

# Erkennen von Welt und Umwelt im alten Israel

Diplomarbeit

vorgelegt  
von

Christof Degenhart

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Institut für Biblische und Historische Theologie  
Arbeitsbereich Alttestamentliche Literatur

Prof. Dr. Lothar Ruppert

Januar 1999

## *Zusammenfassung:*

*Die vorliegende Arbeit versucht die Eigenart des altisraelitischen Erkenntnisbegriffs auf dem Hintergrund der heutigen abendländischen Erkenntnisvorstellungen herauszuarbeiten. Dazu werden Vorkommen, Etymologie, Verwendung und Bedeutung der entsprechenden hebräischen und griechischen Begriffe in den verschiedenen Büchern des Alten Testaments systematisch untersucht. Das daraus gewonnene alttestamentliche Verständnis des Erkennens von Welt und Umwelt wird mit den entsprechenden Vorstellungen, wie sie uns in den Qumran-Texten begegnen, verglichen. Auf der Grundlage der durchgeführten Untersuchungen wird schließlich der spezifische Charakter altisraelitischen Erkennens gegenüber abendländischen Erkenntnisvorstellungen herausgearbeitet.*

# Inhaltsverzeichnis

<b>0</b>	<b>Einleitung</b>	<b>v</b>
<b>1</b>	<b>Die ‘Brille’: Abendländische Erkenntnisvorstellungen</b>	<b>1</b>
1.1	Antike . . . . .	1
1.2	Vom Nominalismus zum Empirismus . . . . .	3
1.3	Der Kritizismus Kants . . . . .	5
1.4	Erkenntnistheorien des 20. Jahrhunderts . . . . .	6
<b>2</b>	<b>Erkenntnisbegriffe I: ידע</b>	<b>15</b>
2.1	Vorkommen . . . . .	15
2.2	Etymologie . . . . .	17
2.3	Verwendung . . . . .	20
2.3.1	Wer ‘erkennt’? . . . . .	20
2.3.2	Was wird ‘erkannt’? . . . . .	21
2.3.3	Voraussetzungen für ‘Erkenntnis’ . . . . .	28
2.3.4	In welchem Wortfeld tritt ידע auf? . . . . .	35
2.4	Derivate . . . . .	41
2.4.1	ידעת . . . . .	41
2.4.2	ידע und ידעה . . . . .	44
2.4.3	מדעת und מודע/מדע . . . . .	45
2.4.4	מדע . . . . .	45
2.4.5	מנדע . . . . .	46
2.5	Wiedergabe von ידע in der Septuaginta . . . . .	46
<b>3</b>	<b>Erkenntnisbegriffe II: Weitere hebräische Begriffe</b>	<b>50</b>
3.1	ראח . . . . .	50
3.1.1	Vorkommen . . . . .	50
3.1.2	Etymologie . . . . .	52
3.1.3	Bedeutungsspektrum . . . . .	52
3.2	שור und פקד, שקף, שעה, נבט, חזה . . . . .	58
3.3	קשב und און, שמע . . . . .	62
3.4	נכר und חפש, תור, דרש, חקר, בחן . . . . .	64
3.5	שכל und בין . . . . .	68
3.6	שים לב und למד . . . . .	71
3.7	חשב und זכר, בקש, מצא . . . . .	72

<b>4</b>	<b>Erkenntnisbegriffe III: Griechische Begriffe</b>	<b>76</b>
4.1	<i>Γινώσκειν</i> . . . . .	76
4.2	<i>Ειδεῖν, ιδεῖν, ὁρᾶν, θεωρεῖν</i> . . . . .	77
4.3	<i>Διαλαμβάνειν, καταλαμβάνειν, (κατα)μανθάνειν</i> . . . . .	79
4.4	<i>Δοκιμάζειν, ἐρευνᾶν, εὐρίσκειν</i> . . . . .	80
4.5	<i>Συνιέναι, ἐπίστασθαι</i> . . . . .	81
<b>5</b>	<b>Biblische Anthropologie</b>	<b>83</b>
5.1	Einführung . . . . .	83
5.1.1	Ganzheitliches Menschenbild . . . . .	83
5.1.2	Synthetisch-stereometrisches Denken . . . . .	84
5.2	<b>נֶפֶשׁ</b> . . . . .	85
5.3	<b>בְּשָׂר</b> . . . . .	87
5.4	<b>רוּחַ</b> . . . . .	88
5.5	<b>לֵב/לִבָּב</b> . . . . .	89
<b>6</b>	<b>Erkennen von Welt und Umwelt im Alten Testament</b>	<b>92</b>
<b>7</b>	<b>Das Erkennensverständnis in den Qumran-Texten</b>	<b>97</b>
7.1	Vorbemerkungen . . . . .	97
7.2	Kurze Skizze wichtiger Vorstellungen der Qumrangemeinschaft . . . . .	97
7.2.1	Determinismus . . . . .	97
7.2.2	Die zwei Wege . . . . .	98
7.2.3	Die Gemeinschaft des neuen Bundes . . . . .	98
7.3	Vorkommen von Erkenntnisbegriffen . . . . .	99
7.4	Vergleich mit dem alttestamentlichen Erkenntnisbegriff . . . . .	99
<b>8</b>	<b>Die Eigenart des altisraelitischen Erkenntnisbegriffs: Vergleich mit abendländisch-neuzeitlichen Erkenntnisvorstellungen</b>	<b>104</b>
<b>9</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>108</b>
<b>A</b>	<b>Literatur</b>	<b>109</b>
A.1	Abkürzungen . . . . .	109
A.2	Literaturverzeichnis . . . . .	112

## Abbildungsverzeichnis

1.1	Zur platonischen (a) und aristotelischen (b) Erkenntnislehre. . . . .	2
1.2	Zur cartesianischen (a) und empiristischen (b) Erkenntnislehre. . . . .	4
1.3	Zu den Urteilsgruppen (a) und Erkenntnisquellen (b) nach Kant. . . . .	6
1.4	Zu Husserls Epoché (a) und der Schichtung der realen Welt nach Hartmann (b). . . . .	8
3.1	Zum Verhältnis von $\text{רָאָה}$ und $\text{יָדַע}$ . . . . .	57
6.1	Zum Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisbegriffe. . . . .	93

# Tabellenverzeichnis

- 2.1 Übersicht über das Vorkommen von יְדֵי. . . . . 16
- 2.2 Wiedergabe von יְדֵי in der Septuaginta . . . . . 48
  
- 3.1 Übersicht über das Vorkommen von יְדֵי. . . . . 51

## 0. Einleitung

*Ich richtete meinen Sinn darauf, zu forschen und nachzuspüren durch die Weisheit allem, was geschieht unter dem Himmel - ein leidiger Drang ist das, den Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu quälen.*

וְנַתַּתִּי אֶת־לְבִי לְדַרוֹשׁ  
וְלַתּוֹר בְּחִקְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר  
נַעֲשֶׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם הוּא עֲנִין  
רַע יִתֵּן אֱלֹהִים לְבַנֵּי הָאָדָם  
(Koh 1,13) לְעֹנוֹת בּוֹ:

Als der schwedische Naturforscher *Carl von Linné* (1707-1778) im 18. Jahrhundert den Versuch unternahm, den Menschen in das von ihm geschaffene System der Natur einzuordnen, da konnte er ihn nicht besser kennzeichnen als durch das delphische Diktum: *Erkenne Dich selbst* - *γνῶθι σεαυτόν!* Sicherlich gibt es andere Möglichkeiten, den Menschen vom Tier zu unterscheiden. Und doch hat der Mitbegründer der Schwedischen Akademie der Wissenschaften keine schlechte Wahl getroffen, als er den Menschen dadurch charakterisierte, daß er sich selbst und sein Verhältnis zu den Dingen, die ihn umgeben, zu verstehen suche. Daß dies für den Menschen keine leicht zu nehmende Aufgabe ist, betont der Verfasser des Buches *Kohelet* in dem oben zitierten Vers, wenn er von einem leidigen Drang spricht, den Gott den Menschenkindern gegeben habe, sich damit zu quälen. Die Erfahrung, sich irren oder einer Sinnestäuschung unterliegen zu können, lassen den Menschen immer wieder zweifeln an den eigenen Wahrnehmungen und Vorstellungen: Geben sie wirklich *das* wieder, was *ist*, oder sind es bloße Einbildungen? Kann ich überhaupt etwas erkennen und, wenn ja, wie komme ich dann zu sicherer Erkenntnis? Bis heute ist diese Frage offengeblieben, eine kleine Auswahl aus der ungeheuren Anzahl an Antwortversuchen wird in Kapitel 1 vorgestellt werden. Die Fülle von teilweise grundverschiedenen Erkenntnistheorien, die allein in diesen Jahrhundert aufgestellt wurden<sup>1</sup>, lassen die Aktualität der Fragestellung erahnen. Auch die jüngste päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* beschäftigt sich mit der Frage der menschlichen Erkenntnis, wenn sie den gegenwärtigen „Haltungen eines verbreiteten Mißtrauens gegenüber den großartigen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen“<sup>2</sup> entgegentreten und „dem Menschen unserer Zeit wieder echtes Vertrauen in seine Erkenntnisfähigkeiten geben“<sup>3</sup> möchte.

Der gläubige Christ, der sich mit der Frage nach seiner eigenen Erkenntnisfähigkeit konfrontiert sieht, wird bei der Suche nach einer Antwort wahrscheinlich auch auf die Bibel als heilige Schrift der Christen zurückgreifen<sup>4</sup>. Nun stellt sich dabei das Problem, daß - wie wir sehen werden - gerade den Büchern des Alten Testaments ein z.T. völlig anderes Verständnis von Erkennen zugrunde liegt, als es ein Mensch des 20. Jahrhunderts mitbringt, der von abendländisch-neuzeitlichen Vorstellungen geprägt ist. Welches Spektrum an Gefühlen und Vorstellungen in einem Menschen des Alten Israel mitschwangen, wenn er das hebräische oder griechische Wort hörte bzw. las, das in einer Bibelübersetzung mit dem deutschen Wort „erkennen“ wiedergegeben wird, ist für den heutigen Men-

<sup>1</sup>Siehe S. 6ff.

<sup>2</sup>Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Fides et Ratio*, 10 (Nr. 5).

<sup>3</sup>A.a.O., 11 (Nr. 6).

<sup>4</sup>Was das Alte Testament betrifft, so gilt dies natürlich auch für den gläubigen Juden und m.E. für den gläubigen Muslim.

schen zunächst einmal nicht nachzuempfinden, vielmehr verbindet er seine eigenen Assoziationen mit dem Begriff des Erkennens. Oder, um es mit den Worten eines italienischen Sprichwortes zu sagen: *traduttori - traditori*: Übersetzer sind Verräter<sup>5</sup>, sie können einen Text mit all den dahinterstehenden Vorstellungen nie ganz in eine andere Sprache übersetzen, sondern müssen aus den vorhandenen Begriffen, Konstruktionen usw. dieser Sprache<sup>6</sup> möglichst geschickt auswählen<sup>7</sup>.

Ziel dieser Arbeit ist es nun, das altisraelitische Verständnis von Erkennen dem heutigen Leser näherzubringen und so ein wenig zu einem besseren Verstehen biblischer Texte beizutragen. Um nicht den Rahmen einer Diplomarbeit zu sprengen, beschränkt sich die Arbeit auf das Erkennen von Welt und Umwelt im Alten Israel, ein Thema, welches im Gegensatz zur Thematik der Gotteserkenntnis<sup>8</sup> bisher eher am Rande behandelt worden ist. Allerdings wird sich der Bereich der Gotteserkenntnis nicht völlig ausklammern lassen, da das biblische Erkennen von Welt und Umwelt auch von der Beziehung der Menschen zu Gott, ihrem Schöpfer, her geprägt ist.

Bevor wir uns dem altisraelitischen Erkennensverständnis zuwenden, wird es im ersten Kapitel darum gehen, sich der eigenen 'Brille' bewußt zu werden, d.h. der Vorstellungen, die wir als moderne, abendländisch-neuzeitlich geprägte Menschen mitbringen, wenn wir die Bibel lesen. In den Kapiteln zwei bis vier wird dann versucht, sich dem möglichen Bedeutungsspektrum alttestamentlicher Erkenntnisbegriffe über Vorkommen, Etymologie, Gebrauch im Alten Testament usw., also auf formaler Ebene, anzunähern. Eine Vielzahl von Beispielversen soll den Leser dabei mit dem biblischen Denken vertraut machen. Bei diesem ersten Durchgang zeigt es sich, daß das unterschiedliche biblische Menschenbild eine wichtige Rolle spielt, da das Verständnis von Erkennen immer auch eng mit dem jeweiligen Menschenbild verzahnt ist<sup>9</sup>. Im fünften Kapitel werden daher einige, für das Erkennen relevante Aspekte biblischer Anthropologie aufgezeigt. Der eher deskriptiven Analyse in den Kapiteln zwei bis vier folgt im sechsten Kapitel der Versuch einer Synthese unter Einbeziehung der Ergebnisse biblischer Anthropologie: Die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse werden zu einem einheitlichen alttestamentlichen Verständnis von Welt und Umwelt zusammengebracht. Das siebte Kapitel gibt einen knappen Überblick über den Erkenntnisbegriff, wie er uns in den Qumran-Texten begegnet. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den alttestamentlichen Vorstellungen werden dargestellt. Das achte Kapitel möchte schließlich im Vergleich mit unserer abendländisch-neuzeitlichen Erkenntnistradition die Eigenart biblisch-alttestamentlicher Erkenntnisvorstellungen herausarbeiten. Zum Schluß folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse (Kapitel 9) und eine Zusammenstellung der verwendeten Literatur (Anhang A).

Wo es nützlich und sinnvoll erscheint, wird am Ende eines Abschnitts eine kurze Zusammenfassung gegeben. Diese wird jeweils durch einen Kasten vom übrigen Text abgehoben. Der besseren Lesbarkeit wegen wurde die Schriftgröße hebräischer Zitate in den Fußnoten nicht verkleinert, v.a. um das Lesen der Punktation zu erleichtern. Die verwendeten Literaturabkürzungen wurden in Anlehnung an S.M. Schwertner<sup>10</sup> vorgenommen und sind Abschnitt A.1 zu entnehmen. Zur Abkürzung biblischer Bücher werden die folgenden Abkürzungen gebraucht: Gen, Ex, Lev, Num, Deut, Jos, Ri, Rut, 1Sa, 2Sa, 1Kö,

<sup>5</sup>Zu diesem Ausspruch Gianis aus dem Jahre 1648 vgl. K.F.W. Wander (Hrsg.), *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Bd. 5, 1780.

<sup>6</sup>Ihrem sogenannten Individuationsapparat; vgl. dazu S. 11.

<sup>7</sup>Eine eindruckliche Darstellung dieses Dilemmas hat J.W. Goethe im ersten Teil des *Faust* gegeben, als er seinen Protagonisten den Versuch unternehmen läßt, für das Wort *λόγος* eine passende Übersetzung zu finden: „Geschrieben steht: 'im Anfang war das Wort!' // Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort? // Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, // Ich muß es anders übersetzen, // Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. // Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn. // Bedenke wohl die erste Zeile, // Daß deine Feder sich nicht übereile! // Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? // Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft! // Doch, auch indem ich dieses niederschreibe, // Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. // Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat // Und schreibst getrost: im Anfang war die Tat!“ (J.W. Goethe, *Faust. Texte*, 61 [Verse 1224ff.]).

<sup>8</sup>Vgl. u.a. G.J. Botterweck, „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des AT.

<sup>9</sup>Vgl. dazu u.a. den gerade (1998) erschienenen Aufsatz von G. Morasch, *Philosophische Anthropologie und moderne Hirnforschung*.

<sup>10</sup>Vgl. S.M. Schwertner, *TRE - Abkürzungsverzeichnis*.

---

2Kö, 1Chr, 2Chr, Esr, Neh, Est, Hiob, Ps, Spr, Koh, Hoh, Sir, Jes, Jer, Klg, Ez, Dan, Hos, Joel, Amos, Oba, Jona, Mich, Nah, Hab, Zef, Hag, Sach, Mal, Tob, Jud, Weish, Bar, 1Makk und 2Makk. Psalmen-Zitate aus der Septuaginta werden der unterschiedlichen Zählung wegen mit  $\Psi$  abgekürzt. Die Abkürzungen für die Qumran-Texte entsprechen der gängigen Nomenklatur, eine Übersicht gibt K. Berger<sup>11</sup>. Folgende Textausgaben wurde verwendet: Der hebräische Text ist der *BHS* entnommen, das Buch Jesus Sirach der von der Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book publizierten Ausgabe, Septuaginta-Zitate entstammen der Edition von A. Rahlfs (*LXX*). Zitate der Qumran-Literatur sind den Erstpublikationen wie *DJD*, E.L. Sukenik (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, M. Burrows (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* usw. entnommen<sup>12</sup>. Statistiken wurden mit Hilfe der Computer-Konkordanz *BibleWorks for Windows* von M.S. Bushell, Version 3.5 vom 19.12.1996, durchgeführt, die auf der *BHS Hebrew Morphology and Lemma Database (WTM)* von 1991-1992 (Release 1) bzw. 1994 (Release 2) basiert, welche vom Westminster Theological Seminary, Chestnut Hill (Philadelphia), Pennsylvania, erstellt wurde. Für das Buch Jesus Sirach wurde die Konkordanz der Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book zurate gezogen, für die Qumran-Texte die Konkordanz von K.G. Kuhn. Die Übersetzungen sind zum Teil eigene, zum Teil der Einheits- oder revidierten Lutherübersetzung entnommen bzw. der Übersetzung der Qumran-Texte von E. Lohse.

An dieser Stelle möchte ich mich noch ganz herzlich bei Herrn Prof. Dr. Lothar Ruppert bedanken, der sich trotz der großen Entfernung zwischen Freiburg und Fulda bereiterklärt hat, diese Arbeit zu betreuen. Mein Dankeschön gilt auch Frau Sandra Schreckenberger und Herrn Anton Jung für Ihre Korrekturen und Verbesserungsvorschläge.

---

<sup>11</sup>Vgl. K. Berger, *Qumran. Funde - Texte - Geschichte*, 12 bzw. 37ff.

<sup>12</sup>Eine Übersicht über die verschiedenen Editionen gibt G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 382f; eine Liste aller Ausgaben der *DJD* (bis einschließlich 1998) ist bei J.C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 12f. zu finden.

# 1. Die ‘Brille’: Kurzer Überblick über abendländische Erkenntnisvorstellungen

## 1.1 Antike

Es ist eine natürliche Auffassung des Menschen, seine Umwelt, d.h. die Dinge, die er um sich herum wahrnimmt, als wirklich existent anzunehmen. Auch die ersten Philosophen zweifelten nicht an der Existenz der Außenwelt-Dinge. So schreibt z.B. der im 5. Jh. v. Chr. lebende **Vorsokratiker Parmenides**: „Man soll es aussagen und (an)erkennen, daß es Seiendes ist; denn es ist [nun einmal der Fall], daß es ist, nicht aber, daß Nichts [ist] (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν): ich fordere dich auf, dies gelten zu lassen.“<sup>1</sup> Ein Abrücken von diesem *Realismus* findet sich zum ersten Mal in den Reflexionen *Heraklits*<sup>2</sup>, der Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung hegt: „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben.“<sup>3</sup> Daher bleiben dem Menschen viele Dinge verborgen: „Natur, so Heraklit, pflegt sich versteckt zu halten.“<sup>4</sup> Erst durch Denken kann die vernünftige Seele zum *Wahren* gelangen, da es sich auf ein oberstes, allgegenwärtiges Prinzip zurückführt, das er als das „Eine“<sup>5</sup> bezeichnet. Doch auch Parmenides hat seine realistische Position nicht unreflektiert eingenommen. Vielmehr geht er von einer *Identität bzw. Parallelität von Denken und Sein* aus: „Ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα - und daß man es erkennt, ist dasselbe wie die Erkenntnis, daß es ist“<sup>6</sup>

Der Athener Philosoph **Platon** (427-347 v. Chr.) verbindet gleichsam den parmenidischen Realismus mit der Skepsis Heraklits, indem er ihn hinein ins Metaphysische verlagert: Realität kommt den *Ideen (ιδέαι)* zu. Sichere Erkenntnis durch *Sinneserfahrung (αἰσθησις)* ist nicht möglich, da diese trügerisch ist: „Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen“<sup>7</sup> Durch Zusammenfassen, Vergleichen und Überlegen kann der Mensch mit Hilfe seines Verstandes (*νοῦς*) von der bloßen Vermutung (*εἰκασία*) zu einer *Meinung oder Vorstellung (δόξα)* kommen. Und doch ist die *δόξα* nur auf die sich ständig wandelnden Sinnendinge gerichtet, *wahres Wissen (ἐπιστήμη)*, d.h. Erkenntnis des *Bleibenden* oder *Seienden (τὸ ὄν)*, gründet auf den den Dingen innewohnenden Ideen. Platon unterscheidet also zwei Seinsbereiche: Das unveränderliche, vollkommene Reich der Ideen und das unvollkommene Reich der sinnlich wahrnehmbaren, veränderlichen Dinge. Aber wie kann der Mensch nun wahres Wissen erlangen? Der Vorgang des Erkennens vollzieht sich, Platon zufolge, als Erfassen der Idee, oder wie ihr Name schon sagt, als *künstlerisches Schauen (ιδεῖν)* bzw. „seherisches Ahnen“<sup>8</sup>. Wenn

<sup>1</sup>J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, 316f. (Frgm. 9).

<sup>2</sup>Das Leben Heraklits fällt wahrscheinlich in die Zeit zwischen 535-475 (vgl. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*, Bd. 1, 29.).

<sup>3</sup>J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, 254f. (Frgm. 37).

<sup>4</sup>A.a.O., 252f. (Frgm. 27).

<sup>5</sup>Vgl. a.a.O., 256 (Frgm. 41): „ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.“

<sup>6</sup>A.a.O., 320f.

<sup>7</sup>Phaidon 65b-c.

<sup>8</sup>Philebos 64a.

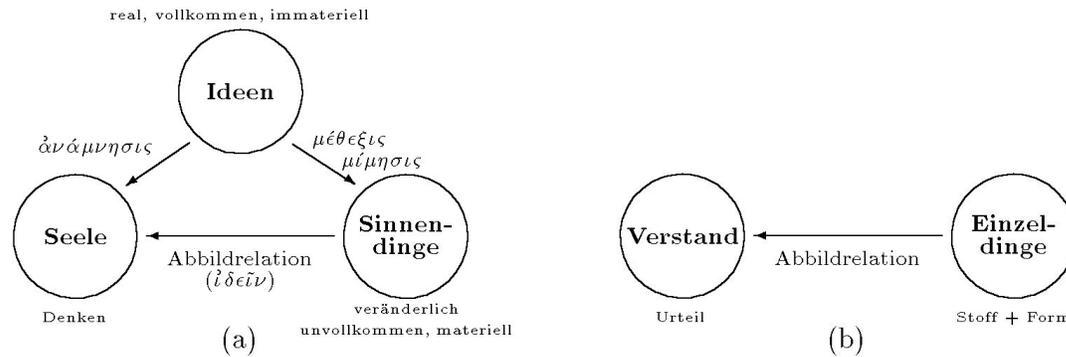


Abbildung 1.1: Zur platonischen (a) und aristotelischen (b) Erkenntnislehre.

also die Seele des Menschen zur Ideenschau fähig ist, „muß dann nicht die Seele von je her in dem Zustand des *Gelernthabens* sein?“<sup>9</sup>, läßt er Sokrates im *Menon* fragen. Und im *Phaidon* führt er aus, was er sich unter diesem Zustand vorstellt: Die im Schauen ergriffene Seele *erinnert sich* (*ἀνάμνησις*), was sie einst vor ihrem Erdendasein geschaut hat. Wenn wir also eine wirkliche Kugel wahrnehmen, erinnern wir uns im *Denken* (*νόησις*) an die Idee der Kugel. Dies ist nur möglich, weil die wirkliche Kugel *Anteil* (*μέθεξις*<sup>10</sup>) an der Idee der Kugel hat<sup>11</sup>.

Platons Schüler **Aristoteles** (384-322 v. Chr.) lehnt dessen Anamnesislehre und Vorstellung von unkörperlichen Ideen ab. Die Idee sieht er als real und untrennbar mit dem *sinnlichen Einzelding* (*τὸ ἕκαστον*) verwoben. Nur das Einzelding ist *Substanz* (*οὐσία*) im eigentlichen Sinne. Der Erkenntnis des *Allgemeinen* (*τοῦ καθ' ὅλου*) muß daher die Sinneswahrnehmung der Einzeldinge vorangehen. Aus ihr bildet der Mensch mit Hilfe von *Induktion* (*ἐπαγωγὴ*) das „zuerst von uns erkannte“ (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*). Von dieser beschränkten Erkenntnis vermag er im Laufe seines Forschens immer tiefer in das „von Natur aus Erste“ (*πρότερον τῆ φύσει*) eindringen. Das Allgemeine findet er mit Hilfe seines Verstandes (*νοῦς*), indem er dem Einzelnen auf den Grund geht und allgemeine Prinzipien aufsucht. Gattungsbegriffe (*γέννη*), wie z.B. der Mensch schlechthin, das lebende Wesen usw., bedeuten nur sprachlich etwas Einzelnes und sind daher uneigentliche, *sekundäre Substanzen* (*δευτέρα οὐσία*), die lediglich eine *Eigenschaft* (*ποιόν τι*), eine Übereinstimmung vieler Einzeldinge ausdrücken. Der Idee, die Aristoteles auch als *Form* oder *Gestalt* (*μορφή*) bezeichnet, stellt er *Stoff* oder *Materie* (*ύλη*) gegenüber. Der Stoff ist dabei gestaltlose Grundgegebenheit, das „zugrunde Liegende“ (*ὑποκείμενον*), die Form ist dessen Gestaltung. Zum Beispiel sind Erz und Marmor Stoff, eine fertige Bildsäule die Form. Ein Stoff ohne alle Form kann, Aristoteles zufolge, nicht existieren, wohl dagegen ein selbständiges Formprinzip: der reine Begriff oder das bleibende Wesen der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Ein wahres Urteil ist für Aristoteles ein Urteil, welches dem Seienden entspricht, das es abbildet. Sowohl sprachlich als auch ontologisch unterscheidet er 8-10 Kategorien, wie z.B. Substanz (*οὐσία*), Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*) oder Relation (*πρὸς τι*).

<sup>9</sup>Menon 86a.

<sup>10</sup>An einigen Stellen spricht Platon anstatt von *Teilhabe* (*μέθεξις*) auch von *Nachahmung* (*μίμησις*).

<sup>11</sup>Eine sehr gute Einführung in die platonische Ideenlehre gibt P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*; das Verhältnis von Sinnen- und Ideenwelt wird bis heute diskutiert, z.B. in der Konstanztheorie der Wahrnehmungspsychologie: Ein entfernter Gegenstand wird in der Dämmerung nur auf Grund von Vermutungen (vgl. platonisch *εἰκασία*) identifiziert, Gewißheit wächst erst mit zunehmender Nähe und bei Betrachtung von verschiedenen Seiten (vgl. H. Rohrer, *Einführung in die Psychologie*, 126, 173f., 209f., 179).

## 1.2 Vom Nominalismus zum Empirismus

Die beiden erkenntnistheoretischen Ansätze von Platon und Aristoteles beherrschten für Jahrhunderte die Philosophie. Im Universalienstreit des Mittelalters, wurde die Frage diskutiert, welchen Stellenwert Allgemeinbegriffe (*universalia*) haben. Der **Nominalismus**, dessen wichtigster Wegbereiter *Wilhelm von Ockham* (1300-1349) war, bestritt sowohl die platonische Position (*universalia sunt ante res*<sup>12</sup>), als auch die aristotelische (*universalia sunt in rebus*<sup>13</sup>) und setzte ihr ein *universalia sunt post res* entgegen: Allgemeinbegriffe existieren weder vor noch in den Dingen und werden auch nicht im Erkennen abgebildet, sondern sind bloße Denkerzeugnisse, Abstraktionsprodukte unseres Verstandes. Sie stehen symbolhaft für die Einzeldinge, kommen *nach* diesen und supponieren<sup>14</sup> sie: „Also kurzum: Alle Autoritäten, die sagen, dieses oder jenes Wissen handle von diesen oder jenen Dingen, müssen folgendermaßen ausgelegt werden: Sie handeln von Termini, welche für jene Dinge supponieren. Wenn gesagt wird, ein bestimmtes Wissen handle von werdenden und vergänglichen Dingen, so bedeutet dies, es handle von Termini, die in gewußten Aussagen für derartige werdende und vergängliche Dinge supponieren.“<sup>15</sup> Ein wahrer Satz ist damit für Ockham einer, dessen Subjekt und Objekt für dasselbe Ding stehen, wie z.B. in „Ockham ist ein Mensch“, während „Ockham ist die Menschheit“ unwahr ist. Nach dieser Auffassung ist ein wahres Wissen von Einzeldingen im Sinne einer Abbildung von Realgesetzmäßigkeiten *in* den Einzeldingen nicht mehr erreichbar. Mit seiner antimetaphysischen Abkehr von „Wesenheiten“ hat der Nominalismus dem späteren *Empirismus* und *Skeptizismus* den Weg bereitet und mit seiner Hinwendung zu Sätzen und der Auseinandersetzung mit Begriffen, die für Dinge stehen, den Wert von Logik, Mathematik und Empirie für die Erkenntnisgewinnung betont.

Das Vertrauen auf die erkenntnisbegründenden Leistungen der Vernunft (*νοῦς*), wie es in der platonischen Ideenlehre formuliert wurde, bildet die Grundlage des **Rationalismus**, als dessen Hauptvertreter *René Descartes* (1596-1650) gilt. Über die Methode des *radikalen Zweifels*<sup>16</sup> gelangt er zu einer unumstößlichen Gewißheit: *Cogito, ergo sum* - ich denke, also bin ich!<sup>17</sup> Das Denken ist also für ihn ein unhintergehbare Punkt, den er als unausgedehnte und immaterielle Substanz (*res cogitans*) auffaßt, im Gegensatz zur Welt der Dinge, die er als ausgedehnt und materiell (*res extensa*) beschreibt. Im Denken des Menschen gibt es, Descartes zufolge, nun drei Arten von Vorstellungen<sup>18</sup>: Die „*ideae innatae*“, angeborene Ideen, die dem Menschen von Gott eingepflanzt wurden, die „*ideae adventitiae*“, die ihm als Eindrücke von außen zukommen, und die „*ideae a me ipso factae*“, worunter er Einbildungen und willkürlich hervorgebrachte Fiktionen versteht. Descartes sieht in Körper (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*) zwei völlig unabhängige Substanzen, die von je eigenen Gesetzmäßigkeiten regiert werden. Wie können dann aber Wechselwirkungen, z.B. im Erkenntnisprozeß, zwischen beiden Bereichen erklärt werden? *G.W. Leibniz* (1646-1716) hat in seiner Lehre von der „prästabilierten Harmonie“ dieser Frage angenommen und den cartesianischen Ansatz fortgeführt, indem er annimmt, daß Gott Übereinstimmung zwischen den Gesetzen des Denkens und der Körperwelt garantiere. Hier findet sich die parmenidische Theorie der Identität bzw. Parallelität von Denken und Sein wieder. Die These des Vorsokratikers greift auch *B. Spinoza* (1632-1677) auf. Ausschließlich mit Hilfe logischer Deduktion und ohne empirische Argumente baut er auf dieser Grundlage seine Erkenntnistheorie auf<sup>19</sup>. Dabei unterscheidet er zwei Grade der Erkenntnis: *rationale Erkenntnis*, die durch logisches Schließen gewonnen wird, und *intuitive Erkenntnis*, die unmittelbar evident ist. Die-

<sup>12</sup>D.h. Allgemeinbegriffe sind Realitäten und existieren vor den Dingen.

<sup>13</sup>D.h. Allgemeinbegriffe sind Realitäten und existieren in den Dingen.

<sup>14</sup>Zu der für Ockham wichtigen Suppositionslehre vgl. W. v. Ockham, *Summe der Logik I*, 25ff.

<sup>15</sup>W. v. Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, 210f.

<sup>16</sup>Vgl. seine 1. Meditation („De iis quae in dubium revocari possunt“ - „Woran man zweifeln kann“) in: R. Descartes, *Meditationes des Prima Philosophia - Meditationen über die Erste Philosophie*, 62ff.

<sup>17</sup>Vgl. a.a.O., 2. Meditation, 82f.: „Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.“ - „Und das Denken? Hier werde ich fündig: das Denken [= Bewußtsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.“

<sup>18</sup>Vgl. R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 84ff.

<sup>19</sup>Vgl. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 2 Teil.



Abbildung 1.2: Zur cartesianischen (a) und empiristischen (b) Erkenntnislehre.

sen beiden vorgelagert ist eine Stufe sinnlicher Erkenntnis. Der Rationalismus mit seiner Aufspaltung der menschlichen Existenz in Intellekt und Leib sieht den Erwerb von Erkenntnis als rein geistigen Akt an. Aufgrund dieser folgeschweren Vereinseitigung dauerte es bis zur Mitte dieses Jahrhunderts bis auch Philosophen der rationalistischen Strömung einer Beteiligung somatischer Erscheinungen am Erkenntnisprozeß zustimmen konnten<sup>20</sup>.

Dem Rationalismus diametral entgegen steht der v.a. auf den britischen Inseln entwickelte **Empirismus**, zu dessen Begründern *F. Bacon* (1561-1626) gehört, der als primäres Ziel philosophischer Forschung die Beobachtung der Naturkräfte zum Zweck ihrer Nutzbarmachung für den Menschen ansah<sup>21</sup> (*utilitärer Ansatz*). Dazu ist es notwendig, sich von den „Idolen“ freizumachen, die als Vorurteile die Wahrheit verdunkeln: „Die Idole und falschen Begriffe, welche vom menschlichen Verstand schon Besitz ergriffen haben, und tief in ihm wurzeln, halten den Geist der Menschen nicht nur in der Weise in Beschlag, daß der Wahrheit nur mit Mühe ein Zugang offensteht: sondern auch dort, wo der Zugang gegeben und bewilligt worden ist, werden jene selbst bei der Erneuerung der Wissenschaften wiederum auftauchen als eine rechte Last, wenn die Menschen nicht, vor ihnen gewarnt, sich gegen sie nach Möglichkeit schützen.“<sup>22</sup> Dies gelinge ausschließlich durch die Methode der Induktion, die sich des Experiments bediene. In seinem 1690 erschienen *Essay concerning human understanding*<sup>23</sup> stellt *J. Locke* (1632-1704) die rationalistische Doktrin von den angeborenen Ideen durch das Argument radikal in Frage, daß Vorstellung oder Begriffe wie Identität, Verschiedenheit oder Möglichkeit, die man für angeboren hielt, bei Kindern, Wilden oder Ungebildeten keineswegs a priori vorhanden seien. Die „Ideen“ stammten vielmehr erst aus der *Erfahrung*, die teils auf der *Wahrnehmung äußerer Gegenstände* (*sensation*), teils auf der *Wahrnehmung seelischer Vorgänge* in unserem Inneren (*reflection*) beruhe. Die Reichweite von Erkenntnis ist daher stark eingeschränkt: Sie reicht nur so weit wie unsere äußere Erfahrung. Der Vorteil eines solchen Standpunktes ist es, ohne Metaphysik auszukommen. Allerdings impliziert er einen erkenntnistheoretischen *Solipsismus*, d.h. nur das eigene Ich und seine seelischen Zustände werden als real angenommen, alles andere ist nur in den Vorstellungen des Ichs vorhanden, so daß eine völlige Unerkennbarkeit der Außenwelt (*Agnostizismus*) nicht mehr auszuschließen ist. Diese Auffassung vertreten auch zwei weitere Empiristen: *G. Berkeley*<sup>24</sup> (1685-1753) und *D. Hume*<sup>25</sup> (1711-1776). Beide betonten, daß nicht bewiesen werden kann, ob etwas objektiv existiert.

