

Est. A-17147

T-307

Ueber

# Koheleths Stellung

zum

# Unsterblichkeitsglauben.

Ein Beitrag

zu gerechter Beurtheilung des Buches Koheleth

von

62457

Roderich Bidder,

Dr. phil. Cand. min.

aus Dorpat.

E. V.

TARTU ÜLIKOOLI  
USUTEADUSKOND  
SEMINARI RAAMATUKOGU

Tartus, 18. IX 1873 a.

Erlangen.

№ 2373

Verlag von Andreas Deichert.

1875.

Tartu Ülikooli Raamatukogu

Taber

Kobelin's Stellung

zum

Unsterblichkeitsglauben.

Ein Beitrag

an gerechter Beurtheilung des Hohen Kobelin's

von

Dr. phil. h. c. h. H. v. d. Hoff

Hedwig v. d. Hoff

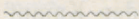
in Leipzig

i 482 12 027

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Tartu Ülikooli Raamatukogu

## Vorwort.



Indem die folgende Abhandlung, welche Einer Hochlöblichen Philosophischen Facultät der Kgl. Bayer. Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen als Dissertation zur Erlangung des Doctorgrades vorgelegen hat, nunmehr den bestehenden Vorschriften gemäss durch den Druck der Oeffentlichkeit übergeben wird, bedarf es wohl einiger einleitenden Worte zur Rechtfertigung des vorwiegend polemischen Characters, den dieselbe leider zu tragen genöthigt ist. Wenn es vielleicht unziemlich erscheinen sollte, dass ein Anfänger seine literarische Laufbahn mit einer Polemik gegen die hervorragendsten Autoritäten auf dem betreffenden Gebiete der Wissenschaft eröffnet, so mag zur Entschuldigung dienen, dass durch den Gegenstand dieser Arbeit selbst ein derartiges Verfahren bedingt ist. Wer es heutzutage noch unternimmt, über Koheleth, und namentlich

über seinen Unsterblichkeitsglauben zu schreiben, hat sich mit einer solchen Menge bisher vertretener und sich gegenseitig direct widersprechender Anschauungen auseinanderzusetzen, dass er selbst wider seinen Willen gezwungen wird, sich in die Reihen der Kämpfenden zu stellen. Sobald das sine ira et studio, lediglich aus wissenschaftlicher Ueberzeugung und im Interesse der Sache geschieht, wird man auch einem Anfänger die Berechtigung zur Polemik nicht absprechen können, und weil ich mir bewusst bin, in diesem Sinne allein den Kampf aufgenommen zu haben, so nehme ich diese Entschuldigung auch für mich in Anspruch.

Aber noch ein anderer Vorwurf, der gegen diese Schrift erhoben werden könnte, ist abzuwehren. Koheleth wird gegenwärtig im Allgemeinen so geringschätzig beurtheilt, dass, wo sich eine Stimme zu seiner Vertheidigung erhebt, leicht der Verdacht Raum gewinnen könnte, es geschehe aus Voreingenommenheit um einseitiger dogmatischer Tendenzen willen. Dem gegenüber kann ich in Bezug auf mich das gerade Gegentheil versichern. Wenn irgend jemand ein ungünstiges Vorurtheil dem Buche Koheleth entgegengebracht hat, so bin ich es gewesen. Ehe ich diese Arbeit begann, hatte ich das Buch nur flüchtig kennen gelernt, und war geneigt, mich den wegwerfendsten Urtheilen über seinen Werth anzuschliessen. Je tiefer ich aber in seinen Inhalt eindrang, desto mehr musste ich, wenn auch

Anfangs nur mit Widerstreben, meine bisherige Ansicht modificiren, bis sie endlich völlig in ihr Gegentheil umschlug, so dass ich jetzt der Ueberzeugung bin, dass wir an Koheleth eine der kostbarsten Schriften des Alttestamentlichen Canons besitzen. Das Buch selbst hat mich mit unwiderstehlicher Gewalt gezwungen, aus dem Lager seiner Gegner in dasjenige der Vertheidiger seines Werthes überzugehen.

So viel habe ich zur vorläufigen Rechtfertigung des Characters und Inhalts meiner Abhandlung vorausschieken zu müssen geglaubt. Der vielfachen Mängel derselben bin ich mir wohl bewusst, und erkenne einen Hauptmangel in der nur sehr unvollständigen Benutzung der einschlägigen Literatur, die mir aber leider bloss in höchst beschränktem Masse zu Gebote stand. Namentlich bedaure ich es lebhaft, dass mir der Commentar von Hahn nicht zugänglich war, um mich überzeugen zu können, ob in demselben das früher an anderem Orte ausgesprochene Urtheil über Koheleth aufrecht erhalten ist, sowie dass ich Vaihinger's Ansicht, welche mit der meinigen am meisten in Uebereinstimmung zu stehen scheint, blos aus dem Artikel „Prediger Salomonis“ in Herzog's Real-Encyclopädie habe kennen lernen und daher nicht genügend berücksichtigen können.

Endlich sei es mir noch gestattet, an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Köhler für die reiche Belehrung und Anregung, welche ich aus der Behandlung des Buches

Koheleth im exegetischen Seminar empfangen habe, sowie für die überaus freundliche Bereitwilligkeit, mit der er mir seinen gewichtigen Rath bei Abfassung dieser Schrift geliehen hat, öffentlich meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Erlangen, im Juni 1875.

Nächst dem s. g. Hohenliede Salomonis giebt es wohl kaum eine Schrift des Alten Testaments, welche der Auslegung und dem Verständniss so viel Schwierigkeiten bietet wie der Prediger Salomonis, gewöhnlich nach der hebräischen Aufschrift Koheleth genannt. Liegt bei jenem Buche die Schwierigkeit hauptsächlich in der Ausdeutung der Allegorie im Allgemeinen und der Erklärung der einzelnen Bilder im Besonderen, so ist bei dem Buche Koheleth, obgleich es nicht wie jenes eine poetische Schrift ist, sondern in nur hin und wieder von einzelnen poetischen Sentenzen unterbrochener Prosa verläuft, schon die Sprache an sich so eigenthümlich, der Styl so unklar, dass dadurch das Verständniss des Inhalts und Zusammenhangs wesentlich erschwert wird. Eben darin aber liegt für den Exegeten ein besonderer Reiz, und es ist erklärlich, dass das Buch Koheleth von den frühesten Zeiten an bis herab auf unsere Tage eine solche Menge von Bearbeitungen gefunden hat, dass selbst Delitzsch<sup>1)</sup> in seinem neuesten Commentar bekennen muss, es sei nicht menschenmöglich diese Literatur zu umspannen; nicht weniger aber ist es eben darin auch begründet, dass dieses Buch in einer Weise missverstanden, ja oft sogar misshandelt worden ist, die nur an den Auslegungen des Hohenliedes ihres Gleichen findet. Bei der Beurtheilung dieses Buches stehen sich auch nicht, wie sonst doch meist, negative und positive Kritik als Angreifer und Vertheidiger gegenüber, sondern mit die härtesten Urtheile sind über Koheleth gerade von positiver Seite ergangen. Der Verfasser soll in zahlreiche Selbstwidersprüche sich verwickeln, zu deren Lösung ihn seine

---

1) Bibl. Comm. über d. A. Test. von Keil und Delitzsch. IV. 4. 1875. S. 224.

sceptischen Anschauungen nicht befähigen; er soll den rechten Ausgleich zwischen Glauben und Sceptis nicht finden können, und darum bald in düsteren Pessimismus, bald in irdischen Eudämonismus verfallen; er soll dem Glauben des Alten Testaments so entfremdet sein, dass selbst die wiederholte Mahnung zur Gottesfurcht nur mehr äusserlich sein Buch überschwebt, nicht aber den Inhalt desselben zu durchdringen und umzugestalten vermag; er soll nichts von einem jenseitigen Leben wissen, sondern mit dem irdischen Leben die Zukunft des Menschen abgeschlossen sein lassen. So soll denn Koheleth, alles Glaubens und aller Hoffnung baar, nichts weiter als rein menschliche Philosophie lehren, deren Dunkel von keinem einzigen Strahl höheren Lichts durchbrochen wird.

Dieses letztgenannte schärfste aller verwerfenden Urtheile, als dessen nothwendige Consequenz sich eigentlich die Ausstossung des Buches Koheleth aus dem Canon der heiligen Schriften ergeben müsste, weil es demzufolge nicht einmal den apocryphischen Büchern des Jesus Sirach und der Weisheit Salomonis an Werth gleich geachtet werden dürfte, hat H. A. Hahn in seiner Schrift „De spe immortalitatis sub Veteri Testamento gradatim exulta“ Vratisl. 1845, pag. 53 ausgesprochen. An einer späteren Bemerkung aber lässt sich erkennen, was Hahn zu diesem Urtheil bewogen hat, und wie anders es ausgefallen wäre, wenn Hahn im Buche Koheleth die Hoffnung auf Unsterblichkeit hätte finden können<sup>1)</sup>. Damit ist der Punkt angegeben, von welchem die Beurtheilung des Buches auszugehen hat; von der Beantwortung der einen Frage: Glaubt Koheleth eine Unsterblichkeit? hängt, wie auch schon Heyder<sup>2)</sup> und Bernstein<sup>3)</sup> erkannt haben, schliesslich

---

1) a. a. O. pag. 57, not. 2: „ . . . si auctori spes immortalitatis animorum innotuisset, certissime eam cupide arripuisset; quae ipsa spes minime res humanas omnes vanas et inanes esse, sed ad certum beatumque finem pergere eum docere potuisset“.

2) Heyder, Ecclesiastae de immortalitate animi qualis fuerit sententia. Erl. 1838. p. 1.

3) Bernstein, Quaestiones nonnullae Kohelethanae. Vratisl. 1854. pag. 25, not. 18.

Alles ab. Denn wird sie bejaht, so ist mit dem Glauben an ein Jenseits der Lichtstrahl gegeben, durch dessen Glanz das ganze Buch eine andere Färbung erhalten muss; wird sie aber verneint, so ist das Verwerfungsurtheil gerechtfertigt, denn dann enthält das Buch in der That bloss die Ergüsse eines halt- und rathlos hin und her schwankenden, aus eigener Kraft die Lösung der Räthsel des Daseins suchenden und nicht über zweifelnde Resignation hinauskommenden Philosophen; — dann ist es aber auch seiner Stelle unter den heiligen Schriften nicht werth, denn diese enthalten geoffenbarte Wahrheit und nicht menschliche Philosophie.

Mit der Entscheidung dieser überaus wichtigen Frage, wie Koheleth sich zum Unsterblichkeitsglauben gestellt habe, soll sich nun auch die vorliegende Schrift beschäftigen, die Consequenzen aber der Beantwortung derselben in dem einen oder anderen Sinne nicht vollständig ziehen, sondern sie nur wo nöthig durchblicken lassen.

Zunächst aber gilt es zwei Punkte kurz zu kennzeichnen, welche als gesicherte Resultate der bisherigen Exegese angesehen werden dürfen, und als grundlegende Voraussetzungen für die folgenden Untersuchungen in Betracht kommen.

Die erste Voraussetzung ist die, dass das Buch Koheleth nicht Salomo zum Verfasser hat, sondern erst der späteren Perserzeit entstammt, mithin zu den jüngsten Büchern des Alt. Test. zählt. Abgesehen von allen übrigen Gründen, die mit Recht gegen die Autorschaft Salomo's geltend gemacht werden können, zwingt schon der Sprachcharacter des Buches an sich so unwiderstehlich zur Annahme der nächexilischen Abfassung desselben, dass alle von den Vertheidigern der Authenticität zur Unterstützung derselben vorgebrachten Beweise dem gegenüber von selbst hinfällig sind. Die viel ventilirte Verfasserfrage darf wohl jetzt als zu Ungunsten der salomonischen Abfassung durch Delitzsch's gründliche Untersuchungen endgültig entschieden angesehen werden. Andererseits ist aber kein Grund ersichtlich, warum man das Buch noch etwa bis in die griechische Zeit herabzurücken genöthigt sein sollte;

vielmehr da es augenscheinlich dem Buche des Propheten Maleachi nahe verwandt ist, so wird es mit diesem, wie die meisten neueren Ausleger annehmen, in das Ende der persischen Zeit zu verlegen sein, und einen palästinensischen Juden, der um das Jahr 400 vor Christo lebte, zum Verfasser haben.

Als zweite gesicherte Voraussetzung darf die Einheit des Buches Koheleth gelten, und zwar die Einheit nicht nur in dem Sinne, dass der gesammte Inhalt des Buches von einem Verfasser herrührt, — woran ja wohl jetzt niemand mehr zweifelt —, sondern auch in dem Sinne, dass das Buch ein von einem durchgehenden Grundgedanken beherrschtes Ganzes bildet. Delitzsch's Urtheil: „Alle Versuche in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, allesbeherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mussten bisher und werden inskünftige scheitern“<sup>1)</sup> ist allerdings in gewisser Beziehung zutreffend, sofern sich nicht leugnen lässt, dass die Versuche, eine bis ins Einzelne und Kleinste gehende Disposition mit unzähligen Abtheilungen und Unterabtheilungen aufzustellen, wie z. B. Bernstein in der genannten Schrift sie gibt, vollständig verfehlt sind, weil bei solchem Verfahren ein durchaus dem damaligen Schriftcharacter widersprechender und darum unzulässiger Massstab an das Buch gelegt wird; nichtsdestoweniger aber ist es nicht minder unzulässig, das Buch in lauter kleine, mit einander in gar keiner Beziehung stehende, und nur lose durch das Band der gleichen Weltanschauung verknüpfte Parcellen zu zerstückeln, weil darunter die Verständlichkeit des Gesammtinhalts leidet, und durch diese Isolirung der einzelnen Complexe Widersprüche sich einstellen, die bei einheitlicher Betrachtung des Gedankenzusammenhangs und -fortschritts von selbst sich auflösen. Sehr beachtenswerth ist die Bemerkung, welche Vilmar der Mittheilung seiner Disposition des Buches vorausschickt: „dass der Inhalt des Buches nicht in occidentalisch-abstracter Weise an derselben gemessen werden dürfe: es reichen Sprüche des vor-

---

1) a. a. O. S. 195.

hergehenden Gliedes in das folgende hinein und Sprüche des nachfolgenden Gliedes greifen in das vorhergehende Glied zurück; der Zusammenhang der Gedanken aber bleibt immer Zusammenhang und die Ordnung derselben Ordnung, wenn auch beides hier anders ist, als wir modernen Occidentalen Gedanken zu verknüpfen und zu ordnen gewohnt sind<sup>1)</sup>. Dass Zusammenhang und fortschreitende Entwicklung sich in dem Buche findet, wird mit nur wenigen Ausnahmen von allen Exegeten anerkannt, wenn auch in der Gruppierung und Unterordnung des Einzelnen die mannigfaltigste Verschiedenheit herrscht. Ohne nun meinerseits eine eingehende Disposition aufstellen zu wollen, welche nur dazu beitragen dürfte die Richtigkeit von Vilmar's Bemerkung, dass die Oeconomie des Buches genau ebenso viele Gestalten trägt, als das Buch überhaupt Ausleger gefunden hat, zu bestätigen, bemerke ich nur kurz, dass meiner Ansicht nach das Buch in einen theoretischen und einen practischen Theil zerfällt, und zwar behandelt der erstere (Cap. 1 bis Cap. 4, 16) in vier Abschnitten die völlige Vergeblichkeit und Resultatlosigkeit alles menschlichen Thuns und Strebens nach Befriedigung, sofern es nicht mit Gottes Thun zusammenfällt und ihm sich unterordnet, während der letztere (Cap. 4, 17 bis Cap. 12, 8) die practische Anwendung der theoretischen Ausführungen in einer Reihe von Lebensregeln und Ermahnungen lehrt, welche immer wieder auf den ersten Theil zurückgreifen und auf ihn sich stützen, worauf dann der Epilog (Cap. 12, 9—14) mit der Schlussermahnung, worin das Gesamtergebnis alles in dem Buche Behandelten zusammengefasst wird, den Abschluss bildet.