<sup>20</sup>Hier seien v.a. erwähnt die Vertreter der späten Phänomenologie *M. Merleau-Ponty*, *Phénoménologie de la perception* (1945) und *M. Foucault*, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963).

<sup>21</sup>Vgl. *F. Bacon*, *Instauratio Magna - Große Erneuerung der Wissenschaften*, in: ders., *Neues Organon*, lat./dt., Teilbd. 1, 2ff.

<sup>22</sup>A.a.O., 99/101.

<sup>23</sup>Vgl. *J. Locke*, *An Essay concerning human understanding*, in: *The Clarendon Edition of the works of John Locke*, Bd. 1.

<sup>24</sup>Vgl. *I.C. Tipton*, *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*.

<sup>25</sup>Vgl. *J.P. Wright*, *The Sceptical Realism of David Hume*.

Hume beschäftigt sich dabei mit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung (*Kausalprinzip*). Die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung kann, seiner Meinung nach, nicht gezeigt werden: „Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, daß sie aufgehen wird. Wir würden vergeblich versuchen, seine Falschheit zu demonstrieren.“<sup>26</sup> Vielmehr führt er den Gebrauch des Kausalprinzips auf Gewohnheit und Meinung (*belief*) zurück, begründet es also *psychologisch*: „Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten, und demselben Gegenstand immer dasselbe Ereignis folgt, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden (...) Wir *empfinden* nun ein neues Gefühl oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder der Einbildung zwischen einem Gegenstand und seiner üblichen Begleitung; und dieses Gefühl ist das Urbild jener Vorstellung, das wir suchen.“<sup>27</sup> Trotz seiner Skepsis der Kausalität gegenüber, schwächt Hume seine Theorie durch eine biologisch-probabilistische Komponente etwas ab: Unter Berufung auf einen in unserer *Natur* liegenden „Instinkt“ sucht er Zusammenhänge in der Außenwelt als *wahrscheinlich* darzustellen: „Wie uns die Natur den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns von den Muskeln und Nerven, wodurch sie bewegt werden, Kenntnis zu geben, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, der unser Denken in eine Richtung führt, die dem Ablauf der zwischen den Außendingen waltenden Verhältnissen entspricht.“<sup>28</sup>

### 1.3 Der Kritizismus Kants

**I. Kant** (1724-1804) kritisiert Rationalismus und Empirismus: Beide argumentierten dogmatisch, da sie ihre Erkenntnisquellen (Vernunft bzw. Erfahrung durch Sinneseindrücke) ungeprüft liessen. Dem setzt seinen *Kritizismus* entgegen, der untersucht, unter welchen Bedingungen Erkenntnis überhaupt möglich ist<sup>29</sup>. So versucht er Erkenntnis von allem zu entschlacken, was mit Empirie, Anschauung, Sinnlichkeit usw. zusammenhängt. Dabei bleiben nur allgemeine, „reine“, d.h. „transzendente“ (vom empirischen Subjekt losgelöste), Urteile und Begriffe übrig. Raum und Zeit werden als Vorstellungen ermöglichende Anschauungsformen ihres empirischen Charakters entkleidet<sup>30</sup>. Bei den Urteilen unterscheidet er zwei Arten: Das *analytische Urteil*, bei dem das Prädikat als im Subjekt enthalten gedacht wird und das keine neue Erkenntnis liefert, und das *synthetische Urteil*, welches die Kenntnis über das Subjekt durch das Prädikat erweitert<sup>31</sup>. Die synthetischen Urteile teilt er wiederum in *erfahrungsunabhängige (a priori)* und *erfahrungsabhängige (a posteriori)* ein. Ein synthetisches Urteil a priori ist zum Beispiel eine Addition:  $4 + 7 = 11$ ; hier tritt im Resultat, als Vereinigung zweier Zahlen, „synthetisch“ ein neues Prädikat hinzu. Zugleich ist dieses Urteil *a priori*, da ihm Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt. Damit sind synthetische Urteile *a priori* die *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt*. Nach Kant gibt es zwei Quellen von Erkenntnis<sup>32</sup>: Durch *Sinnlichkeit* sind uns *Gegenstände der Anschauung (Phaenomena)* gegeben, während der *Verstand Begriffe (Noumena)* entwickelt, welche sich nur mittelbar (über die Anschauung) auf Gegenstände beziehen, oder, indem er Begriffe miteinander verknüpft. Die inhaltslogischen Bedingungen aller möglichen Erfahrungsurteile glaubt Kant in seiner Kategorientafel<sup>33</sup> und seinem System von Grundsätzen des reinen Verstandes<sup>34</sup> aufgeführt zu haben. Die Kategorien sieht er als höchste Begriffe, die Grundsätze als höchste Urteile

<sup>26</sup>D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*; deutsch: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 7. Abschnitt.

<sup>27</sup>Ebenda.

<sup>28</sup>A.a.O., 5. Abschnitt.

<sup>29</sup>Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 3, 48ff.

<sup>30</sup>Vgl. a.a.O., 91ff.

<sup>31</sup>Vgl. a.a.O., 52 ff.

<sup>32</sup>Vgl. a.a.O., 267ff. („Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“).

<sup>33</sup>Vgl. a.a.O., 111, 118f. und 203.

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O., 157ff.

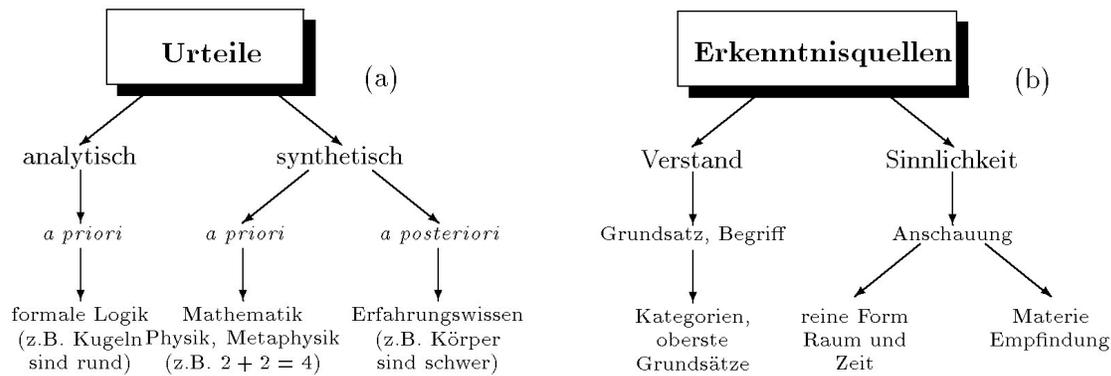


Abbildung 1.3: Zu den Urteilsgruppen (a) und Erkenntnisquellen (b) nach Kant.

an. Ohne die Kategorien als Ordnungsstifter gebe es keine Erfahrung. Erkenntnis ist, Kant zufolge, also nicht mehr ein *Abbilden* von Merkmalen der Dinge an sich, sondern der Versuch eines nach obersten Grundsätzen geordneten subjektiven Entwurfs der Erscheinungswelt. Wahres Wissen können wir nur von den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, also von unserer Art zu begreifen (Kategorien) und anzuschauen (Raum und Zeit), haben.

Die Erkenntnisphilosophie nach Kant ist stark von dessen *Idealismus* geprägt, d.h. der Auffassung, daß das unmittelbare Objekt der Erkenntnis nicht die realen, d.h. subjektunabhängig existierenden Dinge sind, sondern unsere „Ideen“, unsere Vorstellungen von ihnen. Als herausragende Vertreter dieses sogenannten *deutschen Idealismus* sind v.a. J.G. Fichte<sup>35</sup> (1762-1814), F.W.J. Schelling<sup>36</sup> (1775-1854) und G.W.F. Hegel<sup>37</sup> (1770-1831) zu nennen. In den Jahren 1870 bis 1920 kommt es im Anschluß an O. Liebmann<sup>38</sup> und F.A. Lange<sup>39</sup> zu einer Rückbesinnung auf die Philosophie Kants im sogenannten *Neukantianismus*<sup>40</sup>, der in zwei Schulen zerfällt: Während die *Badische Schule* eher werttheoretisch orientiert ist, betont die logizistische<sup>41</sup> *Marburger Schule* mit H. Cohen als ihrem Hauptrepräsentanten sehr stark die produktive Leistung der Vernunft, die in ihrer Schöpferkraft die Welt ganz aus sich selbst hervorzubringen vermag. Erkenntnis wird also auf reines Denken verengt. Die Logik müsse daher Grundlage eines Systems der Philosophie sein, welcher der Status einer universellen Wissenschaftstheorie zukomme<sup>42</sup>.

## 1.4 Erkenntnistheorien des 20. Jahrhunderts

Auch **E. Husserl** (1859-1938), der Begründer der *Phänomenologie*, die zweifelsohne zu den einflußreichsten Philosophien des 20. Jahrhunderts<sup>43</sup> zählt, versucht die Apriorität<sup>44</sup> der reinen Logik und

<sup>35</sup>Vgl. W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft* und P. Rohs, *J.G. Fichte*.

<sup>36</sup>Vgl. H.-M. Baumgartner/H. Korten, *Schelling* und M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*.

<sup>37</sup>Vgl. Ch. Helferich, *G.W.F. Hegel* und O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegel*.

<sup>38</sup>O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*. Bezeichnenderweise schließt jedes Kapitel seines Werkes mit dem Satz: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden.“

<sup>39</sup>F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*.

<sup>40</sup>Vgl. H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*.

<sup>41</sup>D.h. in ihrem Denken stark an der formalen Logik und ihren Gesetzen orientierte.

<sup>42</sup>Vgl. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*.

<sup>43</sup>Vgl. A. Hügli/P. Lübcke (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert* und W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*.

<sup>44</sup>D.h. ihre faktische Gegebenheit unabhängig von und vor jeglichem Denken des Menschen.

damit ihre Berechtigung als grundlegende Wissenschaftslehre aufzuzeigen<sup>45</sup>. Dabei bricht er mit dem damals verbreiteten Psychologismus, der behauptet, die Gesetze der Logik seien nichts anderes als der Ausdruck psychischer Gesetzmäßigkeiten, die ihnen zugrunde liegen<sup>46</sup>. Seine phänomenologische Methode<sup>47</sup> bedient sich psychologischer Begriffe („Erlebnis“, „Bewußtsein“ usw.), möchte jedoch deren empirische Komponente, die subjektiven Quellen, abstreifen. Im Verfahren der „Epoché“<sup>48</sup> soll sich der Wissenschaftler jeglichen Urteils über das Sein oder Nichtsein der Gegenstände an sich *enthalten* und sich einer vorurteilsfreien Betrachtung der Phänomene des Bewußtseins zuwenden. Forschung gründet sich also auf reiner Introspektion und Denkarbeit. An die Stelle von Erkenntnis tritt bei Husserl das „Erlebnis“. Aufgabe der Phänomenologie sei es, die „idealen“<sup>49</sup> Erlebnismöglichkeiten<sup>50</sup> zu erforschen. Grundlage aller Erlebnisse ist der „Leib“ des Menschen, den Husserl weniger als materielles Substrat, denn als sinntragenden Körper betrachtet<sup>51</sup>. Husserls *Intersubjektivitätstheorie* zufolge konstituiert sich jedes Individuum nur durch Fremdverstehen, d.h. durch Einfühlung in andere Individuen: „*Einfühlung in Personen* ist nichts anderes als diejenige Auffassung, die eben den *Sinn versteht*, d.i. den Leib in seinem Sinn erfaßt und in der Einheit des Sinnes, die er tragen soll.“<sup>52</sup> Unter Sinn versteht er dabei das Erfassen von Personen und persönlichen Zuständen. Husserl betrachtet die Umwelt nicht von außen, objektiv, sondern aus Sicht des (phänomenologisch geläuterten) Subjekts. Seine *Lebenswelt* ist dem Subjekt immer schon vorgegeben als „universaler Glaubensboden für jede Erfahrung“: „Weltbewußtsein ist Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit“<sup>53</sup>. Husserl kritisiert hiermit die Naturwissenschaften, deren Idealisierung (z.B. der exakte Raum) „eben schon eine Leistung von Erkenntnismethoden ist, die sich auf die Vorgegebenheiten unserer unmittelbaren Erfahrung gründet.“<sup>54</sup>

Husserls Schüler **M. Heidegger** (1889-1976) kritisiert, daß dessen anschauernd und vergegenständlichender Phänomenbegriff unzureichend sei, die direkte Erfahrung des Ich - in Heideggerscher Terminologie: des Daseins<sup>55</sup> - zu beschreiben. Es sei nur deshalb möglich, sich betrachtend einem Gegenstand zuzuwenden, weil sich das Dasein immer schon in einem interessierten Umgang mit dem Seienden befindet. Zum Beispiel könne ich nur deshalb einen Staubsauger zum Gegenstand einer näheren Betrachtung machen, weil ich imstande bin, ihn zu gebrauchen. In einer Welt, in der es keinen Sinn hätte, zwischen Staubigem und Sauberem zu unterscheiden, hingegen wäre es sinnlos, von einem Staubsauger zu sprechen. Heidegger spricht von der „Zeughaftigkeit“<sup>56</sup>, „Zeugstruktur“<sup>57</sup> oder vom „Zeugcharakter“<sup>58</sup> des Gegenstandes<sup>59</sup>. Unter „Zeug“ versteht er dabei das „nächstbegegnende Seiende, das, womit wir es zu tun haben“<sup>60</sup>. Er beschreibt das Erkannte also vom Zugang her, den wir primär zu diesem Seienden haben: Der Gegenstand der Erkenntnis kann nur im interessierten Umgang mit ihm erkannt werden.

<sup>45</sup>Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 27ff (§6).

<sup>46</sup>Vgl. a.a.O., 63ff. (§17ff.).

<sup>47</sup>Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*.

<sup>48</sup>Von gr. ἐποχή - Zurückhaltung.

<sup>49</sup>D.h. von jedweden empirischen Komponenten gereinigten.

<sup>50</sup>Vgl. E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 70.

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., 8f.

<sup>52</sup>E. Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, 75.

<sup>53</sup>E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 25.

<sup>54</sup>A.a.O., 41.

<sup>55</sup>Heidegger spricht vom 'Dasein' anstelle vom 'Ich', um zu betonen, daß das Ich nur 'sein' kann, wenn es sich zu seiner Existenz, seinem 'Da-sein' verhält: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein.“ (*Sein und Zeit*, 12).

<sup>56</sup>M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 68.

<sup>57</sup>A.a.O., 69.

<sup>58</sup>A.a.O., 80.

<sup>59</sup>Vgl. Werkzeug, Nähzeug, Fahrzeug usw.

<sup>60</sup>M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 414.

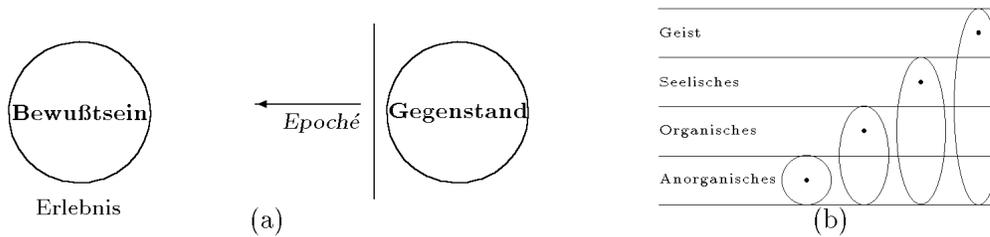


Abbildung 1.4: Zu Husserls Epoché (a) und der Schichtung der realen Welt nach Hartmann (b).

Husserls Versuch, die angesichts der technisch-industriellen Entwicklung unter Legitimationsdruck geratene Philosophie als apriorische Fundamentaltheorie zu rehabilitieren, indem er sich mit Hilfe seiner phänomenologischen Methode in die Innenwelt des Bewußtseins zurückzog, stieß wegen seiner radikalen Subjektzentrierung nicht nur auf Zustimmung. So beabsichtigte **N. Hartmann** (1882-1950) in seinen 1921 erschienenen *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* eine **neue Ontologie** zu begründen, d.h. eine Erkenntnistheorie, die voraussetzt, daß die Außenwelt auch unabhängig vom Subjekt existiert: „Das Sein kommt ausschließlich dem Gegenstande zu, nicht dem Erkenntnisgebilde; und vom Gegenstande hat sich gezeigt, daß er gleichgültig gegen sein Erfasstwerden dasteht, also auch gleichgültig gegen sein Verfehltwerden. Er ist eben in seinem Sein ‘übergegenständlich’.“<sup>61</sup> Hartmann kritisiert an Husserls subjektivistischer Theorie, daß ihr ein objektives Wahrheitskriterium fehle, welches Täuschungen, Illusionen usw. vermeide. Erkenntnis vollzieht sich, seiner Meinung nach, nicht wie die Phänomenologie behauptet, von einem archimedischen Punkt aus (dem Subjekt), sondern ist eingebunden in das reale Sein, ist nichts anderes als eine Modifikation des Seins: „Einst glaubte man, die Welt sei nichts als das Gegenglied des erkennenden Subjekts, ihr ‘Objekt’. Jetzt sieht es umgekehrt aus: was sie sich zum Objekt zu machen weiß, ist nur ein Ausschnitt aus der Welt, die Erkenntnis selbst aber ist ein Stück der Welt, ein Glied, und zwar ein von vielen anderen Stücken getragenes, die alle ihr gegenüber primär sind und ein selbständiges Bestehen haben.“<sup>62</sup> Im Gegensatz zum Neukantianismus und zur Phänomenologie, die den aktiven Part des Subjekts extrem betonen, verhält sich Erkenntnis nach Hartmann zu ihrem Gegenstand „empfangend“<sup>63</sup>. Das reale Sein baue sich aus vier *Schichten* auf: Vom Anorganischen, über das Organische und das Seelische bis hin zum Geistigen, wobei jede höhere Schicht die untere überlagere<sup>64</sup>. Hartmann findet dabei *Schichtengesetze*, daß *Kategorien* der niedrigeren in der höheren Schicht wiederkehren, aber nicht umgekehrt. Irrtümer entstünden durch grenzüberschreitenden Gebrauch der Kategorien, z.B. beim Versuch, Organisches allein durch Kategorien des Anorganischen zu erklären (mechanistisches Weltbild), oder im Vitalismus, wo man Kategorien des Seelischen auf Organisches übertrage. Erkenntnis, die der höchsten Schicht, dem geistigen Sein angehöre, sei immer nur partiell, könne jedoch mit Hilfe wissenschaftlicher Innovation vergrößert werden<sup>65</sup>.

Einen gänzlich anderen erkenntnistheoretischen Ansatz, den der **Hermeneutik**, verfolgt **H.-G. Gadamer** (geb. 1900) im Rückgriff auf **W. Dilthey** (1833-1911). Unter Hermeneutik verstand man seit **F.D.E. Schleiermacher**<sup>66</sup> (1768-1834) die Kunstlehre des *Verstehens*. Gegenstand der Hermeneutik sind Texte oder andere dauerhaft kodifizierte Dokumente als kulturelle Vergegenständlichungen reflexiver oder emotionaler Prozesse ihrer Autoren, die es zu verstehen gilt. „Verstehen“ heißt hierbei, den *Sinn* der Zeugnisse erfassen, ob intendiert oder nicht. Diltheys Auffassung von Hermeneutik als

<sup>61</sup>N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, 12.

<sup>62</sup>N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 17.

<sup>63</sup>N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, 34.

<sup>64</sup>Vgl. N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, 120ff.

<sup>65</sup>Vgl. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*.

<sup>66</sup>Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*.

einer Auslegungslehre von in Schriftzeugnissen enthaltenen „Resten menschlichen Daseins“<sup>67</sup> kritisiert Gadamer<sup>68</sup>, da sie die Gefahr einer irrationalen, kaum mehr beweisbaren oder intersubjektiv vermittelbaren Interpretation in sich berge. Das Verstehen ist für ihn nicht eine wissenschaftliche Methode, sondern die *Seinsweise* des menschlichen Daseins selber, in der es sich die Welt erschließt. Die Basis der Hermeneutik, die Polarität von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt, versteht er im Anschluß an Heidegger<sup>69</sup> als *Gespräch*<sup>70</sup>, bei der die Partner sinnkonstituierend interagieren. Zentraler Begriff seiner Hermeneutik ist der der *Horizontverschmelzung*: „Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*“<sup>71</sup> Während Dilthey den Text zeitenthoben und mit seinem Urheber untrennbar verbunden sah, löst ihn Gadamer davon ab und erklärt ihn zu einer sich in seiner Wirkungsgeschichte fortwährend wandelnde Größe, die nicht zuletzt durch den aktiven Projektionsakt des Interpretieren, seine „Auslegung“, eine Veränderung erfährt. So wird für Gadamer die *Überlieferung* des Textes zu einer wichtigen Kategorie: „*Historisch denken*, heißt in Wahrheit, *die Umsetzung vollziehen, die den Begriffen der Vergangenheit geschieht.*“<sup>72</sup> Seine Hermeneutik sieht er dabei nicht als bloße Methode, sondern als *die Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften* an: „Die Hermeneutik, die hier entwickelt wird, ist [...] nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Verständigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet.“<sup>73</sup>

Ein prägendes Merkmal der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist der *linguistic turn*, d.h. die Wende zur *Sprache* als ihrem Gegenstand. Es entwickeln sich zwei sprachphilosophische Richtungen, die *analytische Philosophie*, begründet von B. Russell<sup>74</sup> (1872-1970), und die *Philosophie der normalen Sprache* („ordinary language philosophy“). Wichtigster Vertreter beider Richtungen ist **L. Wittgenstein** (1889-1951). Die Philosophie seines Frühwerkes, des *Tractatus logico-philosophicus* von 1921, basiert auf der Sprache als idealem Apriori. Schon unser Denken vollziehe sich sprachlich. Sowohl unser Denken („Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müßten“<sup>75</sup>) als auch die Wirklichkeit seien logisch verfaßt, selbst Gott müßte sich dem beugen<sup>76</sup>. „Wittgenstein stellt sich die Beziehung von Sprache und Wirklichkeit so vor, daß der Satz (als elementare sinntragende Einheit), welcher aus „Namen“ bestehe, die durch eine verborgene Komplexität miteinander verbunden seien, einen „Sachverhalt“ mit seinen Gegenständen (als den Komplementen der Namen) abbildet.“<sup>77</sup> Er begründet also gleichsam sprachphilosophisch die parmenidische These von der Identität bzw. Parallelität von Denken und Sein: „Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar. Sie ‘handeln’ von nichts. Sie setzen voraus, daß Namen Bedeutung, und Elementarsätze Sinn haben: Und dies ist ihre Verbindung mit der Welt.“<sup>78</sup> Ähnlich wie bei Hartmann ist für Wittgenstein die Erkenntnisfähigkeit begrenzt: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.“<sup>79</sup> Wittgenstein verneint allerdings die Berechtigung metaphysischen Fragens nicht, jenseits des logisch Sagbaren liege das „Unaussprechliche“, das „Mystische“<sup>80</sup>. Innerhalb

<sup>67</sup>W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 317.

<sup>68</sup>Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*.

<sup>69</sup>M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 310ff.

<sup>70</sup>Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 445.

<sup>71</sup>A.a.O., 289.

<sup>72</sup>A.a.O., 374.

<sup>73</sup>A.a.O., XV.

<sup>74</sup>Vgl. B. Russell/A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*.

<sup>75</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 17 (Satz 3.03).

<sup>76</sup>Vgl. ebenda (Satz 3.031).

<sup>77</sup>N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, 119; vgl. a.a.O., 28 (Satz 4.021): „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe.“

<sup>78</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 74 (Satz 6.124).

<sup>79</sup>A.a.O., 67 (Satz 5.6).

<sup>80</sup>A.a.O., 85 (Satz 6.522).

der Sphäre des Sagbaren jedoch bleibe nichts ungelöst oder unauflösbar: „*Das Rätsel* gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.“<sup>81</sup>

Eine weiterer sprachphilosophischer Vertreter ist **R. Carnap** (1891-1970), der der *analytischen Philosophie* zugerechnet wird, die Fragen beantwortet, indem sie die *Sprache* erklärt, in der sie formuliert sind. Ähnlich wie Wittgenstein schreibt Carnap der Sprache die Fähigkeit adäquater Realitätsabbildung zu. Er ist der Meinung, daß alle Probleme der Erkenntnistheorie *Scheinprobleme* sind, die durch Formulierung in einer logisch-widerspruchs- und empiriefreien Sprache verschwinden würden: „Mein Interesse an der Entwicklung der logischen Syntax war vorwiegend durch die folgenden Gesichtspunkte bestimmt: erstens wollte ich zeigen, daß die Theoriebegriffe der Theorie der formalen deduktiven Logik, wie Beweisbarkeit, Ableitbarkeit aus gegebenen Prämissen, logische Unabhängigkeit und so weiter, rein syntaktische Begriffe sind, und daß deren Definitionen in der logischen Syntax deshalb formuliert werden können, weil diese Begriffe ja lediglich von der Form der Sätze, nicht von ihrer Bedeutung abhängen. Zweitens schien es mir wichtig zu zeigen, daß viele philosophischen Meinungsverschiedenheiten in Wirklichkeit mit der Frage zu tun haben, ob eine bestimmte Sprachform, etwa für die Sprache der Mathematik oder die der Wissenschaft, benutzt werden sollte.“<sup>82</sup> Daher schließt er sich der Forderung R. Gätschenbergers<sup>83</sup> nach der Herstellung und Formulierung einer künstlichen Einheitssprache an und entwickelt eine „Protokollsprache“, die Beobachtungen knapp, exakt und ohne Redundanzen wiedergibt: „Wir stellen uns hierbei das Verfahren so schematisiert vor, als würden alle unsere Erlebnisse, Wahrnehmungen, aber auch Gefühle und Gedanken usw. sowohl in der Wissenschaft als auch im gewöhnlichen Leben zunächst schriftlich protokolliert, so daß die weitere Verarbeitung immer an ein Protokoll als Ausgangspunkt anknüpft.“<sup>84</sup> Da eine solche Sprache die wissenschaftliche Arbeit eher erschweren würde, sollte die etwas allgemeinere, auf den Protokollsätzen aufbauende physikalische Sprache als universale, intersubjektive Systemsprache dienen<sup>85</sup>.

Auch in der *naturalisierten Erkenntnistheorie*<sup>86</sup> des **W.v.O. Quine** (geb. 1908) ist Sprachanalyse das Mittel, um zu den Grundlagen der Erkenntnis zu gelangen. Allerdings denkt Quine nicht subjektzentriert, sondern externalistisch von einem Modell sozialer Interaktion aus. Grundlage der Erkenntnis müssen, seiner Meinung nach, *Sinnesdaten* sein, ohne Beobachtungen („observations“) sei keine Erkenntnis möglich. Dies macht er am Prozeß des Erlernens einer Sprache deutlich: Sprache erwirben wir durch Verknüpfungen von Äußerungen mit bestimmten empirischen *Reizen* („Reizbedeutung“), die bestätigt (und damit verstärkt) oder nicht bestätigt (getilgt) werden (*stimulus/response-Prinzip*). Quine zufolge relationieren logische Urteile im Erkenntnisprozeß das durch Sinnesreize erworbene Wahrnehmungsmaterial und beseitigen auf diese Weise Unstimmigkeiten. Er bezweifelt jedoch, daß man *allein* durch logische Urteile zu einer unerschütterlichen Wahrheitserkenntnis gelangen kann. Die Grenzen eines solchen Erkenntnisprozesses zeigt Quine am Modell der Übersetzung von einer Sprache in eine andere auf, bei der das Problem der „Unbestimmtheit in der Übersetzung“<sup>87</sup> auftritt: Ein Ethnologe, der voraussetzungslos mit der ihm völlig unbekanntem Sprache eines Stammes konfrontiert ist, hört, wie ein Eingeborener beim Vorbeilaufen eines Hasen das Wort „gavagai“ gebraucht. Eindeutig werde der Ethnologe nicht herausbekommen, ob damit der ganze Hase, ein „nicht abgetrennter Hasenteil“ oder eine zeitliche Phase seiner Erscheinung gemeint ist. Um was es sich dabei handelt, läßt sich Quine zufolge nicht durch *Ostension* klären, „d.h., es reicht nicht aus, die Sprecher der fremden Sprache immer wieder mit ausgesuchten Reizen zu konfrontieren und zu schauen, ob sie dem Ausdruck „gavagai“ zustimmen oder nicht.“<sup>88</sup> Dies hängt mit den besonderen grammatikalischen

<sup>81</sup> A.a.O., 84 (Satz 6.5).

<sup>82</sup> R. Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, 84.

<sup>83</sup> Vgl. R. Gätschenberger, *Symbola. Anfangsgründe der Erkenntnistheorie*.

<sup>84</sup> R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, 437.

<sup>85</sup> Vgl. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 441.

<sup>86</sup> Vgl. W.v.O. Quine, *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, in: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, 97ff. und ders., *Wort und Gegenstand*.

<sup>87</sup> W.v.O. Quine, *Naturalisierte Erkenntnistheorie*, in: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, 52.

<sup>88</sup> A.a.O., 46; vgl. auch ders., *Wort und Gegenstand*, §12.

oder syntaktischen Strukturen einer Sprache zusammen (ihrem „Individuationsapparat“<sup>89</sup>), die sich nicht unbedingt eindeutig in eine andere Sprache übersetzen lassen.

Der **kritische Rationalismus** des **K.R. Popper** (1902-1994) nähert sich der Philosophie mehr von Seiten der *Wissenschaftstheorie*. Mit D. Hume sieht er in der von den Naturwissenschaften praktizierten Methode der *Induktion*, d.h. aus einer großen Zahl gleichartiger Fälle auf ein allgemeines Gesetz zu schließen, kein Verfahren, um zu sicherer Erkenntnis zu gelangen<sup>90</sup>. Anstelle der induktiven plädiert er für eine deduktive, falsifizierbare Methode (*Falsifikationismus*): „Wir fordern zwar nicht, daß das System auf empirisch-methodischem Weg endgültig positiv ausgezeichnet werden kann, aber wir fordern, daß es die logische Form des Systems ermöglicht, dieses auf dem Wege der methodischen Nachprüfung negativ auszuzeichnen: *Ein empirisch-wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können*.“<sup>91</sup> Erkenntnisgewinn ergibt sich daher mit Hilfe der Methode „des tentativen Lösungsversuches (oder Einfalls), der von der schärfsten Kritik kontrolliert wird. Es ist eine kritische Fortbildung der Methode des Versuchs und Irrtums (‘trial and error’).“<sup>92</sup> Für die Grenzen menschlicher Erkenntnis hat das nun zu Folge, daß Theorien über die Realität zwar als falsch, niemals jedoch als wahr oder wahrscheinlich erwiesen werden können<sup>93</sup>. Die empirische Realität wird von Popper nicht wie im alten Rationalismus für irrelevant oder inexistent erklärt, sondern ihre Existenz auf der Basis des „common sense“<sup>94</sup> begründet: „Ich schlage vor, den Realismus als die einzig vernünftige Hypothese zu akzeptieren - als eine Vermutung, zu der noch nie eine vernünftige Alternative angegeben worden ist.“<sup>95</sup> In dem zusammen mit dem Gehirnphysiologen und Nobelpreisträger J.C. Eccles herausgegebenen Buch *The Self and its Brain* teilt er die Realität in *drei Welten* auf<sup>96</sup>: Welt 1, die Welt der physikalischen Gegenstände, Welt 2, die Welt der Bewußtseinszustände und Welt 3, die der objektiven Gedankeninhalte. Welt 3 befreie das Denken des Menschen aus seiner Subjektgebundenheit, da sie *a priori* existiere und nur vom Menschen entdeckt werde: „Obwohl die Welt 3 ein Erzeugnis des Menschen ist, verstehe ich sie als übermenschlich in dem Sinne, daß ihre Inhalte eher mögliche als wirkliche Gegenstände des Denkens sind, sowie in dem Sinne, daß nur eine endliche Anzahl aus den unendlich vielen möglichen Gegenständen jemals wirkliche Gegenstände des Denkens werden können.“<sup>97</sup>

Die biologisch und entwicklungspsychologisch fundierte **Genetische Epistemologie**<sup>98</sup> von **J. Piaget** (1896-1980) stellt einen Versuch dar, Erkenntnis *historisch-genetisch* zu fassen: „Die genetische Erkenntnistheorie versucht, Erkennen, insbesondere wissenschaftliches Erkennen, durch seine Geschichte, seine Soziogenese und vor allem die psychologischen Ursprünge der Begriffe und Operationen, auf denen es beruht, zu erklären.“<sup>99</sup> Piaget kritisiert Husserls<sup>100</sup> und Freges<sup>101</sup> Polemik

<sup>89</sup>Vgl. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 2, Stuttgart 81987, 274.

<sup>90</sup>D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch 1-3*, 116ff.); dazu: K. Popper, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, 319, Anm. 4.

<sup>91</sup>K. Popper, *Logik der Forschung*, 15.

<sup>92</sup>K. Popper, *Die Logik der Sozialwissenschaften*, in: Th.W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 105f.

<sup>93</sup>Vgl. K. Popper, *Karl Popper Lesebuch.*, 120f.

<sup>94</sup>Vgl. K. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, 32ff.

<sup>95</sup>K. Popper, *Der Realismus* (1970), in: *Karl Popper Lesebuch*, 205ff., hier: 208.

<sup>96</sup>Vgl. K. Popper/J.C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, 61ff.

<sup>97</sup>K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, 165, Anm. 8.

<sup>98</sup>Vgl. R.F. Kitchener, *Piaget's Theorie of Knowledge*.

<sup>99</sup>J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, 7.

<sup>100</sup>Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 63ff.

<sup>101</sup>Vgl. G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 20: Frege spottet, indem er einem fingierten Darwinisten folgende Worte in den Mund legt: „Du rechnest da  $2 \times 2 = 4$ ; aber die Zahlvorstellung hat ja eine Entwicklung, eine Geschichte! Man kann zweifeln, ob sie damals schon so weit war. Woher weißt du, daß in jener Vergangenheit dieser Satz schon bestand? Könnten die damals lebenden Wesen nicht den Satz  $2 \times 2 = 5$  gehabt haben, aus dem sich erst durch natürliche Züchtung im Kampf ums Dasein der Satz  $2 \times 2 = 4$  entwickelt hat, der seinerseits vielleicht dazu bestimmt ist, auf demselben Wege sich zu  $2 \times 2 = 3$  fortzubilden?“

gegen eine empirische Begründung der Logik. Dem stellt er sein Modell einer *kognitiven Entwicklung* gegenüber, daß sich das logische Denken bei Kindern erst in einem *evolutionären Prozeß* über verschiedene Stadien hin entwickelt<sup>102</sup>. So würden sich verschiedene Logiken ausbilden, was bedeute „daß keine einzige Logik stark genug ist, die Gesamtkonstruktion der menschlichen Erkenntnis zu tragen. Und es bedeutet auch, daß all die verschiedenen Logiken zusammengenommen kein genügend kohärentes Ganzes ergeben, das als Grundlage der menschlichen Erkenntnis dienen könnte. Jede Logik für sich ist zu schwach, aber alle Logiken zusammen sind zu reich, um 'Logik' zu einer eindeutigen Erkenntnisbasis zu machen.“<sup>103</sup> Die Erkenntnis (*Kognition*) versteht er als kontinuierlich sich vollziehenden Lernprozeß der *Assimilation* und *Akkommodation* des Organismus an die Umwelt, an dessen Abschluß ein Zustand inneren Gleichgewichts (*Äquilibration*) steht<sup>104</sup>. Auf der Basis dieser Theorie versucht er zu zeigen, daß logisch-mathematische Konstruktionen eng mit physikalischen Erfahrungen zusammenhängen, ja einen wichtigen Spezialfall der Anpassung „einer internen Funktion des Denkens oder des Organismus an die Eigenschaften des Objekts oder der Umwelt allgemein“<sup>105</sup> darstellen. Gegen den Absolutheitsanspruch von Sprache, wie er von den Sprachphilosophen vorgetragen wird, sieht Piaget die Ausbildung der *Symbolfunktion* als grundlegend für den Aufbau logischen Denkens an<sup>106</sup>. Darunter versteht er u.a. Nachahmung, Gestensymbolik, das innere Bild oder Sprache, die bei ihm aber nur noch *eine* Form der Symbolfunktion unter vielen ist. Piaget beschreibt das erkennende Denken also als Resultat kompliziert ineinander verschachtelter biologischer und kultureller Entwicklungen, die wiederum eine phylogenetische (stammesgeschichtliche) Grundlage haben.

Einen Versuch, das darwinsche Evolutionsmodell erkenntnistheoretisch nutzbar zu machen, haben die Vertreter der *Evolutionären Erkenntnistheorie*<sup>107</sup> unternommen. Hier sind vor allem **D.T. Campbell**<sup>108</sup> und **G. Vollmer**<sup>109</sup> (geb. 1943) zu nennen, neben anderen wie *F.M. Wuketits*<sup>110</sup>, *H.v. Ditfurth*<sup>111</sup> und *H. Mohr*<sup>112</sup>. Sie knüpfen dabei an derartige Versuche der monistischen<sup>113</sup> Bewegung um *E. Haeckel* und *W. Ostwald* um die Jahrhundertwende an: „Die Entstehung der Anschauungen und Begriffe im menschlichen Gehirn, also die Bildung des Intellekts, haben wir uns genau so zu erklären, wie die aller übrigen Funktionen und Fertigkeiten, Neigungen und Talente des menschlichen Organismus: durch Selektion und Vererbung.“<sup>114</sup> Vor dem Hintergrund neuerer Forschungsergebnisse v.a. aus Neurophysiologie, Biologie, Kybernetik und Linguistik versteht Campbell Selektion mehr *systemtheoretisch*, d.h. als einen Algorithmus, der als universelles Muster sowohl in der Natur als auch in allen anderen Systemen wirksam ist<sup>115</sup>. Als Beispiel nennt er die Mechanismen des Wissenschaftsprozesses nach *Th.S. Kuhn*<sup>116</sup>. Descartes' metaphysische Theorie von den angeborenen Ideen versucht er

<sup>102</sup>Vgl. J. Piaget/B. Inhelder, *Die Psychologie des Kindes*.

<sup>103</sup>J. Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, 18.

<sup>104</sup>Vgl. J. Piaget, *Biologie und Erkenntnis*, 11ff. und 205ff.

<sup>105</sup>A.a.O., 70.

<sup>106</sup>Vgl. J. Piaget, *Sprache und Denkopoperationen*, in: ders., *Probleme der Entwicklungspsychologie*, 99 und ders., *Biologie und Erkenntnis*, 47.

<sup>107</sup>Vgl. B. Irrgang, *Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie*.

<sup>108</sup>Vgl. D.T. Campbell, Art. „Evolutionäre Erkenntnistheorie“.

<sup>109</sup>Vgl. G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*.

<sup>110</sup>Vgl. R. Riedl/F.M. Wuketits (Hrsg.), *Die evolutionäre Erkenntnistheorie*.

<sup>111</sup>Vgl. H.v. Ditfurth, *Im Anfang war der Wasserstoff*.

<sup>112</sup>Vgl. H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche Existenz*; ders., *Biologische Wurzeln des Orientierungswissens*, in: *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften*, 349ff.

<sup>113</sup>Als Monismus (von gr. *μόνος* - einzig, allein) bezeichnet man eine philosophische oder religiöse Auffassung, die Bestand oder Entstehung der Welt aus einem einzigen Stoff, einer einzigen Substanz oder einem einzigen Prinzip erklärt.

<sup>114</sup>L. Stein, *An der Wende des Jahrhunderts*, 24.

<sup>115</sup>Vgl. D.T. Campbell, Art. „Evolutionäre Erkenntnistheorie“, 62.

<sup>116</sup>Der amerikanischer Wissenschaftshistoriker Th.S. Kuhn beschreibt die Entwicklung der Wissenschaften in Abgrenzung zur Auffassung des kritischen Rationalismus, wonach diese kumulativ-kontinuierlich ablaufe, als diskontinuierlichen Wandel, der auch von wissenschaftsexternen (sozialen) Faktoren bestimmt wird und durch revolutionären *Paradigmenwechsel* gekennzeichnet ist. Unter Paradigma versteht Kuhn dabei anerkannten Vorbilder, die Wissenschaftlergemeinschaften als Modelle für ihre methodischen und sozialen Entscheidungen dienen. Vgl. hierzu Th.S. Kuhn, *The*

evolutionstheoretisch zu bestätigen, um so Kritizismus und Evolutionismus miteinander zu versöhnen: Erkenntnisstrukturen würden phylogenetisch erworben, d.h. „a posteriori“. Für das Individuum seien sie jedoch ontogenetisch vorhanden, d.h. „a priori“<sup>117</sup>. Vollmer legt seinen Schwerpunkt auf die Analyse der Korrelation von Bewußtsein und Gehirn<sup>118</sup>: „Die psychophysischen Entdeckungen legen die Vermutung nahe, daß jedem Bewußtseinszustand eindeutig ein Gehirnzustand entspricht oder daß überhaupt nur ein Zustand vorliegt, der verschieden - nämlich psychologisch und physiologisch - wahrgenommen wird.“<sup>119</sup> Dabei übernimmt er auch die Auffassung der zoologischen Verhaltensforschung, v.a. von K. Lorenz<sup>120</sup>, daß bei Tieren unabhängig von und vor allen Erfahrungen der Gehirnstruktur und anderen Organen Klassifikationsschemata als Veranlagung fest eingefügt seien. Hatte Wittgenstein die parmenidische These von der Identität bzw. Parallelität von Denken und Sein sprachphilosophisch zu erklären versucht, so begründet Vollmer die zumindest partiell vorhandene Übereinstimmung zwischen menschlichem Erkenntnisapparat und realer Welt evolutionistisch: „Unser Erkenntnisapparat ist ein Ergebnis der Evolution. Die subjektiven Erkenntnisstrukturen passen auf die Welt, weil sie sich im Laufe der Evolution in Anpassung an diese reale Welt herausgebildet haben. Und sie stimmen mit den realen Strukturen (teilweise) überein, weil nur eine solche Übereinstimmung das Überleben ermöglichte.“<sup>121</sup>

Eine qualitativ neuartige Erkenntnistheorie proklamiert der **Radikale Konstruktivismus**<sup>122</sup>, indem er Erkenntnisprozesse radikal *entsubjektiviert* und nicht mehr von menschlichen Subjekten, sondern nur noch von „lebenden Systemen“ spricht. Wesentlich ist hier die kurz nach dem zweiten Weltkrieg von N. Wiener (1894-1964) begründete *Kybernetik*<sup>123</sup>, die sich die einheitliche Beschreibung der Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschinen zur Aufgabe gemacht hat. Wichtig ist dabei der Begriff der *Information*, der explizit erkenntnistheoretisch<sup>124</sup> verstanden wird: „Information ist Information, weder Materie noch Energie.“<sup>125</sup> Es wird also kein neuer Seinsbereich intendiert, vielmehr wird Information als „eine Eigenschaft von Eigenschaften bestimmt. Information ist eine Eigenschaft zum Beispiel bestimmter Signalmengen, die wiederum Eigenschaften eines materiellen Systems sind, das diese erzeugt.“<sup>126</sup> C.F. v. Weizsäcker betont, daß der so verstandene Informationsbegriff ganz auf der Linie klassischer Philosophie liege: „Man beginnt sich daher heute daran zu gewöhnen, daß Information als eine dritte, von Materie und Bewußtsein verschiedene Sache aufgefaßt werden muß. Was man aber damit entdeckt hat, ist an neuem Ort eine alte Wahrheit. Es ist das platonische Eidos<sup>127</sup>, die aristotelische Form, so eingekleidet, daß auch ein Mensch des 20. Jahrhunderts etwas von ihnen ahnen lernt.“<sup>128</sup> Zentral wird bei H. Maturana<sup>129</sup> (geb. 1928) der Begriff des *Systems*, unter dem er eine Menge von Elementen versteht, zwischen denen Relationen bestehen, die ebenfalls eine Menge bilden. Letzteres, die Menge der Relationen, heißt *Struktur*,

---

*Structure of Scientific Revolutions.*

<sup>117</sup>Vgl. D.T. Campbell, *Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes*, 160.

<sup>118</sup>Vgl. G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 86ff.

<sup>119</sup>A.a.O., 90.

<sup>120</sup>Vgl. K. Lorenz, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*; ders., *Kants Lehren vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie und ders., Über tierisches und menschliches Verhalten*, Bd. 2.

<sup>121</sup>G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 102.

<sup>122</sup>Vgl. A. Mohler (Hrsg.), *Einführung in den Konstruktivismus* und S.J. Schmidt (Hrsg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*.

<sup>123</sup>Vgl. N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*; deutsch: *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*; ders., *Mensch und Menschmaschine* und ders., *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*.

<sup>124</sup>Vgl. E. Oeser, *Erkenntnis als Informationsprozeß*.

<sup>125</sup>N. Wiener, *Kybernetik*, 166.

<sup>126</sup>E. Oeser, *Erkenntnis als Informationsprozeß*, 10.

<sup>127</sup>Interessanterweise läßt sich dies auch sprachlich belegen: Oeser (a.a.O., 16) weist darauf hin, daß Cicero (*de oratore* I, 351 B) das Wort *informabo* als Übersetzung von *εἰδοποιήσω* gebraucht.

<sup>128</sup>C.F. v. Weizsäcker, *Sprache als Information*, 52.

<sup>129</sup>Vgl. H. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*; ders., *Was ist Erkennen?* sowie ders./F.J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*.

während der Terminus *Organisation* die Reichhaltigkeit dieser Struktur bezeichnet, also die Komponenten, „die eine zusammengesetzte Einheit als Einheit einer bestimmten Klasse definieren.“<sup>130</sup> Was dabei eine „Einheit“ ist, läßt Maturana offen, ähnlich dem alten Problem des Nominalismus, was denn als „Individuum“ anzusehen sei: schon ein Organ, eine Extremität, ein Atom oder erst ein komplexer Organismus?<sup>131</sup> Ein „lebendes System“ ist nach Maturana durch den von ihm geschaffenen Begriff der „Autopoiesis“ charakterisiert: Mit „‘Autopoiese’ (nach dem griechischen *autos* und *poiein* für Selbstgestaltung: *autopoiesis*)“ möchte er ausdrücken, „wie sich Systeme als Produkte ihrer eigenen Operationen realisieren.“<sup>132</sup> D.h. ein lebendes System erkennt man daran, daß alles, was an Interaktionen zwischen den Elementen des Systems abläuft, der *Bewahrung der Organisation* des Systems dient. Und der Erkenntnisvorgang, die *Kognition*, ist nichts anderes als „die Realisierung der Autopoiese des lebenden Systems in (einem) Medium“<sup>133</sup>. Wahrheit wird also systemimmanent bestimmt, ist nicht mehr intersubjektiv. Und Erkenntnis hat nichts mit Einsicht oder Verstehen zu tun, sondern ist ausschließlich „erfolgreiches Operieren eines lebenden Systems“<sup>134</sup>. Das Wahrheitsverständnis Maturanas nähert sich in diesem Punkt dem des amerikanischen Pragmatismus<sup>135</sup> an, der Wahrheit nicht platonisch, als idealen, den Gegebenheiten zugrundeliegenden Sachverhalt, sondern als Resultat eines erfolgreich abgeschlossenen kommunikativen Austausches begreift. Wie in Maturanas Ansatz allerdings ein Übergang von der neuronalen Ebene des Systems in die Sphäre semiotischen Verstehens möglich sein soll, bleibt offen<sup>136</sup>. N. Schneider kritisiert, auch die Autopoiesis sei „bei aller antimetaphysischen Tendenz der Systemtheorie - nichts weniger als eine metaphysische Kategorie, eine Hypostase, die alles erklären soll, obwohl sie selbst, zu einer anonymen Wesenheit geronnen, erst noch einer Explanat bedürfe.“<sup>137</sup> Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Radikale Konstruktivismus die Frage nach der Objektivität von Erkenntnis ausklammert, indem er Kognition nicht mehr als abbildtheoretisch gefaßte Realitätsaneignung, sondern als in sich geschlossenes relationales Gefüge ansieht, bei dem lediglich der Aspekt des Funktionierens („Operierens“) von Interesse ist.

<sup>130</sup>H. Maturana, Kognition, in: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, hrsgg. v. S.J. Schmidt, 92.

<sup>131</sup>Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Art. „Individuum, Individualität (II)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 304ff.

<sup>132</sup>H. Maturana, *Was ist Erkennen?*, München/Zürich 1994, 36.

<sup>133</sup>Vgl. H. Maturana, Kognition, in: *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, 101.

<sup>134</sup>Ebenda.

<sup>135</sup>Vgl. W. James, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, 161ff.

<sup>136</sup>Darauf hat H.J. Wendel in seinem Aufsatz „Das Dilemma des Radikalen Konstruktivismus“ in der Zeitschrift *Information Philosophie* (1996) hingewiesen.

<sup>137</sup>N. Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*, 201.

## 2. Erkenntnisbegriffe I: ידע

Nach diesem knappen Überblick über die abendländische Erkenntnistradition, wird es nun um die Erkenntnisvorstellungen gehen, die uns in den Büchern des Alten Testaments begegnen. Dabei werden die verschiedenen Erkenntnisbegriffe nacheinander auf die mit ihnen verknüpften Vorstellungen hin untersucht, um ein Gefühl für das altisraelitische Denken zu bekommen. Weitaus am wichtigsten sind hierbei die auf die Wurzel ידע zurückgehenden Begriffe, weshalb auf sie zuerst eingegangen wird.

### 2.1 Vorkommen

Das Verbum ידע ist mit Ausnahme des Buches Esra, der Klagenlieder und der Propheten Obadja und Haggai in allen Büchern der hebräischen Bibel<sup>1</sup> belegt. Dabei tritt es in gut drei Prozent der biblischen Verse auf, ist also ein recht häufig<sup>2</sup> gebrauchtes Wort. Wie der letzten Spalte von Tabelle 2.1 zu entnehmen ist, schwankt diese Zahl relativ wenig zwischen den verschiedenen Teilen des Alten Testaments: Am seltensten ist ידע in der Thora und den geschichtlichen Büchern zu finden mit etwa drei Prozent, am häufigsten in der prophetischen Literatur mit ungefähr fünf Prozent. Größere Abweichungen in einzelnen Büchern sind im Buch Rut (etwa 9,5 Prozent) und beim Propheten Jona (12,5 Prozent) zu beobachten, was aber auf die geringe Statistik von acht bzw. sechs Versen zurückzuführen ist. Anders im Buch Kohelet: Hier findet sich ידע in 30 von 222 Versen, was etwa 13,5 Prozent entspricht. Dies hat meiner Meinung nach vor allem zwei Gründe: Zum einen ist es in der Thematik<sup>3</sup> des Buches begründet: Im Gespräch mit hellenistischer Philosophie und Kultur auf der einen Seite und traditioneller jüdischer Weisheitstheologie auf der anderen Seite beschäftigt sich Kohelet mit der Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks. Letzteres sei nicht durch den Besitz von Gütern (Reichtum, Ansehen, langes Leben usw.) zu erlangen, da diese alle der Vergänglichkeit (הבל - eigentlich „Hauch“) anheimfielen, sondern sei gegeben „im Modus der Glückserfahrung“<sup>4</sup>. Ein typischer Vers ist Koh 6,12:

מִי־יֹדֵעַ מִדֶּ־טוֹב לְאָדָם בְּחַיִּים

„Wer erkennt, was gut für den Menschen ist im Leben?“

<sup>1</sup>Gemeint ist hier und im folgenden die BHS und der hebräische Text des Buches Jesus Sirach nach der Ausgabe der Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book.

<sup>2</sup>Zum Vergleich: Das im Alten Testament am häufigsten verwendete Verbum אָמַר ist in etwa 15 Prozent aller Verse belegt. In der „Tabelle der häufigsten hebräischen Wörter“ in *THAT II* wird das *Qal* von ידע als 53 häufigstes Wort aufgeführt (vgl. S. 532). An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß es nicht zulässig ist, allein mit absoluten Zahlen (Anzahl der Belege in einem Buch) zu argumentieren, wie es z.B. J. Bergman (Stichwort „ידע jādā“, 484) tut, wenn er davon spricht, daß ידע mit 35 Belegen in Spr sehr häufig sei, was - wie ein Blick auf die letzte Spalte von Tabelle 2.1 zeigt - nicht richtig ist, da Spr mit einer Häufigkeit von 3,5% nur knapp über dem Durchschnittswert von 3,1% für alle Bücher der hebräischen Bibel liegt, während z.B. Koh zwar auch nur 36 Belegstellen vorweisen kann, aber eine Häufigkeit von 13,5% aufweist.

<sup>3</sup>Vgl. H.W. Hertzberg/H. Bardtke, *Der Prediger. Das Buch Ester*, 222ff.

<sup>4</sup>L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, in: E. Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament*, 263ff., hier: 269.

Buch	Belege יָדַעַ	Verse יָדַעַ	Verse Buch	Anteil יָדַעַ
Gen	57	52	1533	3,4%
Ex	45	43	1213	3,5%
Lev	9	9	859	1,1%
Num	17	17	1289	1,3%
Deut	46	43	959	4,5%
<b>Thora</b>	<b>174</b>	<b>164</b>	<b>5853</b>	<b>2,8%</b>
Jos	17	15	658	2,3%
Ri	23	21	618	3,4%
Rut	9	8	85	9,4%
1Sa	57	51	811	6,3%
2Sa	30	28	695	4,0%
1Kö	35	29	817	3,6%
2Kö	19	16	719	2,2%
1Chr	9	8	943	1,1%
2Chr	20	17	822	2,1%
Esr	0	0	280	0,0%
Neh	9	9	405	2,2%
Est	8	7	167	4,2%
<b>Gesch.</b>	<b>238</b>	<b>211</b>	<b>7020</b>	<b>3,0%</b>
Hiob	74	70	1070	6,5%
Ps	94	90	2527	3,6%
Spr	35	33	915	3,5%

Buch	Belege יָדַעַ	Verse יָדַעַ	Verse Buch	Anteil יָדַעַ
Koh	36	30	222	13,5%
Hoh	2	2	117	1,7%
Sir	26	26	1407	1,9%
<b>Weish.</b>	<b>267</b>	<b>251</b>	<b>6258</b>	<b>4,0%</b>
Jes	76	66	1291	5,1%
Jer	75	62	1364	4,6%
Klg	0	0	154	0,0%
Ez	99	97	1273	7,6%
Dan	7	7	357	2,0%
Hos	16	14	197	7,1%
Joel	3	3	73	4,1%
Amos	5	5	146	3,4%
Oba	0	0	21	0,0%
Jona	6	6	48	12,5%
Mich	3	3	105	2,9%
Nah	2	2	47	4,3%
Hab	2	2	56	3,6%
Zef	1	1	53	1,9%
Hag	0	0	38	0,0%
Sach	9	9	211	4,3%
Mal	1	1	55	1,8%
<b>Proph.</b>	<b>305</b>	<b>278</b>	<b>5489</b>	<b>5,1%</b>
<b>insges.</b>	<b>984</b>	<b>904</b>	<b>29471</b>	<b>3,1%</b>

Tabelle 2.1: Übersicht über das Vorkommen von יָדַעַ. Die erste Spalte gibt das jeweilige Buch bzw. den betrachteten Teil des Alten Testaments an. In der zweiten Spalte ist eingetragen, wie oft יָדַעַ im entsprechenden Buch bzw. Teil vorkommt. Die dritte Spalte gibt an, wieviele Verse eine Form von יָדַעַ enthalten, während die vierte Spalte die Gesamtzahl der in diesem Buch oder Teil vorkommenden Verse enthält. Die Prozentangabe in Spalte fünf errechnet sich aus dem Wert von Spalte vier geteilt durch den Wert von Spalte drei. Sie ist ein Maß für die Häufigkeit des Auftretens von יָדַעַ im entsprechenden Buch bzw. Teil (Gesch.: geschichtliche Bücher, Weish.: Weisheitsschriften & Psalmen, Proph.: Propheten, insges.: alle Bücher der hebräischen Bibel; Quelle: BWW<sup>3,5</sup>).

Zum anderen liegt es an der Vorliebe Kohelets, bestimmte Ausdrücke und Lieblingswörter wie z.B. עַמַל, עַתָּה, חַכְמָה und eben auch יָדַעַ stereotyp zu wiederholen<sup>5</sup>.

Auch der Prophet Ezechiel verwendet יָדַעַ recht häufig (in 7,6% der Verse des Buches). Das liegt daran, daß seine Sprache einen hohen Grad an Typisierung aufweist, der sich vor allem in immer wiederkehrenden Redeformeln zeigt. Eine solche ist die sogenannte „Erkenntnisformel“<sup>6</sup>, von manchen Exegeten auch als „Erweiswort“<sup>7</sup> bezeichnet. Sie besteht aus einer Form von יָדַעַ und nachfolgendem, mit כִּי eingeleiteten Objektsatz. Letzter besteht in 54 Fällen aus einem kurzen Objektsatz, wie z.B. in Ez 7,4:

„Dann werdet ihr erkennen, daß ich Jahwe bin.“ - יָדַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה -

In weiteren 9 Stellen<sup>8</sup> wird er durch eine verbale Ergänzung erweitert, wie etwa in Ez 5,13:

וַיִּדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי בְּקִנְיָתִי

<sup>5</sup>Vgl. A. Lauha, *Kohelet*, 9.

<sup>6</sup>F.-L. Hossfeld, Das Buch Ezechiel, in: E. Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament*, 345ff., hier: 347.

<sup>7</sup>Z.B. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1-24*, 55\*.

<sup>8</sup>Ez 5,13; 6,13; 17,21; 24,21; 21,10; 22,22; 35,12; 36,36; 37,14.

„Dann werden sie erkennen, daß ich, Jahwe, mit leidenschaftlichem Eifer gesprochen habe.“

In 5 Fällen<sup>9</sup> liegt eine nominale (z.B. אֱלֹהֵיכֶם) oder adjektivische (z.B. קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל) Erweiterung vor, weitere 3 Stellen<sup>10</sup> haben ein Partizip (z.B. מְקַדְּשִׁים) als Erweiterung und in Ez 34,30 wird das Prädikat durch einen präpositionalen Ausdruck gebildet:

וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲתָם

„Dann werden sie erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott, mit ihnen bin.“

Zusätzlich finden sich 6 Stellen<sup>11</sup>, die zwar nicht die strenge Formulierung des Objektsatzes aufweisen, in denen jedoch eine verwandte Stilisierung der Aussage zu verspüren ist. Insgesamt weisen 78 der 86 *Qal*-Belege von יָדַע in stärkerem oder geringerem Maße diesen formelhaften Gebrauch auf<sup>12</sup>. Die Erkenntnisformel macht also einen Großteil der 99 Belegstellen von יָדַע aus.

Was die Stammesmodifikationen von יָדַע angeht, so sind alle sieben Stammformen in der hebräischen Bibel bezeugt: *Qal* (850x), *Hifil* (72x), *Nifal* (44x), *Pu'al* (8x), *Hofal* (3x), *Piel* (2x) und *Hitpa'el* (2x). Die einzige belegte *Po'el*-Form<sup>13</sup> in 1Sa 21,3 ist wohl aufgrund des Zeugnisses der *LXX* (*διαμεμαρτύρημαι*) zu emendieren<sup>14</sup>.

Neben dem Verbum יָדַע gibt es auch eine Reihe von Substantiven, die sich von יָדַע herleiten: דַּעַת (97 mal belegt), דַּעָה (6x), מִדְּעָה (6x), דַּעַת (5x), מוֹדַע/מוֹדַעַת (2x) und מוֹדַעַת (1x). Darüberhinaus ist an zwei Stellen im ersten Chronikbuch<sup>15</sup> der Männername יָדַעַת erwähnt.

Die bisherigen Überlegungen galten der hebräischen Wurzel יָדַע. Es gibt jedoch auch 47 Belege im Alten Testament für ein aramäisches Verbum יָדַע, welches 25 mal im *Hafal* vorkommt (20x im Danielbuch und 5x bei Esra), und 22 mal im *Pe'al* (16x bei Daniel und 6x im Buch Esra). Darüberhinaus ist das Substantiv מוֹדַעַת viermal in Dan belegt.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Verbum יָדַע fast in der gesamten hebräischen Bibel relativ häufig vorkommt (in etwa drei Prozent aller Verse), in der Thora und den geschichtlichen Büchern etwas seltener als in der Weisheitsliteratur und den Psalmen bzw. bei den Propheten. Das überdurchschnittliche, formelhafte Auftreten von יָדַע im Buch Kohelet und beim Propheten Ezechiel deuten darauf hin, daß dem Begriff in beiden Büchern eine gesteigerte Bedeutung zukommt. Alle sieben Stammesmodifikationen von יָדַע sind belegt, davon macht das *Qal* fast siebenzig Prozent aus, ansonsten sind nur *Hifil*- und *Nifal*-Formen in größerem Umfang zu finden.

## 2.2 Etymologie

Die Wurzel *jd* ist im gesamten semitischen Sprachbereich sicher belegt. Einzige Ausnahme ist das Arabische, wo Th. Nöldeke zufolge zwar noch „Spuren zu finden“<sup>16</sup> sind (*'ayda'a* - „informieren“<sup>17</sup>), die Wurzel jedoch von *'arafa* („[er]kennen, wissen“) und *'alima* (wissen) verdrängt worden sei<sup>18</sup>. Das akkadische *idû/edû*<sup>19</sup> hat im Grundstamm absolut gebraucht die Bedeutung „wissen, sich bewußt

<sup>9</sup>Ez 20,20; 28,26; 39,7.22.28.

<sup>10</sup>Ez 7,9; 20,12; 37,28.

<sup>11</sup>Ez 2,5; 6,10; 14,23; 25,14; 33,33; 38,16.

<sup>12</sup>Vgl. hierzu W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie*, 6ff.

<sup>13</sup>Vgl. *Ges*<sup>18</sup>, 444 und *KBL*<sup>3</sup>, 375.

<sup>14</sup>Vgl. H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, 392f.; eventuell liegt eine *Po'el*-Form von יָדַע vor (dazu auch M. Görg, *יעד* *jā'ad*, 699).

<sup>15</sup>1Chr 2,28.32.

<sup>16</sup>Vgl. Th. Nöldeke, Rezension von Fr. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, 725.

<sup>17</sup>Vgl. ders., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 202f.

<sup>18</sup>Ebenda.

<sup>19</sup>Vgl. *AHW I*, 187f.

sein“. „Wissen, daß bzw. ob usw.“ heißt es, wenn es mit abhängigem Fragesatz, *kī-* oder *kīma*-Satz konstruiert wird. *Idû/edû* kann auch „wissen“ im Sinne von „verstehen“ bedeuten, z.B. „zu essen“: *ana akālim*<sup>20</sup>. Mit direktem Objekt kann es die Kenntnis einer Person (z.B. *ša amat-su* - seine Magd), einer Sache (z.B. *ul ti-de-e* - meinen Brief) oder eines Begriffs (z.B. *arnī* - meine Schuld) bezeichnen. Bei personalem Subjekt nimmt es zuweilen auch die Bedeutung „(sexuell) kennen“ an, etwa eine „Gattin, die einen Mann *lā i-du-û*“<sup>21</sup>. Im Š-Stamm kommt *idû/edû* die Bedeutung „wissen lassen, kennen lassen“ oder „zeigen“ zu. Als Derivate von *idû/edû* finden sich *idûtu/edûtu* („Wissen“)<sup>22</sup>, *mūdûdutu* („Wissen, Kenntnis“)<sup>23</sup> und *mūdû* („wissend, klug“)<sup>24</sup>.

Auch im Ugaritischen läßt sich *jd* mit „wissen, kennen“ übersetzen<sup>25</sup>. Hier ist eine Konstruktion mit doppeltem Objekt bezeugt: *jd tk bt knšt* - „ich weiß von dir, Tochter, daß du wie ein Mann bist“<sup>26</sup>. Ferner kann ugaritisches *jd* die Bedeutung „erfahren“ haben: *wtd 'll kmmt* - „du mögest Totenklage erfahren, als ob du gestorben wärest“<sup>27</sup>. Für das Derivat *dt* gibt J. Aistleitner<sup>28</sup> die Übersetzung „Wissen, Bekanntschaft“ an, M. Dahood ergänzt „freund“<sup>29</sup>. Für die Belege von *jd* in phönizischen und alt- bzw. rechsaramäischen Inschriften geben C.-F. Jean und J. Hoftijzer die Bedeutungen „connaître, être au courant de“ sowie „savoir“ für das *Qal* an, das *Itpa'al jtd* übersetzen sie mit „être communiqué“<sup>30</sup>. Im Mandäischen sind *YDA* und *'DA* bezeugt, die im *Pe'al* die Bedeutung „to know, recognize“<sup>31</sup> und im *Afel* „to make known, inform“ sowie „to confess, acknowledge, praise“ besitzen. Darüberhinaus findet sich *jd* im Alt- und Neusüdarabischen, Äthiopischen (*'ajde'a*)<sup>32</sup>, christlichen Palästinensisch und im Syrischen (*'da*)<sup>33</sup>. Im Ägyptischen stellt *rh* („[er]kennen, wissen“) eine alte, lautgerechte Wiedergabe des semito-hamitischen *jd* dar<sup>34</sup>.

Neben diesen allgemein anerkannten Etymologien haben D.W. Thomas, M. Dahood, J. Hänel und G.M. Redslöb versucht, *jd* von anderen Wurzeln abzuleiten. Redslöb<sup>35</sup> sieht eine Verbindung zwischen hebräisch יד' und arabisch ودع („stellen, hinlegen“). Das hebräische יד' drücke zwar „einen ruhigen, beharrlichen, bleibenden Zustand“ aus, der sich von dem aktiven Stellen/Legen des arabischen *wd* unterscheide, gewöhnlich gingen jedoch „solche Bedeutungen aus von Bedeutungen von Handlungen, durch welche man sich in den betreffenden Zustand versetzt, und der Uebergang von der Bedeutung der Bewegung in die der Ruhe“ werde „regelmäßig durch die Auffassung des Wortes in praeterito vermittelt sein: sich in einen gewissen Zustand versetzt (und seitdem nichts an demselben geändert) haben, also sich in demselben befinden.“<sup>36</sup> Wie wir weiter unten sehen werden, läßt sich eine solche Deutung auch direkt aus dem perfektischen Gebrauch von יד' ableiten. Die Folgerung Redslöbs, מדיע nicht als „gewußt“, sondern als „ins Auge gefasst, intendiert“ zu übersetzen, also יד' von arabisch ودع her als aktive Handlung zu verstehen<sup>37</sup>, hat jedoch allgemein keinen Anklang gefunden. Ähnliches gilt

<sup>20</sup> Gilgamesch-Epos, Pennsylvania-Tafel III 6, in: R.C. Thompson, *The Epic of Gilgamesh*.

<sup>21</sup> Kodex Hammurapi V r 57, in: A. Ungnad, *Keilschrifttexte der Gesetze Hammurabis*.

<sup>22</sup> *AHw I*, 189.

<sup>23</sup> *AHw II*, 667.

<sup>24</sup> *AHw II*, 666.

<sup>25</sup> Vgl. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Nr. 1148.

<sup>26</sup> Vgl. C. Viroilleaud, *La légende phénicienne de Danel*, VI 16 sowie ders., *La Déesse 'Anat*, E 35.

<sup>27</sup> Vgl. *Syria 15* (1934), 305ff., V 16.

<sup>28</sup> *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Nr. 1148.

<sup>29</sup> M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Lexicography II*, 403.

<sup>30</sup> Vgl. C.-F. Jean/J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 104f.

<sup>31</sup> E.S. Drower/R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 188f.

<sup>32</sup> Vgl. A. Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, 127.

<sup>33</sup> Vgl. *Ges*18, 2. Lfg., 441; *KBL*3, 2. Lfg., 373; J. Bergman/G.J. Botterweck, Stichwort „יד' jādā“, 482f. sowie W.

Schottroff, Stichwort „יד' jd erkennen“, 683f.

<sup>34</sup> Vgl. O. Rössler, *Neue Afrikanistische Studien*, 228.

<sup>35</sup> Zur hebräischen Wortforschung, 506ff.

<sup>36</sup> A.a.O., 507.

<sup>37</sup> Im Gegensatz z.B. zu der im Ugaritischen bezeugten Bedeutung „erfahren“ (s.o.), die ein eher passives Subjekt voraussetzt.

für den Versuch Hänel<sup>38</sup>, דע' von יד' („Hand“) abzuleiten. D.W. Thomas nun hat die Anregungen Redslobs aufgegriffen und ebenfalls eine Verbindung von hebräisch דע' zu arabisch ودع hergestellt, allerdings mit der Bedeutung „to become still, quiet, at rest“<sup>39</sup>. Das daraus abgeleitete דע' übersetzt er mit „‘being made still or quiet’, in the sense of being reduced to submission or humiliation.“<sup>40</sup> Mit Hilfe dieser Bedeutung möchte er die Schwierigkeiten, die eine Reihe biblischer Verse<sup>41</sup> machen, beheben<sup>42</sup>. Als Beispiel sei hier Spr 14,33

בְּלֵב נְבוֹן תְּנוּחַ חֲכָמָה וּבְקָרֵב כְּסִילִים תְּוֹדָעַ:

angegeben, ein Vers, den z.B. die Einheitsübersetzung mit „Im Herzen des Verständigen ruht Weisheit, im Innern der Toren ist sie nicht bekannt.“ wiedergibt, während Thomas übersetzt: „In the heart of the prudent resteth wisdom, // But in the heart of fools it is made submissive.“ D.h. der Törichte unterwirft die Weisheit ganz seiner Torheit. Für andere umstrittene Stellen<sup>43</sup>, schlägt er eine Wurzel דע' vor, welche er von arabisch دعا („suchen, fragen nach, (an)rufen, einladen“) ableitet<sup>44</sup>. Die Mehrheit der Lexikographen ist Thomas nicht gefolgt<sup>45</sup> und versucht die kritischen Stellen ohne Heranziehung neuer Etymologien zu erklären, wie etwa O. Plöger<sup>46</sup> für die oben genannte Stelle Spr 14,33, indem er der Septuaginta (οὐ διαγινώσκειται) folgend die Negation לא תודע' einfügt: לא תודע'. Oder J. Reider, der וידע' in Ri 8,16 für einen Abschreibefehler hält und durch וירע' („and he broke“<sup>47</sup>) ersetzt. M. Dahood<sup>48</sup> schließlich hat, ausgehend von ugaritisch jd' („to sweat“) und arabisch ودع („to flow“), ein hebräisches דע' mit der Bedeutung „schwitzen“ vorgeschlagen, sowie דעת' („Schweiß“), aber auch er hat nicht zu überzeugen vermocht<sup>49</sup>.

Die Wurzel *jd'* ist im gesamten semitischen Sprachbereich, abgesehen vom Arabischen, wo sich lediglich Spuren finden, sicher belegt. Das Bedeutungsspektrum reicht im Grundstamm von „wissen, sich bewußt sein, kennen, erkennen“ über „erfahren“ oder „sexuell kennen“ bis hin zu „informiert sein, vertraut sein mit, verstehen“. Was die Stammesmodifikationen angeht, so kommen hauptsächlich Formen des aktiven Kausativstamms vor, mit Bedeutungen wie „wissen lassen, bekannt machen, zeigen“ oder auch „bekennen, preisen“. Bei den Nomina finden sich vor allem „Wissen“ und „Kenntnis“. Von den Adjektiven steuert akkadisch *mūdû* („wissend, klug“) eine weitere Nuance bei. Eine Reihe unsicherer Etymologien schreibt דע' Bedeutungen wie „intendieren“, „unterworfen sein“, „suchen, einladen“ oder „schwitzen“ zu.