---

1) Pastoraltheologische Blätter von A. F. C. Vilmar. Bd. V. 1863. S. 241 ff. 253.

---

Alle Beweise dafür, dass Koheleth dem Glauben an die Unsterblichkeit entfremdet gewesen sei und also auch keine Hoffnung auf ein für die Mühsale des Diesseits entschädigendes, die Räthsel desselben lösendes Jenseits gehegt habe, nehmen ihren Ausgang und Anlass von der berühmten viel umstrittenen Stelle Cap. 3, 17—22. Hier soll der Verfasser nicht nur die völlige unterschiedslose Gleichheit von Menschen und Thieren behaupten (v. 19 und 20), und eben damit, da den Thieren doch keine Unsterblichkeit zugeschrieben werden kann, die Fortexistenz des Menschen nach dem Tode als mindestens höchst zweifelhaft hinstellen (v. 21), sondern überhaupt die Möglichkeit des Wissens um das, was mit dem Menschen nach dem Tode vorgehen werde, leugnen (v. 22). Zu einem Urtheil darüber, mit welchem Rechte dem Verfasser solche Ansichten zugeschrieben werden, kann man nur gelangen, wenn man die bezügliche Stelle im Zusammenhang mit den vorausgehenden Erörterungen fasst.

Nachdem Koheleth in den beiden ersten Capiteln seines Buches auf Grund seiner eigenen Beobachtungen und Lebenserfahrungen nachgewiesen hat, dass alles menschliche Thun und Streben, sei es nun auf Erkenntniss der Welt und der in ihr wirksamen Kräfte, sei es auf sinnlichen Genuss an irdischen Gütern gerichtet, an und für sich völlig resultatlos sei, keinen bleibenden Gewinn und keine dauernde Befriedigung zu schaffen vermöge, kommt er Cap. 2, 24—26 zu dem Schluss, dass der Genuss selbst der bereits vorhandenen Güter nicht in des Menschen Macht stehe, sondern von der Zulassung Gottes abhängig sei, dass also der befriedigende Erfolg menschlichen Thuns durch das Walten Gottes bedingt sei. Erwerben zu müssen ohne

die Sicherheit zu haben auch geniessen zu dürfen, arbeiten zu müssen ohne sich des Erarbeiteten freuen zu dürfen, das ist das sicherste Zeichen dafür, dass menschliches Thun als solches keine Befriedigung schaffen kann, sondern alles Mühen und Streben als eine von Gott den Menschenkindern verordnete Plage angesehen werden muss (vgl. 1, 13. 3, 10). Steht es demzufolge in Gottes Hand allein den Einen geniessen zu lassen, was der Andere erarbeitet hat, und den Einen arbeiten zu lassen, damit der Andere genieße, so kommt es für den Menschen darauf an, sich mit seinem Thun der von Gott gesetzten Ordnung zu unterstellen und zu fügen, damit er wohlgefällig sei vor Gottes Angesicht (v. 26: *טוב לפניו*). Diesen Gedanken behandelt das dritte Capitel eingehender, indem es zunächst zeigt, wie für alles Vornehmen der Menschen Zeit und Stunde von Gott geordnet ist, so dass für den Menschen nur dann Aussicht auf Erfolg seines Thuns vorhanden ist, wenn dasselbe mit der von Gott dafür gesetzten Zeit zusammentrifft. In Folge solcher Erkenntniss bezeichnet Koheleth als das richtige Thun des Menschen dies, dass er Gottes jeweilige Gaben freudig genieße und allzeit den Willen Gottes thue (v. 12 und 13). Dem gegenüber führt Koheleth dann von v. 14 an aus, welcher Art das Thun Gottes ist, von welchem alles menschliche Thun abhängig und bedingt ist: 1) es ist absolut vollkommen (v. 14), 2) es bleibt ewig sich selbst gleich und unveränderlich (v. 15), 3) es gleicht auch das von Menschen verübte Unrecht dadurch aus, dass Gott es vor sein Gericht zieht (v. 16 und 17). Diese letzte Aussage veranlasst Koheleth zu einer weiteren Auseinandersetzung. Da nämlich der Ausgleich durch Gottes Gericht immer erst der Zukunft vorbehalten bleibt, so liegt die Frage nahe, warum denn Gott überhaupt zulasse, dass an dem Orte des Rechtes Ungerechtigkeit walte. Darauf geben die Verse 18 ff. Antwort. Das *אמרתי* in v. 18 ist dem *אמרתי* in v. 17 coordinirt und der Sinn demgemäss folgender: Im Hinblick auf Gottes Thun und Walten tröstet sich Koheleth auch angesichts der auf Erden herrschenden Ungerechtigkeit mit der Zuversicht, dass Gott den Gerechten sowohl wie den Ungerechten richten werde, „denn eine Zeit jedem Vornehmen

und für jegliches Thun hat er gesetzt<sup>1)</sup>. Das kann aber nicht heissen, dass Gott für sein eigenes Thun und Handeln bestimmte Zeiten festgesetzt habe, so dass er also nicht voreilig eingreife, sondern da die Stelle offenbar auf v. 1 ff. zurückblickt, will sie sagen: Gott wird über die Ungerechtigkeit Gericht halten, denn alles menschliche Thun hat seine bestimmte Zeit, in der es sich vollziehen und auswirken darf, ist aber diese Zeit, welche lediglich von der Festsetzung Gottes abhängig ist, verstrichen, so erfolgt das Gericht. Was menschlicher Eigenwille und Gewaltthätigkeit hervorbringt, wird ausgeglichen durch Gottes richterliches Thun. Die Thatsache aber, dass Gott das Walten der Ungerechtigkeit zulässt, erklärt sich Koheleth v. 18: „wegen der Menschenkinder (scil. geschieht es)“, und zwar verfolgt Gott damit in Bezug auf die Menschen einen doppelten Zweck: 1) er will sie dadurch prüfen<sup>2)</sup>, d. h. damit er erkenne, was an den Menschen ist, muss er bösen sowohl

---

1) Will man die Lesart  $\text{שָׁמַיִם}$  beibehalten, so kann man den Ausdruck nur local im Sinne von  $\text{עִמּוֹ} =$  bei ihm, scil. Gott, nehmen; eine temporale Bedeutung von  $\text{שָׁמַיִם} =$  dann lässt sich nicht nachweisen, auch wäre der Sinn ein verkehrter, denn eine Zeit für alles Thun giebt es dann, wenn das Gericht da ist, nicht mehr. Ich ziehe die Lesart  $\text{שָׁמַיִם}$  vor, weil dabei der Sinn zwar kein anderer wird, als wenn man  $\text{שָׁמַיִם}$  liest, der Ausdruck aber präciser ist und das Verb.  $\text{שָׁמַיִם}$  als solenne Bezeichnung für die Anordnungen Gottes in der Welt häufig vorkommt. vgl. Del. a. a. O. S. 268.

2) Die seltene Construction  $\text{לְבָרֵם הָאֱלֹהִים}$  ist nach Gesen. Gramm. §. 133. 3 so zu erklären, dass dem Infinitiv, welchem das Object hier in Gestalt eines Suffixes angehängt ist, das Subject im Nominativ wie eine nachträgliche Ergänzung folgt.  $\text{הָאֱלֹהִים}$  als Genitiv zu fassen, nöthigt nichts, da das Subj. dem Infin. meist im Nomin. folgt, und die Construction mit dem Genit. eine unnöthige Härte in sich schlösse. Ueber die Bildung des Infin.  $\text{לְבָרֵם}$  vgl. Ewald, ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. §. 238<sup>b</sup>, 255<sup>d</sup>.  $\text{בָּרַר}$  ist wegen des Zusammenhangs in der Bed. „scheiden, prüfen“ zu nehmen, denn die Bed. „läutern, reinigen“ passt nicht, weil man nicht sagen kann, dass Gott durch Zulassung der Ungerechtigkeit die Menschen reinige, vielmehr Strafflosigkeit die Ungerechten nur noch ärger macht. vgl. 8, 11. 9, 3.

als guten Raum zur Bethätigung geben, und auch die Ungerechtigkeit sich auswirken lassen; 2) aber sollen die Menschen selbst erkennen, dass sie, lediglich für sich betrachtet, gerade wie das Vieh sind. Bei dem Vieh findet sich ebenso Vergewaltigung und Willkür wie bei den Menschen, und wollen die Menschen über die Sphäre der Thiere herausgehoben werden und auf der Stufenleiter der Geschöpfe den ihnen gebührenden Rang einnehmen, so kann das nur geschehen durch Conformirung ihres Willens mit dem Willen Gottes, welche in sittlichem Handeln ihren Ausdruck findet. Nach dem bisher Dargelegten kann dies der einzige Sinn dieser vielfach missdeuteten Stelle sein, und so gefasst deckt sich die Aussage vollständig mit der Anschauung des ganzen Alten Testam. In dem Satze לראות להם שהם בהמה הזמה להם ist aller Nachdruck auf die beiden letzten Worte להם הזמה zu legen: „sie in Beziehung zu sich selbst“, das ist so viel als: sie an und für sich selbst. Das kann nun aber nicht heissen „abgesehen von der Aussicht auf Gottes dereinstiges Eingreifen in die dissonanzenvolle Menschengeschichte“ (Delitzsch), sondern die Menschen sollen damit unter den Gesichtspunkt lediglich creatürlicher Beschaffenheit gestellt und abgesehen von dem Verhältniss, in welches Gott sie zu sich gesetzt hat, in ihrer Eigenschaft als Creaturen betrachtet werden. Diese Einschränkung ist nun auch auf alle folgenden Aussagen auszudehnen, denn dann allein lassen sie sich, so hart sie ohne dieselbe klingen würden, richtig erklären.

Dass die Menschen an und für sich betrachtet den Thieren gleich sind, beweist der Verfasser v. 19 und 20 dadurch, dass beide einem Schicksal, dem Tode, gleicherweise unterworfen sind. „Denn wie das Begegniss der Menschenkinder, so ist das Begegniss des Viehes, und ein Begegniss trifft sie: wie das Sterben des Einen, so ist das Sterben des Anderen, und einen Lebensodem haben sie alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh giebt es nicht, denn Alles ist Eitelkeit. (v. 20) Alles geht an einen Ort, Alles ist aus dem Staube geworden, und Alles kehrt zum Staube zurück“. — Obgleich in v. 19 die Punctuation von נקרה mit Segol handschriftlich verbürgt ist, kann

ich mich doch nicht entschliessen dieselbe beizubehalten, sondern ziehe es vor, der Uebersetzung der LXX folgend, מַקְרָה mit Zere zu punktiren, so dass es status constructus ist, wovon dann בנייה אדם ומקרה הבהמה und בנייה אדם ומקרה הבהמה als Genitive abhängen, während die Vergleichung durch die einfache Nebeneinanderstellung der durch die Copula Waw verbundenen Begriffe ausgedrückt ist.<sup>1)</sup> Zu dieser Aenderung der Punctuation bewegen mich folgende Gründe: 1) dem מַקְרָה ומקרה הבהמה stehen offenbar die folgenden Worte בנייה אדם ומקרה הבהמה parallel, so dass die allgemeine Bezeichnung מַקְרָה durch das hinzugefügte מְקָה specialisirt wird: das Begegniss des Einen ist gleich dem Begegniss des Anderen, nämlich: das Sterben des Einen ist gleich dem Sterben des Anderen. 2) מַקְרָה wird der nächsten Wortbedeutung folgend von Koheleth durchweg<sup>2)</sup> zur Bezeichnung dessen gebraucht, was einem begegnet, widerfährt, also = Begegniss, Widerfahrniss, Geschick, Loos; fasst man also מַקְרָה als status absolutus, so ist man genöthigt zu übersetzen: „ein Begegniss sind die Menschenkinder und ein Begegniss das Vieh“, was doch offenbar ein Unsinn ist. 3) Will man aber מַקְרָה mit „Zufall“ übersetzen, so widerspricht dem zunächst der Sprachgebrauch des Verfassers, welcher unter מַקְרָה nie eine zufällig in Erscheinung tretende Thatsache, ein blindes Ungefähr versteht, und sodann muss man das Wort die beiden ersten Male anders übersetzen als das dritte Mal in dem Satze ומקרה אחד להם, denn hier ist unter מַקְרָה zweifellos der Tod verstanden, der aber keinesfalls ein „Zufall“ sondern nur ein „Begegniss“ genannt werden kann.<sup>3)</sup> 4) Endlich lässt sich auch bei der Uebersetzung:

1) s. Gesen. Gram. §. 155, 1<sup>a</sup> und vgl. analoge Fälle: 5, 2. Prov. 25, 25. Job 12, 11. Ps. 125, 2.

2) vgl. Cap. 2, 14. 15. 9, 2. 3.

3) vgl. Umbreit, die Einheit des Buches Koheleth, in den Theol. Studien und Krit. 1857. I, der S. 50 zu der Stelle Cap. 9, 3 „Ein Begegniss Allen“ bemerkt: „Wir werden wohlthun, מַקְרָה nicht wie es gewöhnlich gegeben wird, durch ‚Zufall‘ zu übersetzen, indem dieses Wort immer mehr oder weniger im gewöhnlichen Gebrauche einen unfrommen Nebenbegriff, der unserem Weisen hier fremd ist, einschliesst.“

„ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh“ kein halbwegs annehmbarer Sinn aus den Worten herausbringen; die Metapher wäre so kühn, dass sie unverständlich genannt werden müsste. Das Nächstliegende wäre noch Hitzig's Deutung, wonach es so viel heissen sollte, dass sie die „Geburt eines blinden Ungefährs“ sind<sup>1)</sup>; aber diese Deutung ist als dem Geiste unseres Buches widersprechend schon längst allgemein verworfen worden, ohne dass es darum den Gegnern gelungen wäre, einen passenderen Sinn für ihre Fassung zu finden<sup>2)</sup>. — Schliesslich aber beweisen alle handschriftlichen Verbürgungen der Punktation mit Segol doch nur, dass die Masoreten מקרה als status absolutus und Prädicat zu בנייהאדם aufgefasst wissen wollten, während sich auf die Absicht des Verfassers selbst garnichts schliessen lässt, da die Consonanten in beiden Fällen sich vollständig gleich bleiben. Hätten wir den Text unpunktirt vor uns, so würde es niemandem in den Sinn kommen daran zu zweifeln, dass מקרה im stat. constr. mit folgendem Genitiv steht. Nimmt man nun diese leichte Aenderung der Punktation von Segol in Zere vor, so ist Alles in schönster Ordnung, und der Gedankenfortschritt Koheleths folgender:

Gott lässt das Walten der Ungerechtigkeit auf Erden zu, damit die Menschen zu der Erkenntniss kommen, dass sie an und für sich, losgelöst von Gott und im Widerspruch gegen Gottes Willen, auch keiner sittlichen Handlung fähig sind, sondern dem Viehe gleich lediglich ihren animalischen Trieben, speciell dem Egoismus, folgen. Diesem viehgleichen Betragen der Menschen entspricht aber auch das viehgleiche Ergehen, denn alle Creaturen, da sie einen Lebensodem haben, sterben gleicherweise, und so hat der Mensch, einfach als Creatur angesehen, keinen Vorzug vor dem Thiere, vielmehr Alles, nämlich Mensch sowohl wie Vieh, ist Eitelkeit, d. h. nicht dauernd, nicht Bestand habend, hinsinkend.