<sup>38</sup>Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 225 (Anm. 2).

<sup>39</sup>D.W. Thomas, The Root דע' in Hebrew, 301.

<sup>40</sup>Ebenda.

<sup>41</sup>Dies sind v.a. Ri 8,16; 16,9; Jes 9,8; 53,3.11; Jer 31,19; Hos 9,7; Ps 138,6; Hiob 20,20; 21,19; Spr 10,9; 14,33 und Dan 12,4.

<sup>42</sup>Vgl. dazu auch D.W. Thomas, The Root דע' in Hebrew II, 409ff.; ders., More Notes on the Root דע' in Hebrew, 404f.; ders., Julius Fürst and the Hebrew Root דע', 64f.; ders., Additional Notes on the Root דע' in Hebrew, 54ff. sowie G.R. Driver, Linguistic and Textual Problems: Isaiah I-XXXIX, 48f.

<sup>43</sup>V.a. Gen 18,19; Ex 33,12; Hos 6,3 oder Spr 10,32; 24,14; 29,7.

<sup>44</sup>D.W. Thomas, Notes on some Passages in the Book of Proverbs, 401f.

<sup>45</sup>So z.B. Ges<sup>18</sup>, 441ff., während KBL<sup>3</sup>, 375 immerhin דע' (hinstellen; von arabisch ودع - niederlegen) und דע' (schwitzen; von ugaritisch *jd'* - schwitzen - und arabisch ودع - fließen) als nicht gesicherte Wurzeln aufführt.

<sup>46</sup>Vgl. Sprüche Salomos (Proverbia), 168.

<sup>47</sup>Vgl. Etymological Studies: דע' or דע' and דע', 315ff.

<sup>48</sup>Vgl. Ugaritic Studies and Bible, 63f. und ders., Hebrew-Ugaritic Lexicography III, 316f.

<sup>49</sup>Eine Auflistung weiterer, noch unsicherer Etymologien enthält der Artikel von J. Bergman, Stichwort „דע' *jāda*“, 483.

## 2.3 Verwendung

In den folgenden Abschnitten wird der Versuch unternommen, sich dem Verbum יָדַעַ über seine Verwendung in der hebräischen Bibel anzunähern, um so Schritt für Schritt seine möglichen Bedeutungen zu erschließen. Da es aus sprachlichen Gründen nicht möglich ist, dabei auf eine Wiedergabe im Deutschen ganz zu verzichten, wird als eine Art Arbeitshypothese für יָדַעַ die Übersetzung ‘erkennen’ (in englischen Anführungszeichen) verwendet.

### 2.3.1 Wer ‘erkennt’?

Subjekt von יָדַעַ sind hauptsächlich Personen, sowohl einzelne Personen (z.B. Kain in Gen 4,9), als auch mehrere Personen (z.B. ‘der Mensch’ und ‘seine Frau’ in Gen 3,7), kleinere Gruppen (z.B. אֲנָשִׁי הָעִיר in Gen 19,5) oder ganze Völker (z.B. עַמִּי in Mich 6,5 oder כָּל־עַמִּי הָאָרֶץ in 1Kö 8,43). Zuweilen ist das Subjekt auch unbestimmt („man“), wie etwa in SirA 12,8<sup>50</sup>:

„Im Glück kennt man den Freund nicht“ - לֹא יוֹדַעַ בְּטוֹבָה אֹהֶב -

Sehr häufig ist auch Gott Subjekt von יָדַעַ, zumeist אֱלֹהִים wie z.B. in Ps 69,6

אֱלֹהִים אַתָּה יְדַעַתָּ לְאִוְלָתִי וְאִשְׁמוֹתַי מִמֶּדָּ לֹא־נִכְחָדוּ:

„Gott, du kennst meine Torheit, meine Verfehlungen sind dir nicht verborgen.“,

bisweilen auch יְהוָה, etwa in Ps 139,4:

כִּי אִין מַלְאָה בְּלִשׁוֹנִי הֵן יְהוָה יְדַעַתָּ כְּלָהּ:

„Noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge - du, Herr, kennst es bereits.“

In etwa 98 Prozent der Stellen ist das Subjekt entweder Gott oder eine Person, woraus man schließen kann, daß dies wohl dem natürlichen Gebrauch von יָדַעַ entspricht. Daneben gibt es eine kleinere Gruppe von Versen, in denen יָדַעַ in einem eher übertragenen Sinn verwendet wird. Am wenigsten gilt das dort, wo נֶפֶשׁ Subjekt ist, wie in Ps 139,14

אוֹדֶךָ עַל כִּי נִוְרָאוֹת נִפְלְאוֹתֵי נִפְלְאוֹתֵי מַעֲשֵׂיךָ וְנִפְשִׁי יְדַעַתָּ מֵאִד:

„Ich danke dir dafür, daß ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele.“

oder לֵב bzw. לֵבָב, wie z.B. in 1Kö 2,44

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־שְׁמֵי אַתָּה יְדַעַתָּ אֵת כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר יָדַעַ לְבַבְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְדָוִד אָבִי וְהָשִׁיב יְהוָה אֶת־רָעַתְךָ בְּרִאשׁוֹךָ:

„Und der König sprach zu Schimi: Du weißt all das Böse, dessen dein Herz sich bewußt ist und das du meinem Vater David angetan hast. Nun läßt der Herr dies Böse auf dein Haupt kommen.“,

da diese Begriffe ausgesprochen personal zu verstehen sind<sup>51</sup>. Anders ist die Situation in Spr 10,32

<sup>50</sup>SirA steht für die Geniza-Handschrift A des Sirach-Buches, SirB für Handschrift B usw., während SirM den Text der in Massada gefundenen Sirach-Rolle bezeichnet. Die Versangabe orientiert sich an der in der Einheitsübersetzung verwendeten. Wo diese von der Nummerierung des Sirach-Ausgabe der Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book abweicht, wird letztere in Klammern angegeben.

<sup>51</sup>Dazu ausführlicher unten, S. 83ff.

שִׁפְתֵי צַדִּיק יִדְעוּן רִצּוֹן וּפִי רְשָׁעִים תִּהְפְּכוֹת:

„Die Lippen des Gerechten achten auf das, was gefällt, der Mund der Frevler aber auf das, was verkehrt ist.“,

wo שִׁפְתָּהּ und פִּיהָ eindeutig Körperteile darstellen. Von übertragenem Gebrauch zeugen auch das poetische אֶרֶץ אֲפֹסִי אֶרֶץ („alle Enden der Erde“) in SirB 36,22, der Euphemismus für eine Fehlgeburt נִפְלָה („Gefallenes“) in Koh 6,3.5 und כָּל-הָאָרֶץ in 1Sa 17,46:

וַיִּדְעוּ כָּל-הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל

„damit alle Welt erkenne, daß Israel einen Gott hat“

Gleiches gilt für die Tiere in Jes 1,3

יָדַע שׁוֹר קִנְהוֹ וַחֲמֹר אֲבוּס בְּעֲלֵיו יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע עַמִּי לֹא הִתְבּוֹנֵן:

„Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.“

und die Bäume (כָּל-עֵצֵי הַשָּׂדֶה) in Ez 17,24. Während die Stadt Babylon in Jes 47,8 als „Tochter Babel“ (בֵּת-בָּבֶל - Jes 47,1) angeredet wird, also personifiziertes Subjekt von יָדַע ist, finden sich in Ez 16,2 keine Anzeichen für eine Personifizierung der Stadt Jerusalem. Letzteres gilt auch für die Sonne in Ps 104,19

עָשָׂה יְרַח לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ:

„Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten, die Sonne kennt ihren Niedergang.“,

wo die Betonung darauf liegt, daß die Gestirne ganz ihrem Schöpfer, Jahwe, unterstehen: „Sie sind keine eigenmächtigen Potenzen.“<sup>52</sup>

Subjekt von יָדַע sind fast ausschließlich (in etwa 98 Prozent der Belege) Personen oder Gott. Daneben gibt es eine geringere Anzahl von Stellen, die von übertragenem Gebrauch zeugen, wenn etwa „die Bäume des Feldes“ oder „die Lippen des Gerechten“ als Subjekt auftreten.

### 2.3.2 Was wird ‘erkannt’?

Die häufigste Konstruktion, in der sich יָדַע findet, ist diejenige mit untergeordnetem Satz (über 600 mal). Fast genauso häufig besitzt es ein direktes Objekt (mehr als 400 mal). Etwas seltener, aber immer noch an über 150 Stellen, trifft man das Verb ohne abhängigen Satz oder direktes Objekt an.

Die meisten von יָדַע abhängigen Sätze sind כִּי-Sätze. Ein Beispiel hierfür sind die oben<sup>53</sup> genannten Ezechiel-Stellen. Diese כִּי-Sätze sind Objektsätze<sup>54</sup>, enthalten also Aussagen, die dem Inhalt des ‘Erkannten’ entsprechen. Untersucht man die Stellen genauer, so stellt man fest, daß sie sowohl Aussagen über Zukünftiges, wie z.B. in Gen 15,13

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תְּדַע כִּי-גֵר יִהְיֶה וְרַעַף בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוּם וְעָנוּ  
אֲתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

„Gott sprach zu Abram: Du sollst wissen, daß deine Nachkommen als Fremde in einem Land wohnen werden, das ihnen nicht gehört. Sie werden dort als Sklaven dienen, und man wird sie vierhundert Jahre lang hart behandeln.“,

<sup>52</sup>H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2. Teilband: *Psalmen 60-150*, 883f.

<sup>53</sup>Abschnitt 156, S. 16.

<sup>54</sup>Vgl. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, §160f. und *GesK* §157ab.

als auch Gegenwärtiges bzw. Zeitloses, wie etwa in Joel 4,17 (כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), als auch über Vergangenes, z.B. in Jes 41,20 (כִּי יִרְ-יְהוָה עֲשֶׂתָּה זֹאת), enthalten. Daneben finden sich abhängige Fragesätze. יָדַעַ-Sätze sind nur in der Thora und an zwei Stellen im Richter-Buch belegt. Ein Beispiel ist Deut 13,4:

לֹא תִשְׁמַע אֶל-דְּבַר־יְהוָה הַזֶּה אִם אֶל-חֹלֶם הַחֹלֹם הַהוּא כִּי מְנַסֶּה יְהוָה אֶל-הָיִים אֶתְכֶם לְדַעַת הַיִּשְׁכֶּם אִתְּ-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל-לִבְבְּכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם:

„Du sollst nicht auf die Worte dieses Propheten oder Traumsehers hören; denn der Herr, euer Gott, prüft euch, um zu erkennen, ob ihr das Volk seid, das den Herrn, seinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele liebt.“

Hier und an den anderen Stellen mit abhängigem יָדַעַ-Satze läßt sich ergänzen: „oder nicht“. Auch solche Doppelfragen sind mehrmals belegt, etwa in Gen 24,21:

וְהָאִישׁ מִשְׁתַּחֲוֶה לָהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהַצְלִיחַ יְהוָה דְּרָכּוֹ אִם-לֹא:

„Der Mann aber betrachtete sie und schwieg still, bis er erkannt hätte, ob der Herr zu seiner Reise Gnade gegeben hätte oder nicht.“

Daraus kann man schließen, daß יָדַעַ eine Differenzierung bezeichnen kann. Sogar unter den כִּי-Sätzen finden sich Beispiele hierfür, etwa in Gen 42,34a:

וְהִבִּיאוּ אֶת-אֲחֵיכֶם הַקָּטָן אֵלַי וְיָדַעַתָּה כִּי לֹא מְרַגְלִים אַתֶּם כִּי בָנִים אַתֶּם:

„Schafft mir euren jüngsten Bruder herbei! So werde ich erkennen, daß ihr keine Spione, sondern ehrliche Leute seid.“

Neben יָדַעַ-Sätzen findet sich eine Reihe mit anderen Fragepronomen eingeleitete Sätze, u.a. mit מַה (z.B. Sach 4,13), מִי (z.B. Gen 21,26), מַיְךָ (z.B. Rut 3,18), מַה (z.B. Neh 2,16), מִי (z.B. 1Sa 25,11), אִם (Est 4,14) oder zusammengesetzten Fragepronomen wie עַל-מַה (z.B. Est 4,5), עַד-מַה (z.B. Ps 74,9) oder מַה־יִּזְכֹּר (z.B. Jos 2,4). Insgesamt zeigt die Verwendung von יָדַעַ mit abhängigem Fragesatz, daß das Verb sein Subjekt eine bestimmte Möglichkeit unter mehreren Alternativen herausgreifen lassen kann. Auch אֲשֶׁר kann als Konjunktion in einem von יָדַעַ abhängigen Satz fungieren. Konstruktion und Bedeutung entsprechen dabei ganz einem כִּי-Satz<sup>55</sup>. Bestes Beispiel hierfür ist Ez 20,26:

וְאֲשַׁמָּה אוֹתָם בְּמַתְנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל-פֶּטֶר רַחֵם לְמַעַן אֲשַׁמֵּם לְמַעַן אֲשֶׁר יָדַעַתָּה אֲשֶׁר אֲנִי יְהוָה:

„Ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben; sie ließen nämlich alle Erstgeborenen durch das Feuer gehen. Ich wollte ihnen Entsetzen einjagen, damit sie erkennen, daß ich der Herr bin.“

Dies ist auch für das lediglich in Kohelet<sup>56</sup> und Jesus Sirach<sup>57</sup> belegte ׀ richtig. Neben den durch Konjunktionen untergeordneten Sätzen, finden sich auch einige Stellen, in denen der von יָדַעַ abhängige Satz durch einfache Anreihung untergeordnet wird. W. Gesenius gibt das in seiner *Hebräischen Grammatik* als Eigenschaft der sogenannten „*verba cordis*“, d.i. den Ausdrücken für irgend eine geistige Tätigkeit, wie *sehen, hören, wissen, erkennen, glauben, sich erinnern, vergessen, sagen, denken* usw.<sup>58</sup>, an. Beispiel für einen abhängigen Nominalsatz ist Ps 9,21:

<sup>55</sup> Vgl. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. 2, §406c; Brockelmann zufolge ist diese Verwendung von אֲשֶׁר Zeichen für spätes Hebräisch.

<sup>56</sup> Koh 1,17; 2,14 und 9,5.

<sup>57</sup> SirB - (31,16): דַּע שְׂרַעְךָ כַּמוֹךָ - denk daran, daß dein Nächster wie du ist.

<sup>58</sup> *GesK* §157a.

שִׁתָּה יְהוָה מוֹרָה לָהֶם יִדְעוּ גוֹיִם אָנוּשׁ הַמָּה:

„Lege, Herr, einen Schrecken auf sie! Erkennen sollen die Völker, daß sie nur Menschen sind.“

Ein von יִדַע abhängiger Verbalsatz ohne Konjunktion findet sich nur an einer Stelle in der hebräischen Bibel: in Hiob 32,22 (לֹא יִדְעָתִי אֲכַנֶּה)<sup>59</sup>. יִדַע mit nachfolgendem Partizip haben 1Sa 16,16; Neh 10,29 und Spr 28,2<sup>60</sup>. F.E. König bezeichnet diese Konstruktion als charakteristisch für Verben der direkten Wahrnehmung<sup>61</sup> und übersetzt mit „kennen“<sup>62</sup>. Bei Betrachtung der angegebenen Stellen halte ich jedoch die Übersetzung „verstehen“ (d.h. „sich auf etwas verstehen“) für weitaus passender<sup>63</sup>, etwa 1Sa 16,16:

יֹאמְרֵנָּה אֲדַנְנוּ עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ יִבְקֹשׁוּ אִישׁ יִדַע מִנֶּגַן בְּכִנּוֹר וְהָיָה בְּהָיוֹת עֲלֶיךָ  
רוּח־אֱלֹהִים רָעָה וְנִגַן בְּיָדוֹ וְשׁוֹב לָךְ:

„Unser Herr möge seinen Knechten, die vor ihm stehen, befehlen, einen Mann zu suchen, der die Zither zu spielen versteht. Sobald dich der böse Geist Gottes überfällt, soll er auf der Zither spielen; dann wird es dir wieder gut gehen.“

So hat auch die Septuaginta den Text verstanden, wenn sie ihn mit *ἄνδρα εἰδότα ψάλλειν* wiedergibt<sup>64</sup>. Zwei Verse weiter, in 1Sa 16,18, taucht fast die gleiche Wendung wieder auf, doch diesmal mit nachfolgendem Infinitiv:

וַיַּעַן אֶחָד מִהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי בֶן לְיִשִׁי בֵּית-הַלְחָמִי יִדַע נֶגֶן וְגַבּוֹר  
חֵיל וְאִישׁ מִלְחָמָה וְנָבוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאֵר וַיְהוּהָ עִמּוֹ:

„Einer der jungen Männer antwortete: Ich habe einen Sohn des Betlehemiters Isai gesehen, der zu spielen versteht. Und er ist tapfer und ein guter Krieger, wortgewandt, von schöner Gestalt, und der Herr ist mit ihm.“

Dies ist ein gewichtiger Hinweis darauf, daß auch für יִדַע mit Infinitiv eine Übersetzung wie „sich auf etwas verstehen“ zu wählen ist. Und in der Tat überzeugt eine Untersuchung der übrigen Stellen mit Infinitiv-Konstruktion<sup>65</sup> von der Richtigkeit dieser Vermutung. In den Versen Gen 47,6 und Hiob 23,3 ist der Inhalt des ‘Erkannten’ ein Verb, das mit ׀ angeschlossen wird:

אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמִשְׁבַּב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת-אֲבֹיךָ וְאֶת-אֶחָיֶךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ  
גֹּשֶׁן וְאִם-יִדְעָתָ וַיִּשְׁבְּבֵם אֲנִשִׁי-חֵיל וְשִׁמְתֶם שָׂרֵי מִקְנֵה עַל-אֲשֶׁר-לִי:

„Das Land Ägypten steht dir offen, laß sie am besten Ort des Landes wohnen, laß sie im Lande Goschen wohnen, und wenn du weißt, daß Leute unter ihnen sind, die tüchtig sind, so setze sie über mein Vieh.“ (Gen 47,6)

<sup>59</sup>E. Dhorme (*A Commentary on the Book of Job*, 485) hat darauf hingewiesen, daß eine solche Juxtaposition zweier Verben auch an anderen Stellen im Hiob-Buch belegt ist (6,28; 10,16 und 19,3).

<sup>60</sup>Koh 3,21 zählt meiner Meinung nach nicht dazu, weil hier nicht הָעֵלֶּה das Objekt zu יִדַע ist, sondern die רִיחַ בְּנֵי הָאָדָם, welche durch das Partizip näher beschrieben wird.

<sup>61</sup>Vgl. *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, Bd. 3, §410c-e.

<sup>62</sup>A.a.O., S. 598 (§410e).

<sup>63</sup>So auch W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 174.

<sup>64</sup>Vgl. *GELXX*, 324, die für οἶδα mit Infinitiv die Übersetzung „to know how (to do), to be able to“ angeben.

<sup>65</sup>U.a. Ex 36,1; 1Kö 5,20; 2Chr 2,13; Koh 6,8 oder Jer 1,6. Zu den Versen mit יִדַע + Infinitiv von הָלַךְ vgl. *GesK* §69x.

Dieses Phänomen ist für eine ganze Reihe von relativen (d.h. einer Ergänzung bedürftigen) Verben belegt<sup>66</sup>. Daß es sich zwar auch bei יָדַעַ um ein solches relatives Verbum handelt, es aber nichtsdestotrotz auch ohne abhängigen Satz oder direktes Objekt verwendet werden kann, zeigt Jes 40,21:

הָלוֹא תִדְעוּ הָלוֹא תִשְׁמְעוּ הָלוֹא הִגִּיד מֶרֶאֶשׁ לָכֶם הָלוֹא הִבִּינְתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ:

„Wißt ihr nicht, hört ihr nicht, war euch nicht von Anfang an bekannt? Habt ihr nicht immer wieder erfahren seit der Grundlegung der Erde?“

Hier steht יָדַעַ in einer Reihe mit eindeutig transitiven Verben wie שָׁמַעַ („hören“) oder הִגִּידַ („Nachricht geben“, „erzählen“ - hier im *Hofal*) und man ist versucht überall ein „es“ zu ergänzen. Man kann nun natürlich übersetzen<sup>67</sup>

„Habt ihr keine Kenntnis, habt ihr keinen Gehörsinn, hattet ihr nicht Nachricht von Anfang an? Hattet ihr nicht Einsicht seit der Grundlegung der Erde?“

und wird dabei bestärkt durch den durativen Aspekt des Imperfekts<sup>68</sup>. Betrachtet man jedoch den Kontext (Jes 40,18-26), so wird klar, daß es um die Erhabenheit Gottes geht<sup>69</sup>, welche die Israeliten erkennen sollen, wie es gleich im nächsten Vers heißt: וַיֵּשְׁבּוּ עַל-חֻוּג הָאָרֶץ וַיִּשְׁבִּיּוּ כַּחֲגָבִים - „Er ist es, der über dem Erdenrund thronet; und die darauf wohnen, sind wie Heuschrecken.“ So läßt sich auch bei allen anderen Stellen, in denen יָדַעַ ohne inhaltliches Objekt auftritt, ein solches aus dem Kontext erschließen. Es gibt also immer etwas, was ‘erkannt’ wird, יָדַעַ wird nicht absolut gebraucht<sup>70</sup>.

Direkte Objekte von יָדַעַ können sowohl konkrete Dinge (z.B. קִבְרָתוֹ - „sein Grab“ in Deut 34,6), abstrakte Begriffe (wie שַׁבָּת - „Schabbat“ in Neh 9,14), Sachverhalte (... אֵת-אֲשֶׁר - „das, was...“) oder Vorgänge (z.B. שִׁבְתִּי וְקוּמִי - „mein Sitzen und mein Stehen“ in Ps 139,2) sein, als auch Personen (z.B. אֲבִנֵּר - „Abner“ in 2Sa 3,25), ganze Völker (wie in Jer 9,15: גוֹיִם) oder Gott (z.B. זֹלָתִי - „ein anderer Gott als ich“ in Hos 13,4). Aus der Tatsache, daß יָדַעַ sich auf Abstrakta beziehen kann, läßt sich schließen, daß das Verb nicht allein sinnliche Wahrnehmung bezeichnet, sondern auch den Bereich der Vorstellungen des ‘erkennenden’ Subjekts betrifft. Das gleiche gilt für einige der אֵת-אֲשֶׁר-Objekte, wie z.B. in Deut 8,2:

וַזְכֹּרֶת אֶת-כָּל-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכָהְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבַּעִים שָׁנָה בְּמִדְבָּר  
לִמְעַן עֲנֹתְךָ לְנִסְתָּךְ לְדַעַת אֶת-אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הִתְשַׁמֵּר מִצֹּתוֹ אִם-לֹא:

„Und gedenke des ganzen Weges, den dich der Herr, dein Gott, geleitet hat diese vierzig Jahre in der Wüste, auf daß er dich demütigte und versuchte, um das zu erkennen, was in deinem Herzen wäre: ob du seine Gebote halten würdest oder nicht.“

An einigen Stellen besitzt יָדַעַ zwei direkte Objekte, die gegensätzliche Dinge bezeichnen, wie z.B. הוֹלָלוֹת וְשִׁכְלוֹת<sup>71</sup> („Tollheit und Torheit“) in Koh 1,17

וַאֲתָנָה לְבִי לְדַעַת חֲכָמָה וְדַעַת הוֹלָלוֹת וְשִׁכְלוֹת יְדַעַתִּי שְׁגִם-זֶה הוּא רֵעִיוֹן רוּחַ:

„Und ich richtete mein Herz darauf, Weisheit zu erkennen und Tollheit und Torheit zu erkennen. Ich ward aber gewahr, daß auch dies ein Haschen nach Wind ist.“

<sup>66</sup> Vgl. *GesK* §120e, der u.a. Deut 31,12 zitiert: לִמְעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת-יְהוָה - „damit sie lernen, den Herrn zu fürchten“.

<sup>67</sup> So schlägt z.B. *Ges*<sup>18</sup> (442b,8.) „Einsicht haben“ als Übersetzung von יָדַעַ für diese Stelle vor und *Ges*<sup>17</sup> (845b,oben) hat als mögliche Übersetzung von שָׁמַעַ „Gehörsinn haben“.

<sup>68</sup> Vgl. *GesK* §107f.

<sup>69</sup> Dies zeigt sich auch in den Targumim, die als inhaltliches Objekt „das Werk der Schöpfungsordnungen“ ergänzen (vgl. K. Elliger, *Deuterocesaja*, 1. Teilband: *Jesaja 40,1-45,7*, 62).

<sup>70</sup> So z.B. auch W.H. Schmidt, *Exodus 1-6*, 79.

<sup>71</sup> Manche Exegeten betrachten das Wortpaar als Zusatz (so z.B. A. Lauha, *Kohelet*, 41). Da es uns an dieser Stelle jedoch um sprachliche Überlegungen geht, mindert das die Argumentation in keiner Weise.

oder **וְרַע טוֹב** („Gut und Böse“) in Gen 3,5.22 oder Deut 1,39. Nimmt man nun noch Verse wie 2Sa 19,36 oder Jona 4,11

וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל־נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יִשְׁבָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתֵּי־מֵעֶשְׂרֵה רַבּוֹ  
אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע בֵּין־יְמִינוֹ לְשִׂמְאֹלוֹ וּבִהְמָה רַבָּה:

„Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal zwischen rechts und links erkennen können - und außerdem so viel Vieh?“

hinzu, wo zusätzlich **בֵּין** (בין) hat die Grundbedeutung „trennen, unterscheiden“<sup>72</sup>) steht, so ist dies ein weiterer<sup>73</sup> Hinweis darauf, daß **יָדַע** einen differenzierenden Aspekt besitzt. Allerdings unterstützt die Septuaginta diese Deutung nicht, wenn sie die Stelle mit *οὐκ ἔγνωσαν δεξιὰν αὐτῶν ἢ ἀριστεράν αὐτῶν* wiedergibt: Man würde eher eine Übersetzung wie *οὐκ διέστειλαν*<sup>74</sup> erwarten. Eine andere Möglichkeit wäre die eines Merismus<sup>75</sup>, d.h. zwei gegensätzliche Begriffe stehen für eine Ganzheit<sup>76</sup>: „Nicht rechts und links ‘erkennen’ zu können“ würde dann bedeuten, *überhaupt nichts* erkennen zu können. Entscheidung in dieser Frage bringt Ez 22,26<sup>77</sup>:

כַּהֲנִיָּה חָמְסוּ תוֹרָתִי וַיַּחֲלִלוּ בֵּין־קִדְשִׁי בֵּין־קִדְשׁ לַחַל לֹא הִבְדִּילוּ וּבֵין־הַטָּמֵא  
לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ וּמִשְׁבַּתוֹתַי הָעֲלִימוּ עֵינֵיהֶם וְאַחַל בְּתוֹכֶם:

„Seine Priester tun meinem Gesetz Gewalt an und entweihen, was mir heilig ist; sie unterscheiden nicht zwischen heilig und unheilig und schaffen nicht Erkenntnis zwischen rein und unrein, und vor meinen Sabbaten schließen sie die Augen; so werde ich unter ihnen entheiligt.“

Hier wird der *Hifil* von **יָדַע** parallel zum *Hifil* von **בָּדַל** („[unter]scheiden“<sup>78</sup>) gebraucht. *KBL*<sup>3</sup> führt daher zu Recht, wie ich meine, gegen *Ges*<sup>18</sup> (S. 441ff.) eine Übersetzung wie „unterscheiden können“<sup>79</sup> für das *Qal* und „unterscheiden lehren“<sup>80</sup> für das *Hifil* auf<sup>81</sup>.

Was Personen als Objekte von **יָדַע** betrifft, so sind Frauen wie Männer belegt. Dabei kann ein Mann eine Frau ‘erkennen’ (wie etwa in 1Kö 1,4), eine Frau einen Mann (z.B. in Num 31,17) oder ein Mann einen Mann (wie in Gen 19,5.8). Nicht belegt ist die Konstruktion, wo sowohl Subjekt als auch Objekt Frauen sind. Da Männer im Alten Testament jedoch sehr viel öfter als Frauen als Subjekt auftreten, sollte man dies nicht überbewerten. Wo Gott Objekt von **יָדַע** ist, sind immer Menschen Subjekt, wie z.B. in SirA 16,15:

”יִי הַקְּשָׁה אֶת לֵב פִּרְעָה אֲשֶׁר לֹא יָדָעוּ

„Der Herr verhärtete das Herz des Pharaos, so daß er ihn nicht erkannte.“

Wo ein Volk (**עַם**, גוֹ) Objekt von **יָדַע** ist, findet sich immer wieder (Deut 28,33.36; Rut 2,11; 2Sa 22,44; Ps 18,44) und ausschließlich die gleiche Wendung **לֹא־יָדַעַתְּ (אֲשֶׁר) עַם/גוֹ** - „ein Volk, das du nicht

<sup>72</sup> *Ges*<sup>18</sup>, 140.

<sup>73</sup> Siehe oben, S. 22: **יָדַע** mit abhängigem Fragesatz.

<sup>74</sup> Vgl. Lev 10,10.

<sup>75</sup> Vgl. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*.

<sup>76</sup> Vgl. z.B. H.J. Stoebe, **טוֹב** *tōb* gut, 659: „*tōb wārā* = alles“; vgl. auch ders., Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, 196.

<sup>77</sup> So ähnlich auch Ez 44,23.

<sup>78</sup> *Ges*<sup>18</sup>, 126.

<sup>79</sup> *KBL*<sup>3</sup>, 374b (oben).

<sup>80</sup> *KBL*<sup>3</sup>, 375a (unten).

<sup>81</sup> Ebenso H.J., Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, 428 zu 2Sa 19,36; H.W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, 149 zu Jona 4,11; W. Zimmerli, *Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1-24*, 520 zu Ez 22,26; ders., *Ezechiel, 2. Teilband: Ezechiel 25-48*, 1118 zu Ez 44,23.

kanntest“. Meines Wissens hat sich jedoch noch kein Exeget mit dieser Formel beschäftigt<sup>82</sup>. Neben Personen und Sachen kann יָדַעַ auch direkte Objekte besitzen, die einer Art Zwischenbereich von Person und Sache angehören: etwa מִשְׁכַּב זָכָר (der „Beischlaf eines Mannes“, u.a. in Num 31,18), שֵׁם (der „Name“ eines Menschen, wie z.B. in Ps 91,14) oder לֵב/לִבָּב („Herz, Verstand“, z.B. in 1Kö 8,39). Auch dies weist auf einen über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Gebrauch von יָדַעַ hin. Eine weitere Gruppe von Objekten von יָדַעַ sind sogenannte *inneren Objekte* (*figurae etymologicae*), bei denen das Objekt die gleiche Tätigkeit ausdrückt wie das Verb, dessen Objekt es ist<sup>83</sup>. Dabei kann das Objekt die gleiche Wurzel haben, wie bei אָדַעַ דַּעַת in Spr 30,3

וְלֹא־לָמַדְתִּי חֲכָמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אָדַעַת:

„Ich habe keine Weisheit gelernt und keine Kenntnis des Heiligen erlangt.“

oder auch nicht, wie z.B. יָדַעַי בִּינָה in Jes 29,24:

וְיָדַעַו תַּעֲיִירוּחַ בִּינָה וְרוֹגְגִים יִלְמְדוּ־לְקַח:

„Dann kommen die Verwirrten zur Erkenntnis, und wer aufsässig war, läßt sich belehren.“

Interessant sind vor allem letztere, da sich hier Wurzeln finden lassen, deren Bedeutung der von יָדַעַ nahe kommt. Beispiele neben בִּינָה sind חֲכָמָה und חֲשָׁבוֹן wie in Koh 7,25

סְבוּתִי אָנִי וְלִבִּי לְדַעַת וְלִתּוֹר וּבִקֵּשׁ חֲכָמָה וְחֲשָׁבוֹן וְלִדַּעַת רֵשַׁע כֶּסֶל וְהִסְכָּלוֹת  
הוֹלְלוֹת:

„Ich wendete mich und meinen Sinn darauf, zu erfahren und zu erforschen und zu suchen Weisheit und Einsicht, zu erkennen, daß Gottlosigkeit Torheit ist und Narrheit Tollheit.“,

sowie תְּבוּנוֹת in Jes 40,14. בִּינָה hat die Bedeutung „Einsicht, Verständnis“<sup>84</sup>, die Wurzel בִּין kann neben „verstehen, einsehen“ auch „achten auf“<sup>85</sup> heißen, die Grundbedeutung ist „trennen, unterscheiden“<sup>86</sup>. חֲכָמָה besitzt ein weites Bedeutungsspektrum: „technische Fertigkeit, Erfahrung, Klugheit, Weisheit“<sup>87</sup>, „Urteilsvermögen, Handlungskompetenz“<sup>88</sup>, das Adjektiv חָכֵם bedeutet „geschickt, lebenserfahren, weise“<sup>89</sup>. חֲשָׁבוֹן heißt „Berechnung, Denken, Planen, Überlegung, Erfindung“<sup>90</sup>, die Wurzel חָשַׁב hat die Bedeutungen „jem. achten, für etw. halten, planen, ersinnen“<sup>91</sup>. Das Substantiv תְּבוּנָה, welches sich von בִּין ableitet, bedeutet „Einsicht, Klugheit, Geschick“<sup>92</sup>. Diese Bedeutungen beschreiben ein Wortfeld, dem יָדַעַ zuzuordnen ist. An dieser Stelle ist noch zu erwähnen, daß zuweilen eine finite Form von יָדַעַ durch יָדַעַ־verstärkt wird (z.B. „gewiß ‘erkennen’“)<sup>94</sup>. Ein Beispiel ist 1Sa 20,9:

וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן חֲלִילָה לָךְ כִּי אִם־יָדַעַ אָדַעַת כִּי־כָלְתָה הָרַעָה מֵעַם אָבִי  
לְבוֹא עֲלֶיךָ וְלֹא אֶתָּה אֲגִיד לָךְ:

<sup>82</sup>So finden sich in den einschlägigen Kommentaren zu den angegebenen Stellen keine Hinweise darauf.

<sup>83</sup>Vgl. P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §125q.

<sup>84</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 119a.

<sup>85</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 117b.

<sup>86</sup>*Ges*<sup>18</sup>, 140.

<sup>87</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 301b-302a.

<sup>88</sup>*Ges*<sup>18</sup>, 349b.

<sup>89</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 301.

<sup>90</sup>*Ges*<sup>18</sup>, 407a.

<sup>91</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 346.

<sup>92</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1548f.

<sup>93</sup>Infinitivus absolutus von יָדַעַ.

<sup>94</sup>Vgl. *GesK* §113l-x, sowie P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §113m.

„Jonatan sprach: Das darf nicht mit dir geschehen. Sobald ich sicher weiß, daß mein Vater beschlossen hat, Unheil über dich zu bringen, werde ich es dir auf jeden Fall mitteilen.“

יָדַע läßt sich auch mit zwei Objekten konstruieren: mit zwei direkten Objekten (wie z.B. oben in Koh 5,17: רָשַׁע כֶּסֶל), oder einem direkten Objekt und einem Objektsatz, wie in 1Kö 5,17:

אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־דָּוִד אָבִי כִי לֹא יָכֹל לְבַנוֹת בַּיִת לַשֵּׁם יְהוָה אֱלֹהֵי מִפְּנֵי  
הַמְּלָחָמָה אֲשֶׁר סָבְבָהּוּ עַד תַּת־יְהוָה אִתָּם תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלוֹ רַגְלֵי:

„Du weißt selbst, daß mein Vater David (wörtl. du kennst meinen Vater David, daß er. . .) durch Kriege verhindert war, dem Namen des Herrn, seines Gottes, ein Haus zu bauen, da seine Feinde ihn bedrängten, bis der Herr sie ihm unter die Füße legte.“

W. Gesenius gibt das als Eigenschaft der *verba sentiendi* an, also der Verben der Empfindung und Wahrnehmung<sup>95</sup>. Eine derartige Konstruktion mit zwei Objekten läßt den Schluß zu, daß יָדַע eine Sache einer weiteren zuordnen kann (z.B. David die Tatsache, daß er verhindert war, oder der Gottlosigkeit, daß sie eine Torheit ist).

Partizipformen von יָדַע stehen häufiger im *status constructus*, wobei der Inhalt des ‘Erkannten’ durch das zweite Wort der Constructus-Verbindung zum Ausdruck gebracht wird: In Est 1,13 z.B. tritt diese Konstruktion gleich mehrfach auf:

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְחַכְמֵי יָדְעֵי הַעֲתִים כִּי־בֵן דְּבַר הַמֶּלֶךְ לְפָנָי כָּל־יָדְעֵי דָת וְדִין:

„Er besprach sich mit den Weisen, die sich auf die Zeiten verstehen<sup>96</sup>; denn er pflegte seine Angelegenheiten vor den Kreis der Gesetzes- und Rechtskundigen zu bringen.“

Das Partizip nimmt bei allen derartigen Stellen eine Bedeutung wie „sich verstehen auf, vertraut sein mit, sich auskennen mit“ an: So werden z.B. die Seeleute (אֲנָשֵׁי אֲנִיּוֹת) in 1Kö 9,27 יָדְעֵי הַיָּם („meereskundig“) genannt. Das passive Partizip von יָדַע ist nur an drei Stellen in der hebräischen Bibel belegt: In Deut 1,13.15 und in Jes 53,3. Dort bedeutet es in etwa „vertraut sein mit“: Der אִישׁ מִכְּאֲבוֹת („Mann voller Schmerzen“) in Jes 53,3 z.B. wird als יָדְעֵי חָלִי („mit Krankheit vertrauter“) bezeichnet.

Zum Schluß dieses Abschnitts sei noch kurz bemerkt, daß יָדַע an einigen wenigen Stellen Präpositionen zur Kennzeichnung des ‘Erkannten’ verwendet, so ב in Gen 19,33.35, Ps 31,8 und Jer 38,24, ל in Ps 69,6

אֱלֹהִים אַתָּה יָדַעְתָּ לְאֻלְתֵּי וְאַשְׁמוֹתַי מִמֶּדָּ לֹא־יִכְחָדוּ:

„Gott, du kennst meine Torheit, meine Verfehlungen sind dir nicht verborgen.“

und Jer 4,22, sowie עַל in Hiob 37,16. Zumeist kennzeichnet ב jedoch nicht den *Inhalt* des ‘Erkannten’, sondern das die ‘Erkenntnis’ *auslösende* Element, wie z.B.<sup>97</sup> in Gen 15,8:

וַיֹּאמֶר אַבְרָם יְהוָה בְּמָה אֲדַע כִּי אֵירָשְׁנָה:

„Da sagte Abram: Herr, mein Herr, woran soll ich erkennen, daß ich es besitzen werde?“

In 1Sa 23,23 und Jes 47,13 steht vor dem ‘Erkannten’ die Präposition מִן. Die Samuel-Stelle läßt sich meiner Meinung nach mit partitivem Gebrauch<sup>98</sup> erklären: Die Sifiter sollen von allen möglichen Schlupfwinkeln diejenigen erkunden, in denen sich David versteckt halten könnte. Die Formulierung

<sup>95</sup>Vgl. *GesK* §117h.

<sup>96</sup>Gemeint sind nach *Ges*<sup>17</sup> (Spalte 629a) Astrologen.

<sup>97</sup>Daneben seien u.a. Gen 24,14; Ex 33,16; Jos 3,10 und Ez 20,42 genannt.

<sup>98</sup>Vgl. *GesK* §119w („aus einem größeren Bereiche“) bzw. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, §111a.

auf die „Verbissenheit Sauls“ zurückzuführen, wie es H.J. Stoebe<sup>99</sup> tut, halte ich für weit hergeholt. In Jes 47,13 hat W. Gesenius מִן הוֹדִיעַ מִין in Anlehnung an מִין הוֹרָה (Jes 2,3: „belehren über“) als „kundtun über“ verstanden<sup>100</sup>. Aber ich halte auch hier partitiven Gebrauch („die [nur einen Teil] von dem, was über dich kommt, vorhersagen“) für die bessere Erklärungsmöglichkeit<sup>101</sup>.

יָדַעַ ist ein relatives Verb, d.h. es benötigt immer ein direktes Objekt oder einen abhängigen Satz, der den Inhalt des ‘Erkannten’ ausdrückt. Auch wo sich keines von beiden findet, läßt sich immer ein mitgedachtes Objekt ergänzen. Nicht nur konkrete Objekte, auch Abstraktes, Personen und sogar Gott können ‘erkannt’ werden. Die ‘Erkenntnis’ kann sich auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges erstrecken und über rein sinnliche Wahrnehmung hinausgehen. יָדַעַ kann eine zwischen verschiedenen Alternativen differenzierende Tätigkeit bedeuten oder zwei Objekte einander zuordnen. Wo יָדַעַ mit nachfolgendem Infinitiv oder Partizip konstruiert wird, und, wenn es als Partizip in einer Constructus-Verbindung auftritt, scheint es eine Bedeutung wie „sich auf etwas verstehen“ zu haben. Das passive Partizip von יָדַעַ bedeutet dagegen in etwa „vertraut sein mit“. Eine Untersuchung von inneren Objekten von יָדַעַ läßt darauf schließen, daß יָדַעַ einem Wortfeld mit folgenden Bedeutungen zuzurechnen ist: „Fertigkeit, Geschick, Klugheit, Urteilsvermögen, Einsicht, Überlegung, Planen, Beachten, (Lebens-)Erfahrung, Verständnis, Handlungskompetenz“.

### 2.3.3 Voraussetzungen für ‘Erkenntnis’

In diesem Abschnitt geht es darum, den hebräischen Text daraufhin zu untersuchen, unter welchen Bedingungen ‘Erkennen’ möglich bzw. unmöglich ist und was zu ‘Erkenntnis’ führen kann.

Die Fähigkeit, ‘erkennen’ zu können, besitzt der Mensch nicht von vornherein. So sagt z.B. Jeremia, als Gott ihn zum Propheten berufen will (Jer 1,6):

אָהָה אֲדַנִּי יְהוָה הִנֵּה לֹא יָדַעְתִּי דְבַר כִּי־נַעַר אָנֹכִי:

„Ach, mein Gott und Herr, ich verstehe doch nicht reden, ich bin ja noch so jung.“

Und der junge König Salomo gibt zu bedenken (1Kö 3,7):

וַעֲתָה יְהוָה אֱלֹהֵי אֲתָהּ הַמְלִכְתָּ אֶת־עַבְדְּךָ תַּחַת דָּוִד אָבִי וְאָנֹכִי נַעַר קָטָן  
לֹא יָדַעַ צֵאתָ וּבֵאתָ:

„Nun, Herr, mein Gott, du hast deinen Knecht zum König gemacht an meines Vaters David Statt. Ich aber bin noch jung, weiß weder aus noch ein.“

In die gleiche Richtung weist Jes 7,15<sup>102</sup>. Im Alter kann die ‘Erkenntnis’-Fähigkeit nachlassen, wie 2Sa 19,36 zeigt:

בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם הָאֵדַעַ בֵּין־טוֹב לְרַע אִם־יִשְׁעַם עַבְדְּךָ אֶת־אֲשֶׁר  
אָכַל וְאֶת־אֲשֶׁר אֲשַׁתָּה אִם־אֲשַׁמַּע עוֹד בְּקוֹל שָׂרִים וְשָׂרוֹת וְלִמָּה יְהִי עַבְדְּךָ  
עוֹד לְמִשְׁנָה אֶל־אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ:

„Ich bin jetzt achtzig Jahre alt. Kann ich denn noch Gutes und Böses erkennen? Kann dein Knecht noch Geschmack finden an dem, was er ißt und trinkt? Höre ich denn noch die

<sup>99</sup> *Das erste Buch Samuelis*, 425.

<sup>100</sup> Vgl. H.-J. Hermisson, *Deuterocesaja 45,8ff.*, 8. Lfg., 154.

<sup>101</sup> Mit Raschi, F. Delitzsch u.a. (vgl. ebenda).

<sup>102</sup> Auch wenn die Interpretation dieser Stelle umstritten ist (vgl. H. Wildberger, *Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1-12*, 268 und 295f.), da wohl schon in antiker Zeit die Rolle von חֶמְאָה וְדָבַשׁ („Milch (?) und Honig“) in diesem Zusammenhang unverständlich war, so ist doch klar, daß einige Zeit vergeht, bis der neugeborene Immanuel „versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen.“ (Jes 7,15).

Stimme der Sänger und Sängerinnen? Warum soll denn dein Knecht noch meinem Herrn, dem König, zur Last fallen?“

Ebenso kann Un-‘Kenntnis’ jemandem mit der Begründung zugesprochen werden, er sei „neu“ (חָדָשׁ), wie z.B. in Ex 1,8

וַיָּקָם מֶלֶךְ-חָדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יוֹסֵף:

„Da kam ein neuer König auf in Ägypten, der wußte nichts von Josef.“

oder „anders“ (אַחֵר) wie in Ri 2,10:

וַיָּקָם דּוֹר אַחֵר אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ אֶת-יְהוָה וְגַם אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל:

„Dann kam eine andere Generation, die den Herrn und die Taten, die er für Israel vollbracht hatte, nicht mehr kannte.“

Die Fähigkeit eines Menschen zu ‘erkennen’ führt die hebräische Bibel darauf zurück, daß er „weise“ (חָכָם<sup>103</sup>), „einsichtig“ (שָׂכֵל<sup>104</sup> bzw. בֵּין<sup>105</sup>), ein „Prophet“ (נָבִיא<sup>106</sup>) oder „wie der Engel Gottes“ sei (רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ<sup>108</sup>). Keine ‘Erkenntnis’ jedoch haben Menschen, wenn „in ihnen der Geist der Unzucht“ steckt (רוּחַ וְנוֹנִים בְּקִרְבָּם<sup>109</sup>), sie „töricht“ (כְּסִיל<sup>110</sup>), „nichtsnutzig“ (בְּנֵי בַלְיַעַל<sup>111</sup>) oder „betrügerisch“ (מְרֻמָּה<sup>112</sup>) sind. Auch Trunkenheit kann die ‘Erkenntnis’-Fähigkeit einschränken, wie Gen 19,33.35 zu entnehmen ist. Und 1Sa 26,12 begründet Un-‘Kenntnis’ damit, daß alle schliefen.

Eine Reihe von Stellen betonen, daß man sich einer Sache erst nähern muß, um sie ‘erkennen’ zu können. So z.B. Num 14,31

וּשְׁפָכֶם אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם לְבָבוֹ יְהִי וְהִבֵּאתִי אֹתָם וַיִּדְעוּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר מֵאִסְתָּם בָּהּ:

„Eure Kinder aber, von denen ihr gesagt habt, sie würden eine Beute der Feinde werden, sie werde ich in das Land bringen, das ihr verschmahrt habt, damit sie es kennenlernen.“

oder Est 4,5:

וַתִּקְרָא אֶסְתֵּר לְחַתָּן מִסָּרִיסֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר הָעֵמִיד לְפָנֶיהָ וַתִּצְוֶהוּ עַל-מֶרְדֵּכָי לְדַעַת מַה-זֶּה וְעַל-מַחֲזֶה:

„Da rief Ester den königlichen Kämmerer Hatach, den der König zu ihrem Diener bestimmt hatte, und schickte ihn zu Mordechai, um zu erfahren, was vorgefallen sei und warum er sich so seltsam verhalte.“

Weitere Belege sind Gen 29,4f.; Ex 2,4<sup>113</sup>; 18,15f.; Deut 22,2; 1Sa 14,38; 2Ko 5,8; Jes 33,13; Jer 48,17; Ps 31,12; Est 2,11 sowie Gen 4,9 und Spr 24,12<sup>114</sup>.

<sup>103</sup>Z.B. in Ex 36,1; 2Sa 14,20; 1Ko 2,9; Koh 8,5; Spr 30,3.

<sup>104</sup>Wie in Jes 44,18 oder Jer 9,23.

<sup>105</sup>Z.B. in Ex 36,1; Ps 119,125 oder Hos 14,10.

<sup>106</sup>Wie in Num 12,6 oder Ps 74,9.

<sup>107</sup>2Sa 14,20.

<sup>108</sup>Gen 41,38; vgl. auch Spr 1,23.

<sup>109</sup>Hos 5,4.

<sup>110</sup>Koh 4,13; Spr 14,7.

<sup>111</sup>1Sa 2,12.

<sup>112</sup>Jer 9,5.

<sup>113</sup>רחוק bedeutet hier nicht „entfernt“, sondern „etwas entfernt“ (KBL<sup>3</sup>, 1134, 5c) oder „in der Näher“ (Einheitsübersetzung).

<sup>114</sup>שמר („Hüter“ - Gen 4,9) und נצַר („Wächter“ - Spr 24,12) setzen Näher voraus.

‘Erkenntnis’ kann durch sinnliche Wahrnehmung ausgelöst werden. Durch „Sehen“ (ראה, שָׁחָה, שָׁחָה) wie z.B.<sup>115</sup> in Deut 4,35

אַתָּה הָרְאִיתָ לְדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ:

„Das hast du sehen dürfen, damit du erkennst: Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm.“

oder negativ (nicht „sehen“) wie in Jes 44,18

לֹא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ כִּי שַׁח מְרֵאוֹת עֵינֵיהֶם מִהִשְׁכִּיל לְבָתָּם:

„Sie wissen nichts und verstehen nichts; denn ihre Augen sind verklebt, sie sehen nichts mehr, und ihr Herz wird nicht klug.“;

2Sa 17,19; 1Kö 14,2; Jer 36,19 und Jes 42,16. Durch „Hören“ (שמע) wie etwa<sup>116</sup> in Gen 21,26:

וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מִי עָשָׂה אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה וְגַם־אַתָּה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי וְגַם אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְלִתִּי הַיּוֹם:

„Da antwortete Abimelech: Ich habe es nicht gewußt, wer das getan hat; weder hast du mir’s angesagt, noch hab ich’s gehört bis heute.“

Durch „Fühlen“ wie in Ri 8,16

וַיִּקַּח אֶת־וְקִנֵּי הָעִיר וְאֶת־קוֹצֵי הַמִּדְבָּר וְאֶת־הַבְּרֻקָּנִים וַיִּדַּע בָּהֶם אֶת אֲנָשֵׁי סִכּוֹת:

„Und er nahm die Ältesten der Stadt und holte Dornen aus der Wüste und Stacheln und ließ sie die Leute zu Sukkot fühlen<sup>117</sup>.“

oder Spr 23,35. Oder durch etwas unbestimmtere Formen des Wahrnehmens wie in 1Sa 26,4 (מְרַגְלִים - Kundschafter) oder 2Sa 3,36f. (הִכִּיר - wahrnehmen). ‘Erkenntnis’ ist oft Folge einer Erfahrung, wie z.B. in der ‘Selbsterfahrungs’-Stelle Lev 23,42f.:

בַּסֵּכֶת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל־הָאֹרֶחַ בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֵּכֶת: לְמַעַן יָדְעוּ דַרְתֵּיכֶם כִּי בַּסֵּכֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

„Sieben Tage sollt ihr in Hütten wohnen. Alle Einheimischen in Israel sollen in Hütten wohnen, damit eure kommenden Generationen wissen, daß ich die Israeliten in Hütten wohnen ließ, als ich sie aus Ägypten herausführte. Ich bin der Herr, euer Gott.“

Weitere Belege sind Ex 23,9; Num 14,34; 1Kö 9,27; Ps 9,21; Ez 20,26 und Spr 23,35. Bei einer Gruppe von Versen wird das ‘Erkennen’ durch ein „Zeichen“ (אֹת) ausgelöst, so in Ex 31,13

וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֶךְ אֶת־שַׁבְּתוֹתַי תִּשְׁמְרוּ כִּי אֹת הוּא בִּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדַרְתֵּיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקֹדְשְׁכֶם:

„Sag den Israeliten: Ihr sollt meine Sabbate halten; denn das ist ein Zeichen zwischen mir und euch von Generation zu Generation, damit man erkennt, daß ich, der Herr, es bin, der euch heiligt.“,

<sup>115</sup>Weitere Beispiele sind Gen 18,21; 22,12ff.; 24,21; 41,21; Ex 2,25; 3,7; 32,1; Deut 4,9; 1Sa 18,18; 24,12; 26,12; 2Sa 18,29; 1Kö 20,7; Neh 6,16; Koh 6,5; Jes 41,20; 66,1; Jer 2,23; 5,1; Ez 5,13; 10,20; 14,23. Zum Verständnis von Ex 2,25 vgl. W.H. Schmidt, *Exodus 1-6*, 79.

<sup>116</sup>Weitere Beispiele sind Ex 3,7; Num 24,16; Jes 37,28f.; Jer 6,18; Hiob 5,27 und Neh 6,16. Zu der von F. Giesebrecht in Jer 6,18 durchgeführten Konjektur vgl. W. Rudolph, *Jeremia*, 42.

<sup>117</sup>D.h. er schlug sie damit.

sowie in Ps 74,9 und Jer 44,29. Das Zeichen kann auch ein „Bund“ (ברית) wie in Ez 16,62) oder ein Schwur (ואשנא<sup>118</sup> - wie in Ez 20,5) sein. Nicht selten wird ein Zeichen vereinbart, welches, wenn es eintrifft, zu 'Erkenntnis' führt oder Menschen werden auf die Probe gestellt (ענה, נסה) oder geprüft (תכן, חקר, בחן), um etwas von ihnen zu 'erkennen'. Beispiele neben anderen<sup>119</sup> sind Ri 6,36f.

וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־יִשְׁפָּךְ מוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת־יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:  
הֲנִיָּה אֲנֹכִי מְצִיג אֶת־גִּזְתְּ הַצֶּמֶר בְּגֵרֶן אִם מֵל יִהְיֶה עַל־הַגֶּזֶה לְבִדְדָה  
וְעַל־כָּל־הָאָרֶץ חָרֵב וַיִּדְעַתִּי כִּי־תוֹשִׁיעַ בְּיָדִי אֶת־יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:

„Da sagte Gideon zu Gott: Wenn du Israel wirklich durch meine Hand retten willst, wie du gesagt hast - sieh her, ich lege frisch geschorene Wolle auf die Tenne; wenn der Tau allein auf die Wolle fällt und es auf dem ganzen (übrigen) Boden trocken bleibt, dann weiß ich, daß du durch meine Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast.“

und Gen 42,33f.:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵינוּ הָאִישׁ אֲדֹנָי הָאָרֶץ בּוֹאֵת אֲדַע כִּי כִנִּים אַתֶּם אֲחֵיכֶם הָאֶחָד  
הִנִּיחוּ אֹתִי וְאֶת־רַעְבוֹן בְּתֵיכֶם קָחוּ וְלָכוּ: וְהָבִיאוּ אֶת־אֲחֵיכֶם הַקָּטָן אֵלַי וְאֲדַע  
כִּי לֹא מְרַגְלִים אַתֶּם כִּי כִנִּים אַתֶּם אֶת־אֲחֵיכֶם אֲתֵן לָכֶם וְאֶת־הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ:

„Da sprach der Herr im Lande zu uns: Daran will ich erkennen, ob ihr redlich seid: einen eurer Brüder laßt bei mir und nehmt für euer Haus, wieviel ihr bedürft, und zieht hin und bringt euren jüngsten Bruder zu mir, so erkenne ich, daß ihr nicht Kundschafter, sondern redlich seid; dann will ich euch auch euren Bruder wiedergeben, und ihr mögt im Lande Handel treiben.“

Aber nicht nur unmittelbare Wahrnehmung kann zu 'Erkenntnis' führen. Auch Worte (v.a. אמר, נגד, ספר, דבר) können 'Erkenntnis' bringen, wie z.B.<sup>120</sup> in Ps 145,10-12

יִרְדֹּף יְהוָה כָּל־מַעֲשֵׂיךָ וְחִסְדֵיךָ יְבָרְכֻכָּה: כְּבוֹד מַלְכוּתֶךָ יֹאמְרוּ וּגְבוּרַתֶךָ יְדַבְּרוּ:  
לְהוֹדִיעַ לְבָנֵי הָאָדָם גְּבוּרָתְךָ וְכְבוֹד הַדָּר מַלְכוּתוֹ:

„Danken sollen dir, Herr, all deine Werke und deine Frommen dich preisen. Sie sollen von der Herrlichkeit deines Königtums reden, sollen sprechen von deiner Macht, daß den Menschen deine gewaltigen Taten kundwerden und die herrliche Pracht deines Königtums.“,

selbst, wenn sie schriftlich verfaßt sind, wie in Est 3,14f. Auch Nachdenken und Schlußfolgern sind mögliche 'Erkenntnis'-Quellen. So heißt es in Ps 67,3:

וַאֲחַשְׁבָה לְדַעַת זֹאת - „Und ich dachte nach, um es zu verstehen.“

Allerdings ist hier gleich anzumerken, daß dies kein Denken im abendländischen Sinne<sup>121</sup> bezeichnet, sondern in dem einer „einschätzenden Bewertung“<sup>122</sup>. חשב vollzieht sich im „Herzen“ (בלבב<sup>123</sup>)

<sup>118</sup>Zur Bedeutung „schwören“ vgl. W. Zimmerli, *Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1-24*, 443.

<sup>119</sup>Gen 24,14; Num 16,28ff.; Jer 28,9; Jona 1,7 bzw. Gen 22,12; Deut 8,2; 13,4; Ri 3,4; Jer 6,27; Ps 139,1; Spr 24,12.

<sup>120</sup>Als Beispiele ließen sich auch anführen: Gen 21,26; 28,16; 38,8f.; Ex 10,2; 16,15; Jos 4,22; Rut 4,4; 1Sa 16,3; 28,14; 2Sa 19,7; 2Kö 9,11f.; Jes 41,22.23.26; Ez 12,16; Jona 1,10; Mal 2,4; Dan 2,3f.; Neh 2,16 oder Koh 8,7; zur Konstruktion in Jos 4,22 (וְהוֹדַעְתֶּם לְאָמַר) - ihr sollt sie erkennen lassen, indem ihr sagt...) vgl. P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 124o.

<sup>121</sup>Also die Fähigkeit des νοῦς, von der materiellen Welt losgelöste Vorstellungen (ιδέαι, γένη usw.) zu entwickeln, deren Beziehung zu den Außenwelttingen zu beschreiben, Aufgabe von Erkenntnistheorien ist (vgl. S. 1ff.).

<sup>122</sup>W. Schottroff, Stichwort „חשב“ *hsb*“, 643.

<sup>123</sup>Vgl. Sach 7,10.

bzw. im „Innern“ (בְּקֶרֶב<sup>124</sup>). Es ist das „seinen Sinn auf etwas richten“ gemeint, welches uns schon in Koh 1,17 begegnete<sup>125</sup>:

„Und ich richtete mein Herz darauf zu erkennen“ - וְאַתָּנָה לְבִי לְדַעַת

Was dabei „einschätzende Bewertung“ heißen soll, zeigt 1Kö 17,24: Als der Herr auf Elias Bitten hin ein Kind wieder zum Leben erweckt, ‘erkennt’ seine Mutter, daß er ein Mann Gottes ist<sup>126</sup>.

Gott ist eine weitere wichtige ‘Erkenntnis’-Quelle. Zum einen, wenn man in befragt (דָּרַשׁ<sup>127</sup>), (שָׁאַל<sup>128</sup>) oder anruft, wie in Jer 33,3:

קְרָא אֵלַי וְאֶעֱנֶךָ וְאִגִּידָה לְךָ גְּדֻלוֹת וּבִצְרוֹת לֹא יָדַעְתָּם:

„Rufe zu mir, so will ich dir antworten und dir große, unfasßbare Dinge mitteilen, die du nicht kennst.“

Zumeist aber geht die Initiative von Gott selbst aus, sind es seine „Taten“ (מַעֲשִׂים<sup>129</sup>), die die Menschen ‘erkennen’ lassen. Aus den großen Anzahl an Stellen<sup>130</sup> sei hier nur Ex 8,18

וְהַפְלִיתִי בְיוֹם הַהוּא אֶת־אֶרֶץ גּוֹשֵׁן אֲשֶׁר עִמִּי עַמֵּד עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הָיִיתִּשָׁם עָרַב  
לְמַעַן תִּדַּע כִּי אֲנִי יְהוָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:

„Das Land Goschen aber, in dem mein Volk lebt, will ich an jenem Tag auszeichnen: Dort wird es kein Ungeziefer geben. Daran wirst du erkennen, daß ich, Jahwe, Herr mitten im Land bin.“

angeführt. Immer wieder taucht in Zusammenhang mit ‘Erkennen’ dabei die Formel

„die Werke, die [der Herr] an Israel getan hatte“ - הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל

auf, die uns bereits in Ri 2,10 begegnet ist<sup>131</sup>. Neben seinen Taten und seinem „Wort“ (דְּבַר יְהוָה<sup>132</sup>), ist es seine Erziehung (מוֹסֵר יְהוָה<sup>133</sup>), seine Selbstverpflichtung (בְּרִית<sup>134</sup>), sein Erbarmen (עֲנָה<sup>135</sup>), seine Gnade (חֲנּוּן), sein Segen (בְּרָכָה) und das Leuchten seines Angesichts (אֹר פָּנָיו), das die Menschen ‘erkennen’ läßt: (Ps 67,2f.)

אֱלֹהִים יְחַנְּנוּ וְיִבְרַכְנוּ יְאֹר פָּנָיו אֶתְנוּ סִלְחָה: לְדַעַת בְּאֶרֶץ דְּרָכְךָ בְּכָל־גּוֹיִם  
יְשׁוּעָתְךָ:

„Gott sei uns gnädig und segne uns, er lasse uns sein Antlitz leuchten, daß man auf Erden erkenne seinen Weg, unter allen Heiden sein Heil.“

<sup>124</sup>Vgl. Jer 4,14.

<sup>125</sup>Siehe S. 24.

<sup>126</sup>Weitere Beispiele wären 2Sa 3,37; 1Kö 20,7 oder Ps 41,12.

<sup>127</sup>Vgl. Ex 18,15f.

<sup>128</sup>Vgl. Ri 18,5.

<sup>129</sup>Vgl. z.B. Ps 139,4: נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיךָ וְנִפְשִׁי יָדַעַת מְאֹד - „wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele genau.“

<sup>130</sup>Vgl. u.a. Ex 7,5; Num 16,30; 1Sa 12,17; 2Sa 7,21; 1Kö 8,60; 2Kö 5,15; Ps 59,14; Jes 5,19; Ez 5,13; Sach 2,15 und SirB 38,5. Besonders viele Belege finden sich in Exodus, den Psalmen und beim Propheten Ezechiel.

<sup>131</sup>Siehe oben, S. 29.

<sup>132</sup>Vgl. z.B. 1Sa 3,7.

<sup>133</sup>Vgl. Deut 11,2 oder Deut 8,5.

<sup>134</sup>Ez 16,62.

<sup>135</sup>Siehe 1Kö 18,37.

Es ist also diese Zuwendung zu den Israeliten, daß er sie als „sein Volk annehmen und ihr Gott sein“ will<sup>136</sup>, die Israel zur ‘Erkenntnis’ führen soll: **אָנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** (Ex 6,7).

Schließlich seien noch zwei weitere Stellen erwähnt, die nicht dem bisher Gesagten zuzuordnen sind. Da ist zum einen 2Sa 24,2:

**וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-יֹאבֵב שַׂר-הַחַיִּל אֲשֶׁר-אִתּוֹ שׁוֹטְנָא בְּכָל-שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל מִדָּן  
וְעַד-בְּאֵר-שֶׁבַע וּפְקְדוּ אֶת-הָעָם וַיְדַעְתִּי אֵת מִסְפַּר הָעָם:**

„Der König befahl Joab, dem Obersten des Heeres, der bei ihm war: Durchstreift alle Stämme Israels von Dan bis Beerscheba, und mustert das Volk, damit ich die genaue Zahl des [Kriegs]volkes kennenlerne.“

Eine Musterung seines Volkes läßt David die genaue Zahl an kriegstauglichen Männern ‘erkennen’. Und zum anderen der „Baum der ‘Erkenntnis’ von Gut und Böse“<sup>137</sup> in Gen 2,17 bzw. 3,5. Vor dem Hintergrund der fruchtbaren Bereicherung, die unser Verständnis des Buches Genesis durch Vergleiche mit religionsgeschichtlichen Parallelen erfahren hat, ist es ratsam, zunächst nach einem derartigen Motiv in nichtbiblischen Traditionen Ausschau zu halten. Im Adapa-Mythos gibt Ea dem als Modell des Menschen geschaffenen Adapa zwar Weisheit, nicht aber ewiges Leben, da Adapa sich von Ea verleiten ließ, ihm von Anu gereichtes Brot und Wasser abzulehnen<sup>138</sup>. Ein Unterschied zu Gen 3 besteht allerdings darin, daß die Speise ewiges Leben, nicht Weisheit oder Erkenntnis bewirken soll. Eine weitere mögliche Parallele findet sich im Gilgamesch-Epos: Enkidu, der Freund des Gilgamesch, repräsentiert zunächst die Menschheit vor ihrer Zivilisation: Er ist haarig und borstig wie ein Tier, ißt rohe Speisen und schläft unter freiem Himmel. Auf Gilgameschs Rat hin schläft er mit einer von Anu geschickten Kultdirne. Dies erweckt „seine noch schlummernde Menschlichkeit“<sup>139</sup>: „Abgefallen ist Enkidu, seines Laufens ist nicht wie zuvor. Zu Verstand kam er jetzt, weitend den Sinn. . . Die Dirne sprach zu ihm, zu Enkidu: Weise<sup>140</sup> bist du, Enkidu, bist wie ein Gott!“<sup>141</sup> Zugleich allerdings wandelt sich sein Leben grundlegend: Seine bisherigen Lebensgefährten, die Tiere, scheuen den weise gewordenen Enkidu. Der Satz „Weise bist du, bist wie ein Gott“ erinnert stark an das **כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֲכַלְתֶּם מִמֶּנּוּ וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים יָדְעֵי טוֹב וָרָע** in Gen 3,5:

**כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אֲכַלְתֶּם מִמֶּנּוּ וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים יָדְעֵי  
טוֹב וָרָע:**

„Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“

Und doch kann man nicht von einer direkten Parallele sprechen: „Während bei Enkidu die Dirne als Verführerin auftritt, ist es im Garten Eden die Schlange (im Hebr. männlich!). Auch wenn die Schlange bei *J* auf den Baal verweisen sollte, läßt die Sünde der Frau und ihres Mannes selbst jede sexuelle Tönung vermissen.“<sup>142</sup> Eines scheint mir jedoch beachtenswert: Sowohl im Adapa-Mythos, also auch im Gilgamesch-Epos und in Gen 3 werden ‘Erkenntnis’/Weisheit und Leben miteinander verbunden. Ich möchte nicht so weit gehen wie M. Lurker („kein [geistiges] Leben ohne Erkennen und keine Erkenntnis ohne Leben“<sup>143</sup>) und doch läßt sich ein Zusammenhang nicht verleugnen. So heißt es in Spr 3,18 von Weisheit (**חֵכְמָה**) und Einsicht (**תְּבוּנָה**):

<sup>136</sup>Vgl. z.B. Ex 6,7.

<sup>137</sup>Eine Übersicht über die Fülle an Literatur zu diesem Thema gibt C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 328.

<sup>138</sup>Vgl. ANET, 101ff. bzw. die Zusammenfassung bei C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 335f.

<sup>139</sup>J.A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, 75.

<sup>140</sup>Im Akkadischen steht hier *[en-]qa-ta*, also keine Form von *mūdū*, dem etymologischen Verwandten von hebräisch **יָדַע** (vgl. S. 18).

<sup>141</sup>I, 28-34: vgl. ANET, 75; zitiert nach C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 336.

<sup>142</sup>L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26*, 150; *J* steht hier für den Jahwisten.

<sup>143</sup>Stichwort „Baum“, 40.

עֵץ־חַיִּים הָיָא לְמַחְזִיקִים בָּהּ וְתִמְכִּיָּהּ מֵאֲשֶׁר:

„Ein Baum des Lebens ist sie allen, die sie ergreifen, und glücklich sind, die sie festhalten.“

Ähnlich auch Ez 20,11:

וַאֲתָן לָהֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי הוֹדַעְתִּי אוֹתָם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וְחַיִּים בָּהֶם:

„Ich gab ihnen meine Gebote und meine Gesetze ließ ich sie erkennen, durch die der Mensch lebt, der sie hält.“

Die bisherigen Erklärungsversuche für die „‘Erkenntnis’ von Gut und Böse“ sind recht unterschiedlich<sup>144</sup>: So wurde sie von einigen als sittliche Erkenntnis interpretiert<sup>145</sup>, während andere<sup>146</sup> diese Sichtweise ablehnen und ein „funktionales, auf das zu bewältigende Dasein bezogenes Erkennen“<sup>147</sup> annehmen. Das heißt, „mit ‘gut und böse’ ist nicht etwas gemeint, das an sich gut und böse ist, sondern was für den Menschen gut und böse (oder schlecht), d.h. förderlich und schädlich ist.“<sup>148</sup> Gut und böse fassen sie als Merismus auf<sup>149</sup>, als „Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften“<sup>150</sup>, d.h. ‘Erkennen’ hat nicht aussondernde, unterscheidende, sondern zusammenfassende Funktion. Eine Gruppe von Exegeten<sup>151</sup> engt ‘Erkenntnis’ auf seinen sexuellen Aspekt ein: geschlechtliche ‘Erkenntnis’, ‘Erkenntnis’ der Geschlechtsunterschiede oder ‘Erkenntnis’ der Befähigung zu Zeugung und Geburt. Die Zeugungsfähigkeit mache den Menschen כְּאֱלֹהִים. Andere<sup>152</sup> betonen, gut und böse zu ‘erkennen’ sei ein göttlicher Vorzug, komme also eigentlich nur Gott zu. Manche Forscher<sup>153</sup> sehen darin einen Gewinn an menschlicher Autonomie: „Die Menschen erlangen durch den Genuß der Früchte die Fähigkeit, für sich selbst zu entscheiden, was ihrem Leben frommt und was nicht.“<sup>154</sup> Th. Vriezen und andere verstehen unter der ‘Erkenntnis’ von gut und böse magisches Wissen: „Es scheint unbestreitbar, daß die Pointe der Geschichte gegen die polytheistisch-magische Geisteshaltung der altorientalischen Welt gerichtet ist. . . Wie Gott gut und böse erkennen wollen, das heißt über gut und böse verfügen wollen.“<sup>155</sup> Exegeten wie J.A. Soggin wiederum sehen in der Schlange ein Symbol des kanaänischen Fruchtbarkeitskultes: „In diesen Zeremonien handelte der König als wahrer Erbe der Vorrechte des Urmenschen, als Vertreter auf Erden der befruchtenden und bewahrenden Gottheit. . . Daraus ergab sich eine Art von Herrschaft über die Natur, die dem Menschen tatsächlich erlaubte, ‘einem göttlichen Wesen ähnlich’ zu werden und an der ‘Erkenntnis von Gut und Böse’ teilzuhaben, wenigstens für die Dauer des Kultes.“<sup>156</sup> Dieser kurze Überblick zeigt, wie unterschiedlich die Deutungen sind, und, daß sich bisher noch keine einheitliche Meinung unter den Wissenschaftlern hat durchsetzen können. Ich möchte an dieser Stelle lediglich an die oben<sup>157</sup> gemachte Beobachtung erinnern, daß an den Stellen, in denen das Partizip von יָדַע als erstes Wort in einer Constructus-Verbindung auftritt, es eine Bedeutung wie „sich verstehen auf, vertraut sein mit“ annimmt. Wenn

<sup>144</sup>Einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte gibt C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 328ff.