1) vgl. Kurzgef. exeget. Handb. zum A. Test. Lief. 7. 1847. Der Pred. Sal. von F. Hitzig. S. 151.

2) Die übrigen Deutungen finden sich am ausführlichsten bei Zückler, das Hohelied und der Prediger, in Lange's theol. homilet. Bibelwerk. A. Test. Thl. 13. 1868. S. 149.

An einen Ort, zum Staube aus dem es geworden, kehrt alles Geschaffene zurück.

Unter diesen Aussagen über das gleiche Ergehen, welches Menschen und Thiere trifft, steht aber eine, welche zur Begründung der Gleichheit des Ergehens eine Wesensgleichheit zwischen ihnen prädicirt: וְרוּחַ אֱדָמָה לְכֹל. Ist das nun eine bloss auf subjectiver Anschauungsweise beruhende Behauptung Koheleth's, oder auch aus den übrigen Schriften des Alten Test. als eine im Glaubensbewusstsein wurzelnde allgemeine Anschauung nachweisbar? Lässt sich's erweisen, dass das Alte Test. in diesem Punkte Koheleth's Anschauung theilt, so sind nicht bloss die übrigen Aussagen über das Verhältniss von Mensch und Thier, weil auf der Gleichheit creatürlichen Wesensbestandes basirend, gerechtfertigt, sondern auch ein wichtiger Anhaltspunkt zur richtigen Beurtheilung von v. 21 gewonnen. Es ist interessant zu beobachten, wie kein einziger Ausleger, auch der die Richtigkeit der in v. 19 enthaltenen Aussage zugegeben hat, bei der Deutung von v. 21 noch darauf Rücksicht nimmt, und wie eigentlich das ganze Missverständniss, — um es gleich hier zu sagen —, als rede Koheleth an dieser Stelle überhaupt von Unsterblichkeit, daraus entspringt, das man unter וְרוּחַ in v. 19 etwas Anderes versteht als in v. 21<sup>1)</sup>. Es sei

1) Als Illustration hiefür diene folgende Zusammenstellung aus einigen mir vorliegenden Commentaren: Delitzsch und Zöckler (a. a. O. S. 144 u. 149) übersetzen וְרוּחַ v. 19 mit „Odem“ und verstehen darunter den Lebensodem, v. 21 aber mit „Geist“ und fassen letzteren, wie die Erklärung ausweist, als „Seele.“ Knobel (Comm. über das Buch Koh. 1838. S. 179) und Wangemann (Der Pred. Sal. nach Inhalt und Zusammenh. prakt. ausgelegt. 1856. S. 99) haben sich das schon einfacher gemacht, indem sie v. 21 וְרוּחַ gleich mit „Seele“ übersetzen, obgleich auch sie v. 19 „Odem“ (Wangem.) oder „Lebenshauch“ (Knob.) übersetzt haben. Hitzig hat v. 19 „Odem“, v. 21 aber „Lebensodem oder Seele“, welche er als synonym ansieht und promiscue gebraucht. Hengstenberg (Der Pred. Sal. ausgelegt. 1859. S. 88 f. vgl. 117 ff.) macht sogar den ganz unzulässigen Unterschied, dass er, obgleich er keinen Anstoss genommen hat den Verfasser in v. 19 Menschen und Vieh einen „Odem“ zuschreiben zu lassen, doch in v. 21 „Geist der Menschen-

desshalb gestattet, ein wenig weiter auszuholen und die Analogie des Alten Test. zur Klärung des hier Gesagten herbeizuziehen.

Das Substantiv רוח bezeichnet gemäss seiner Ableitung von dem onomatopoeischen Verbum רוה, welches die Luft in Bewegung setzen, wehen, blasen, dann durch Einziehen und Ausstossen der Luft athmen bedeutet, zunächst die bewegte Luft, Wind, dann die durch Nase und Mund ein- und ausgehende Luft, Hauch, Athem, und kommt in dieser seiner nächsten Bedeutung auch gleich in den ersten Capiteln der Genesis vor<sup>1)</sup>. Denn unter der רוה אלהים, von welcher es Gen. 1, 2 heisst, sie war מרהפה על-פני המים, den Geist Gottes, die dritte Hypostase der göttlichen Trinität zu verstehen, ist ebenso unberechtigt, wie wenn man in dem zehnmaligen ריאתו eine Andeutung der Mitwirksamkeit des Logos bei der Schöpfung hat finden wollen, und beruht bloss auf dem gänzlich falschen Streben, für dogmatische Festsetzungen, welche erst in neutestamentlichen Schriftstellen begründet sind, auch schon auf alttestamentlicher Offenbarungsstufe Anhaltspunkte zu suchen. Die Bedeutung „Geist“ kommt der רוה erst in zweiter Linie zu, und die Uebertragung der Bezeichnung רוה auf die geheimnissvolle Kraft des Geistes lässt sich wohl nur daher erklären, dass der Geist gleich dem Winde etwas Unsichtbares, Unfassbares, und doch in seinen Wirkungen deutlich zu Spürendes ist<sup>2)</sup>. Wie aber der Hauch dadurch dass er sich zum Laute und Worte bildet, an Perceptibilität gewinnt, so findet auch der Geist in dem Worte seinen Ausdruck.

---

kinder“ und dagegen „Odem des Viehes“ übersetzt. Endlich Ewald (Die Dichter des Alten Bundes; Thl. 2. 1867. S. 297 f.) und Elster (Comm. über den Pred. Sal. 1855. S. 75, anders aber wieder S. 76) übersetzen zwar רוה alle drei Male gleichmässig mit „Geist,“ verstehen aber darunter doch ganz ebenso wie die Ubrigen in v. 19 den Odem oder Lebenshauch, in v. 21 dagegen die Seele.

1) vgl. für die Bedeutung „Wehen“ oder „Wind“ Gen. 3, 8: לרוה הרום.

2) Lässt sich wohl auch Evang. Joh. 3, 8 als Beleg dafür anführen?

So lange der Stoff der Welt noch als Urmaterie, als allgemeines chaotisches Lebenselement vorhanden war, ist nur von einem Brüten, einem Schweben und Weben des göttlichen Hauches über demselben die Rede. Als aber die einzelnen Gestaltungen und Wesenheiten aus dem allgemeinen Stoffe hervorgerufen werden sollten, da gestaltete sich der Hauch zum Worte und senkte sich als Träger desselben der Creatur ein. Weil aber der Hauch das Wort und damit auch den in demselben zum Ausdruck gelangenden Geist, die schöpferische Idee und den schaffenden Willen Gottes trägt und in sich fasst, so ist er auch mehr als eine bloss physische, er ist eine intellectuell-ethische Macht, er ist selbst Geist<sup>1)</sup>. — Doch es kommt zunächst nur der Odem als physisch wirkende Kraft in Betracht. Indem er die chaotische Urmaterie durchdrang, gewann diese selbst Leben und erhielt die Kraft, aus sich Lebensgestaltungen herauszusetzen, welche an dem ihr innewohnenden und sie durchwaltenden Gesamtodem als ihrem Lebensprincip participirten. Der Odem ist, weil er von Gott ausgeht, ebensowohl Gottes Odem, wie er auch, weil er der Creatur einwohnt, ihr eigener Odem genannt werden kann. Sollten nun aber höhere Formen creatürlichen Lebens in's Dasein treten, welche nicht bloss ein mit dem Gesamtleben der Creatur verbundenes und von demselben abhängiges, sondern ein besonderes, selbständiges Leben führen, so musste der Odem mit dem materiellen Substrat in der Weise eine Verbindung eingehen, dass er sich zum Einzelodem des einzelnen Geschöpfes gestaltete. Das so hervorgerufene Leben wird mit dem Ausdruck נֶשֶׁמָה (Seele) bezeichnet, und dieser Classe von Geschöpfen, welche ein seelisches Leben führen, gehören die Thiere und als deren höchster Abschluss und Spitze der Mensch an. Der in diesen Geschöpfen als Lebensprincip wirksame Einzelodem kann nun hinsichtlich seines Ursprungs aus Gott רִיחַ הָאֱלֹהִים, und hinsichtlich seiner

---

1) vgl. Schöberlein, die Geheimnisse des Glaubens. Heidelberg 1872. S. 285 ff., wo in dem Aufsatz: „Das Wesen der geistl. Natur und Leiblichkeit“ Treffliches geboten wird.

Wirksamkeit im Einzelwesen dessen eigene רוח heissen, welche von innen heraus Leben wirkt und am physischen Athem ihre währende Erscheinung hat. Die נפש aber ist nun nicht eine dritte Substanz, welche durch die Verbindung des göttlichen Lebensodems mit dem durch denselben lebenden Leib entstanden ist und neben beiden besteht, sondern sie ist das individuelle creatürliche Leben selbst in seiner Bedingtheit von der in stetem Ausfluss aus Gott befindlichen רוח. Daher kann es heissen, dass das Individuum selbst נפש ist und nicht bloss נפש hat, wie es רוח hat, und daher wird wohl die רוח, weil Leben bedingende Kraft, רוח genannt, nie aber kommt der Ausdruck נפש היים vor, sondern die נפש heisst, weil sie das bedingte Leben selbst ist, נפש הייה, womit dann auch wieder das seelenlebendige Individuum gemeint ist. Darin besteht also der wesentliche Unterschied der Thiere von den übrigen Creaturen, dass in letzteren der göttliche Odem nur als der Erde eingehauchter Gesamtodem wirkt und darum höchstens vegetatives Leben hervorruft, während derselbe in den Thieren als ihr eigener Odem wohnt und animalisches, d. h. eben seelisches Leben erzeugt, so dass die Thiere selbstlebendige oder seelenlebendige Wesen sind.

Aber zwischen dem creatürlichen Wesensbestande der Thiere und des Menschen ist kein solcher Unterschied vorhanden. Auch der Mensch heisst ebenso wie die Thiere נפש הייה, auch bei ihm ist in dem gleicherweise wie bei den Thieren der Erde entstammenden Körper das seelische Leben durch die Wirksamkeit des göttlichen Odems zu Stande gekommen, auch bei ihm wird es gleicherweise wie bei den Thieren durch die fortgesetzte Wirksamkeit des Lebensodems erhalten. Um nun aber doch einen Unterschied zwischen Mensch und Thier schon hinsichtlich der creatürlichen Beschaffenheit nachweisen zu können, hat man behaupten wollen 1) dass der Mensch seinen Odem anderswoher und auf andere Weise empfangen habe als die Thiere, und 2) dass die נשמה, welche nach Gen. 2, 7 dem Menschen eingehaucht ist, in der Schrift vorzugsweise, vielleicht ausschliesslich, nur den Lebensodem der Menschen bezeichne, und derselbe also ein anderer als der Odem der Thiere sein müsse.

Was die erste Behauptung anlangt, so darf man schon nicht übersehen, dass wir über die Erschaffung des Menschen zwei Berichte in der Genesis haben. Cap. 1 stellt die Schöpfungsthaten in der Weise dar, dass sie einen Fortschritt vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren bilden und endlich in dem gottesbildlichen Menschen ihren Abschluss finden; Cap. 2 aber will die nun beginnende Geschichte des Menschen erzählen, und hebt daher nochmals mit der Erschaffung desselben an, über welche ausführlicher berichtet wird als in Cap. 1. Dem ersten Bericht kommt es also nicht so sehr darauf an zu erzählen, wie alle einzelnen Gebilde geschaffen sind, als vielmehr darauf, dass sie alle in der Richtung auf den Menschen hin geschaffen sind, während es dem zweiten Bericht überhaupt auf die übrigen Geschöpfe gar nicht mehr ankommt, sondern er sich ausschliesslich mit dem Menschen als dem Geschichtssubject beschäftigt.

Es dürfen die einzelnen Aussagen der beiden Berichte nicht so ohne Weiteres mit einander vermengt und die des einen zur Vervollständigung der des anderen herbeigezogen werden, sondern es gilt jeden Bericht für sich zu betrachten und die Andeutungen über das Wesen des Menschen daraus zu eruiren. Sehen wir uns Gen. 1 an, so ist allerdings nicht zu leugnen, dass dort bei der Erschaffung der Thiere von einer Mitwirksamkeit der Erde die Rede ist, welche bei der Erschaffung der Menschen nicht in Frage kommt. Aber es ist nicht die Erde allein dabei thätig, so dass sie etwa die Thiere ebenso wie die Pflanzen aus sich hervorwachsen liesse, sondern es heisst auch von Gott *וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֵת הָאָרֶץ*, und dieses Zusammenwirken Gottes und der Erde kann doch nur so verstanden werden, dass die Erde den Stoff aus sich heraussetzte, während Gott denselben durch seinen Hauch beseelte. Eine Individuation des ihr selbst nur bedingungsweise mitgetheilten Odems konnte die Erde doch nicht von sich aus vornehmen, und hätte sie sofort beseelte Wesen hervorbringen können, so wäre nicht abzusehen, wozu dann noch Gottes Eingreifen nöthig war und worauf sich seine Thätigkeit bezog. Hätten die Thiere ihren Lebenshauch aus der Erde bezogen, so

wären sie in keinem anderen Sinne lebendig, als auch die Pflanzen es sind, die aus der Erde allein stammen. Beseelt konnten die Thiere doch nur durch eine directe Einwirkung Gottes werden, obgleich der Bericht nichts darüber sagt, wie dieselbe vor sich gegangen. Auf welche Weise aber Gott den Menschen geschaffen, darüber schweigt der Bericht vollständig, und es heisst nur, dass das Resultat der menschengeschöpferischen Thätigkeit Gottes dieses war, dass der Mensch eine gottesbildliche Creatur wurde. Auf die Frage, was man unter dieser Gottesbildlichkeit des Menschen zu verstehen habe, ist hier noch nicht der Ort einzugehen. Es genügt zu constatiren, dass, weil Gen. 1 über die Art und Weise der Erschaffung des Menschen nichts sagt, eine Verschiedenheit der Herkunft zwischen menschlichem und thierischem Lebensodem aus diesem Bericht nicht nachweisbar ist. Die überhaupt dürftigen Aussagen lassen einen so weiten Spielraum für Deuteleien übrig, dass man alles Mögliche aus ihnen heraus, oder vielmehr in sie hineinlesen könnte; ja mit gleichem Rechte wie man aus v. 24 die Herkunft des thierischen Lebensodems aus der Erde entnommen hat, könnte man nach v. 27 behaupten, dass der menschliche Leib Gotte direct entstamme, weil ja da nicht gesagt ist, dass Gott ihn von der Erde genommen habe. Diese Absurdität wäre nur die Kehrseite der ersteren.