<sup>145</sup>Vgl. v.a. K. Budde, *Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1-12,5)*, 44ff.

<sup>146</sup>In der Nachfolge von J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT*.

<sup>147</sup>C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 329.

<sup>148</sup>Ebenda.

<sup>149</sup>Siehe oben, S. 25.

<sup>150</sup>J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT*, 301.

<sup>151</sup>Vgl. v.a. H. Greßmann, *Die Paradiessage*.

<sup>152</sup>Vgl. v.a. A. Dillmann, *Die Genesis*.

<sup>153</sup>So F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis* u.a.

<sup>154</sup>H.J. Stoebe, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, 201.

<sup>155</sup>Th.C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken*, 147; zitiert nach C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 332.

<sup>156</sup>J.A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, 84f.

<sup>157</sup>S. 27.

die Formulierung also eine Vertrautheit mit „gut und böse“ bezeichnet, so scheint mir das die funktionale Interpretation zu stützen: So wie die **אֲנָשִׁי אֲנִיּוֹת** in 1Kö 9,27 mit dem Meer vertraut sind und daher auch in kritischen Situation ein Schiff zu steuern vermögen, so meint **וְרָע טוֹב** eine Vertrautheit mit dem für das Leben des Menschen Förderlichen und Abträglichen, welche ihn zu einem gelingenden Leben befähigt.

Die Fähigkeit zu ‘erkennen’, muß der junge Mensch erst erlangen, sie kann im Alter nachlassen. Auch Trunkenheit schränkt die ‘Erkenntnis’-Fähigkeit ein. ‘Erkenntnis’ hat der Weise, der Prophet, der vom Geist Gottes Erfüllte. Un-‘Kenntnis’ dagegen spricht die Bibel dem Törichten, Nichtsnutzigen, vom Geist der Unzucht Erfüllten zu, ebenso dem, der neu oder anders ist. Eine Voraussetzung ist Nähe zum ‘Erkannten’, z.B. wenn das ‘Erkennen’ über eine sinnliche Wahrnehmung (sehen, hören, fühlen) erfolgt. ‘Erkennen’ kann man aufgrund einer Erfahrung, eines Zeichens oder, indem man einen Menschen prüft. Daneben kommen das gesprochene Wort und das eigene Nachdenken als ‘Erkenntnis’-Quellen in Betracht. Schließlich ist Gott Quelle von ‘Erkenntnis’ für den Menschen durch seine Worte und Taten und nicht zuletzt durch die Zuwendung zu seinem Volk. Der „Baum der ‘Erkenntnis’ von Gut und Böse“ steht für eine Vertrautheit mit dem, was dem Leben des Menschen förderlich oder abträglich ist. Sie befähigt den Menschen zu einem gelingenden Leben.

### 2.3.4 In welchem Wortfeld tritt **וְרָע** auf?

Im folgenden Abschnitt wird untersucht, in Zusammenhang mit welchen Begriffen **וְרָע** auftritt. Dabei finden vor allem Verben Beachtung, die parallel zu **וְרָע** konstruiert sind<sup>158</sup> (z.B. in einer Aufzählung, einem Hendiadyoin, einem Parallelismus oder Chiasmus usw.), sowie Aussagen, die eine Folge des ‘Erkennens’ darstellen<sup>159</sup>.

Ein erstes Beispiel<sup>160</sup> ist Dan 1,4:

**יְלָדִים אֲשֶׁר אֵין־בָּהֶם כָּל־מֵאוּם מוֹם וְטוֹבֵי מְרָאָה וּמְשֻׁכְּלִים בְּכָל־חֻקֵּי חֹמֶר וְרָעִי  
דַּעַת וּמְבִינֵי מַדָּע וְאֲשֶׁר כַּח בָּהֶם לַעֲמֹד בְּחֵיכַל הַמֶּלֶךְ**

„junge Leute, frei von jedem Fehler, schön an Gestalt, in aller Weisheit unterrichtet und reich an Kenntnissen; einsichtig und verständig und geeignet, im Palast des Königs Dienst zu tun“

Hier wird **וְרָע** mit **חָכָם**, **בֵּין** und **שָׂכַל** (*Hifil*) in Verbindung gebracht. Diese Begriffe sind uns schon bei den möglichen Voraussetzungen von ‘Erkenntnis’ begegnet<sup>161</sup>. Allerdings findet sich auch das Umgekehrte: Weisheit als *Folge* von ‘Erkenntnis’, wie z.B. in Ps 90,12

**לְמִנּוֹת יְמֵינוּ כֵּן הוֹדַע וְנָבֵא לִבְבַּי חֻקֵּי חֹמֶר:**

„Laß uns erkennen, daß wir sterben müssen. Dann gewinnen wir ein weises Herz.“

oder in Gen 41,39:

<sup>158</sup>Im wesentlichen sind das Konstruktionen mit konjunktionalem oder epexegetischem **וְ** (vgl. B.K. Waltke/M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 39.2.4-5, 652ff.); zur Bedeutung des Parallelismus in der hebräischen Dichtung vgl. Th.H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, 21ff. Die enge Verbindung, die beide Glieder im Parallelismus zueinander eingehen (S. 22: „the terms of a verse-member stand in closer relation to one another than they do to any term in a preceding or in a following member.“), macht ihn zu einem wichtigen Untersuchungsgegenstand bei der Bestimmung der Bedeutung von Worten oder ganzen Sätzen.

<sup>159</sup>Hauptsächlich mit satzfolgeverbindendem **וְ** angefügte Sätze (vgl. a.a.O., 39.2.2, 650).

<sup>160</sup>Vgl. darüber hinaus u.a. Deut 1,13.15; Ps 82,5; 139,2; Spr 24,2; 28,2; 29,7; Jes 1,3; 6,9; 40,13f.; 40,21; 43,10; Mich 4,12 und SirA 4,24.

<sup>161</sup>Siehe S. 29.

וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל־יוֹסֵף אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתָךְ אֶת־כָּל־זוֹאת אֵין־נָבוֹן וְחָכָם כְּמוֹךָ:

„Dann sagte der Pharao zu Josef: Nachdem dich Gott all das hat erkennen lassen, gibt es niemand, der so klug und weise wäre wie du.“

Auch Verben sinnlicher Wahrnehmung finden sich zum Teil zusammen mit יָדַע. Das Verbum רָאָה zum Beispiel kann, wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben<sup>162</sup>, ‘Erkenntnis’ hervorrufen. In einer Reihe von Belegen<sup>163</sup> jedoch scheint die Situation umgekehrt zu sein: Die Formel יָדַע וְרָאָה, wie z.B. in Jer 2,19

וְדַע וְרָאָה כִּי־רַע וְמָר עֲבָדךָ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלֹא פָחַדְתִּי אֵלֶיךָ

„So erkenne doch und sieh ein, wie schlimm und bitter es ist, den Herrn, deinen Gott, zu verlassen und keine Furcht vor mir zu haben.“,

wird von vielen Übersetzern mit „‘erkenne’ und sieh ein!“ wiedergegeben. Neben diesem formelhaften Gebrauch gibt es Stellen, in denen רָאָה und יָדַע parallel zueinander konstruiert sind, wie z.B.<sup>164</sup> in Ps 31,8:

אֲגִילָה וְאֶשְׂמְחָה בְּחַסְדֶּךָ אֲשֶׁר רָאִיתָ אֶת־עַנְיִי יָדַעְתָּ בְּצָרוֹת נַפְשִׁי:

„Ich will jubeln und über deine Huld mich freuen; denn du hast mein Elend angesehen, du bist mit meiner Not vertraut.“

Auf das Verhältnis von יָדַע und רָאָה wird im nächsten Kapitel eingegangen werden<sup>165</sup>. An dieser Stelle sei lediglich noch vermerkt, daß es auch Verse gibt, die klar zwischen יָדַע und רָאָה unterscheiden: Zum Beispiel Lev 5,1 oder Jes 6,9:

וַיֹּאמֶר לְךָ וְאָמַרְתָּ לְעַם הַזֶּה שְׁמַעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל־תִּבְיִנוּ וְרָאוּ רְאוּ וְאַל־תִּדְעוּ:

„Da sagte er: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen.“

Über die bereits genannten Begriffe hinaus findet sich eine ganze Liste von Verben, die zusammen mit יָדַע auftreten: לָמַד (Spr 30,3), נָכַר (Hif il; Deut 33,9), בָּקַשׁ (Piel; Jer 5,1), בָּחַן (Jer 12,3), הָקַר (1Sa 20,12), וָכַר (Ps 103,14), חָפַשׁ (1Sa 23,22f.), קָנָה (Spr 1,5), אָמַן (Hif il; Jes 43,10) und יָרָה (Piel; Ps 139,3). Was ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu יָדַע angeht, so wird an dieser Stelle auf das nächste Kapitel verwiesen.

Die Fähigkeit zu ‘erkennen’ zeichnet einen Menschen aus. Das zeigt die oben angeführten Stelle Dan 1,4 oder auch in Deut 1,13:

הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנֹבְנִים וַיְדַעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרֹאשֵׁיכֶם:

„Schlagt für jeden eurer Stämme weise, gebildete und bewährte Männer vor, damit ich sie als eure Führer einsetze.“

Das ‘Erkennen’ wird dabei teilweise als passiver Vorgang eines „Zugeteilt-Bekommens“ beschrieben, etwa in Deut 29,25, wo von

אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם וְלֹא חָלַק לָהֶם:

„Göttern, die sie vorher nicht erkannt und die er [Jahwe] ihnen nicht zugeteilt hatte.“

<sup>162</sup>Siehe S. 30 und hier vor allem die Belege in Anmerkung 115.

<sup>163</sup>Neben der angegebenen Jeremia-Stelle sind das: 1Sa 12,17; 14,38; 23,22; 24,12; 25,17; 2Sa 24,13; 1Kö 20,22; 2Kö 5,7; Neh 4,5 und Jer 12,3.

<sup>164</sup>Weitere Belege sind Ex 6,3; Hiob 11,11; Ps 138,6; Koh 8,16; Jes 5,19; 29,15; 41,23; 44,9.18; 58,3; Jer 11,18; 12,3.

<sup>165</sup>Siehe S. 56.

die Rede ist. Hier begegnet uns die Vorstellung, „daß JHWH sich (damals) Israel als seinen eigenen *helæq* zurückbehielt, während er die anderen Völker an die anderen Götter vergab.“<sup>166</sup> Ein ähnlich passivisches ‘Erkennens’-Verständnis liegt Spr 9,9

תן לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח:

„Gib dem Weisen, so wird er noch weiser werden; lehre den Gerechten, so wird er in der Lehre zunehmen.“

zugrunde. Aber es finden sich auch Stellen, die auf ein eher aktivisches Verständnis hinweisen. Zum Beispiel Spr 27,23:

ידע תדע פני צאנך שית לבך לעדרים:

„Kümmere dich um das Aussehen deiner Schafe, und Sorge für deine Herden.“

Was man ‘erkannt’ hat, kann man auch anderen weitersagen, wie z.B.<sup>167</sup> in Est 2,22:

וידוע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי:

„Als das Mordechai zu wissen bekam, sagte er es der Königin Ester, und Ester sagte es dem König in Mordechais Namen.“

In diese Richtung weisen auch Jes 43,10 und Lev 5,1

ונפש כִּי־תִחַטֵּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהוּא עֵד אוֹ רֹאֵה אוֹ יָדַע אִם־לֹא יִגִּיד וְנִשְׁאָ עוֹנֹו:

„Wenn jemand dadurch sündigt, daß er den Fluch aussprechen hört und Zeuge ist, weil er es gesehen oder erfahren hat, es aber nicht anzeigt und so sich verschuldet...“,

wo der ‘Erkennende’ עֵד („Zeuge“) genannt wird. Weiteren Aufschluß über biblisches ‘Erkennens’-Verständnis geben Belege, wie der gerade zitierte Vers Spr 27,23, in denen יָדַע mit „zu Herzen nehmen“ (שִׁים עַל־לֵב, שִׁים לֵב) usw.) umschrieben wird, so zum Beispiel<sup>168</sup> in Jes 42,25:

וַיִּשְׁפֹּךְ עָלֵיו חֶמָה אָפוּ וְעוּזוֹ מִלְחָמָה וְתִלְהַטְהוּ מִסָּבִיב וְלֹא יָדַע וְתִבְעַר־בוֹ וְלֹא־יִשִּׁים עַל־לֵב:

„Darum hat er über sie ausgeschüttet seinen grimmigen Zorn und den Schrecken des Krieges, daß er sie ringsumher versengte, aber sie merken es nicht, und sie in Brand steckte, aber sie nehmen es nicht zu Herzen.“

Der לֵב wird an einigen Stellen geradezu als ‘Organ’<sup>169</sup> der ‘Erkenntnis’ angesehen: Etwa in Jes 32,3f. oder Deut 29,3:

וְלֹא־נָתַן יְהוָה לְכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לְרֹאוֹת וְאָזְנִים לְשָׁמֵעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

„Aber der Herr hat euch bis zu diesem heutigen Tag nicht ein Herz gegeben zu erkennen, Augen zu sehen, und Ohren zu hören.“

<sup>166</sup>M. Tsevat, Stichwort „חַלֵּק *hālaq* II“, 1019.

<sup>167</sup>Vgl. daneben 1Sa 22,17; Ps 56,10f.; 78,3f.6; Spr 22,21 und SirB 32,8 (35,8).

<sup>168</sup>Weitere Belegstellen sind Deut 4,39; Koh 1,17; Jes 41,22; Mal 2,2-4 sowie Koh 8,16 (נָתַן לֵב); evtl. auch Ex 9,14.21; Jes 47,7f.; Jer 12,3.11 und Hiob 36,12f.

<sup>169</sup>Die Anführungszeichen sollen darauf hinweisen, daß dabei nicht an ein Organ „im heutigen medizinischen Sinne“ (H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 69) gedacht ist; näheres dazu in Kapitel 5, S. 83ff.

Daher wird in Ps 95,10 Israels Nicht-‘Erkennen’ als „Umherirren“ des Herzens bezeichnet:

אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּשׁ בְּדוֹר וְאָמַר עִם תַּעֲי לִבִּי הֵם וְהֵם לֹא יָדְעוּ דַרְכֵי:

„Vierzig Jahre war mir dies Geschlecht zuwider, und ich sagte: Sie sind ein Volk, dessen Herz in die Irre geht; denn meine Wege kennen sie nicht.“

Und in Ps 101,4 heißt es:

לִבִּי עֲקֹשׁ יָסוּר מִמֶּנִּי רָע לֹא אֲדַע:

„Falschheit sei meinem Herzen fern; ich will das Böse nicht kennen.“

Damit hängt zusammen, daß ‘Erkenntnis’ Gefühle auslösen kann, wie z.B. Furcht (1Sa 4,6f.), Trauer (Est 4,1), Schmerz (Koh 1,18) oder Dank (Ps 67,3f.). In vielen Versen bringt sie den ‘Erkennenden’ dazu zu handeln. Als Beispiel sei hier Est 4,1 genannt:

וּמֹרְדֵכַי יָדַע אֶת־כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה וַיִּקְרַע מְרֹדֵכַי אֶת־בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שָׂק וְאָפֶר וַיֵּצֵא בַחֹד הָעִיר וַיִּנְעַק וַעֲקָהגְדָלָהּ וּמְרָה:

„Als Mordechai von allem, was geschehen war, erfuhr, zerriß er seine Kleider, hüllte sich in Sack und Asche, ging in die Stadt und erhob ein lautes Klagegeschrei.“

Biblisches ‘Erkennen’ hat also etwas mit dem konkreten Leben des Menschen zu tun, besitzt lebenspraktische Relevanz: (SirA 12,1)

אִם שׁוֹב תִּדְעַע לְמִי תִשִּׁיב וַיְהִי תְקוּהָ לְשׁוֹבֵתְךָ

„Wenn du Gutes tust, erkenne, wem du es tust, dann wirst du Dank ernten für deine Wohltat.“

Doch ‘Erkenntnis’ führt nicht unweigerlich zum Handeln. Deshalb versucht ‘die Bibel’ immer wieder, den Menschen dazu zu bewegen, seine ‘Erkenntnis’ im Leben umzusetzen. So heißt es u.a. im Bundesbuch: (Ex 23,9)

וְגַר לֹא תִלְחָץ וְאַתָּם יִדְעֹתֶם אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

„Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.“

Das Partizip *Pu’al* מִדָּע<sup>170</sup> tritt zusammen mit אָהַב („Freund“; Ps 88,19), רֵעַ (einer, „mit dem man durch die Lebensumstände zusammengeführt ist und zusammenlebt“<sup>171</sup>; Ps 88,19), אֱלוֹף („Vertrauter“; Ps 55,14) und שִׁכֵּן („Nachbar“; Ps 31,12) auf. Es bezeichnet also einen Menschen, zu dem man durch das gemeinsame Zusammenleben eine Beziehung gewonnen hat: „Bekannter“, „Vertrauter“<sup>172</sup>. Ein wichtiger Aspekt des Verbums יָדַע ist daher der Beziehungscharakter. Die Beziehung wird mit den Begriffen מִבְּטָח („Vertrauen“; Spr 22,19), מַחְסָה („Zuflucht“; Ps 142,6), מְעוֹז („Zufluchtsort“; Nah 1,7) und חֶלֶק בְּאֶרֶץ הַחַיִּים („Anteil im Land der Lebenden“; Ps 142,6) umschrieben. Ps 91,14 vergleicht „jemanden ‘erkennen’“ mit „an jemandem hängen“ (i.S.v. ihn lieben):

<sup>170</sup>Das *Pu’al*-Partizip ist sechs- (bzw. sieben-)mal in der hebräischen Bibel belegt: in Rut 2,1; 2Kö 10,11; Ps 31,12; 55,14; 88,9.19 und Jes 12,5. Für die Jesaja-Stelle hat der masoretische Text zwei Lesarten: das Kethib מִדָּעַת und das Qere מוֹדָעַת. *Ges*<sup>18</sup>, 443f. entscheidet sich aufgrund der Septuaginta (ἀναγγέλλατε) unter Berufung auf H. Wildberger (*Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1-12*, 478) für die zweite Möglichkeit (*Hof al*), während *KBL*<sup>3</sup>, 375a die *Pu’al*-Form vorzieht.

<sup>171</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1169b.

<sup>172</sup>Über diese beiden Übersetzungen herrscht unter den Lexikographen Einigkeit; vgl. *Ges*<sup>18</sup>, 443f. und *KBL*<sup>3</sup>, 375a.

הַרְחַקְתָּ מִדְעִי מִמְנוּכֵי בִי חֶשֶׁק וְאַפְלָטָהוּ אֲשַׁנְבְּחֵהוּ כִּי־יָדַע שְׁמִי:

„Weil er an mir hängt, will ich ihn retten; ich will ihn schützen, denn er kennt meinen Namen.“

Auch SirB 31,15 (34,13) weist in diese Richtung<sup>173</sup>:

„Sorge für deinen Nächsten wie für dich selbst“ - דַּעָה רַעַךְ כַּנַּפְשֶׁךָ

Als Gegenbegriffe finden sich פָּשַׁע („mit jemandem brechen“<sup>174</sup>) wie in Jes 1,2f. oder Jer 2,8

הַכֹּהֲנִים לֹא אָמְרוּ אִי־הָיָה וְתַפְשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי וְהָרְעִים פָּשְׁעוּ בִי  
וְהַנְּבִיאִים נִבְּאוּ בַבַּעַל וְאַחֲרָי לֹא־יִוָּעְלוּ הֵלְכוּ:

„Die Priester fragten nicht: Wo ist der Herr? Die Hüter des Gesetzes kannten mich nicht, die Hirten des Volkes wurden mir untreu. Die Propheten traten im Dienst des Baal auf und liefen unnützen Götzen nach.“

sowie מָאָס („ablehnen, verwerfen“; Hiob 9,21), הִרְחִיק („entfremden“; Ps 88,9) oder אֲכֹרֵי („unbarmherzig“ sein; Spr 12,10). Und Ps 73,22 ergänzt: „wie Vieh“

וְאֲנִי־בַעַר וְלֹא אָדַע בְּהֵמוֹת הָיִיתִי עִמָּךְ:

„Ich aber war viehisch, erkannte nicht, war wie Vieh mit dir.“

Um zu verstehen, was unter בְּהֵמוֹת verstanden wird, muß man sich die Schöpfungsgeschichte ins Gedächtnis rufen: „Der Unterschied zwischen Mensch und Tier zeigt sich schon bei der Namensgebung und der Tatsache, daß unter den Tieren ‘keine Hilfe seinesgleichen’ war (Gen 2,18-20)“<sup>175</sup>. Sich „wie Vieh“ zu verhalten, heißt also, kein gleichwertiger Partner, nicht ganzer Mensch zu sein. Der Beziehungsaspekt von יָדַע tritt auch an den Stellen hervor, wo das Verbum den sexuellen Akt bezeichnet, wie z.B. <sup>176</sup> in Gen 4,1:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה:

„Und der Mensch erkannte seine Frau Eva, und sie wurde schwanger und gebar den Kain. Da sagte sie: Ich habe einen Mann hervorgebracht mit Jahwe.“

C. Westermann spricht von einem „Erkennen in der Begegnung“<sup>177</sup>. Was wir zu Ps 73,22 gesagt haben gilt auch hier: ‘Erkennen’ hat etwas mit ‘Mensch sein’ zu tun, deshalb wird יָדַע in dieser Bedeutung nie von Tieren gebraucht, worauf schon F. Delitzsch hingewiesen hat<sup>178</sup>. „In der geschlechtlichen Begegnung ‘erkennt’ der Mann die Frau, d.h. er erfährt ihr besonderes Wesen.“<sup>179</sup> Dies ist Tieren nicht möglich. Beachtenswert ist auch der Hinweis von U. Cassuto<sup>180</sup>, das יָדַע in Gen 4,1 verweise zurück auf das zentrale Thema von Kapitel 3, den עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע, gerade wenn man unter יָדַע טוֹב וְרָע eine Vertrautheit mit dem für das Leben des Menschen Förderliche und Abträgliche versteht, welche ihn zu einem gelingenden Leben befähigt<sup>181</sup>. An den Stellen in der hebräischen Bibel, wo sexuelles יָדַע eindeutig negative Konnotation besitzt, wie in Ri 19,22 oder dem davon abhängigen Vers Gen 19,5

<sup>173</sup> Vgl. Lev 19,18: אָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ - „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“

<sup>174</sup> Vgl. KBL<sup>3</sup>, 922.

<sup>175</sup> G.J. Botterweck, Stichwort „בְּהֵמוֹת בְּהֵמָה“, 532.

<sup>176</sup> Weitere Stellen sind: Gen 4,17.25; 19,5.8; 24,16; 38,26; Num 31,17f.; Ri 19,22.25; 21,11f.; 1Sa 1,19 und 1Kö 1,4.

<sup>177</sup> Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11, 393.

<sup>178</sup> Vgl. Neuer Kommentar über die Genesis, 116.

<sup>179</sup> L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, 189.

<sup>180</sup> A Commentary on the Book of Genesis., Bd. 1, 197.

<sup>181</sup> Vgl. dazu S. 35

וַיִּקְרְאוּ אֶל-לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֵיךְ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר-בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלַּיְלָה הַזֶּה הֲצִיאֵם אֵלֵינוּ  
וַיִּדְעָה אֲתָם:

„Sie riefen nach Lot und fragten ihn: Wo sind die Männer, die heute abend zu dir gekommen sind? Heraus mit ihnen, wir wollen mit ihnen verkehren.“,

wird es uneigentlich gebraucht: „Der fürs Beiwohnen sonst schöne Ausdruck *jāda*‘ (vertraut sein, erkennen) hat hier einen besonders höhnischen Klang.“<sup>182</sup>

Betrachten wir schließlich noch die Stellen, in denen Gott ‘erkennt’ oder Gott ‘erkannt’ wird. Wen Gott ‘erkennt’, dem schenkt er חַן („Gunst, Zuneigung“), wie z.B. in Ex 33,12f.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-יְהוָה רְאֵה אֶתְּךָ אֵתְּךָ אֵלֵי הַעַל אֶת-הָעַם הַזֶּה וְאֶתְּךָ לֹא  
הוֹדַעְתָּנִי אֵת אֲשֶׁר-תִּשְׁלַח עִמִּי וְאֶתְּךָ אֶמְרָתָּ יִדְעִיתִיךָ בְּשֵׁם וְגַם-מִצָּאתָ חַן בְּעֵינַי:  
וְעַתָּה אִם-נָא מִצָּאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת-דַּרְכְּךָ וְאֶדְעֶךָ לְמַעַן אֲמַצְאֶחֶן  
בְּעֵינֶיךָ וְרֵאֵה כִּי עִמָּךְ הִגֹּוֹי הַזֶּה:

„Mose sagte zum Herrn: Du sagst zwar zu mir: Führ dieses Volk hinauf! Du hast mich aber nicht wissen lassen, wen du mitschickst. Du hast doch gesagt: Ich kenne deinen Namen und habe dir meine Gnade geschenkt. Wenn ich aber wirklich deine Gnade gefunden habe, so laß mich doch deinen Weg wissen! Dann werde ich dich erkennen, und es wird sich bestätigen, daß ich deine Gnade gefunden habe. Sieh diese Leute an: Es ist doch dein Volk!“

oder Ex 33,16f., und חֶסֶד („Treue, Güte“; Ps 31,8), ist bei ihm (Deut 2,7), hört sein Wehklagen (Ex 2,24f.) und sieht seine Not (Ps 31,8). Wen Gott aber nicht ‘erkennt’, dessen Leben führt zu nichts: (Ps 1,6)

כִּי-יִוְדַעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צְדִיקִים וְדֶרֶךְ רָשָׁעִים תֵּאבֵד:

„Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten, der Weg der Frevler aber führt in den Abgrund.“

‘Erkennen’ Gottes kann auch eine Erwählung ausdrücken, wie z.B.<sup>183</sup> in Jer 1,5

בְּטֶרֶם אֶצְרָךְ בְּבֶטֶן יִדְעִיתִיךָ וּבְטֶרֶם תֵּצֵא מִרֶחֶם הַקֶּדֶשֶׁתִּיךָ נְבִיא לְגוֹיִם נִתְּתִיךָ:  
„Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt.“,

besonders wenn es ein ‘Erkennen’ von „Angesicht zu Angesicht“ wie im Falle des Mose ist: (Deut 34,10)

וְלֹא-קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כַּמֹּשֶׁה אֲשֶׁר יִדְעוּ יְהוָה פָּנִים אֶל-פָּנִים:

„Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr von Angesicht zu Angesicht berufen.“

Aber auch umgekehrt gilt: Wer den Herrn ‘erkennt’, dem wird er seine חֶסֶד schenken (Ps 36,11), wird ihn auf dem rechten Weg führen (Spr 3,5f.)

בְּטַח אֶל-יְהוָה בְּכָל-לִבְךָ וְאֶל-בֵּיתְךָ אֶל-תִּשְׁעוּן: בְּכָל-דַּרְכֶיךָ דַּעְהוּ וְהוּא יִישַׁר  
אֶרְחִיתֶיךָ:

„Mit ganzem Herzen vertrau auf den Herrn, bau nicht auf eigene Klugheit; erkenne ihn auf all deinen Wegen, dann macht er deine Pfade gerade.“

<sup>182</sup>H. Seebass, *Genesis II/1. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, 142.

<sup>183</sup>Weitere Beispiele sind Gen 18,19; Deut 34,10 und Amos 3,2.

und ihm Schutz gewähren (Ps 91,14):

כִּי בִי חֶשֶׁק וְאַפְלָטָהוּ אֲשַׁגְּבֵהוּ כִּי־יִדַע שְׁמִי:

„Weil er an mir hängt, will ich ihn retten; ich will ihn schützen, denn er kennt meinen Namen.“

Gott zu ‘erkennen’ heißt, im Angesicht seines Gerichtes (מִשְׁפָּט; Ps 9,17) und seiner Gerechtigkeit (צְדָקָה; Ps 36,11) zu leben, d.h. ihn und sein Wort zu fürchten, wie es u.a.<sup>184</sup> in Spr 1,7 heißt:

יְרֵאתָ יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת חֲכָמָה וּמוֹסָר אֲוִילִים בָּוִי:

„Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis, nur Toren verachten Weisheit und Zucht.“

Wer Gott ‘erkennt’, wird יִשְׂרָאֵל („redlichen Herzens“; Ps 36,11) genannt.

An einer Reihe von Stellen wird das ‘Erkennen’ von Personen bzw. Gott parallel mit „den Namen anrufen“ (קָרָא בְשֵׁם<sup>185</sup>), „den Namen in Ehren halten“ (... גָּדוֹל הַשֵּׁם ב...<sup>186</sup>) oder „den Namen ‘erkennen’“ (יִדַע אֶת־הַשֵּׁם<sup>187</sup>) verwendet. „Die Bedeutung, die Wirkung und die ‘Macht’ eines Namens“ (שֵׁם) ist nach biblischer Auffassung „in der Bedeutsamkeit, der Wirkung und der ‘Macht’ des Trägers dieses Namens begründet“<sup>188</sup>. Der שֵׁם steht also für das, was man mit „Wesen“ meint<sup>189</sup>: Wer den Namen einer Person ‘erkennt’, ‘erkennt’ sein Wesen.

Das Verbum יִדַע wird oft zusammen mit חָכַם, בִּין, רָאָה und שָׁכַל gebraucht. Das Zustandekommen von ‘Erkenntnis’ wird zum Teil passivisch, zum Teil aktivisch aufgefaßt. ‘Erkenntnis’ läßt sich weitergeben (z.B. mit Hilfe von Worten). Der לֵב wird als der ‘Teil’ des Menschen bezeichnet, der ‘erkennt’. ‘Erkenntnis’ hat viel mit dem Leben des Menschen zu tun, besitzt lebenspraktische Relevanz. Die Bibel ruft den Menschen dazu auf, seine ‘Erkenntnis’ im Leben umzusetzen. Einen Menschen kann man ‘erkennen’, wenn sich durch gemeinsames Zusammenleben eine von Vertrauen und Liebe geprägte Beziehung zweier gleichwertiger Partner aufbaut. Dies macht den Menschen zum Menschen - im Gegensatz zum Tier (בְּהֵמָה). In diesem Beziehungssinne bezeichnet יִדַע auch den sexuellen Akt. יִדַע kann ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausdrücken, eine Beziehung, in der Gott den Menschen Zuneigung, Treue, Schutz und Güte schenkt und ihn auf den rechten Weg führt, und der Mensch Gott und sein Wort ernst nimmt und im Angesicht seines Gerichtes lebt. Die Fähigkeit zu ‘erkennen’ zeichnet einen Menschen aus. Speziell kann יִדַע auch die Erwählung eines Menschen durch Gott bezeichnen.

## 2.4 Derivate

Im folgenden werden von der Wurzel יִדַע abgeleitete hebräische bzw. aramäische Begriffe besprochen, welche für die Behandlung des Themas relevant erscheinen.

### 2.4.1 דָּעַת

Das Substantiv דָּעַת ist insgesamt 97 mal in der hebräischen Bibel belegt, davon allein 68 mal in den Weisheitsschriften, 19 mal in den prophetischen Büchern und nur 10 mal in den übrigen Schriften der

<sup>184</sup>Vgl. auch Ex 9 14,20; Deut 4,9f.; Jos 4,24; 1Kö 8,43 und Ps 119,79.

<sup>185</sup>Z.B. in Jer 10,25.

<sup>186</sup>Wie in Ps 76,2.

<sup>187</sup>Z.B. in 1Kö 8 43.

<sup>188</sup>A.S. van der Woude, Stichwort „שֵׁם šēm Name“, 938; von diesem sogenannten *dynamischen* Element des Namens ist das *dianoetische* zu unterscheiden, der Bedeutung des Namens nach seinem Sinn (vgl. ebenda).

<sup>189</sup>So F.V. Reiterer, Stichwort „שֵׁם šēm“, 153.

hebräischen Bibel. Am häufigsten ist es im Buch der Sprüche zu finden mit 40 Belegen. Obwohl es die gleiche Gestalt wie der *infinitivus constructus* von יָדַעַ besitzt, ist es zumeist aus dem Zusammenhang eindeutig zu identifizieren. So wird in Gen 2,9.17 (עַץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע) das Substantiv דַּעַת gebraucht, während in Gen 3,22 die *infinitivus-constructus*-Form von יָדַעַ vorliegt:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע וַעֲתָה פָּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעֹלָם:

„Dann sprach Gott, der Herr: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt!“

An vier Stellen kommt דַּעַת als inneres Objekt<sup>190</sup> von יָדַעַ vor: in Num 24,16; Spr 17,27

חֹשֶׁךְ אִמְרוֹ יוֹדַעַ דַּעַת וְקָרִי־קִרְרוּחַ אִישׁ תְּבוּנָה:

„Wer sich zurückhält beim Reden hat tiefe Erkenntnis, wer kühl überlegt, ist ein verständiger Mann.“;

Spr 30,3 und Dan 1,4. Sehr auffällig ist, daß das Wort in 27 von 97 Belegen zusammen mit einem von der Wurzel חָכַם („weise“) abgeleiteten Wort, zumeist חִכְמָה („Weisheit“<sup>191</sup>) auftritt. Ein Beispiel<sup>192</sup> ist 1Kö 7,14:

בֶּן־אִשָּׁה אֶלְמָנָה הוּא מִמָּשָׁה נִפְתָּלִי וְאָבִיו אִישׁ־צָרִי חָרַשׁ נֹחֶשֶׁת וַיְמַלֵּא אֶת־הַחִכְמָה וְאֶת־הַתְּבוּנָה וְאֶת־הַדַּעַת לַעֲשׂוֹת כָּל־מְלָאכָה בְּנֹחֶשֶׁת וַיְבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיַּעַשׂ אֶת־כָּל־מְלָאכָתוֹ:

„Dieser war der Sohn einer Witwe aus dem Stamm Naftali. Sein Vater war ein Bronzeschmied aus Tyrus. Er war mit Weisheit, Verstand und Geschick begabt, um jede Bronze-Arbeit auszuführen. Er kam zum König Salomo und führte alle Arbeiten für ihn aus.“

Hier taucht in einer Reihe mit דַּעַת und חִכְמָה das Wort תְּבוּנָה („Einsicht, Klugheit, Geschick“<sup>193</sup>) auf, welches von der Wurzel בִּין („verstehen, einsehen, achten auf“<sup>194</sup>) abgeleitet ist. Auch diese Wurzel wird recht häufig zusammen mit דַּעַת genannt (insgesamt 13 mal<sup>195</sup>). Weitere Begriffe, die mehrmals zusammen mit דַּעַת auftauchen, sind מְזִמָּה („Überlegung, Klugheit, Besonnenheit“<sup>196</sup>), die Wurzel עָרַם („klug“<sup>197</sup>), wie z.B. in Spr 8,12

אֲנִי־חִכְמָה שְׁכַנְתִּי עֵרְמָה וְדַעַת מְזִמּוֹת אֶמְצָא:

„Ich, die Weisheit, verweile bei der Klugheit, ich entdecke Erkenntnis und guten Rat.“,

מוֹסֵר („Zucht, Mahnung“<sup>198</sup>), יְרֵאתָ יְהוָה („Gottesfurcht“<sup>199</sup>), etwa in Spr 1,7

יְרֵאתָ יְהוָה רֵאשִׁית דַּעַת חִכְמָה וּמוֹסֵר אֲוִילִים בְּוֹ:

„Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis, nur Toren verachten Weisheit und Zucht.“,

<sup>190</sup>Siehe S. 26.

<sup>191</sup>Vor allem im Sinne von Kunstfertigkeit und Handlungskompetenz (vgl. *Ges*<sup>18</sup>, 349f.).

<sup>192</sup>Weitere Belegstellen sind: Ex 31,3; 35,31; Spr 1,7; 2,6.10; 3,19f.; 8,12; 14,6; 18,15; 21,11; 24,5; 30,3; Koh 1,16.18; 2,21.26; 9,10; Jes 11,2; 33,6; 44,25; 47,10; Dan 1,4; SirA 3,25; SirB/SirC/SirD 37,22f.; SirB 38,2f.

<sup>193</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1548.

<sup>194</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 117.

<sup>195</sup>Ex 31,3; 35,31; 1Kö 7,14; Spr 2,6; 3,19f.; 8,9; 9,10; 17,27; 18,15; Jes 11,2; 40,14; 44,19; Dan 1,4.

<sup>196</sup>In Spr 1,4; 3,20f.; 5,2; 8,12

<sup>197</sup>Neben Spr 1,4; 8,12; 14,18 und 19,25.

<sup>198</sup>Vgl. Spr 1,7; 8,10; 12,1; 19,27; 23,12.

<sup>199</sup>Spr 1,7.29; 2,5; 9,10; Jes 33,6.

עֲצָה („Rat, Plan“<sup>200</sup>) und רוּחַ יְהוָה („Geist Gottes“<sup>201</sup>), z.B. in Jes 11,2:

וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וְגִבּוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה:  
 „Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht,  
 der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht.“

Daneben findet sich תּוֹכַחַת („Zurechtweisung, Züchtigung“; Spr 1,22f.; 12,1<sup>202</sup>), הַשְׂכִּיל („verstehen, einsehen“; Hiob 34,35; Dan 1,4), דָּרַשׁ („sich kümmern um, [unter]suchen“; Jes 58,2), תּוֹשִׁיָה („Um-sicht“; Spr 3,20f.), טוֹב טַעַם („guter Geschmack“; Ps 119,66), גִּבּוּרָה („Stärke“; Jes 11,2), כִּשְׁרוֹן („Gelingen“; Koh 2,21), תּוֹרַת אֱלֹהִים („Weisung Gottes“; Hos 4,6; Mal 2,7), עִם יי („mit dem Herrn gehen“; SirB 44,16), אֱמֶת („Verlässlichkeit, Treue, Wahrheit“; Hos 4,1) und חֶסֶד („Treue, Güte“; Hos 4,1; 6,6): (Hos 4,1)

שְׁמַעוּ דְבַר־יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי רִיב לִיהוָה עִם־יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי אֵין־אֱמֶת  
 וְאֵין־חֶסֶד וְאֵין־דַּעַת אֱלֹהִים בְּאָרֶץ:

„Hört das Wort des Herrn, ihr Söhne Israels! Denn der Herr erhebt Klage gegen die Be-wohner des Landes: Es gibt keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Land.“

Der Vers Hiob 13,2 läßt vermuten, daß דַּעַת dem Perfekt von יָדַע entsprechen kann:

כְּדַעְתְּכֶם יָדַעְתִּי גַם־אֲנִי לֹא־נִפַל אֲנֹכִי מִכֶּם:

„Was eure Erkenntnis ist, habe auch ich erkannt; ich falle nicht ab im Vergleich mit euch.“

דַּעַת kann man einen Menschen lehren, wie man z.B.<sup>203</sup> in Ps 94,10 lesen kann:

הֲיִסֵּר גּוֹיִם הַלֵּא יוֹכִיחַ הַמְּלַמֵּד אֲדָם דַּעַת:

„Sollte der nicht strafen, der die Völker erzieht, er, der die Menschen Erkenntnis lehrt?“

Als Gegenbegriff zu דַּעַת findet sich immer wieder אֱוֵלֶת („Torheit“), z.B.<sup>204</sup> in Spr 15,2:

לְשׁוֹן חֲכָמִים תִּישִׁיב דַּעַת וּפִי כְּסִילִים יִבְיַע אֱוֵלֶת:

„Die Zunge der Weisen verkündet Erkenntnis, der Mund der Narren sprudelt Torheit hervor.“

Wer דַּעַת besitzt, zeichnet sich durch יִשְׂרָאֵלִי („Rechtschaffenheit des Herzens“; Hiob 33,3) aus und steht unter der Obhut Gottes (Spr 22,12), wem sie abgeht, der hat ein לֵב לֹא־כֵן („nicht rechtschaf-fenes Herz“; Spr 15,7) und wird vernichtet werden: (Hos 4,6<sup>205</sup>)

נִדְמוּ עַמִּי מִבְּלִי הַדַּעַת כִּי־אֲתָה הַדַּעַת מְאַסֶּת וְאִמְאַסָּהּ מִכֶּהֵן לִי וְתִשְׁכַּח  
 תּוֹרַת אֱלֹהִים אֲשַׁכַּח בְּנִיךָ גַם־אֲנִי:

„Mein Volk kommt um, weil ihm die Erkenntnis fehlt. Weil du die Erkenntnis verworfen hast, darum verwerfe auch ich dich als meinen Priester. Du hast die Weisung deines Gottes vergessen; deshalb vergesse auch ich deine Söhne.“

<sup>200</sup>Vgl. Hiob 38,2; 42,3; Spr 22,20; Jes 11,2; 40,14.

<sup>201</sup>Vgl. Ex 31,3; 35,31; Jes 11,2.

<sup>202</sup>Vgl. auch das יָסַר („zurechtweisen“) weiter unten in Ps 94,10.

<sup>203</sup>Vgl. daneben Hiob 21,22; Koh 12,9 und Jes 40,14, sowie Ps 19,3 und Spr 15,2.

<sup>204</sup>Weitere Beispiele: Spr 12,23; 13,16; 14,18 und 15,14; vgl. auch נִבְעַר („sich als viehisch/dumm erweisen“) in Jes 51,17.

<sup>205</sup>Vgl. auch Jes 5,13.

An fünf Stellen<sup>206</sup> trifft man auf die Verbindung בְּלִי־דַעַת, die in etwa die Bedeutung „ohne Vorsatz“ haben muß, wie das parallel konstruierte בְּשִׁגְגָה („versehentlich“<sup>207</sup>) in Jos 20,3 zeigt:

נוֹס שָׁמָּה רוֹצֵחַ מִכַּה־נֶפֶשׁ בְּשִׁגְגָה בְּלִי־דַעַת וְהָיוּ לָכֶם לְמִקְלָט מִגֹּאֵל הָדָם:

„Dorthin kann jeder fliehen, der getötet hat, das heißt, der versehentlich, ohne Vorsatz, einen Menschen erschlagen hat. Die Städte sollen euch als Asyl vor dem Bluträcher dienen.“

Von den 97 Belegen des Substantivs דַּעַת in der hebräischen Bibel finden sich 68 in den Weisheitsschriften, allein 40 davon im Buch der Sprüche; 19 mal ist es bei den Propheten, 10 mal in den übrigen Büchern des Alten Testaments belegt. Es tritt sehr oft zusammen mit חִכְמָה und תְּבוּנָה auf. Da דַּעַת außerdem (z.B. durch [Zurecht-]Weisung) erlernbar ist, scheint es einem Wortfeld wie „Weisheit, Einsicht, Handlungskompetenz, Geschick“ zuzugehören. Das Wort entspricht wohl in etwa dem Perfekt von יָדַע. Das Gegenteil von דַּעַת ist אִוִּלְתַּת („Torheit“). Wer דַּעַת besitzt, zeichnet sich durch einen rechtschaffenen לֵב aus und wird von Gott beschützt. Die Verbindung בְּלִי־דַעַת kann so etwas wie „ohne Vorsatz“ bedeuten.

#### 2.4.2 דַּעַת und דָּע

דַּעַת ist sechsmal in der hebräischen Bibel belegt, דָּע insgesamt fünfmal, wobei sich alle fünf Stellen in den Elihu-Reden des Buches Hiob befinden. Zunächst fällt auf, daß an zwei Stellen דַּעַת bzw. דָּע Gott zugesprochen wird: In 1Sa 2,3 wird er אֵל דַּעוֹת, in Hiob 36,4 תָּמִים דַּעִים genannt und in Ps 73,11 lästern die Gottlosen über ihn:

וַאֲמָרוּ אִיכָּה יָדַע־אֵל וַיֵּשׁ דָּעָה בְּעֵלְיוֹן:

„Sie sagen: ‘Wie sollte Gott das wissen? Gibt es ein Wissen bei dem Höchsten?’“

Wo Menschen דַּעַת/דָּע besitzen, sind sie einsichtig (הַשְׂכִּיל) und handeln so, wie es Gott gefällt<sup>208</sup>: (Jer 3,15)

וְנָתַתִּי לָכֶם רְעִים כְּלִבֵּי וְרָעוּ אֶתְכֶם דַּעַת וְהַשְׂכִּיל:

„Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen; mit Einsicht und Klugheit werden sie euch weiden.“

דַּעַת bzw. דָּע befähigen einen Menschen, untrügliche Worte zu sprechen (לֹא־שֶׁקֶר מִלִּי; Hiob 36,4) und Gehörtes zu erklären (יִבִּין שְׁמוּעָה; Jes 28,9). Im 32. Kapitel des Hiob-Buches tritt דָּע dreimal (Hiob 32,6.10.17) als Objekt von יְחַדֵּה („bekanntgeben, verkünden“<sup>209</sup>) auf, z.B. in Hiob 32,17:

אֲנֵנָּה אֶרְאֶנִּי חֶלְקִי אֶחְדָּה דָּעִי אֶרְאֶנִּי:

„So will auch ich nun meinen Teil erwidern, verkünden will auch ich mein Wissen.“

Daß דַּעַת und דָּע in etwa dasselbe bezeichnen, läßt Hiob 36,3f. vermuten, wo sich Elihu kurz hintereinander beides zuspricht.

<sup>206</sup>Deut 4,42; 19,4; 20,3.5; Jos 20,3.

<sup>207</sup>Vgl. Num 35,11.15.

<sup>208</sup>Vgl. auch Jes 11,9: „Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg“.

<sup>209</sup>KBL<sup>3</sup>, 283.

### 2.4.3 מִדְּע/מוֹדֵעַ und מִדְּעָה

Das Substantiv מִדְּע bzw. מוֹדֵעַ ist in der hebräischen Bibel zweimal belegt. Da ist Rut 2,1

וּלְנַעֲמִי מוֹדֵעַ לְאִישָׁהּ אִישׁ גְּבוּר חֵיל מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ וּשְׁמוֹ בְּעוֹ:

„Noomi hatte einen Verwandten von ihrem Mann her, einen Grundbesitzer; er war aus dem Geschlecht Elimelechs und hieß Boas.“,

wo es von dem מוֹדֵעַ (Qere) heißt, er sei aus dem Geschlecht Elimelechs, dem verstorbenen Mann Noomis. Als Kethib hat der massoretische Text מִדְּעַ, also das Partizip *Pu'al* von יָדַע, welches wohl auch Vorlage für die Septuaginta war, die *γνώριμος* („acquaintance, friend“<sup>210</sup>) übersetzt. Daraus lassen sich nun zwei Schlussfolgerungen ziehen: Zum einen, daß מִדְּע einen Verwandten bezeichnet, und zum anderen, daß das Partizip *Pu'al* von יָדַע kein Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet, sonst hätten die Massoreten nicht Anstoß genommen an מִדְּע und מוֹדֵעַ als richtige Lesung angegeben. Auch die zweite Belegstelle läßt darauf schließen, daß mit מִדְּע ein Verwandter (bzw. eine Verwandte) gemeint ist: In Spr 7,4

אָמַר לְחָכְמָה אַחֹתִי אַתְּ וּמוֹדֵעַ לְבִינָה תִקְרָא:

„Sag zur Weisheit: Du bist meine Schwester!, und als Verwandte bezeichne die Klugheit!“

tritt מִדְּע parallel zu אַחֹת (Schwester) auf. Für מִדְּעָה findet sich nur eine Belegstelle: In Rut 3,2 wird der oben erwähnte Boas von Noomi als מִדְּעָתָנוּ bezeichnet, was darauf schließen läßt, daß מִדְּעָה und מִדְּע bzw. מוֹדֵעַ in etwa dasselbe bezeichnen.

### 2.4.4 מִדְּע

מִדְּע ist im masoretischen Text insgesamt sechsmal belegt: Dreimal im zweiten Chronikbuch, zweimal beim Propheten Daniel und einmal in Kohelet. Die drei Belege in 2Chr sind aufeinanderfolgende Verse (2Chr 1,10-12) der berühmten Stelle, wo Gott dem Salomo eine Bitte gewährt und dieser ihn allein um מִדְּע וּמִדְּעָה bittet: (2Chr 1,10)

עֲתָה חֲכָמָה וּמוֹדֵעַ תִּתְּנֵנִי וְאַצְאָה לְפָנַי הָעַם הַזֶּה וְאֶבֹּאָה כִּי־מִי יִשְׁפֹּט אֶת־עַמִּי  
הַזֶּה הַגָּדוֹל:

„Verleih mir nun Weisheit und Einsicht, damit ich weiß, wie ich mich vor diesem Volk verhalten soll. Denn wer könnte sonst dieses mächtige Volk regieren?“

מִדְּע wird also zusammen mit חֲכָמָה genannt und befähigt Salomo, seine Regierungsaufgaben als König über ein großes Volk angemessen erfüllen zu können. Daß es sich bei מִדְּע also um ein praktisches Wissen handelt, zeigen auch die beiden Daniel-Stellen Dan 1,4:

יְלָדִים אֲשֶׁר אֵין־בָּהֶם כָּל־מֵאוּם מוֹם וְטוֹבֵי מְרָאָה וּמְשֻׁכְּלִים בְּכָל־חֲכָמָה וְיָדְעֵי  
דַּעַת וּמְבִינֵי מִדְּע וְאֲשֶׁר כַּחַ בָּהֶם לַעֲמֹד בְּחִיבֵל הַמֶּלֶךְ וּלְלַמְּדֵם סֵפֶר וּלְשׁוֹן  
בְּשָׂדִים:

„Junge Leute, frei von jedem Fehler, schön an Gestalt, in aller Weisheit unterrichtet und reich an Kenntnissen; einsichtig und verständig und geeignet, im Palast des Königs Dienst zu tun; er sollte sie auch in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichten.“

und Dan 1,17 (מִדְּע וְהַשְׂכֵּל בְּכָל־סֵפֶר) - „Wissen und Verständnis in jeder Art Schrifttum“. Einen Sonderfall stellt Koh 10,20 dar:

<sup>210</sup> GELXX, 91f.

גַּם בַּמִּדְעָה מְלֹךְ אֱלֹהֵי-תְקַלֵּל וּבַחֲדָרַי מִשְׁכְּבְּךָ אֱלֹהֵי-תְקַלֵּל עֲשִׂיר כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם  
יֹלִיד אֶת-הַקּוֹל וּבַעַל הַכְּנָפִים כְּנָפִים יִגִּיד דְּבָר:

„Nicht einmal auf deinem Lager schimpf auf den König und selbst in deinem Schlafzimmer schimpf auf keinen Reichen; denn die Vögel des Himmels können dein Wort verbreiten, alles, was Flügel hat, könnte die Nachricht weitermelden.“

מִדְעָה steht hier in einem Parallelismus mit מִשְׁכְּבְּךָ. Man erwartet also für das Wort so etwas wie „Schlafplatz“ oder ähnliches. Einige Lexikographen haben daher מִדְעָה in Anlehnung an den sexuellen Aspekt von ידע an dieser Stelle mit „Schlafgemach“ übersetzt<sup>211</sup>. Allerdings wäre die Stelle dann der einzige Beleg für eine derartige Bedeutung von מִדְעָה. Wieder andere haben in Anlehnung an seine Verwendung an den anderen Stellen (2Chr 1,10-12; Dan 1,4.17) eine Übersetzung wie „Gedanken“ vorgezogen<sup>212</sup>. Doch wird es dann schwierig, die Parallelität von מִדְעָה und מִשְׁכְּבְּךָ zu erklären. Am wahrscheinlichsten scheint mir daher der Vorschlag, von einem Abschreibebefehler auszugehen und במצעך anstelle des במדעך, welches dem masoretischen Text zugrunde liegt, anzunehmen, also die Form von מצע („[Ruhe-]Lager“<sup>213</sup>; vgl. Jes 28,20) abzuleiten<sup>214</sup>.

#### 2.4.5 מנדע

Das aramäische Wort מנדע findet sich viermal im Buch Daniel. In Dan 2,21 steht es in einem Parallelismus mit בינה:

וְהוּא מְחַשְׁבֵּנָא עֲדָנִיָּא וּמְנַיָּא מְהַעֲדָה מְלַבֵּין וּמְהַקִּים מְלַבֵּין יְהֵב חֻכְמָתָא לְחַכְמַיִין  
וּמְנַדְעָא לִידְעֵי בִינָה:

„Er bestimmt den Wechsel der Zeiten und Fristen; er setzt Könige ab und setzt Könige ein. Er gibt den Weisen die Erkenntnis und den Wissenden die Einsicht.“

Und in Dan 5,12 heißt es von Daniel, er habe einen „außergewöhnlichen Geist“ (רוח יתירה) sowie מנדע und „Einsicht“ (שכלתנו), was ihn dazu befähige „Träume auszulegen“ (מפשר חלמין), „Rätsel zu erklären“ (אחווית אחידין) und „schwierige Fragen zu lösen“ (משרא קשרין). Im vierten Kapitel des Daniel-Buches wird Nebukadnezzar, wie ihm in einem Traum angekündigt wurde, aus der Gemeinschaft der Menschen ausgestoßen, muß bei den wilden Tieren leben und sich von Gras ernähren, weil er nicht die Herrschaft des Höchsten im Himmel anerkannt hat. Als einige Zeit verstrichen ist, heißt es von Nebukadnezzar, daß er die Augen zum Himmel erhebe (עיני לשמיא נטלת) und sein מנדע zu ihm zurückkehre (מנדעי עלי יחוב; Dan 4,31.33). Da preist er den Herrschaft des Höchsten und erhält seine Herrlichkeit und seinen königlichen Glanz zurück.

## 2.5 Wiedergabe von ידע in der Septuaginta

Eine weitere Möglichkeit, sich der Bedeutung der Wurzel ידע anzunähern, besteht darin, den Text der Septuaginta daraufhin zu untersuchen, welche griechischen Ausdrücke die Übersetzer für die auf ידע basierenden hebräischen Begriffe gewählt haben. Allerdings muß dabei beachtet werden, daß das Griechische seinen eigenen, vom Hebräischen verschiedenen Individuationsapparat besitzt, die Übersetzung also das hebräische Wort nicht in allen Einzelheiten wiedergeben kann. Darüber hinaus stellt sich die Frage, in wieweit in den Text hellenistische Vorstellungen eingedrungen sind. Entgegen

<sup>211</sup>So z.B. *KBL*<sup>1</sup>, 497.

<sup>212</sup>Etwa H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 193; 197f.

<sup>213</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 590.

<sup>214</sup>Vgl. W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, 234 und A. Lauha, *Kohelet*, 196.

der lange Zeit vorherrschenden Meinung, die Septuaginta sei ein „Dokument der Hellenisierung der isr. Religion“<sup>215</sup>, setzt sich jedoch mehr und mehr die Meinung durch, wonach die Septuaginta „in einem für eine Übersetzung in die Sprache des Hellenismus denkbar hohen Maß den Geist des AT“<sup>216</sup> ausströme.

Tabelle 2.2 listet diejenigen griechischen Begriffe auf, die mindestens zehnmal in der Septuaginta als Übersetzung eines auf  $\gamma\tau'$  basierenden Wortes auftauchen<sup>217</sup>. Danach wird  $\gamma\tau'$  hauptsächlich mit  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu/\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  (559 mal) und  $\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\nu/\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  (198 mal) wiedergegeben. Von den übrigen griechischen Begriffen sind viele Derivate von  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ <sup>218</sup>, welches „im griechischen Sprachgebrauch das verstehende Erfassen eines Gegenstandes oder Sachverhalts“ bezeichnet, „einerlei, ob dieser neu bzw. wieder in den Gesichtskreis des Erfassenden tritt (*kennenlernen, erfahren, [wieder]erkennen*), oder ob er schon in ihm vorhanden war (*erkennen*)“<sup>219</sup>. Der Grundsinn von  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  wird am besten in Abgrenzung gegen  $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$  bzw.  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  deutlich:  $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  bezeichnet ursprünglich das reine Wahrnehmen, ohne daß das Moment des Verstehens betont ist, und wo es verstehendes Wahrnehmen bezeichnet, ist es ein unreflektiertes, instinktives. Bei  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  hingegen ist das Verstehen immer mitgedacht.  $\Delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$  und  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  bedeuten „eine Meinung ( $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ ) über einen Gegenstand oder Sachverhalt zu haben ohne Gewähr, daß die Sache wirklich die ist, für die sie gehalten wird“<sup>220</sup>. Im Gegensatz dazu erfäßt  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  die Dinge so, wie sie wirklich sind, erfäßt ihr  $\delta\upsilon\nu$  bzw. ihre  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ .  $\Gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  erfordert immer einen Objektgenitiv, bedeutet also nicht Erkenntnis an sich, sondern den Akt des Erkennens. Es ist dabei nicht an ein bestimmtes Organ gebunden oder anderweitig eingeschränkt und vollzieht sich „im Umgang des Menschen mit seiner Welt, in der Erfahrung; es bezeichnet die *Vertrautheit mit etwas* (Hom Od 21,35f:  $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}$   $\tau\rho\alpha\pi\acute{\epsilon}\zeta\eta$   $\gamma\iota\nu\omega\tau\eta\nu$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ ) und das in guten oder bösen Erfahrungen gewonnene Wissen (Hom Il 18,270; Od 15,537; Plat Resp V 466c; Xenoph An I 7,4); es vollzieht sich weiter in all den Akten, in denen ein Mensch Erkenntnis gewinnen kann, im Sehen und Hören, wie im Forschen und der Besinnung ( $\gamma\iota\nu\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu!$ )“<sup>221</sup>. Der Aspekt der Vertrautheit kommt auch darin zum Tragen, daß  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  die persönliche Bekanntschaft oder Freundschaft mit Personen bezeichnen kann<sup>222</sup>, was sich besonders bei den Adjektiven  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$  und  $\gamma\iota\nu\omega\rho\iota\mu\omicron\varsigma$  ausgeprägt hat. Wie  $\gamma\tau'$  kann es auch Bezeichnung für den sexuellen Akt sein. An den sechs Stellen im Buch Levitikus besitzt  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  eine spezielle Prägung: In allen diesen Stellen geht es um die Sünde des Menschen. „Damit wird ein Gebrauch von  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  vorbereitet, der eine den Menschen aufrüttelnde, in seiner Existenz bedrohende, aber auch, wenn sie angenommen wird, zur Buße und zum Heil führende Erkenntnis bedeutet“<sup>223</sup>.

$\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\nu$  und  $\iota\delta\epsilon\iota\nu$  sind insgesamt 218 mal als Übersetzung eines von  $\gamma\tau'$  abgeleiteten Wortes belegt. Sie leiten sich von der indogermanischen Wurzel  $\sqrt{weid}$  bzw.  $\sqrt{wid}$  her, die im wesentlichen zwei Bedeutungen besitzt, „von denen die erste sinnliche u. geistige Wahrnehmung zugleich umfaßt, vorzugsweise aber von der sinnlichen Wahrnehmung gebraucht wird, während die zweite nur das geistige Wahrnehmen bezeichnet“<sup>224</sup>: Zum einen „wahrnehmen, erblicken, bemerken, begreifen, geistig betrachten, überlegen“, zum anderen „wissen, kennen, kundig sein, sich verstehen auf“. Das Verbum  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  (43 mal) beschränkt sich auf die geistige Ebene: „einsehen, wissen, kennen, verstehen, sich verstehen auf, können, vermögen“. Es beschreibt den Besitz von  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  (12 mal), die z.B.

<sup>215</sup>R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 26.

<sup>216</sup>R. Hanhart, zitiert nach: R. Smend, a.a.O., 26.

<sup>217</sup>Die Zahlen sind HRC entnommen, für die englische Übersetzung wurde das kürzlich erschienene GELXX herangezogen.

<sup>218</sup> $\Gamma\iota\nu\omega\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  ist zwar kein Derivat von  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ , aber etymologisch verwandt mit diesem (vgl. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 308).

<sup>219</sup>R. Bultmann, Stichwort „ $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ ,  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ , ...“, 688f.

<sup>220</sup>A.a.O., 689.

<sup>221</sup>Ebenda.

<sup>222</sup>Bultmann führt hier als Belege Xenoph., *Cyrop.* I 4,27 und *Hist. Graec.* V 4,9 an (vgl. a.a.O., 689f.).

<sup>223</sup>A.a.O., 698.

<sup>224</sup>F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 783.

LXX	Bedeutung (GELXX)	ידע'										Σ		
		Qal	Nif'al	Pf'el	Pur'al	Hif'il	Hof'al	Hit-pa'el	ידע' i	ידע' i	ידע' i		ידע' i	
γνωσκειν/ γινωσκειν	to come to know, to perceive, to know, to recognize	497	28	-	-	3	1	1	25	3	1	-	-	559
εἰδέναι/εἰδέναι	to know, to be able to do	187	1	-	1	1	-	-	2	5	-	1	1	198
ἐπιγνωσκειν	to recognize, to observe, to find out, to acknowledge, to discover, to take notice of, to show favour to	53	1	-	-	1	-	-	2	-	-	-	-	57
γνωμίζειν	to make known, to point out, to discover, to gain knowledge of, to become acquainted with	2	2	-	-	30	-	-	21	-	-	-	-	55
ἐπιστασθαι	to know, to be able or capable, to be versed in or acquainted with	42	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	43
γνώσις	knowledge	2	-	-	-	-	-	-	1	29	2	-	-	34
ἰδέναι	to see, to look, to behold, to perceive, to observe, to visit	18	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	20
γνωστός	known, acquaintance, friend; knowledge	-	5	-	5	-	-	-	4	1	-	-	-	15
δηλοῦν	to make visible or manifest, to show, to reveal, to explain	1	2	-	-	4	-	-	8	-	-	-	-	15
ἐπιστήμη	knowledge, skill, understanding	1	-	-	-	-	-	-	-	6	1	3	1	12
ἀναγγελλεῖν	to report, to recount, to announce, to declare, to reveal to, to proclaim, to publicize, to teach, to confess	-	-	-	1	5	1	-	3	-	-	-	-	10

Tabelle 2.2: Wiedergabe von ידע' in der Septuaginta

durch  $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$  erworbenen worden sein kann<sup>225</sup>.  $\Delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$  (15 mal) bedeutet so viel wie „sichtbar, kund, klar machen“ sowie „zeigen, melden, mitteilen, beweisen“. Es ist hauptsächlich Übersetzung für den *Hifil* von  $\text{עָדַל}$  und den *Afel* von  $\text{עָדַל}$ . In der Septuaginta wird es speziell von Gottes Offenbarung gebraucht, z.B. wenn er seinen Namen (Ex 6,3), seine Pläne (Ex 33,12), seine Geheimnisse ( $\Psi$  50,8) oder seine Forderungen (2Chr 6,27) kundtut<sup>226</sup>. Das Verb  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota$  (10 mal) findet sowohl im profanen als auch im religiösen Bereich Verwendung; Profan gebraucht bedeutet es „proklamieren, melden“, aber auch „erzählen“. In sakralem Gebrauch heißt es „verkünden, proklamieren“, z.B. wenn das Kommende verkündet wird (Jes 42,9) oder Gottes Werke ( $\Psi$  63,10). In der Septuaginta wird es allerdings fast ausschließlich für  $\text{עָדַל}$  verwendet<sup>227</sup>. Von  $\text{עָדַל}$  übersetzt es vor allem den *Hifil* und von  $\text{עָדַל}$  den *Afel*.

Über die in Tabelle 2.2 aufgeführten Begriffe hinaus gibt es weitere, die wenige Male<sup>228</sup> oder lediglich einmal<sup>229</sup> als Übersetzung eines Wortes der Wurzel  $\text{עָדַל}$  belegt sind.

<sup>225</sup>Vgl. R. Bultmann, Stichwort „ $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ ,  $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ , ...“, 689.

<sup>226</sup>Vgl. R. Bultmann, Stichwort „ $\delta\eta\lambda\acute{\omicron}\omega$ “, 61.

<sup>227</sup>Vgl. J. Schniewind, Stichwort „ $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ , ...“, 61f.

<sup>228</sup> $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota$  (7x),  $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$  (6x),  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ,  $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\iota$  (5x),  $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\rho\iota\mu\omicron\varsigma$ ,  $\delta\epsilon\iota\kappa\iota\nu\acute{\epsilon}\upsilon\iota/\delta\epsilon\iota\kappa\iota\nu\acute{\omicron}\nu\alpha\iota$  (4x),  $\delta\iota\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\delta\iota\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\sigma\upsilon\mu\beta\iota\beta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\iota$  (3x),  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ ,  $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\tau\eta\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\omega\nu$ ,  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$  (2x).

<sup>229</sup> $\acute{\alpha}\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\upsilon\gamma\iota\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu$ ,  $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\omicron\acute{\iota}\kappa\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\pi\alpha\nu\omicron\upsilon\rho\rho\gamma\omicron\varsigma$ ,  $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ,  $\sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\epsilon\upsilon\iota/\sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\epsilon\nu\alpha\iota$ ,  $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon\iota$  (Qal);  $\acute{\alpha}\pi\omicron\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$  (Qal, negiert);  $\delta\iota\acute{\alpha}\delta\eta\lambda\omicron\varsigma$   $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\nu\acute{\eta}\varsigma$   $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\zeta\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\zeta\iota\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ ,  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\beta\lambda\epsilon\pi\tau\omicron\varsigma$   $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Nif al);  $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$  (Pfal);  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$  (Pu' al);  $\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\epsilon\iota\kappa\iota\nu\acute{\epsilon}\upsilon\iota$ ,  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota$ ,  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\kappa\iota\nu\acute{\omicron}\nu\alpha\iota$ ,  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\upsilon}\mu\mu\acute{\epsilon}\upsilon\iota$ ,  $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (Hifil);  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota$  (Hitpa'el).

## 3. Erkenntnisbegriffe II: Weitere hebräische Begriffe

In diesem Kapitel werden weitere hebräische Erkenntnisbegriffe vorgestellt, die neben **יָדַע** im Alten Testament vorkommen. Dabei finden lediglich diejenigen Lexeme Berücksichtigung, welche mindestens zehnmal belegt sind.

### 3.1 רָאָה

#### 3.1.1 Vorkommen

רָאָה ist mit Ausnahme von Zef in allen Büchern der hebräischen Bibel belegt. Im Gegensatz zu **יָדַע**, das in der Thora am seltensten zu finden ist (in 2,8 Prozent der Verse<sup>1</sup>), kommt רָאָה in diesem Teil des Alten Testaments mit einem Versanteil von 6,3 Prozent recht häufig vor (vgl. Tabelle 3.1). Auch für die geschichtlichen Bücher ergibt sich ein recht hoher Prozentsatz (4,7%; **יָדַע**: 3,0%). Weniger häufig ist es in der Weisheitsliteratur (3,8 Prozent) belegt. **יָדַע** hingegen ist hier mit 4,0% relativ oft zu finden, wenn man bedenkt daß die Wurzel in der gesamten Bibel in etwa 3,1 Prozent der Verse belegt ist, während רָאָה mit 4,2% insgesamt häufiger vorkommt. Was die einzelnen Bücher angeht, so fällt vor allem auf, daß in *Kohelet* רָאָה fast in jedem fünften Vers auftaucht. Das liegt an der besonderen Art *Kohelets*, Standpunkte durch eigene Erfahrungen zu begründen: „Seine Wahrnehmungsschilderungen eines Geschehens eröffnet er gewöhnlich mit **רָאִיתִי**“<sup>2</sup>. Koh 1,14 charakterisiert recht gut das ganze Buch:

רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְהִנֵּה הַכֹּל הַכֹּל וְרֵעוֹת רוּחַ:

„Ich sah alles Tun an, das unter der Sonne getan wird: Siehe, alles das ist eitel und Haschen nach Wind.“

Daneben kommt רָאָה auch in den Klagegedichten recht häufig vor (in etwa 10 Prozent der Verse). Dies ist im Ruf des Klagenden begründet, der darum bittet, daß Gott sein Leid ansieht: (Klg 5,1)

זְכוֹר יְהוָה מִדֵּי הַיָּהּ לָנוּ הַבֵּישׁ הַבֵּישָׁה וּרְאֵה אֶת־חַרְפֹּתֵינוּ:

„Herr, denk daran, was uns geschehen, blick her, und sieh unsre Schmach!“

Denn „‘Gott sieht’ drückt aus, daß Jahwe auf die Geschehnisse eingeht“<sup>3</sup>, so wie es von Gott in Ex 3,7f. heißt, als er den Israeliten zusagt, sie aus der Knechtschaft in Ägypten heraus in das gelobte Land zu führen:

<sup>1</sup>Siehe dazu S. 16

<sup>2</sup>A. Lauha, *Kohelet*, 9.

<sup>3</sup>D. Vetter, Stichwort „רָאָה r'h sehen“, 695.

Buch	Belege רָאָה	Verse רָאָה	Verse Buch	Anteil רָאָה
Gen	142	132	1533	8,6%
Ex	92	80	1213	6,6%
Lev	48	44	859	5,1%
Num	47	44	1289	3,4%
Deut	68	66	959	6,9%
<b>Thora</b>	<b>397</b>	<b>366</b>	<b>5853</b>	<b>6,3%</b>
Jos	17	16	658	2,4%
Ri	44	40	618	6,5%
Rut	2	2	85	2,4%
1Sa	76	68	811	8,4%
2Sa	47	42	695	3,2%
1Kö	36	33	817	4,0%
2Kö	66	56	719	7,8%
1Chr	19	19	943	2,0%
2Chr	32	31	822	3,8%
Esr	1	1	280	0,4%
Neh	7	7	405	1,7%
Est	15	14	167	8,4%
<b>Gesch.</b>	<b>362</b>	<b>329</b>	<b>7020</b>	<b>4,7%</b>
Hiob	52	50	1070	4,7%
Ps	101	99	2527	3,9%
Spr	14	14	915	1,5%

Buch	Belege רָאָה	Verse רָאָה	Verse Buch	Anteil רָאָה
Koh	47	43	222	19,4%
Hoh	9	8	117	6,8%
Sir	24	24	1407	1,7%
<b>Weish.</b>	<b>247</b>	<b>238</b>	<b>6258</b>	<b>3,8%</b>
Jes	84	76	1291	5,9%
Jer	73	66	1364	4,8%
Klg	16	16	154	10,4%
Ez	77	65	1273	5,1%
Dan	22	17	357	4,8%
Hos	4	4	197	2,0%
Joel	1	1	73	1,4%
Amos	9	9	146	6,2%
Oba	2	2	21	9,5%
Jona	2	2	48	4,2%
Mich	6	5	105	4,8%
Nah	2	2	47	4,3%
Hab	7	7	56	12,5%
Zef	0	0	53	0,0%
Hag	2	1	38	2,6%
Sach	22	20	211	9,5%
Mal	3	3	55	5,5%
<b>Proph.</b>	<b>332</b>	<b>298</b>	<b>5489</b>	<b>5,4%</b>
<b>insges.</b>	<b>1338</b>	<b>1229</b>	<b>29471</b>	<b>4,2%</b>

Tabelle 3.1: Übersicht über das Vorkommen von רָאָה. Die erste Spalte gibt das jeweilige Buch bzw. den betrachteten Teil des Alten Testaments an. In der zweiten Spalte ist eingetragen, wie oft רָאָה im entsprechenden Buch bzw. Teil vorkommt. Die dritte Spalte gibt an, wieviele Verse eine Form von רָאָה enthalten, während die vierte Spalte die Gesamtzahl der in diesem Buch oder Teil vorkommenden Verse enthält. Die Prozentangabe in Spalte fünf errechnet sich aus dem Wert von Spalte vier geteilt durch den Wert von Spalte drei. Sie ist ein Maß für die Häufigkeit des Auftretens von רָאָה im entsprechenden Buch bzw. Teil (Gesch.: geschichtliche Bücher, Weish.: Weisheitsschriften & Psalmen, Proph.: Propheten, insges.: alle Bücher der hebräischen Bibel; Quelle: BWW<sup>3.5</sup>).