Der zweite Bericht, Gen. 2, hebt in v. 7 die Erzählung der zwischen Gott und dem Menschen sich begebenden Geschichte mit einer ausführlicheren Erwähnung der Erschaffung des Menschen an. Hier erfahren wir, dass Gott den Menschen aus der Erde entnommenem Stoffe bildete, und in seine Nase Lebenshauch (נשמת חיים) blies, und dass der Mensch dadurch zu einem beseelten Wesen wurde. Schon daraus dass der Effect dieser Gottesthat kein anderer war, als dass der Mensch das Nämliche wurde was die Thiere auch sind, נפש חיה, ergiebt sich der Schluss, dass mit dieser That auch gar keine auf die Begründung eines Unterschiedes zwischen Mensch und Thier gerichtete Absicht verbunden war. Auf den Act der Einhauchung ist nur insofern Gewicht zu legen, als dadurch ein Geschöpf entsteht,

welches im Unterschied von der unbeseelten, nur vom Gesamtodem Gottes durchwalteten Creatur diesen Odem als Einzelodem und Princip seines individuellen seelischen Lebens in sich selbst trägt, ganz ebenso wie die Thiere. Wenn von letzteren nicht berichtet wird, dass sie ihren Odem durch Einhauchung empfangen haben, so liegt das daran, weil der Erzähler von Gen. 2 mit den Thieren an sich gar nichts zu thun hat und sie für ihn nur soweit in Betracht kommen, als sie in der Geschichte des Menschen eine Rolle zu spielen berufen sind. Ueber ihre Entstehung und ihr Wesen hatte er gar keine Veranlassung Aussagen zu machen, da er sich nur mit dem Menschen beschäftigte. Dass Gott sie gebildet habe, wird v. 19 nur beiläufig erwähnt, und zwar erst an der Stelle, wo der Mensch zu ihnen in Beziehung treten soll, denn vorher waren sie noch gar nicht genannt worden. Wenn man nun zugestandener Massen aus dieser nachträglichen Erwähnung der Thierschöpfung nicht den Schluss ziehen darf, dass nach der Ansicht des Verfassers von Gen. 2 die Thiere wirklich später erschaffen seien als der Mensch, so wird der andere Schluss um so natürlicher sein, dass wegen ihrer Beiläufigkeit die Erwähnung auch nicht alle Momente der Thierschöpfung in sich begreifen will, und immerhin Raum lässt für die Annahme, dass auch die Thiere ihren Lebensodem durch einen directen Act seitens Gottes erhalten haben. Doch die Sache liegt noch weit klarer. Ebensowenig wie von den Thieren wird von dem Weibe berichtet, dass es seinen Lebensodem von Gott eingehaucht erhalten habe. Wo hat es ihn denn her? Ist derselbe etwa mit der Rippe des Mannes, aus der das Weib gebildet wurde, in den weiblichen Körper übergegangen? So würden wir zu dem Schlusse gedrängt, dass der Mann allein über allen anderen animalischen Geschöpfen stehe, weil er allein den Odem direct von Gott empfangen habe, während das Weib niedriger als der Mann, ja mit den Thieren in gleicher Linie stehe. Vor diesem Schlusse kann man sich nur retten, wenn man entweder eine in den Schöpfungsberichten nicht erwähnte Einhauchung des Lebensodems bei der Erschaffung der Thiere sowohl als auch des Weibes zulässig hält, wie

ich mit Entschiedenheit thue, weil mir dadurch allein die Entstehung individuellen und persönlichen Lebens erklärt werden zu können scheint; oder aber wenn man einen Unterschied zwischen רוח היום und נשמת היום in dem Sinne statuirt, dass letztere dem Menschen allein eigne, indem der Mann sie durch Einhauchung unmittelbar, das Weib aber durch Vermittelung des Mannes bekommen habe.

Diese zweite Behauptung zur Begründung eines Wesensunterschiedes in der creatürlichen Anlage von Menschen und Thieren, dass nämlich נשמה menschliches Leben speciell in seinem Unterschiede vom thierischen bezeichne, ist schon von vornherein deshalb sehr unwahrscheinlich, weil נשמה seinem etymologischen Sinne nach genau dasselbe bedeutet wie רוח, und darum gerade dieser Ausdruck der allerungeeignetste wäre, um etwas von der רוח, die doch den Thieren ohne alle Frage zugeschrieben werden muss, wesentlich Verschiedenes zu bezeichnen. Ja wenn man überhaupt einen Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen annehmen wollte, so läge es nach Job. 27, 3. 1 Reg. 17, 17 und besonders Jes. 2, 22 gerade umgekehrt näher, unter נשמה etwas Geringeres als רוח, nämlich bloss den physischen Athem zu verstehen. Aber auch diese Unterscheidung wäre schwer durchzuführen, und wir bedürfen derselben garnicht, da es zweifellos ist, dass auch den Thieren נשמה zugeschrieben wird. Gen. 7, 22 sind mit dem Ausdruck כל אשר נשמת רוח היום באפיו Menschen und Thiere zusammengefasst. Der Ausdruck kann unmöglich bloss Umschreibung des zunächst vorhergegangenen כל האדם sein, denn sollten damit bloss alle Menschen gemeint sein, so stünde v. 22 mit v. 21 sowohl wie mit v. 23 in Widerspruch, da diese beiden Verse besagen, dass alle Lebewesen, darunter auch die Menschen, umgekommen seien, während v. 22 die Aussage dahin beschränkte, dass von Allem was auf dem Trockenen<sup>1)</sup> war, bloss die Menschen starben. Was geschah denn mit den auf der Erde lebenden Thieren? Blie-

1) d. h. auf dem Festlande im Gegensatz zum Wasser, denn dass die Wasserthiere durch die Fluth nicht um's Leben kamen, ist keine Frage.



ben sie am Leben? — Die Sache liegt doch offenbar so, dass alle Lebewesen, welche v. 21 und v. 23 nach ihren speciellen Bezeichnungen als אדם, רמש, בהמה, ארץ einzeln aufgezählt werden, in v. 22 statt dessen in dem generellen Ausdruck כל אשר נשמת-רוח חיים באשר zusammengefasst werden. Dass der Ausdruck auf Gen. 2, 7 zurückweist, kann man entschieden zugeben, ohne dadurch zu der Consequenz getrieben zu werden, dass die נשמה etwas den Menschen allein Eignendes sein müsse, vielmehr zeigt gerade das an beiden Stellen hinzugefügte באשר deutlich, dass נשמה etwas sein muss, was in der Nase seinen Sitz hat, also nicht Geist sondern Odem, welcher Bedingung und Vermittelung des Lebens ist<sup>1)</sup>. Gegen den anderen Einwand aber, dass dann Gen. 7, 22 die einzige Stelle wäre, wo נשמה den Thieren zugeschrieben wird<sup>2)</sup>, sind die Ausführungen von Oehler<sup>3)</sup> noch immer beweiskräftig genug. Dass endlich mit נשמה die geistigen Fähigkeiten des Menschen, die allein einen Unterschied von den Thieren begründen, bezeichnet werden, hat noch niemand bewiesen und kann aus dem Sprachgebrauch des Alten Test. auch nie bewiesen werden. So lange aber das nicht geschehen ist, darf man mit vollem Rechte נשמה חיים als gleichbedeutend mit רוח חיים, dem den Menschen sowohl wie den Thieren eignenden Lebensodem, ansehen. Dann ist es aber auch mit der Unterscheidung nichts, dass die Thiere ihren

1) vgl. Delitzsch, Commentar über den Proph. Jesaia. 1866. S. 69 die Bemerkung zu Jes. 2, 22: „ein Hauch des Lebens, den Gott ihm gegeben und sobald er will auch zurücknehmen kann Job 34, 14. Ps. 104, 29. An dem Hauche der zu seiner Nase aus- und eingeht hängt sein irdisches Dasein, welches, einmal verloren, auf immer dahin ist Job 7, 7.“ Aus den von Delitzsch selbst angeführten Citaten ergiebt sich, dass, weil in ihnen allen nicht der Ausdruck נשמה sondern רוח חיים vorkommt, auch Delitzsch unter Umständen נשמה für gleichbedeutend mit רוח חיים, also etwas nicht dem Menschen specifisch Eignendes halten kann.

2) So Delitzsch, System der bibl. Psychologie. 2. Aufl. 1861. S. 77.

3) Oehler, Vet. Test. sententia de rebus post mortem futuris. 1846. pag. 12, not 27.

Odem aus der Erde, die Menschen dagegen von Gott haben, denn sonst hätte der Mensch nicht ein sondern zwei Lebensprincipien: die רוח חיים, die sich ihm mit dem von der Erde entnommenen Stoffe mitgetheilt haben müsste, und die נשמת חיים, den zweiten Odem, den Gott ihm eingeblasen.

Ist nun aber die in Menschen und Thieren wirksame רוח eine und dieselbe, so dass unter dem Gesichtspunkt bloss creatürlicher Beschaffenheit kein Unterschied zwischen beiden constatirt werden kann, so muss der dennoch von der Schrift überall anerkannte Unterschied zwischen Menschen und Thieren auf der Art und Weise beruhen, wie die רוח in jedem von beiden wirksam ist. So verhält es sich auch in der That. Der Odem aus Gott wirkt in den Thieren physisches Leben, in den Menschen aber noch ein höheres, ein geistiges Leben. Die Möglichkeit dazu ist gegeben, weil der Odem Gottes überall Träger seines Geistes ist, die Wirklichkeit aber tritt ein, weil Gott den Menschen zu dem Zwecke geschaffen, dass er Gottes Abbild sein solle. Was also Gott ausserhalb der Schranke der Endlichkeit ist: absolute Person, seiner selbst bewusst und seiner selbst mächtig, das ist der Mensch innerhalb dieser Schranke: ein selbstbewusstes und sich selbst bestimmendes, ein persönliches Wesen. So ist die רוח im Menschen Princip für beides, für sein individuelles physisches sowohl wie für sein persönliches geistiges Leben, und nun ist es auch verständlich, warum bei dem Menschen in doppeltem Sinne von רוח die Rede sein, und רוח ebensowohl den ihm mit den Thieren gemeinsamen Lebensodem als auch den ihm allein eignenden Geist bezeichnen kann. Nicht aber sind damit zwei verschiedene Substanzen gemeint, sondern die eine Substanz kann gemäss der Doppelseitigkeit ihrer Wirkungen von doppeltem Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Wo der Mensch mit den Thieren zusammen und Gotte gegenüber gestellt wird, da kann auch von seiner רוח nur in demselben Sinne wie bei den Thieren die Rede sein. Wo dagegen der Mensch unter dem Gesichtspunkte seines Verhältnisses zu Gott angesehen wird, da heisst רוח bei ihm „Geist“. Nach der Anschauung des gesammten Alten Testam. ist das Geistesleben des Menschen

von dem Verhältniss geistiger Gemeinschaft mit Gott abhängig<sup>1)</sup>, in welches Gott ihn zu sich gesetzt hat, und welches der Mensch seinerseits durch dem entsprechendes Verhalten bethätigen soll. Wird aber dieses Verhältniss durch gottwidriges Verhalten seitens des Menschen gestört, so erfährt auch das Wirken des Geistes Gottes im Menschen eine Hemmung, und zwar geht das Alte Testam. in dieser Anschauung so weit, dass es endlich auch das Personleben des Menschen als aufgehoben ansieht, wo durch fortgesetzten Widerstand gegen Gott das Wirken des Geistes unmöglich gemacht ist, so dass der Mensch dann nur noch als Creatur wie die übrigen Geschöpfe angesehen werden darf. Ja, wo in den alttestamentlichen Frommen die Erkenntniss ihrer Sünde und der damit eingetretenen Trennung von Gott recht stark hervortritt, da setzen sie sich selbst sogar unter die Thiere herab und nennen sich Staub und Asche.

Ebensowenig wie bei der Setzung und dem Bestande creatürlichen Lebens in Mensch und Thier kennt das Alte Testam. einen Unterschied zwischen beiden bei der Aufhebung dieses Lebens. Wenn alles Leben allein durch die Wirksamkeit des aus Gott stammenden Odems in dem aus der Erde stammenden Leibe bedingt ist, so ist die natürliche Folge davon, dass, wo diese Wirksamkeit aufhört, auch das Leben aufhört. Der Tod ist also nichts Anderes als eine Zurückziehung des Lebensodems seitens Gottes, woraus mit Nothwendigkeit folgt, dass der Leib wieder zu dem werden muss, was er war, ehe er vom Odem beseelt wurde, nämlich zu Staub der Erde.

Dass dieses Loos alles creatürliche Leben ohne Ausnahme treffen muss, versteht sich von selbst; denn keine Creatur trägt die Bedingung ihres Lebens, den Odem, selb-

---

1) vgl. von Zezschwitz, Profangrécität und bibl. Sprachgeist. 1859. S. 36: „Geistige Totalität und ungestörte Centralität des Geistes ist für den Menschen nicht anders als durch lebendige Geisteseinheit mit Gott gewährleistet. Der aus dieser herausgetretene Mensch führt eine nach eigener Lebenseinheit wie geistiger Lebensfülle verkümmerte Existenz“. Vgl. auch die ff. Seiten, besonders 41 f.

ständig in sich, sondern hat ihn bloss als einen von Gott empfangenen. Nimmt Gott die Bedingung zurück, so hat keine Creatur die Macht sie festzuhalten, sondern muss sie aufgeben und das Leben enden. Auch der Mensch hat diese Macht nicht, sondern so lange Gott ihm den Odem lässt lebt er, so bald Gott denselben wegnimmt stirbt er d. h. kehrt er zur Erde zurück. Einen Vorzug vor dem Thier genießt er auch hierbei nicht. Man hat nun freilich behaupten wollen, ein Unterschied bestehe darin, dass der menschliche Odem zu Gott zurückkehre, während der thierische von dem „Naturzusammenhang“ aufgenommen werde<sup>1)</sup>. Dafür aber bietet das Alte Testam. keinen einzigen Anhaltspunkt, und diese Behauptung hat nur daher ihren Ursprung, dass man den Odem des Thieres anderswoher stammen lässt als den des Menschen, was nach alttestamentlicher Anschauung ebenso unbeweisbar ist. Hätte es aber damit auch seine Richtigkeit, so wäre dadurch zwar ein Unterschied gesetzt, aber kein einen Vorzug des Menschen bedingender Unterschied, denn nirgends spricht das Alte Test. davon, dass der zu Gott zurückkehrende Odem des Menschen bei Gott noch eine Existenz als Einzelodem fortführe, geschweige denn dass er in einen Zustand seliger Gemeinschaft mit Gott versetzt werde, sondern wo überhaupt von einer Wegnahme und Rückkehr des Odems die Rede ist, da wird sie nur als ein Zeichen der Schwachheit und Hinfälligkeit betrachtet, welche der Mensch mit den übrigen Geschöpfen theilt. Für eine Unsterblichkeit des Menschen hat das Alte Test. consequenter Weise eben so wenig Raum wie für eine Unsterblichkeit des Thieres, und wenn dennoch sich zahlreiche Spuren des Glaubens an eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode, oder richtiger im Tode, finden, so ist das einfach ein Postulat des Glaubens, der den Menschen zu etwas Besserem geschaffen weiss als das Thier und sich darum nicht denken kann, dass er ebenso in's Nichtsein zurücksinke wie dieses. Diese persönliche

---

1) So z. B. H. Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. S. 62, und fast alle übrigen Exegeten ähnlich.

Fortdauer ist aber noch weit entfernt davon der Unsterblichkeit d. h. dem ewigen Leben gleich zu sein, sie ist vielmehr ein blosses Nichtvergangensein, eine Existenz im Zustande des Todes, aber nicht ein Leben im vollen Sinne des Wortes. Man mag diese Existenz eine Fortdauer der Seele nennen, muss sich aber dabei dessen bewusst bleiben, dass mit נשם im Alten Test. im Grunde genommen nur das individuelle Leben selbst bezeichnet wird, welches, weil durch den Lebensodem hervorgerufen, an dem Odem seine Bedingung, und weil im Leibe hervorgerufen, an dem Leibe seine Stätte hat. Darum kann es von der נשם, der Seele oder dem Leben, ebensowohl heissen, dass sie im Tode ausgehaucht, weggegeben, weggenommen werde, wie der Odem, als auch dass sie sterbe, getödtet werde, wie der Leib<sup>1)</sup>; es bezeichnet eben beides, dass das Leben aufhört. Die Seele ist nicht etwas vom Odem einerseits und dem Leibe andererseits in der Weise Trennbares, dass sie von beiden verlassen selbständig fortbestehen könnte, und darum ist es nicht richtig zu behaupten, dass die Seele des Menschen es sei, welche nach der Wegnahme des Odems und Auflösung des Leibes in der Scheol ein Schattenleben weiterführe, vielmehr wenn es an mehreren Stellen der Schrift heisst, dass die נשם in der Scheol sei, so ist mit נשם ebenso der Mensch selbst gemeint, wie an den anderen Stellen, wo z. B. von der נשם gesagt wird, dass sie Hunger leidet, dürstet, gesättigt wird etc. Freilich wird die Scheol ganz bestimmt vom Grabe unterschieden, die Vorstellung aber von der Scheol als dem Aufenthaltsorte der Verstorbenen ist nur eine Umschreibung der im Glaubensbewusstsein wurzelnden Ueberzeugung von der Fortdauer des Menschen in einem Zustande, welcher aller Bedingungen des Lebens ermangelt und darum auch kein Leben sondern ein blosses Vegetiren genannt werden kann. Eine Hoffnung auf wahre Unsterblichkeit, d. h. auf eine Erlösung aus diesem Todeszustande und auf eine Rückkehr zum Leben, konnte sich

---

1) vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Stellen bei Böttcher, de inferis rebusque post mortem futuris. 1846. pag. 59 sq.

im Alten Testamente nur sehr allmählich ausbilden, und hatte ihren Anhaltspunkt nur in dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes, welche, da hier auf Erden die gerechte Vergeltung nur in den seltensten Fällen stattfand, dieselbe für ein jenseits des Todeszustandes liegendes Leben aufgeschoben haben musste. Aber auch diese Hoffnung war keine allgemein verbreitete, und man dachte sich auch die Wiederbelebung bloss für die Gerechten eintretend, welche dadurch zu einem Zustande seliger Gemeinschaft mit Gott erhoben würden, während es für die Ungerechten keine Aufhebung des Todeszustandes geben konnte, vielmehr ihre Strafe gerade in der Fortdauer der Herrschaft des Todes über sie bestehen sollte.

Das also ist festzuhalten: von einem auf der creatürlichen Beschaffenheit des Menschen beruhenden Unterschiede desselben von den Thieren und darum auch von einer aus der Naturanlage des Menschen mit Nothwendigkeit sich ergebenden Fortdauer, geschweige denn Unsterblichkeit desselben weiss das Alte Testam. nichts, sondern nur das Verhältniss zu Gott erhebt den Menschen über die Sphäre der Thiere, und nur auf Grund des Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes, welcher die zur Gemeinschaft mit ihm bestimmten Menschen nicht auf ewig dem Tode verfallen sein lassen kann, fordert das Alte Testam. nicht bloss eine persönliche Fortdauer des Menschen trotz des Todeszustandes, sondern auch ein jenseitiges Leben für die während des diesseitigen Lebens mit Gott in Gemeinschaft gebliebenen Menschen, welches, weil es nach Ueberwindung des Todes eintritt, Unsterblichkeit genannt werden kann. Aber ohne Gott hat der Mensch so wenig Aussicht auf Unsterblichkeit wie das Thier.

Alle diese Bemerkungen sind gleich hier zusammengestellt worden, weil durch die Vorausnahme derselben das Verständniss der Stelle des Buches Koheleth, von welcher wir ausgegangen sind, wesentlich erleichtert wird. Die Aussagen von v. 19 und 20 bedürfen nun keiner besonderen Rechtfertigung mehr, denn dass sie in Uebereinstimmung mit den Anschauungen des Alten Testaments stehen, liegt auf der Hand. Die auf den ersten Blick am meisten be-

fremdenden Worte ומותר האדם מן-הבהמה אין verlieren ihre Schärfe, sobald man erwägt, dass sie unter einer doppelten Einschränkung zu verstehen sind, denn 1) beziehen sie sich nur auf die Menschen nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, abgesehen von ihrem Verhältniss zu Gott (המה להם), und 2) besagen sie nur eine Unterschiedslosigkeit in Hinsicht auf die gleiche Hinfälligkeit (כי הכל הבל). Beides harmonirt mit dem übrigen Alten Test. vollständig, und auch die Worte ורוח אהד לכל sind durch den Rückblick auf den mit der Schöpfung gesetzten Wesensbestand von Mensch und Thier in ihrer Richtigkeit erwiesen. Wie steht es aber nun mit v. 21? Giebt nicht Koheleth da zu erkennen, dass er allerdings von einem anderwärts gelehrten Vorzug des Menschen vor dem Thiere, nämlich der Unsterblichkeit des ersteren gewusst habe, dass ihm aber dieser Vorzug nicht über alle Zweifel erhaben erschienen sei?

Will man v. 21 überhaupt richtig verstehen, so ist doch vor Allem darauf zu achten, dass man רוח richtig fasst. רוח aber heisst nie und nirgends „Seele,“ sondern bloss „Odem,“ und kann auch die Bedeutung „Geist“ nur da annehmen, wo von Gott oder von den Menschen in ihrem Verhältniss zu Gott die Rede ist, weil ohne Gott die Menschen auch keinen Geist sondern bloss Odem haben. In diesem ganzen Abschnitt handelt es sich aber einzig um Menschen, die von Gott losgelöst und rein qua Creaturen betrachtet werden, also hat die Bedeutung „Geist“ keinen Raum. Ausserdem geht es doch nicht an, dass man dem Worte, wo es wie hier in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sätzen und in denselben Gedankenverbindungen vorkommt, das eine Mal diese, das andere Mal jene Bedeutung unterschiebt, sondern wenn zugestandener Massen רוח in v. 19 „Lebensodem“ bedeutet, so kann es auch in v. 21 nichts Anderes heissen. Aber alle bisherigen Erklärungsversuche basiren darauf, dass sie in v. 21 die Bedeutung „Geist“ oder „Seele“ unterschieben (vgl. oben S. 18 Anm.), und darum kommen sie alle zu ungenügenden Resultaten.

Diejenigen Ausleger, welche gemäss der masoretischen Punktation das ה in העלה und הירדה als Artikel fassen, sind

in Folge dessen genöthigt wie Hengstenberg<sup>1)</sup> zu übersetzen: „Wer kennet den Geist der Menschenkinder, ihn, der emporsteigt nach oben, und den Odem des Viehes, ihn, der herabsteigt nach unten zur Erde?“ Damit soll nun Koheleth „einen grossen und herrlichen Vorzug“ des Menschen vor den Thieren behaupten, indem nämlich der „Geist des Menschen“ zu Gott zurückkehrt, während „die Thierseele mit dem Leibe zu Grunde geht,“ aber zugleich um alle Hochmuthsgedanken im Menschen zu ersticken besagen, dass dieser Vorzug „schwer erkennbar, und verdeckt durch dasjenige, was wir mit den Thieren gemeinsam haben,“ sei<sup>2)</sup>. — Diese Erklärung krankt an zwei grossen Uebelständen: 1) wirft sie die Begriffe Geist, Odem und Seele völlig durcheinander, so dass man nicht mehr weiss, was eigentlich vom Menschen zu Gott zurückkehrt und was am Vieh zugleich mit dem Leibe zu Grunde geht: sein Geist, sein Odem oder seine Seele? 2) aber verwickelt sie Koheleth, indem sie ihn vor einem Widerspruch gegen die „Grundurkunde Israelitischer Religion“ schützen will, gerade selbst erst recht in einen solchen, indem sie ihn etwas als allgemein gewusste Wahrheit hinstellen lässt, was nirgends aus dem Alten Test. zu erweisen ist. Solange auch nicht eine einzige Stelle beigebracht werden kann, welche aussagt, dass der Odem des Viehes zur Erde hinabfahre, so lange bleibe ich bei der Behauptung, dass, wenn Koheleth das wirklich gelehrt hätte, er damit nicht nur eine ganz neue bisher noch nie dagewesene Anschauung aufgebracht, sondern sich mit dieser geradezu in Widerspruch mit der alttestamentlichen Anschauung gestellt hätte, indem wenigstens Ps. 104, 29. Job 34, 14 unzweifelhaft besagen, dass der Odem aller Creaturen von Gott an sich genommen werde. Man mag diese Ansicht, dass auch der Odem des Thieres aufwärts steige, absurd nennen, aber schriftgemäss ist sie, und wer Koheleth anders lehren lässt, der kann ihn dadurch höchstens vielleicht vor dem Vorwurf absurder Anschauungen, nie und nimmer aber vor dem Vorwurf, in

---

1) a a. O. S. 89.

2) a a. O. S. 117 ff.

Widerspruch mit dem Alten Test. zu stehen, schützen. — Doch gesetzt den Fall, es verhielte sich so, dass Koheleth ein Aufsteigen des Menschenodem und ein Niederfahren des thierischen Odems lehrte, so wäre damit noch gar kein Vorzug des ersteren statuirt. Man müsste dann erst nachweisen, dass der Menschenodem zu Gott geht, um dort weiter zu leben, und der thierische Odem zur Erde fährt, um dort zu Grunde zu gehen. Das ist aber beides unbeweisbar, denn der Odem des Menschen ist eben Gottes Odem, und wenn Gott ihn zurücknimmt, so existirt er nicht weiter als Einzelodem, der Odem des Thieres aber ist ebenso Gottes Odem und kann daher nicht zu Grunde gehen. Hier tritt aber die verhängnissvolle Verwirrung der Begriffe ein; man redet nun nicht von dem Odem, sondern von dem Geist oder der Seele, und überträgt, was von ersterem gesagt ist, flugs auf letztere. Da der Odem des Thieres nicht zu Grunde gehen kann, so muss eben unter רוח Seele verstanden werden, und da der Odem des Menschen nicht eine persönliche Existenz fortführen kann, so muss es eben der Geist sein, der zu Gott aufsteigt und bei ihm fortlebt. Dann ist ja der Vorzug des Menschen vor dem Thiere klar, aber es ist dann auch garnicht mehr abzusehen, warum Koheleth von einer so einfachen Sache noch gesagt haben soll, dass sie „schwer erkennbar“ sei. — Es ist ersichtlich, wo man mit den Begriffen so umspringt, dass man רוח bald diese bald jene Bedeutung substituirt, wie es einem gerade in den sich selbst zurechtgelegten Zusammenhang passt, da kann man auch in den Worten Alles finden, was man will. Doch wenn man auch consequent ist und רוח so wie es in diesem Zusammenhang allein zulässig ist mit „Odem“ übersetzt, kommt man bei Festhaltung der Fassung des ה as Artikel doch nur zu dem Resultat, dass Koheleth hier ein Schicksal des Odems der Thiere vorausgesetzt habe, wovon sonst das Alte Test. nichts weiss: dass nämlich der Odem der Thiere vom Naturzusammenhang aufgenommen werde und in den der Erde verliehenen Gesamtodem aufgehe<sup>1)</sup>.

---

1) Siehe Heyder a. a. O. pag. 35 und 42.

Ein besseres Resultat aber erzielen mit ihrer Erklärung auch diejenigen Ausleger nicht, welche mit Darangabe der masoretischen Punktation das ה beide Male als Interrogativpartikel fassen. Sie alle kommen darauf hinaus, dass Koheleth hier die Lehre von der Unsterblichkeit anzweifele, sei es nun, dass sie ihn ein gänzlichliches Nichtwissen des Menschen um dieselbe aussagen lassen (Knobel), sei es dass sie ihn bloss ein auf äusserer Erfahrung oder philosophischer Speculation beruhendes Wissen negiren lassen (Zöckler, Elster), oder wie Delitzsch ihm schon in der Formirung des Dilemma's eine fragende Erkenntniss zuschreiben. Aber von Unsterblichkeit kann nach den obigen Auseinandersetzungen an dieser Stelle garnicht die Rede sein, und wenn man dennoch immer wieder Aussagen über dieselbe oder Zweifel an derselben in v. 21 finden will, so liegt das eben daran, dass man der ורה Bedeutungen unterschiebt, welche das Wort entweder nie hat, oder wenigstens in diesem Zusammenhang nicht haben kann.

Die Fassung der beiden ה in העלה und הירדה als Interrogativpartikeln ist wohl mit den meisten neueren Auslegern als gesichert anzunehmen. Ob sie freilich mit der masoretischen Punktation vereinbar sei, ist streitig<sup>1)</sup>, aber dass der Context, sobald man die Punktation weglässt, die fragende Fassung erheischt, ist zweifellos. Ich entscheide mich daher auch für diese und übersetze v. 21: „Wer weiss hinsichtlich des Odems der Menschenkinder, ob er aufsteigt nach oben, und hinsichtlich des Odems des Viehes, ob er hinabfährt nach unten zur Erde?“ — Will man nun diese Frage überhaupt als Zweifelfrage fassen, so muss man annehmen, dass es eigentlich zwei disjunctive Fragen sind, bei welchen beiden der zweite Theil, der mit אם oder או

---

1) v. Hofmann, Schriftbeweis. 2. Aufl. 1857. I. S. 490 meint, um die beiden Wörter fragweise zu fassen, bedürfe es keiner anderen Vocalisation, ebenso Knobel a. a. O. S. 184, wogegen die meisten, wie z. B. Ewald, Hitzig, Elster, Zöckler eine Aenderung für nöthig halten, und auch Delitzsch der Ansicht ist, dass durch die vorliegende Punktation die Fassung des ה als Artikel beabsichtigt wurde.

eingeleitet sein müsste, fortgelassen ist, so dass es Koheleth ebenso zweifelhaft gewesen ist, ob der Odem des Menschen nach oben oder nach unten gehe, wie auch, ob der Odem des Viehes nach unten oder nach oben gehe. Da aber eine Rückkehr des Menschenodems zu Gott, also doch ein Aufsteigen desselben, nach Cap. 12, 7 dem Verfasser nicht zweifelhaft war, so könnte sich der Zweifel nur auf die zweite der beiden Fragen, das Schicksal des thierischen Odems betreffend, beziehen und dann wäre die ganze Frage falsch gestellt. Es steht aber auch gar nicht so, dass Koheleth durch diese Frage besagen wollte, das eine sei ebenso fraglich und zweifelhaft wie das andere, sondern die Spitze der Frage ist darauf gerichtet, ob überhaupt ein Unterschied des Geschicks zwischen menschlichem und thierischem Lebensodem stattfindet, und sie lässt sich dann sowohl hierher als dahin drehen: wer weiss ob der erstere aufsteigt, während der letztere niederfährt, und ob der letztere niederfährt, während der erstere aufsteigt? d. h. wer kann behaupten, dass das Schicksal des einen von dem des anderen verschieden ist? — Durch eine Beleuchtung des Zusammenhanges wird sich die Richtigkeit dieser Auffassung der Frage noch klarer herausstellen. Koheleth war in v. 18 zu dem Schlusse gelangt, dass Gott der Ungerechtigkeit auf Erden Raum gebe, damit die Menschen erkennen, dass sie an für sich Vieh sind, d. h. zunächst ihrem Betragen nach, sofern sie losgelöst von Gott auch keiner sittlichen Handlungen fähig sind, sondern bloss den Impulsen ihrer natürlichen Anlage folgen. Dass nun auch die Menschen eben dieser ihrer Anlage nach keinen Vorzug vor dem Vieh haben, beweist Koheleth 1) dadurch, dass Mensch und Thier, weil das Lebensprincip in beiden dasselbe ist, dem gleichen Gesetze der Hinfälligkeit unterliegen (v. 19), und 2) dadurch, dass auch in der Art und Weise, wie sie dem Tode verfallen, kein Unterschied zwischen ihnen wahrnehmbar ist, denn a) sie gehen an einen Ort, nämlich ihre Leiblichkeit muss, weil aus dem Staube entstanden, auch wieder zum Staube zurückkehren (v. 20), und b) wollte jemand dem gegenüber hinsichtlich des in beiden wirksamen und beiden im Tode entzogenen Lebensodems einen Unter-

schied behaupten, sofern der dem Menschen verliehene nach oben gehe, der des Thieres aber abwärts fahre, so hält Koheleth ihm die Frage entgegen: Wer weiss das? — Nun ist doch klar, dass Koheleth mit dieser Frage nicht selbst einen Zweifel aussprechen kann, denn sonst wäre seine ganze Deduction, die auf den Nachweis abzielt, dass der Mensch an und für sich keinen Vorzug vor dem Thiere habe, hinfällig, weil der Schlussstein unsicher wäre, sondern er will damit gerade den Zweifel, ob nicht doch der Mensch als solcher schon einen Vorzug genieße, als unbegründet hinstellen, indem er zeigt, dass jeder Anhaltspunkt zu demselben fehlt. Die Frage: „Wer weiss es?“ erfordert die Antwort: „Niemand weiss es“ und darum kann auch Niemand mit Bestimmtheit behaupten, dass der Lebensodem an verschiedene Orte gehe. Ist das aber nicht erweisbar, so muss dasselbe, was v. 20 von der Leiblichkeit gesagt ist, auch vom Lebensodem gelten: dass der Odem beider, der Menschen und des Viehes, weil er eben nach v. 19 einer und derselbe ist, auch an einen Ort geht. Welcher dieser Ort sei, lässt Koheleth hier offen, und es besteht, wenn man diese Stelle allein in Betracht zieht, ebenso die Möglichkeit, dass Koheleth sich ein Herabfahren des Menschenodem mit dem thierischen zur Erde gedacht, wie dass er ein Aufsteigen des thierischen mit dem menschlichen angenommen habe, denn er negirt hier bloss den Unterschied und damit den Vorzug des Menschen vor dem Thiere. Nimmt man aber Cap. 12, 7 hinzu, so kann über Koheleth's Meinung kein Zweifel bestehen, denn dort sagt er klar und deutlich, dass beim Eintritt des Todes der Lebensodem des Menschen zu Gott, der ihn gegeben hat, zurückkehrt. Steigt der Odem des Menschen auf und kehrt damit zu Gott zurück, so muss doch der Odem des Viehes, weil er derselbe ist und daher an denselben Ort kommt, auch aufsteigen und zu Gott zurückkehren, und eben das hat Koheleth mit seiner Frage beweisen wollen. Nicht besser ergeht's dem Menschen im Tode, nicht schlechter dem Vieh: beider Leib kehrt zum Staube, beider Odem zu Gott zurück.

Wo wird nun hier die Unsterblichkeit angezweifelt? ja, wo ist hier überhaupt von Unsterblichkeit die Rede?

Ich behaupte: nirgends. Koheleth hat auch gar keine Veranlassung die Frage nach der Unsterblichkeit des Menschen zu berühren, selbst wenn man Unsterblichkeit in dem s. g. schlechten Sinne der blossen Fortexistenz nach Eintritt des Todes nimmt, denn 1) redet er hier vom Menschen nur sofern er Creatur wie alle übrigen Geschöpfe ist, und in der creatürlichen Anlage des Menschen ist nichts was die Nothwendigkeit einer persönlichen Fortdauer desselben begründet, und 2) redet er ja nicht von dem Zustande nach dem Tode, sondern von dem Zustande bei Leibesleben und in dem Momente des Todes, wobei das, was nach dem Eintritt des leiblichen Todes geschieht, ganz irrelevant ist. Also lässt sich weder für den Glauben Koheleth's an die Unsterblichkeit, noch für seinen Zweifel an derselben aus dieser Stelle irgend ein Beweis entnehmen.

Aber, wird man mir entgegenhalten, dass Koheleth hier nicht nur von Unsterblichkeit redet, sondern sie als etwas sehr Zweifelhafte hinstellt, geht doch daraus hervor, dass er im folgenden v. 22 aus dem Bisherigen den Schluss zieht, es gebe für den Menschen nichts Besseres als sich der irdischen Fröhlichkeit hinzugeben, und diesen Schluss durch die Frage begründet: „Denn wer wird ihn dahin bringen, dass er Einsicht gewinne in das, was nach ihm werden wird?“ — Doch zugestanden zunächst, dass אחריו = „nach ihm“ so viel heissen kann wie „nach seinem Tode“, so ist immer noch der Gedanke, was aus ihm werden oder mit ihm geschehen wird nach seinem Tode, eingetragen, während der Wortlaut nur den nächstliegenden Sinn an die Hand giebt: wie sich die Dinge nach seinem Tode gestalten werden, ohne jede Beziehung auf seine Person, die ja dann durch den Tod allem Wechsel der Verhältnisse auf Erden entzogen ist. Es steht aber gar nicht so, dass אחריו „nach seinem Tode“ bedeutet. Der Ausdruck kommt noch drei Mal im Buche Koheleth vor. Cap. 6, 12 heisst es: „Denn wer weiss, was dem Menschen gut ist im Leben, die Zahl der Tage seines eiteln Lebens hindurch und die er hinbringt wie ein Schatten? Ja, wer mag dem Menschen anzeigen מה יהיה אחריו תחת השמש?“ Hier ist die Fassung: was mit ihm nach seinem Tode geschehen wird,

schon durch den Zusatz **היה השמש** abgeschnitten, denn nach seinem Tode geschieht mit dem Menschen unter der Sonne d. h. auf Erden nichts mehr, weil er selbst nicht mehr auf Erden ist. Aber auch die Bedeutung des **אחריו** „nach seinem Tode“ liegt dem Zusammenhang fern, welcher doch nur besagen will, dass der Mensch weder sich selbst noch Anderen mit Bestimmtheit angeben kann, was ihm unter diesen oder jenen Verhältnissen fromme, weil, was in der Gegenwart gut zu sein scheine, in Zukunft zu Schlimmem ausschlagen könnte, und dem Menschen eben der Blick in die Zukunft fehlt. Warum man aber, um dem Sinne der Stelle gerecht zu werden, hier nicht nur von einem Blick in des Menschen eigene Zukunft sondern „weit über die Grenzen des einzelnen Menschenlebens hinaus“<sup>1)</sup> die Rede sein lassen muss, ist nicht einzusehen. — Cap. 7, 14 heisst es: „An gutem Tage sei in Gutem (d. h. sei guter Dinge) und an bösem Tage bedenke: auch diesen gerade so wie jenen hat Gott gemacht, darum dass der Mensch nicht finde **באומה אחריו**.“ Ewald's Deutung dieser Stelle<sup>2)</sup>, dass auch das Unglück ertragen werden müsse, „da doch auch dies wie durch höhere Bestimmung dazu dient dem Menschen den Stolz auf die Zukunft zu nehmen; denn fände der Mensch etwas hinter sich, was er sterbend mitnehmen könnte, so würde sein Herz erst recht am Irdischen kleben“, ist ohne jeden Halt an Text und Zusammenhang, und darum als gesucht und gekünstelt von vornherein zu verwerfen. Die meisten Ausleger beziehen **אחריו** einfach auf die Zukunft und erklären: Gott sendet Gutes und Böses, damit der Mensch in keiner Weise auf die Zukunft rechnen könne, vielmehr in Allem unbedingt von Gott abhängig und auf seine Gnade allein angewiesen bleibe<sup>3)</sup>. Delitzsch sagt, dieser Sinn sei hineingelegt, denn **אחריו** bedeute überall: nach seinem diesseitigen Leben. Das hat Delitzsch bei Cap. 3, 22 und 6, 12 auch behauptet und an beiden Stellen

---

1) So Delitzsch, Comm. S. 309.

2) vgl. a. a. O. S. 313.

3) So Zöckler S. 175; ähnlich auch Elster S. 98, Hengstenberg S. 172 u. A.

auf Cap. 7, 14 verwiesen, so dass man meinen muss, hier werde nun der Beweis für die Behauptung kommen; aber sie wird weder hier noch zu Cap. 9, 3 bewiesen, sondern an jeder Stelle als eine ausgemachte Sache angeführt, zu deren Beleg immer wieder dieselben Stellen herhalten müssen. Man kann sich das wirklich nicht anders erklären, als dass Delitzsch, weil ihm zum Verständniss von Cap. 3, 22 die Annahme dieser Bedeutung nothwendig schien, dieselbe nun auch consequent durchführen zu müssen meint, trotzdem dass der Zusammenhang sich dagegen sträubt. Was liegt wohl nach dem Zusammenhange dieser Stelle ferner, als die Beziehung auf das, was nach dem Tode sein wird? Der Sinn aber, welchen Delitzsch in den Worten finden will: „dass Gott den Menschen Gutes und Uebles erfahren lässt, damit er die ganze Schule des Lebens durchmache und wenn er von hinnen scheidet nichts rückständig sei was er nicht erlebt hätte“<sup>1)</sup>, entspricht nicht im Geringsten der Wirklichkeit, denn kein Mensch erlebt Alles, so dass er bei seinem Tode sagen könnte, es gebe nichts mehr, was er nicht erlebt habe, und die Schule des Lebens kann ein Mensch vollständig durchgemacht haben auch ohne das von sich sagen zu können. Doch selbst dieser unrichtige Sinn lässt sich aus Delitzsch's eigener Uebersetzung nur gewaltsam herausbringen; denn wenn es heisst, Gott schicke dem Menschen Gutes und Böses „um des willen dass der Mensch nach seinem Tode nichts (weiter) zu erfahren brauche“, so kann dafür eigentlich gar keine andere Deutung gefunden werden als die Hitzig'sche: Gott will, dass der Mensch nach seinem Tode aller Dinge quitt sein soll, und lässt ihn darum bei Lebzeiten neben dem Guten auch Böses erfahren, anstatt ihn nach dem Tode damit heimzusuchen<sup>2)</sup>. Von dieser Erklärung aber, die aus Delitzsch's Uebersetzung unzweifelhaft folgt, sagt Delitzsch selbst, dass der Verfasser sie als seines Gottesbegriffes unwürdig zurückweisen würde. Ich kann also auch an dieser Stelle nicht umhin, אהרני mit der grossen

1) Comm. S. 318.

2) vgl. a. a. O. S. 174.

Mehrzahl der Erklärer auf die Zukunft des Menschen, nicht auf die Zeit nach seinem Tode zu beziehen. — Warum aber hat Delitzsch in der letzten noch übrigen Stelle, Cap. 9, 3, אַחֲרָיו nicht auch mit „nach seinem Tode“ übersetzt, sondern die, wie man wird zugeben müssen, sehr freie Wendung „ist's aus mit ihm“ vorgezogen? Offenbar weil der Ausspruch: „nach seinem Tode geht's zu den Todten“ ganz widersinnig wäre, denn nicht nach seinem Tode kommt der Mensch dahin, sondern schon in demselben und durch denselben <sup>1)</sup>. Die Bedeutung „nach seinem Tode“ hat also auch hier keinen Raum, sondern man wird sich dazu verstehen müssen, wie die meisten älteren und neueren Ausleger thun, אַחֲרָיו nach Analogie von Jerem. 51, 46 adverbial mit neutrischem Suffix zu fassen, wie es ohne Suffix auch Prov. 28, 23 vorkommt, und es mit „dannach“ oder „nachher“ zu übersetzen.

Wenn also an den drei anderen Stellen, wo אַחֲרָיו in diesem Buche vorkommt, nicht bewiesen werden kann, dass es „nach seinem Tode“ heissen müsse, so wird auch an dieser Stelle Cap. 3, 22 die Beziehung auf die Zukunft schlechthin die nächstliegende sein. Die Präposition אַחֲרָיו erhält ihre temporale Bedeutung „nach“ überhaupt erst durch Vermittelung der localen „hinter“. Was hinter einem liegt, ist seiner Erfahrung und Beobachtung nicht zugänglich, während das, was vor einem liegt, ihm offen und ersichtlich ist. Vor mir liegt die Vergangenheit, die ich durchlebt habe, und die ich darum erforschen und begreifen kann, hinter mir dagegen die Zukunft, die mir noch verborgen ist <sup>2)</sup>. Was also zukünftig ist von dem Punkte des Lebens aus, wo ich gerade stehe, das liegt hinter mir, nicht aber erst das was nach meinem Tode geschieht. Daher heissen אַחֲרָיו sowohl die hinteren Theile eines Din-

1) vgl. Elster a. a. O. S. 112.

2) Nach deutschem Sprachgebrauch freilich wird das Zukünftige als das Bevorstehende und die Vergangenheit als das hinter einem Liegende bezeichnet. Doch auch wir sagen von dem Vergangenen, dass es vor uns war, und von dem Zukünftigen, dass es nach uns kommt, und geben damit selbst zu verstehen, dass vor und nach zunächst locale Begriffe sind.



ges (z. B. 2 Sam. 2, 23), als auch die Ereignisse, die in jemandes Zukunft liegen. אחריו bedeutet demnach: das was nach einem kommt, seine Zukunft, und kann die Bedeutung: das was nach seinem Tode kommt, erst erhalten, wenn im Zusammenhang vom Tode die Rede gewesen ist. In der von Delitzsch angezogenen Stelle Gen. 24, 67 lässt sich schon eher אחריו אמו „nachdem seine Mutter dahingeschieden war“ übersetzen<sup>1)</sup>, weil mit den Anfangsworten des Verses auf den bereits Gen. 23, 2 erzählten Tod der Sarah Bezug genommen ist. Hier aber schliesst sich v. 22 nicht an v. 21 an, sondern bildet, auf v. 12 und 13 zurückgreifend, den Abschluss des ganzen dritten Capitels, dessen Inhalt nochmals kurz zusammengefasst folgender ist: Weil der Erfolg alles Thuns der Menschen ausser ihrer Macht steht und lediglich von dem Willen und der Ordnung Gottes abhängt (v. 1—11), so soll der Mensch, wo ihm eine Frucht seiner Arbeit bescheert ist, dieselbe als eine Gabe Gottes freudig geniessen (v. 12 u. 13). Gott handelt ja auch nicht nach Willkür, sondern nach ewigen unabänderlichen Normen (v. 14 u. 15), und wenn er auf Erden ein Walten der Willkür und Ungerechtigkeit zulässt (v. 16), so geschieht das einerseits um die Menschen im Hinblick auf das bevorstehende Gericht zu prüfen (v. 17 und 18<sup>a</sup>), andererseits um sie selbst zu der Erkenntniss zu bringen, dass sie ohne Gott dem Vieh gleich sind (v. 18<sup>b</sup> bis v. 21). Darum bleibt's dabei, dass der Mensch sich an dem jeweiligen Resultat seines Wirkens zu freuen und der Gegenwart als einer von Gott gegebenen zu geniessen habe, denn was die Zukunft bringen werde, kann er doch nie erfahren (v. 22).

Als Ergebniss der bisherigen Untersuchung darf nunmehr gelten, dass Koheleth in Cap. 3, 18—22 nur eine relative Gleichheit von Mensch und Vieh behauptet, dagegen von der Unsterblichkeit des ersteren und einem Wissen oder Nichtwissen um dieselbe überhaupt nicht redet. Das gewonnene Resultat aber ist bloss ein negatives: wir wissen nicht, wie Koheleth zum Glauben an die Unsterblichkeit steht.

---

1) vgl. Delitzsch, Comm. über d. Genesis. 4. Aufl. 1872. S. 370.

In zweiter Reihe kommt zur Lösung des uns beschäftigenden Problems die gleichfalls viel umstrittene Stelle Cap. 12, 7 in Betracht. Hier ist nun gleich auf eine abermalige merkwürdige Inconsequenz einiger Ausleger aufmerksam zu machen. Knobel z. B., aber auch Elster u. A. m., nehmen an, dass Koheleth in Cap. 3, 21 Zweifel an der Unsterblichkeit ausgesprochen habe, weil er es als ungewiss hinstelle, ob die רוח des Menschen im Tode ihren Weg aufwärts, d. h. zu Gott nehme. Folgerichtig müssten sie nun in Cap. 12, 7 die Unsterblichkeit gelehrt finden, weil ja Koheleth hier ausdrücklich sagt, dass im Tode die רוח des Menschen zu Gott, der sie gegeben, zurückkehre. Allein hier nehmen sie keinen Anstand, רוח durch „Lebenshauch“ zu übersetzen, und dann allerdings richtig weiter zu schliessen, dass, da die Rückkehr des Odems zu Gott keine persönliche Fortdauer des Menschen begründe, hier von einer Aussicht auf persönliche Unsterblichkeit nichts zu finden sei. Mir ist ein solches Verfahren unverständlich, und ich kann es mir nur aus der Abneigung, Koheleth einen Glauben an die Unsterblichkeit haben zu lassen, erklären, weil man meint, dass ein solcher Glaube dann auch an anderen Stellen des Buches weit entschiedener hätte hervortreten müssen. Ueber die Berechtigung dieser letzteren Annahme ist hier zunächst noch nicht der Ort zu streiten; das aber liegt doch so klar auf der Hand wie nur möglich: ist in Cap. 3, 21 überhaupt von Unsterblichkeit die Rede, so handelt auch Cap. 12, 7 davon, und lässt man dort Koheleth an derselben zweifeln, so muss man ihn hier sie behaupten lassen. Denn die Rückkehr der רוח zu Gott kann man nicht bald so und bald so fassen: dort, wo sie bezweifelt werden soll, als Bezeichnung persönlicher Fortdauer, hier aber, wo sie behauptet wird, als Specimen der Vergänglichkeit. Für ein solches Verfahren dürfte der Vorwurf der Tendenziosität kein ganz fern liegender sein. Entweder also muss man annehmen, dass mit der Rückkehr der רוח zu Gott eine persönliche Fortdauer derselben bei Gott gelehrt werde, und dann bleibt nichts übrig, als einen Selbstwiderspruch Koheleths zu statuiren, sofern man nämlich Cap. 3, 21 als Zweifelfrage gefasst hat; oder aber —

und das ist nach dem bereits Dargelegten das einzig Richtige — man fasst den Ausdruck beide Male als Bezeichnung der Hinfälligkeit menschlich-creattürlichen Wesensbestandes, und dann ist hier ebensowenig von Unsterblichkeit die Rede wie dort.

Eine solche Ansicht aber von dieser Stelle beruht nicht auf „rationalistischer Befangenheit“, wie Zöckler meint, sondern wird auch von v. Hofmann getheilt, welcher bei dem Nachweise, dass Koheleth hier nur an die allbekannte Thatsache von dem Zurückgehen des dem Menschen entwindenden Geistes zu Gott erinnere, zu dem Schlusse kommt: „Dass es der persönliche Geist des Menschen sei, welcher zu Gott zurückkehrt, und dass er zu Gott zurückkehre, ohne sein Bewusstsein zu verlieren, ist eine diesem Sprüche fremdartige Vorstellung“<sup>1)</sup>. Auch Delitzsch hat nicht umhin gekonnt, die Berechtigung dieser Auffassung zuzugestehen, und einzuräumen, dass der Verfasser zunächst die Nichtigkeit des hienieden leiblich lebenden Menschen aufzuzeigen beabsichtigt habe<sup>2)</sup>. Wenn Delitzsch indessen meint, diesem an sich „trostlosen Avers des Spruches“ doch noch einen „tröstlichen Revers“ abzugewinnen zu können, so beruht das auf der falschen Voraussetzung, als habe sich Koheleth allmählich von seinem Zweifel an der Unsterblichkeit zur Gewissheit derselben hindurch gerungen, indem er sich schliesslich für die Rückkehr des Menschengeistes zu Gott „als für einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere“ entschieden habe. Aber 1) findet sich von einem solchen Ringen Koheleths gerade um diesen Punkt nicht die Spur, und 2) deutet nichts darauf hin, dass Koheleth hierin einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere erblickt habe. Mit der Hadesvorstellung aber hat das Zurückgehen des Lebensodem, — wie רוח auch hier allein richtig gefasst werden darf —, zu Gott gar nichts zu thun, denn was in den Hades kommt ist der Mensch selbst, nicht aber sein Odem, welcher viel-

1) Schriftbew. I. S. 490. Vgl. auch Boettcher, de inferis etc. §. 469. 473.

2) Comm. S. 411 f., vgl. Psychol. S. 410 Anm.

mehr, weil er ja nichts Anderes als Gottes Odem ist, von Gott zurückgenommen wird. Daraus ergiebt sich zugleich, dass das Gericht, von welchem Koheleth redet, und welches er sich allerdings als jenseitiges denkt, sich nicht auf die רוּחַ beziehen kann, welche mit dem Augenblicke, wo sie dem Menschen entzogen wird, eben aufhört seine רוּחַ zu sein, ohne dass damit eine Vernichtung derselben prädicirt zu sein braucht, so wenig wie die Bestandtheile des Körpers, welche zur Erde zurückkehren, damit der Vernichtung anheimfallen. Es bleibt vielmehr immer die Möglichkeit einer Wiedervereinigung des Getrennten und damit einer Wiederbelebung des Menschen in abstracto bestehen. Dass nun Koheleth auch ein wirkliches Eintreten derselben geglaubt habe, das lässt sich aus unserer Stelle freilich nicht, wohl aber aus den mehrfachen Hinweisen auf das aller Menschen wartende Gericht entnehmen, welches ein Leben nach dem Tode voraussetzt. Nur auf diesem indirecten Wege gelangen wir zu dem Schlusse, für welchen alle directen Beweise im Buche fehlen: dass Koheleth einen positiven Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen gehabt habe, und dieses indirect gewonnene Resultat ist darum nicht minder sicher, als wenn wir durch directe Fingerzeige darauf geführt worden wären.

Es ist ein durchaus verfehltes Unternehmen, aus denjenigen Stellen des Buches Koheleth, in welchen sich eine düstere Lebensanschauung ausspricht, wie auch aus denjenigen, in welchen ein Auskosten des irdischen Lebens empfohlen wird, nachweisen zu wollen, dass Koheleth um kein für die Mühsale des diesseitigen Lebens entschädigendes und die Räthsel desselben lösendes Jenseits gewusst und deshalb den Schwerpunkt des Menschendaseins in das Diesseits verlegt habe <sup>1)</sup>. Es ist überhaupt unbillig zu verlangen, dass Koheleth, wenn er eine Hoffnung auf Unsterblichkeit gehegt hätte, dieselbe an allen Punkten seines Buches hätte hervortreten lassen und den ganzen Inhalt desselben darnach modifiziren müssen. Man verkennt dabei, dass, wie der Weg Koheleths durch Fleischeslust und weltliches

1) So Delitzsch Comm S. 191 u. 275.

Streben zur Erkenntniss seiner Sünde und zum Glauben an Gott, durch fleischliche thörichte Weisheit zu rechter göttlicher Weisheit gegangen ist, so auch sein Buch diesen Weg abspiegelt. Es schildert den Verfasser selbst in seinem Ringen und Streben, in seinen Erlebnissen und Erfahrungen, und muss darum oft auch der Betrachtung vom Standpunkte des natürlichen Menschen aus, der Koheleth selbst früher gewesen, Raum geben; es muss ihn zweifeln und verzweifeln lassen, um den Zweifel doch endlich siegreich zu überwinden und zur Gewissheit und zum Glauben an Gott zu führen. „Es erhellt daraus“, — wie doch selbst Hitzig<sup>1)</sup> richtig erkannt hat, — „dass Vielem, was der Verfasser sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt, als einem Ring in der Kette der Deductionen.“ Man darf nicht an jeden Satz des Buches den gleichen Massstab anlegen, nicht jedem den gleichen vollen Werth zumessen, nicht jeden als wirkliche Ansicht Koheleths ausgeben, weil eben Vieles bloss als von seinem früheren Standpunkte aus gesagt und darum nur als einseitige Wahrheit oder als später für ihn selbst überhaupt nicht mehr gültige Anschauungsweise aufgefasst sein will. Daher hat man an den Stellen, wo Koheleth Lebensüberdruß ausspricht, wohl auf den Zusammenhang, in welchem sie stehen, zu achten, und sobald das geschieht, verlieren sie von selbst ihre Schärfe und werden in ihrer bloss relativen Gültigkeit klar. Als schlagendes Beispiel dafür dient Cap. 2, 17, wo es keinem Ausleger eingefallen ist, dem Verfasser um der Aeusserung willen „da hasste ich das Leben“ einen Mangel an rechter Glaubensfreudigkeit und zuversichtlicher Hoffnung auf das Jenseits beizulegen, weil der Zusammenhang eben klar ergibt, dass Koheleth hier nur als einer redet, der im Genuss Befriedigung zu finden sucht und darum allerdings zu dem Schlusse gelangen muss, dass sein Streben eitel und sein Leben verfehlt sei, weil er ja doch, ob er weise oder unweise dem Genusse sich hingegeben habe, davon keinen bleibenden Gewinn haben könne, da der Tod Alle dahinraffe. Aber steht es denn Cap 4, 1—3 anders? Ist nicht auch hier die

---

1) a. a. O. S. 125.

Glücklichpreisung der Gestorbenen, ja der noch nicht Geborenen vor den Lebenden ein Ausfluss von Weltanschauungen, wie sie Koheleth, solange er noch durch eigene Kraft eine Lösung der Räthsel des irdischen Lebens suchte, gehabt, aber später selbst als unrichtig erkannt hat? Zeigt nicht Cap. 3, 17, dass auch er einen Ausgleich durch Gottes Gericht gegenüber menschlicher Gewaltthätigkeit und Ungerechtigkeit kennt? Und doch behaupten nicht nur rationalistische Exegeten, wie Knobel<sup>1)</sup>, aus dieser Aeusserung auf das Nichtvorhandensein des Unsterblichkeitsglaubens bei Koheleth schliessen zu dürfen, sondern auch Elster<sup>2)</sup> meint, Koheleth fühle hier lebhaft, wie er für die Unglücklichen doch keinen vollen Trost habe, und die Bitterkeit seiner Weltanschauung dränge sich wieder mit verdoppelter Schärfe hervor; — ja Delitzsch<sup>3)</sup> stellt diese Aeusserung auf gleiche Stufe mit den hoffnungslosen Klagen des Heidenthums, und lässt den Verfasser die Ansichten des Buddhismus von dem nirvâna als höchsten Gut theilen, da nach Delitzsch's Ansicht auch Koheleth den Schwerpunkt des Menschendaseins in das Diesseits verlegt, und „solange dieses nicht als Vorhalle eines Jenseits betrachtet wird, kein über den Jammer des Diesseits hinweghebender nachhaltiger Trost vorhanden ist.“ Das sind eben so harte wie ungerechtfertigte Urtheile, welche sich nur daraus erklären lassen, dass Elster sowohl wie Delitzsch das ganze Buch Koheleth bloss als ein Conglomerat einzelner, durch den gemeinsamen Grundgedanken von der Eitelkeit alles Irdischen nur lose zusammengehaltener Sprüche ansehen, und daher gewissermassen genöthigt sind, jedem einzelnen Spruche oder Spruchcomplexe an sich gleiche Geltung mit den anderen zu vindiciren. Ich halte dafür, dass auch diese Stelle nur „ein Ring in der Kette der Deductionen“ ist, welche die Eitelkeit des menschlichen Strebens, durch eigenes Thun zur Befriedigung zu gelangen, durch Hinstellung der Thatsache beweist, dass die Verge-

---

1) a. a. O. S. 187.

2) a. a. O. S. 78.

3) Comm. S. 275.

waltigung von Menschen durch Menschen oft einen solchen Grad erreicht, das man wünschen müsste lieber todt als lebendig, oder am allerliebsten gar nicht geboren zu sein, um nur nicht diese schreiende Ungerechtigkeit vor Augen zu haben. Aus diesem Wunsche aber zu schliessen, dass Koheleth keine Hoffnung auf jenseitige Vergeltung gehabt habe, ist falsch, weil man dabei übersieht, dass Koheleth einen solchen Wunsch nicht als recht und zulässig hinstellt, sondern bloss constatirt, dass derselbe sich in seiner Brust geregt habe. Wo aber giebt es ein Menschenleben, auch ein christliches, in welchem solche Augenblicke nicht auch vorkommen? Und darf man aus solch momentaner Erregtheit auf den ganzen inneren Glaubensstand schliessen?

Aber auch zu Cap. 6, 1—6 erhebt Delitzsch im Anschluss an die eben besprochene Stelle schwere Vorwürfe gegen unseren Autor. Weil Koheleth hier sagt, dass das Leben eines Menschen, der Reichthum besitzt ohne des Genusses desselben theilhaftig zu werden, nichtig und eine Fehlgeburt besser daran sei als dieser, so meint Delitzsch, der Verfasser verkenne, dass das irdische Leben sein Ziel nicht in sich selbst trage, und stelle von seinem falschen Eudämonismus aus an dasselbe übertriebene und undankbare Ansprüche <sup>1)</sup>. Aber hier redet Koheleth doch wahrlich nicht von sich selbst und seinen eigenen Anforderungen an das Leben, sondern er spricht vom Standpunkte, oder besser gesagt im Sinne eben jenes Reichen. Wer sein Herz auf den Besitz irdischer Glücksgüter gesetzt hat, für den kann es kein grösseres Unglück geben, als des Genusses derselben beraubt zu werden, und darum kann man mit einem solchen Manne nur Mitleid haben: was sein Herz begehrt, das erlangt er nicht, Besseres kennt er nicht, — ist nicht da die Fehlgeburt in der That besser daran, weil sie vor einem solchen Leben voll Unruhe und Enttäuschung, voll Jagen nach einem Ziel und Verfehlung desselben bewahrt bleibt? Ja, was kann einem solchen Manne es nützen, wenn er lange lebt: er kommt doch nicht zum Genusse, und muss am Ende doch in's Grab hinab, wo er von seinem Reich-

---

1) Comm. S. 304.

thum erst recht nichts hat (vgl. 5, 14. 15). — Wie unrichtig es ist, solche Aeusserungen dem Verfasser selbst in den Mund zu legen und sie als Ausdruck nicht bloss früher geghegter, sondern auch jetzt noch von ihm vertretener Anschauungen zu betrachten, ergiebt sich von selbst, sobald man diese Stellen mit Cap. 7 zusammenhält. Cap. 7 muss doch, wenn man Koheleths Lebensanschauungen kennen lernen will, vor allen anderen herbeigezogen werden, weil es nicht Mittheilungen über gemachte Erfahrungen oder Betrachtungen über gegenwärtige Zustände, sondern directe Applicationen aller früheren Forschungen in Form von Lebensregeln und Ermahnungen enthält. Nun sehe man doch zu, welch hohe Lebensweisheit Koheleth in diesem Capitel lehrt: wie er v. 1—7 eine ernste Gemüthsstimmung empfiehlt, die sich nicht in die Güter und Freuden dieser Welt versenkt; wie er v. 8—15 vor thörichter Ungeduld und Unzufriedenheit mit dem Schicksal warnt und zu rechter, Gott wohlgefälliger Weisheit ermahnt, die sich Gottes Schickungen, welche Menschen nicht ändern können, willig und demüthig unterwirft; wie er endlich v. 15—24 vor bloss äusserlicher Gerechtigkeit, die sich in selbstgemachten Satzungen gefällt und nach dem Urtheil der Menschen sich richtet, warnt und dagegen die Furcht Gottes als den Grund, auf dem alle Lebensweisheit ruht, hinstellt; ja, wie er nicht nur die Allgemeinheit sündlicher Verderbniss in der Welt erkennt, sondern auch seine eigene Sünde, die ihn so lange von rechter, auf Gottesfurcht gegründeter Weisheit ferngehalten, bekennt; — und man wird gestehen müssen, dass Koheleth von falschem Pessimismus wie von verkehrtem Eudämonismus, welche beide seinen Blick auf das Diesseits beschränken und ihm die Aussicht auf ein Jenseits rauben müssten, gleich weit entfernt ist.

Auch das ist nicht richtig, dass die Schilderung des Todeszustandes in der Scheol, welche Koheleth Cap. 9, 5. 6. 10 giebt, trostloser ist als sonst irgendwo im Alten Testament, ja dass hier der Todeszustand nicht einmal gegen die Vorstellung völliger Auflösung des Lebens, gänzlicher Vernichtung der Besonderheit gewahrt<sup>1)</sup>, und damit die Möglich-

1) So Delitzsch Comm. S. 351 f.

keit einer Rückkehr des Lebens von vornherein ausgeschlossen ist. Es liessen sich im Gegentheil fast für jeden der hier gebrauchten Ausdrücke zahlreiche Belege aus anderen Büchern, namentlich den Psalmen, beibringen, doch genügt es darauf hinzuweisen, dass Hahn, der die gründlichsten Untersuchungen über diesen Gegenstand angestellt hat, zugestehet, Koheleths Anschauung vom Todeszustande stimme völlig mit der des übrigen Alten Testaments überein<sup>1)</sup>. Aber wenn auch die Uebereinstimmung nicht vorhanden wäre, wenn auch Koheleths Schilderung an Trostlosigkeit alle früheren überträfe, was würde das beweisen? Ueberall sind es doch nur Bilder, welche die völlige Abgeschiedenheit vom Leben und die Hoffnungslosigkeit der in der Scheol Weilenden beschreiben sollen, und dass sie einmal mehr, einmal weniger grell ausgeführt sind, kann nicht die Aussicht auf ein Ende dieses Zustandes durch Erlösung aus demselben an Wahrscheinlichkeit verlieren oder gewinnen lassen. Mag auch den Todten jede Hoffnung abgesprochen werden, — es sind ja doch immer nicht die Todten selbst, welche an Unsterblichkeit glauben oder nicht glauben, auf sie hoffen oder an ihr verzweifeln, sondern die Lebenden werden von diesen Fragen bewegt, und je trostloser sie sich den Todeszustand vorstellen, um so bewundernswürdiger ist es, wenn sie an dem Glauben festhalten, dass Gott trotzdem diesem traurigen Zustande ein Ende machen und sie in's Leben zurückführen könne.

Die übrigen Einwände zur Begründung der Behauptung, dass Koheleth keine Aussicht auf ein Jenseits gekannt habe, bedürfen nun kaum mehr der Widerlegung. Bereits oben (S. 38 ff.) ist nachgewiesen worden, dass an Stellen wie Cap. 3, 22. 6, 12. 7, 14 Koheleth nicht sagt, der Mensch könne von seinem Ergehen nach dem Tode nichts wissen, sondern bloss das Wissen des Menschen um sein zukünftiges irdisches Loos negirt. Wo aber Koheleth es als ein grosses Uebel und Unglück beklagt, dass gleiches Todesgeschick Gerechte und Ungerechte treffe, da fügt er auch gleich den Grund hinzu: weil dadurch das Herz der Men-

---

1) H. A. Hahn, de spe immortalitatis etc. pag. 58, cf. pag. 27.

schen übermüthig und zum Sündigen geneigt, und die Bosheit auf Erden gemehrt werde (vgl. 8, 11. 9, 3), und schützt sich eben dadurch gegen den Vorwurf, als erblicke er das Unglück darin, dass mit dem gleichen Ende auf Erden auch wirklich Alles zu Ende und das Geschick der Menschen endgültig entschieden sei. Der Blick der Gottlosen reicht freilich nicht über dieses Leben hinaus, und darum sehen sie im gleichen Tode Aller nur eine Bestätigung ihrer Ansicht, dass Gerechtigkeit nichts nütze; Koheleth aber kennt ein anderes Endgeschick für die Menschen, welches durch Gottes Gericht herbeigeführt wird.

Freilich wird man mit der Behauptung, dass Koheleth sich dieses Gericht nicht als ein schon auf Erden sich vollziehendes, sondern erst im Jenseits eintretendes gedacht habe, auf lebhaften Widerstand bei denjenigen Exegeten stossen, welche dem Verfasser überhaupt keine über die Grenzen des irdischen Lebens hinausreichende Erkenntniss zugestanden wissen wollen. So meint denn Knobell<sup>1)</sup>, unter dem Gericht nichts weiter als die natürlichen Folgen der menschlichen Handlungen verstehen zu können, während Hitzig<sup>2)</sup> speciell bei Cap. 11, 9 nur an die Bestrafung der Jugendünden durch die Leiden des Alters gedacht wissen will, und auch Elster<sup>3)</sup> das Gericht als die gerechte Vergeltung fasst, die sich in den Schicksalen der Menschen in irgend welcher Weise nothwendig offenbaren muss. Aber dem gegenüber kann sich selbst Delitzsch, der doch sonst nicht geneigt ist, Koheleth einen Blick über das Diesseits hinaus zu gestatten, der Erkenntniss nicht verschliessen, dass der Verfasser ein über alles menschliche Thun endgültig entscheidendes Gericht des heiligen und gerechten Gottes postulirt, welches, weil es die diesseitigen Widersprüche aufhebt, ein jenseitiges sein muss<sup>4)</sup>. Zu dieser letzteren Ansicht muss auch ich mich mit Entschiedenheit bekennen, weil sie nicht nur nicht, wie Elster meint,

---

1) a. a. O. S. 343.

2) a. a. O. S. 208.

3) a. a. O. S. 127.

4) Comm. S. 191, vgl. 386 u. 411.

mit Koheleths Vergeltungslehre unvereinbar ist, sondern vielmehr von derselben mit gebieterischer Consequenz gefordert wird. Man kann darüber nicht im Zweifel sein, sobald man die beiden Momente neben einander stellt: einerseits, dass Koheleths Glaube an einen gerechten Gott eine Vergeltung für die Menschen, einen Ausgleich zwischen Thun und Ergehen mit Nothwendigkeit erheischt; andererseits, dass nach Koheleths eigenen Erfahrungen dieser Ausgleich hier auf Erden nicht stattfindet, und auch durch den Tod nicht zu Stande kommen kann, sofern nicht nur gleiches Todesschicksal Gerechte wie Ungerechte ereilt, sondern sogar im Tode es den Gottlosen noch besser gehen kann als den Frommen (vgl. 8, 10). Koheleth muss also ein Gericht, welches nach dem Tode die Vergeltung bringt, im Auge gehabt haben. Aber es ergeben sich hieraus noch weitere Consequenzen. Auch im Todeszustande kann die Vergeltung nicht stattfinden, weil in ihm kein Unterschied zwischen Gottlosen und Gottesfürchtigen herrscht, und in der Scheol kann das Gericht nicht vor sich gehen, weil die in ihr Weilenden alles Bewusstseins und jeder Empfindung beraubt sind. Es muss daher ausser dem irdischen Leben und ausser der schattenhaften Existenz in der Scheol noch einen dritten Zustand geben, in welchen die Menschen zum Zweck des Gerichts versetzt werden, und zwar einen Zustand, wo sie wieder volle zurechnungsfähige Menschen sind. Wie das Leben ein Ende nimmt und vom Todeszustande abgelöst wird, so muss auch dieser ein Ende nehmen und Leben an seine Stelle treten; mit anderen Worten: es muss für den Menschen eine Erlösung aus der Scheol und eine Rückkehr zum Leben geben. So haben wir denn das, wofür wir directe Andeutungen und Hinweise im Buche Koheleth vergeblich suchen, auf indirectem Wege mit unabweislicher Sicherheit gefunden: Koheleth glaubt an eine Unsterblichkeit des Menschen, weil er an einen gerechten Gott glaubt.

Es ist nun geradezu unbegreiflich, wie Delitzsch den Verfasser den Glauben an ein jenseitiges Gericht haben und dadurch doch nicht die vermeintliche Dürsterheit seiner Lebensanschauung erhellt sein lassen will, ja wie Delitzsch

das Jenseits, an welches Koheleth glaubt, für ein schlechteres als das Diesseits halten und einen Selbstwiderspruch Koheleths darin finden kann, dass derselbe trotz der Schattenhaftigkeit des Daseins nach dem Tode doch noch ein Gericht Gottes angenommen habe. Diese ungerechte Behandlung Koheleths scheint mir daher zu kommen, dass Delitzsch immer vom Diesseits und Jenseits spricht, ohne zu sagen, was man sich unter letzterem vorstellen soll. Wo es ein Diesseits und Jenseits giebt, da muss es auch etwas geben, was diesen beiden erst zu ihren Namen verhilft, indem es zwischen ihnen liegend sie von einander scheidet. Dieses Zwischenliegende ist nun ohne Zweifel der Tod, aber der Tod ist selbst nicht eine momentane Erscheinung, sondern ein andauernder Zustand, und darum ist auch das Jenseits nicht dieser Todeszustand, sondern eben ein jenseits desselben liegender Zustand; oder um deutlicher zu reden: ist das irdische Leben das Diesseits, so kann nicht der Aufenthalt in der Scheol das Jenseits bedeuten, denn er ist das Zwischenliegende, sondern das Jenseits beginnt erst hinter der Scheol und besteht in der Erlösung aus derselben, d. h. es ist das nach Aufhebung des Todeszustandes neu anhebende Leben. Der vermeintliche Selbstwiderspruch Koheleths existirt gar nicht, denn es versteht sich von selbst, dass Koheleth an kein Gericht in der Scheol gedacht hat, vielmehr ergiebt sich gerade aus seinem Festhalten am Glauben eines zukünftigen Gerichts, dass er sich den Zustand in der Scheol ebensowenig als einen in alle Ewigkeit andauernden vorgestellt hat, als das übrige Alte Test. es thut. Wenn man an diesem Punkte einen Selbstwiderspruch statuiren will, so muss man das ganze Alte Test. von solchen Widersprüchen wimmeln lassen, denn überall besteht neben dem Glauben an ein Gericht der alte Scheolsglaube ungehindert fort.

Ich glaube in Vorstehendem alle Beweise, welche gegen die Möglichkeit einen Unsterblichkeitsglauben im Buche Koheleth zu finden vorgebracht sind, zur Genüge beleuchtet, und dargethan zu haben, dass dieser Glaube bei Koheleth



nicht nur Raum hat, sondern von ihm gefordert wird. Weitere positive Resultate lassen sich wegen Mangels an auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen in unserem Buche nicht aufweisen, doch hoffe ich mit den bereits gewonnenen gezeigt zu haben, dass Koheleth nicht ausserhalb des Kreises alttestamentlicher Offenbarung steht, und somit wenigstens einen kleinen Beitrag zu gerechterer Beurtheilung des Buches, als bisher geschehen, geliefert zu haben. Eine wirklich überzeugende Rechtfertigung des Verfassers gegenüber den vielfachen wider ihn und sein Buch erhobenen Anschuldigungen wird aber nur möglich sein, wenn man es unternimmt, das ganze Buch auf seinen Gesammtinhalt hin sorgfältig zu prüfen, und die Grundanschauungen, auf welchen Koheleths Lehre sich aufbaut, zum Zweck der Vergleichung derselben mit denen des Alten Testaments zu eruiern. Dann wird sich die Ueberzeugung Bahn brechen müssen, dass Koheleth nicht, auf dem „Schutthaufen“ alttestamentlicher Religion sitzend, ein sprechender Beweis dafür ist, „wie noth es thue, dass sich der Himmel bald über der Erde öffne“, sondern dass über sein Buch schon ein Morgenrothschimmer des Lichtes, welches vier Jahrhunderte später die Dunkelheit der Welt durchleuchten sollte, ausgegossen liegt.