וַיֹּאמֶר יְהוָה רָאָה רְאִיתִי אֶת־עַנֵּי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקוֹתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי  
 נִגְשָׁיו כִּי יָדַעְתִּי אֶת־מַכְאֲבֵיו: וְאָרַד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ  
 הַזֹּאת אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל־אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּרְבֹשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי  
 וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַיְבוּסִי:

„Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört - ja, ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter.“

Neben den 1163 Belegstellen für רָאָה im *Qal* sind von den Stammesmodifikationen *Nifal* (103 mal), *Hifil* (62 mal), *Hofal* (5 mal), *Hitpa'el* (5 mal) und *Pu'al* (1x) bezeugt.

### 3.1.2 Etymologie

Die Wurzel  $r'(j)$  ist vor allem in den südsemitischen Sprachen belegt<sup>4</sup>. Das äthiopische  $rē'ēja$  hat die Bedeutung „sehen“ mit den Nominalbildungen  $rē'ējat$  „Anblick, Gesicht, Vision“,  $ra'āj$  „Zuschauer, Beobachter“,  $'ar'ajā$  „Bild, Form, Beispiel“ und  $nē'rēāj$  „Gesichtskreis“. Von arabisch رأى („sehen, wahrnehmen, bemerken, glauben, meinen“<sup>5</sup>) sind eine ganze Reihe von Substantiven abgeleitet, die in etwa folgendes Wortfeld abdecken: „Sehen, Prüfung, Meinung, Vision, Erscheinung, Traum, Zuschauer, Spiegel(bild), Augendienerei, Heuchelei“. Die Bedeutung von ugaritisch  $r'jdn$  ist umstritten. In den kanaanitischen Sprachen ist ר'נ neben dem Hebräischen noch im Moabitischen bezeugt („voir“<sup>6</sup>). Außerbiblisch findet sich hebräisches ר'נ dreimal in den Lachisch-Briefen in der Bedeutung „(von einem militärischen Beobachtungsposten) Ausschau halten, aufmerksam beobachten“<sup>7</sup>.

Von der Wurzel ר'נ leiten sich neben einigen Namen wie z.B. ר'נח („Roter Milan“<sup>8</sup>) oder ר'נובן („Ruben“) die folgenden Substantive ab: ר'נח („Seher; Gesicht, Sehen“<sup>9</sup>), ר'נות („Anschauen [der Augen]“<sup>10</sup>), ר'נ („Spiegel“<sup>11</sup>), ר'נ („Aussehen, Schau, Anschaulichkeit“<sup>12</sup>), speziell: ר'נאל in Gen 16,14 mit ungewisser Bedeutung<sup>13</sup>, מ'ר'נח („Sehen, Aussehen, Erscheinung, Gesicht, Schein“<sup>14</sup>), מ'ר'נח („Erscheinung, Gesicht, Spiegel“<sup>15</sup>) und ת'אר („Erscheinung, Gestalt“<sup>16</sup>).

### 3.1.3 Bedeutungsspektrum

Die Grundbedeutung von ר'נח ist „sehen“. Es wird daher sehr oft mit ע'ין („Auge“) in Verbindung gebracht<sup>17</sup>. Ein prägnantes Beispiel hierfür, Deut 29,3, haben wir bereits auf S. 37 kennengelernt. Die Fähigkeit zu 'sehen' ist ein Geschenk Gottes (Spr 20,12)

א'ן ש'מע'ת ו'ע'ין ר'אה י'הו'ה ע'שה ג'ם-ש'ניה'ם:

„Das Ohr, das hört, und das Auge, das sieht, der Herr hat sie beide geschaffen.“,

dessen der Mensch nie überdrüssig ist (Koh 1,8<sup>18</sup>):

כ'ל-ה'ד'ב'ר'ים י'ג'ע'ים ל'א-י'ו'כ'ל א'יש ל'ד'ב'ר ל'א-ת'ש'ב'ע ע'ין ל'ר'אות ו'ל'א-ת'מ'ל'א א'ן מ'ש'מ'ע:

„Alle Dinge sind rastlos tätig, kein Mensch kann alles ausdrücken, nie wird ein Auge satt vom Sehen, nie wird ein Ohr vom Hören voll.“

Das Verbum ר'נח kann einfaches Sehen ausdrücken, wie z.B. in Ri 16,27

ו'ה'ב'ית מ'ל'א ה'א'נ'ש'ים ו'ה'נ'ש'ים ו'ש'מ'ה כ'ל ס'ר'נ'י פ'ל'ש'ת'ים ו'ע'ל-ה'ג'ג כ'ש'ל'ש'ת א'ל'פ'ים

<sup>4</sup>Vgl. zu diesem Abschnitt v.a. H.-F. Fuhs, Stichwort „ר'נח  $rā'āh$ “, 227f.

<sup>5</sup>Vgl. G. Schregle, *Arabisch-Deutsches Wörterbuch*, 8. Lieferung, 716ff.

<sup>6</sup>C.-F. Jean/J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 268f.

<sup>7</sup>H. Donner/W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 194, 12.

<sup>8</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1083; der Rote Milan ist eine Vogelart - die hebräische Bezeichnung rührt wahrscheinlich davon her, daß er als besonders scharfsichtig galt. Einzige Belegstelle: Deut 14,13.

<sup>9</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1083f.

<sup>10</sup>H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 128; so auch *KBL*<sup>3</sup>, 1085. Einzige Belegstelle: Koh 5,10.

<sup>11</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1084. Belegstellen: Hiob 37,18 und Sir 12,11.

<sup>12</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1084.

<sup>13</sup>Zu den unterschiedlichen Erklärungsversuchen vgl. C. Westermann, *Genesis, 2. Teilband: Genesis 12-36*, 296f.

<sup>14</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 596.

<sup>15</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 596.

<sup>16</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1545f.

<sup>17</sup>Vgl. u.a. Gen 45,12; Lev 13,12; Num 11,6; Deut 3,21; Jos 24,7; 1Sa 14,17; 2Sa 24,3; 1Kö 1,48; 2Kö 7,2; Jes 6,5; Jer 5,21; Ez 12,2; Sach 9,8; Mal 1,5; Ps 17,2; Spr 20,8; Koh 5,10 und Est 2,15.

<sup>18</sup>Vgl. auch Spr 27,20.

איש ואשה הראים בשחוק שמשון:

„Das Haus war voll von Männern und Frauen; alle Fürsten der Philister waren da, und auf dem Flachdach saßen etwa dreitausend Männer und Frauen. Sie alle wollten Simson sehen, wie er Spaß machte.“

oder auch Sehen im Sinne von „entdecken, bemerken“, wie in Ex 2,5:

ותרד בת־פרעה לרחץ על־הַיָּאֵר וַנִּשְׂרִתֶּיהָ הַלֵּכֶת עַל־יַד הַיָּאֵר וַתֵּרָא  
אֶת־הַתֵּבָה בַּתּוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת־אֲמָתָהּ וַתִּקְחָהּ:

„Die Tochter des Pharaos kam herab, um im Nil zu baden. Ihre Dienerinnen gingen unterdessen am Nilufer auf und ab. Auf einmal sah sie im Schilf das Kästchen und ließ es durch ihre Magd holen.“

Neben dem zufälligen Finden kann ראה aber auch das *gezielte Suchen* bezeichnen, so z.B. in Ri 16,5

וַיַּעֲלוּ אֵלָיו סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ לָהּ פְתִי אֹתוֹ וּרְאֵי בְמָה בָּחוּ גְדוֹל וּבְמָה  
נוֹכַל לוֹ וַאֲסַרְנָהוּ לְעַנְתּוֹ וַאֲנַחְנוּ נִתְּן־לְךָ אִישׁ אֶלֶף וּמֵאָה כֶּסֶף:

„Die Fürsten der Philister kamen zu ihr<sup>19</sup> und sagten ihr: Versuch, ihn zu betören und herauszufinden, wodurch er so große Kraft besitzt und wie wir ihn überwältigen und fesseln können, um ihn zu bezwingen. Jeder von uns gibt dir dann elfhundert Silberstücke.“

ein *in-Erfahrung-Bringen* (vgl. z.B. Gen 37,14) oder ein *prüfendes Sehen*<sup>20</sup> wie in Gen 8,8, wo es von Noach in der Arche heißt

וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מֵאֵתוֹ לִרְאוֹת הַקָּלוּ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאָרֶץ:

„Und er ließ eine Taube hinaus, um zu sehen, ob das Wasser auf der Erde abgenommen habe.“

Auf diese Weise kann ראה zu ‘Erkenntnis’ (יִדַע) führen: (Gen 8,11)

וַתָּבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עָרֵב וְהָיָה עֲלֶיהָ זֵית טָרֵף בְּפִיהָ וַיִּדַּע נֹחַ כִּי־קָלוּ הַמַּיִם  
מֵעַל הָאָרֶץ:

„Gegen Abend kam die Taube zu ihm zurück, und siehe da: In ihrem Schnabel hatte sie einen frischen Olivenzweig. Da erkannte Noach, daß nur noch wenig Wasser auf der Erde stand.“

ראה muß jedoch nicht nur rein sinnliche, an die Augen gebundene Wahrnehmung bezeichnen. So möchte Dina in Gen 34,1 das fremde, faszinierende Leben in der Stadt *kennenlernen*, wenn sie die Enge ihrer halbnomadischen Sippe verläßt, „um sich unter den Töchtern des Landes umzusehen“ (לִרְאוֹת בְּבָנוֹת הָאָרֶץ). ראה im Sinne von „erleben, erfahren“ begegnet uns z.B. auch in Ex 10,6

וּמִלֵּאֵי בְתֻיךָ וּבְתֵי כָל־עַבְדֶּיךָ וּבְתֵי כָל־מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא־רָאוּ אֲבֹתֶיךָ וְאֲבוֹת  
אֲבֹתֶיךָ מִיּוֹם הָיוּתָם עַל־הָאָרֶץ עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפֶן וַיֵּצֵא מֵעַם פְּרָעָה:

„Deine Häuser, die Häuser aller deiner Diener und die aller Ägypter werden voll davon sein. So etwas haben deine Väter und Vorfäter bis heute nicht gesehen, seitdem sie in diesem Land leben. Dann wandte sich Mose um und verließ den Pharaos.“

<sup>19</sup>Gemeint ist Delila.

<sup>20</sup>H.-J. Kraus (Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, 85) hat darauf aufmerksam gemacht, daß ראה in diesem spezifischen Sinne häufig bestimmten Ämtern oder Funktionen zugeschrieben wird, z.B. dem Priester, der einen vom Aussatz Genesenen untersuchen muß, um festzustellen, ob sich noch Zeichen der Erkrankung nachweisen lassen (Lev 13,12ff.), oder dem Späher oder Wächter, der „ganz Auge“ ist (2Sa 13,34; 18,24).

sowie in den geprägten Wendungen רָאָה טוֹב/טוֹבָה („Glück erleben“<sup>21</sup>), רָאָה עֵמֶל וַיְגוֹן („Mühsal und Kummer erleben“<sup>22</sup>), Nachkommenschaft sehen<sup>23</sup> oder רָאָה הַשֶּׁמֶשׁ („die Sonne sehen“ = leben<sup>24</sup>). Darüber hinaus kann רָאָה auch die Begegnung mit anderen Menschen beschreiben. So z.B. in 1Sa 20,29, wo David sich mit seinen Brüdern trifft:

וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי נָא כִּי זָבַח מִשְׁפָּחָה לָּנוּ בְּעִיר וְהוּא צְנִידָה לִּי אַחִי וְעַתָּה אִם־מִצְאֵתִי  
חַן בְּעֵינֶיךָ אִמְלֹטָה נָא וְאָרְאָה אֶת־אַחִי עַל־בֵּן לֵאבָא אֶל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ:

„Er sagte: Laß mich gehen; denn in der Stadt findet ein Opfer unserer Sippe statt. Mein Bruder selbst hat mich aufgefordert (zu kommen). Wenn ich dein Wohlwollen gefunden habe, dann möchte ich jetzt gehen und meine Brüder sehen. Deswegen ist David nicht an den Tisch des Königs gekommen.“

Die „volle Unmittelbarkeit personaler Begegnung“<sup>25</sup> drückt sich in der Formel רָאָה אֶת־הַפְּנִים („das Angesicht sehen“) aus: (Gen 46,30)

וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף אֲמוֹתָה הִפְעַם אַחֲרַי רְאוֹתִי אֶת־פְּנֶיךָ כִּי עוֹדֶךָ חַי:

„Israel sagte zu Josef: Jetzt will ich gern sterben, nachdem ich dein Angesicht wieder sehen durfte und weiß, daß du noch am Leben bist.“

„Die Zuwendung des Blickes bekundet ein erbarmendes Helfen, eine Bereitschaft, sich mit dem Leben für den anderen einzusetzen“<sup>26</sup>. Der Blick kann aber auch einen anderen Menschen verzaubern<sup>27</sup>. Besonders wenn von ‚wirklichem‘ Sehen die Rede ist, d.h. wenn רָאָה mit *innerem Objekt*<sup>28</sup> oder in der Wendung „die Augen erheben und sehen“ (נִשְׂאוּ עֵינַיִם וַיִּרְא) auftritt, kann der „in sich gekehrte und auf sich selbst gerichtete Blick ... aus seiner Ich-Verhaftung befreit werden und sich dem Begegnenden öffnen“<sup>30</sup>. Beispiele sind der oben<sup>31</sup> zitierte Vers Ex 3,7 und Gen 24,63f., wo beide, Isaak und Rebekka, ‚ihre Augen erheben‘ und den jeweils anderen ‚sehen‘ und sich ineinander verlieben<sup>32</sup>. Die ‚Bibel‘ kritisiert die Menschen, die ihre Augen nicht zu diesem „gesteigerten Sehen“<sup>33</sup> erheben (1Sa 16,7)

הָאָדָם יִרְאָה לְעֵינָיִם וַיהוָה יִרְאָה לְלֵבָב

„Der Mensch sieht, was vor den Augen ist, der Herr aber sieht das Herz.“,

d.h., die „lediglich das Gestalthafte wahrnehmen, nicht aber die eigentliche tiefere Wirklichkeit“<sup>34</sup>. רָאָה kann auch die Bedeutung „erwählen, ausersehen“ annehmen. So heißt es in Gen 41,33:

וְעַתָּה יֵרָא פַרְעֹה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וַיִּשְׂתַּחֲוּ עַל־אַרְצֵי מִצְרַיִם:

„Nun ersehe sich der Pharao einen klugen und weisen Mann und setze ihn über Ägypten.“

<sup>21</sup>U.a. Hiob 9,25.

<sup>22</sup>Vgl. Jer 20,18.

<sup>23</sup>Z.B. in Gen 50,23.

<sup>24</sup>U.a. in Koh 7,11; vgl. auch לֹא רָאָה אֹר („das Licht nicht [mehr] erblicken“ = tot sein) in Ps 49,20.

<sup>25</sup>H.-F. Fuhs, Stichwort „רָאָה *rā āh*“, 238.

<sup>26</sup>H.-J. Kraus, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, 87; vgl. z.B. Jer 39,12 (vom Menschen) oder Ps 138,6 (von Gott).

<sup>27</sup>Vgl. z.B. Hoh 4,9 oder Gen 39,7.

<sup>28</sup>Siehe S. 26; ein Beispiel ist Gen 26,28.

<sup>29</sup>Vgl. z.B. Gen 33,1.

<sup>30</sup>H.-F. Fuhs, Stichwort „רָאָה *rā āh*“, 234.

<sup>31</sup>Siehe S. 50.

<sup>32</sup>H.-F. Fuhs (a.a.O., 237) spricht von „Liebe auf den ersten Blick“.

<sup>33</sup>H.-F. Fuhs, a.a.O., 234.

<sup>34</sup>Ebenda.

Darüber hinaus kann רָחַח in Richtung dessen gehen, was man in der abendländischen Tradition einen denkerischen Akt<sup>35</sup> nennen würde: Josefs Brüder ‘sehen’ in Gen 50,15, daß ihr Vater tot ist, d.h. *es wird ihnen klar*<sup>36</sup>, daß der Tod Jakobs Vergeltung von Seiten Josefs bedeuten könnte<sup>37</sup>. Ähnlich aufforderndes רָחַח וְרָחַח, wie z.B.<sup>38</sup> in 1Kö 20,22:

וַיִּגַּשׁ הַנָּבִיא אֶל־מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר לוֹ לֵךְ הַחֲזוֹק וְרָחַח אֶת אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה  
כִּי לַתְּשׁוּבָת הַשָּׁנָה מִלֶּךְ אֲרָם עָלֶיךָ עֲלִיד:

„Da erschien der Prophet wieder beim König von Israel und sagte zu ihm: Sammle deine Kräfte, und überleg dir gut, was du zu tun hast; denn um die Jahreswende wird der König von Aram abermals gegen dich ziehen.“

Betrachten wir nun das Verhältnis von רָחַח zu Verben des Hörens<sup>39</sup>. Die Meinungen hierüber sind geteilt. H.-J. Kraus<sup>40</sup>, H. Schult<sup>41</sup> und andere betonen, daß „in der althebräischen Tradition das Hören einen unbestrittenen Vorrang vor dem Sehen und allen anderen Sinneswahrnehmungen hat“<sup>42</sup>. Sie berufen sich dabei auf die von Aristoteles proklamierte Universalität des Logos<sup>43</sup>, eine These, welche die abendländische Philosophie geprägt hat<sup>44</sup>, begreifen also die *mündliche Tradition* als das Wesentliche in der Vermittlung der biblischen Botschaft. Die von ihnen angeführten Belegstellen haben mich jedoch nicht überzeugen können. So muß auch Kraus bei der Untersuchung von Hiob 42,5

לְשִׁמְעֵ־אֲזִי שָׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינֵי רָחַחְךָ:

„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“

feststellen, „daß die in der Überlieferung intendierte Erkenntnis durch eine Konfrontation mit der Wirklichkeit nicht nur überholt und korrigiert, sondern umgestürzt werden kann.“<sup>45</sup> Ein weiteres Beispiel ist die Königin von Saba, die in ihrer Heimat von der Pracht und der Weisheit Salomos gehört hatte. Bei ihrer Ankunft in Jerusalem aber gibt sie zu: (1Kö 10,7)

וְלֹא־הֵאֱמַנְתִּי לְדַבְרֵי־מִן עַד אֲשֶׁר־בָּאתִי וְתִרְאִינָה עֵינֵי וְהִנֵּה לֹא־הִגִּדְלִי הַחֲצִי  
הוֹסַפְתָּ חֲכָמָה וְטוֹב אֶל־הַשְּׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי:

„Ich wollte es nicht glauben, bis ich nun selbst gekommen bin und es mit eigenen Augen gesehen habe. Und wahrlich, nicht einmal die Hälfte hat man mir berichtet; deine Weisheit und deine Vorzüge übertreffen alles, was ich gehört habe.“

So ist I.L. Seeligmann zuzustimmen, der feststellt: „Das Sehen gilt durchweg als das direktere und zuverlässigere Mittel der Wahrnehmung, dessen Zusammenhang mit dem Wissen auch viel enger und

<sup>35</sup>Griechisch: *voeiv*; das Hebräische jedoch kennt kein Wort für „Denken“, es umschreibt mit Wendungen wie אָמַר בְּלִבּוֹ („zu sich selber sagen“; z.B. Gen 17,17); vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 64.

<sup>36</sup>Vgl. J. Skinner (*A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 539): they „realised“.

<sup>37</sup>Vgl. auch Gen 39,3.

<sup>38</sup>Weitere Beispiele sind 1Sa 12,17; 14,38; 23,22.23; 24,12; 25,17; 2Sa 24,13; 1Kö 20,7; Jer 2,19 und 5,1.

<sup>39</sup>Hauptsächlich שָׁמַע, seltener הִאֲזִין.

<sup>40</sup>Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, 89ff.

<sup>41</sup>Stichwort „שמע *šm* hören“, 978.

<sup>42</sup>H.-J. Kraus, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, 93.

<sup>43</sup>Vgl. *De sensu* 473 a 3 bzw. *Meth.* 980 b 23-25.

<sup>44</sup>Vgl. u.a. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 438: „Es gibt nichts, was nicht für das Hören mittels der Sprache zugänglich würde. Während alle anderen Sinne an der Universalität der sprachlichen Welterfahrung keinen unmittelbaren Anteil haben, sondern nur ihre spezifischen Felder erschließen, ist das Hören ein Weg zum Ganzen, weil es auf den Logos zu hören vermag.“ und den *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts (siehe S. 9).

<sup>45</sup>Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, 94.

unmittelbarer ist als der des Hörens“<sup>46</sup>. Ähnlich H.-F. Fuhs: „Das Gehörte bleibt totes Wissen, erst im Akt des *rā āh* wird es zur lebendigen, das Leben bereichernden Erfahrung“<sup>47</sup>. Biblisches Erkennen lebt also von der Unmittelbarkeit der Erfahrung.

Ich möchte noch kurz auf den gerade zitierten Vers Hiob 42,5 zurückkommen. Hiob spricht davon, daß er Gott ‘gesehen’ habe. Was aber bedeutet diese Sprechweise? Solche anthropomorphen Schilderungen sind Rudimente altorientalischer Mythen, die die Anschauungs- und Bildkraft biblischer Überlieferung erhöhen, die machtvolle Realität Gottes in der Welt anschaulich machen wollen. „Ihr Sinn ist nicht von ferne der, Gott auf eine den Menschen ähnliche Stufe herabzuführen. Die Menschengestaltigkeit ist keine Vermenschlichung. So haben sie auch, außer in unbilliger Polemik, nie gewirkt. Vielmehr sollen sie Gott den Menschen zugänglich machen. Sie halten die Begegnung und die Auseinandersetzung auf dem Felde des Willens zwischen Gott und Menschen offen. Sie tun Gott als personhaft dar. Sie verwehren den Irrtum, als sei Gott eine ruhende unbeteiligte abstrakte Idee oder ein starres, dem Menschen wie eine stumme, aber festhaltende Mauer entgegengesetztes Prinzip. Gott ist personhaft, voll Willen, in reger Auseinandersetzung befindlich, zu seiner Mitteilung bereit, für den Anstoß an menschlicher Sünde und das Flehen menschlicher Bitte und das Weinen über menschliche Schuld offen; mit Einem Worte: Gott ist ein lebendiger Gott.“<sup>48</sup> So sehnt sich der Klagende in Ps 42/43 danach, Gottes Angesicht zu schauen (Ps 42,3)

צָמָאָה נַפְשִׁי לְאֵל הָיִים לְאֵל הָיִים לְאֵל הָיִים מָתַי אָבוּא וְאַרְאָה פְּנֵי אֱלֹהִים:

„Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“

was für Hiob in Hiob 19,27 bereits zur Gewißheit geworden ist:

אֲשֶׁר אֲנִי אֲחֻזֶּה-לִּי וְעֵינַי רָאוּ וְלֹא-יִזְרָךְ כָּלֹו כְלִי־תִי בַחֲקִי:

„Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd. Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust.“

H.-F. Fuhs schreibt dazu: „Die personale Begegnung mit Gott stiftet vertraute Gemeinschaft. Der Bedrängte gehört jetzt zu den Vertrauten Gottes und darf seine Hilfe erhoffen.“<sup>49</sup>

Zum Schluß dieses Abschnitts möchte ich noch auf das Verhältnis von רָאָה und יָדַע eingehen. Daß beide Verben relativ oft zusammen auftreten, häufig sogar in paralleler Stellung wie in יָדַע וְרָאָה, ist uns schon an mehreren Stellen begegnet<sup>50</sup>. Dies hat wohl auch S. Mandelkern dazu veranlaßt, in seiner Konkordanz<sup>51</sup> das Stichwort יָדַע mit der Übersetzung „videre, oculis percipere“ zu eröffnen. So steht in den gleichlautenden Versen Jos 24,31

וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל אֶת-יְהוָה כָּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יְמֵי הַזִּקְנִים אֲשֶׁר הָאָרִיכוּ יָמִים אַחֲרָי  
יְהוֹשֻׁעַ וְאַחֲרָי יָדַעוּ אֵת כָּל-מַעֲשֵׂה יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל:

„Israel aber diente dem Herrn, solange Josua lebte und solange die Ältesten am Leben waren, die Josua überlebten und alles wußten, was der Herr für Israel getan hatte.“

und Ri 2,7

וַיַּעֲבֹדוּ הָעָם אֶת-יְהוָה כָּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יְמֵי הַזִּקְנִים אֲשֶׁר הָאָרִיכוּ יָמִים אַחֲרָי

<sup>46</sup>Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, 430.

<sup>47</sup>Stichwort „רָאָה, *rā āh*“, 234.

<sup>48</sup>L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 6.

<sup>49</sup>Stichwort „רָאָה, *rā āh*“, 252.

<sup>50</sup>Siehe S. 30, 36 und 55.

<sup>51</sup>S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*.

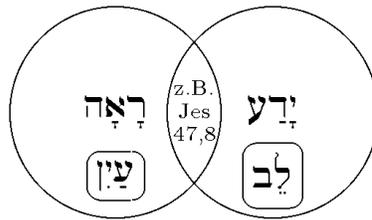


Abbildung 3.1: Zum Verhältnis von יָדַע und רָאָה.

יְהוֹשֻׁעַ אֲשֶׁר רָאוּ אֶת כָּל-מַעֲשֵׂה יְהוָה הַגְּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל:

„Und das Volk diente dem Herrn, solange Josua lebte und solange die Ältesten am Leben waren, die Josua überlebten und all die großen Taten des Herrn gesehen hatten, die er für Israel getan hatte.“

einmal יָדַע und das andere mal רָאָה. Und in der Abschrift der Jesaja-Rolle von Qumran spricht die hochmütige 'Frau Babel' in Vers Jes 47,8 die Worte<sup>52</sup>:

לֹא אֶרְאֶה שְׂכוֹל - „Ich werde keine Kinderlosigkeit sehen!“

während die *BHS* an derselben Stelle

לֹא אֶדְעֶה שְׂכוֹל - „Ich werde keine Kinderlosigkeit erfahren!“

hat. Dürfen wir also davon ausgehen, daß רָאָה und יָדַע dasselbe bezeichnen, daß sie austauschbar sind? Eine solch radikale Folgerung wäre sicherlich falsch; davon sollte uns schon Deut 29,3

וְלֹא-נָתַן יְהוָה לְכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לְרֹאוֹת וְאָזְנִים לְשָׁמֵעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

„Aber der Herr hat euch bis zu diesem heutigen Tag nicht ein Herz gegeben zu erkennen, Augen zu sehen, und Ohren zu hören.“

abhalten, wo יָדַע, רָאָה und שָׁמַע deutlich unterschieden werden: יָדַע geschieht mit dem לֵב, רָאָה mit den עֵינַיִם und שָׁמַע mit den אָזְנִים. Und doch überschneiden sich die Verben zum Teil in ihrer Bedeutung (vgl. Abbildung 3.1). Das Hebräische trennt begrifflich nicht so strikt und gerade bei den in der poetischen Sprache so beliebten Parallelismen nähern sich Begriffe einander an. Wichtig ist, daß das Erkennen, welches sich in יָדַע ausdrückt, mehr vom לֵב her gedacht ist, während רָאָה eher von den עֵינַיִם ausgeht<sup>53</sup>. Außerdem muß man immer den Kontext mit beachten. So ist die Bedeutung „spüren“ von רָאָה in Jes 44,16 auf den hämischen Unterton des Spottliedes über die von Menschenhand gefertigten hölzernen Götterstatuen (Jes 44,9-20) zurückzuführen: Was der Meister zum Götzen gestaltet, vor dem er niederfällt, dient gleichzeitig als Brennmaterial zum Braten und Wärmen:

הֲאֵחָךְ חֲמוֹתַי רְאִיתִי אֹר - „Oh, wie ist mir warm! Ich spüre die Glut.“

<sup>52</sup>Vgl. I.L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, 430.

<sup>53</sup>Es ist allerdings nicht so, wie H.-F. Fuhs (Stichwort „רָאָה, *ra' ah*“, 235) meint, daß, was Objekt von רָאָה ist, „real oder im übertragenen Sinn ‘vor Augen’ sein, d.h. grundsätzlich ‘zu sehen’ bzw. ‘sichtbar’ sein“ muß. Dagegen spricht 1Sa 16,7.

### 3.2 שור, פקד, שקף, שעה, נבט, חזה

חזה

Die hebräische Wurzel חזה ist wahrscheinlich dem Aramäischen entlehnt. Sie ist im Alten Testament insgesamt 181 mal belegt, 136x im hebräischen Text und 45x in den aramäischen Teilen. Schon an diesen Zahlen kann man erkennen, daß חזה im aramäischen das normale Wort für visuelle Wahrnehmung darstellt, während im Hebräischen ראה diese Funktion übernimmt. Aramäisch חזה bedeutet „sehen“<sup>54</sup>, in Dan 2,8

ענה מלכא ואמר מן־יצויב ידע אנה די עדנא אנתון ובנין כל־קבל די חיותון די  
אודא מני מלחא:

„Da erwiderte der König: Nun bin ich sicher, daß ihr nur Zeit gewinnen wollt; denn ihr seht, daß mein Entschluß unwiderruflich ist.“

auch „einsehen“<sup>55</sup>. Ein ausgesprochen theologischer Gebrauch liegt in der Bedeutung „(visionär) schauen“ vor<sup>56</sup>, die sich auch in den beiden wichtigsten Derivaten חזה („Seher“) und חזון („Schauung, Gesicht, Offenbarungswort“) ausgeprägt hat. Ein Beispiel ist Num 24,16:

נאם שמע אמרי־אל וידע דעת עליון מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים:

„Spruch dessen, der Gottesworte hört, der die Gedanken des Höchsten kennt, der eine Vision des Allmächtigen sieht, der daliegt mit entschleierte Augen.“

Hier wird חזה in einem Atemzug mit ידע genannt. An den Stellen, in denen Gott als Subjekt von חזה auftaucht, richtet er gerecht, nimmt sich des Gerechten an, so z.B. in Ps 17,2

מלפניך משפטי יצא עיניך תחזינה מישרים:

„Von deinem Angesicht ergehe mein Urteil; denn deine Augen sehen, was recht ist.“

oder Ps 11,4. Darüber hinaus kann חזה neben einfachem, sinnlichem „sehen“ und „beobachten“ (z.B. Jes 47,13) ähnlich wie ראה auch „erleben“ heißen, wie in Ps 58,9

כמו שבלול תמס יהלך נפל אשת כל־חזו שמש:

„Wie die Schnecke, die sich auflöst in Schleim; wie eine Fehlgeburt sollen sie die Sonne nicht schauen.“,

bzw. „erfahren, sich aneignen“ (vgl. etwa Spr 24,32) oder „ausersuchen“ (Ex 18,21).

נבט

Die Wurzel נבט ist 67 mal im *Hif il* belegt. In dieser Modifikation hat das Wort die Bedeutung „(in bestimmter Richtung) blicken“, mit Akkussativobjekt heißt es „(jemanden oder etwas) erblicken“<sup>57</sup>. Als Subjekt kommen sowohl Menschen als auch Gott vor. Oft ist mit חבט ein genaues Zusehen gemeint, wie z.B. in Klg 1,12:

לוא אליכם כל־עברי דרך הביטו וראו אם־יש מכאוב כמכאבי אשר עולל לי  
אשר הונה יהוה ביום חרון אפו:

„Ihr alle, die ihr des Weges zieht, schaut doch und seht, ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz, den man mir angetan, mit dem der Herr mich geschlagen hat am Tag seines glühenden Zornes.“

<sup>54</sup>KBL<sup>3</sup>, 1706.

<sup>55</sup>Ebenda.

<sup>56</sup>Vgl. D. Vetter, Stichwort „חזה, hzh schauen“, 534.

<sup>57</sup>Vgl. KBL<sup>3</sup>, 624f.

Hier wie auch an vielen anderen Stellen<sup>58</sup> wird **הביט** mit **ראָה** verbunden. Daher kann man, wie H. Ringgren, schon fast von einem „Parallelbegriff zu *rā'āh*“<sup>59</sup> sprechen.

Die hebräische Wurzel **שעה** ist im Alten Testament 12 mal im *Qal*, zweimal im *Hitpa'el* und einmal im *Hifil* belegt. Sie bezeichnet „ein konzentriertes, interessiertes und in einigen Fällen auch ängstliches Schauen“<sup>60</sup>. Zumeist „ist die soziale Schichtung des Alten Orients vorausgesetzt, in der Könige, Fürsten, Herren oder andere Personen höherer Position ihre Untergebenen, Tagelöhner, Sklaven und andere von niederem Stand beaufsichtigen“<sup>61</sup>. **שעה** in derartigen Situationen versteht sich als aufmerksame Sorge oder Achtsamkeit, die allerdings für den Betroffenen bedrückend werden kann. So weist z.B. der Pharao in Ex 5,6-9 die Listenführer an, die Arbeitsleistung der hebräischen Sklaven zu verdoppeln und dabei nicht auf deren Proteste zu *achten*: (Ex 5,9)

תִּכְבֵּד הָעֶבֶדָה עַל־הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ־בָהּ וְאֶל־יָשְׁעוּ בְּדַבְרֵי־שִׁקְרָה:

„Man erschwere den Leuten die Arbeit, daß sie zu schaffen haben, und kümmerere sich nicht um ihre falschen Reden.“

Und in Hiob 7,19 wünscht sich Hiob, daß Gott wenigstens einmal für einen Moment<sup>62</sup> seine beständige Achtsamkeit von ihm abwende:

בְּמָה לֹא־תִשְׁעָה מִמֶּנִּי לֹא־תִרְפְּנִי עַד־בְּלַעִי רֶקֶב:

„Warum blickst du nicht einmal von mir weg, so daß ich meinen Speichel schlucken könnte.“

Wo **שעה** den menschlichen Blick auf Gott oder seine **ברית** („Verpflichtung“) den Menschen gegenüber meint, ist die Rede von Respekt oder Ehrfurcht. So bedeutet das in Jes 41,10.23 belegte *Hitpa'el* dasselbe wie **ירא** („fürchten“)<sup>63</sup>. In Vers 23 tritt es dabei parallel zu **ידע** und **ראָה** auf:

הַגִּידוּ הָאֱתִיּוֹת לְאַחֹר וְנִדְעָה כִּי אֱלֹהִים אַתֶּם אֲף־תִּישִׁיבוּ וְתָרְעוּ וְנִשְׁתַּעַה וְנִרְאָ יִחְדּוּ:

„Tut kund, was später noch kommt, damit wir erkennen: Ja, ihr seid Götter. Ja, tut Gutes oder Böses, damit wir ehrfürchtig staunen.“

Von den 23 Belegen der Wurzel **שקף** entfallen 10 auf das *Nifal* und 13 auf das *Hifil*. Die Grundbedeutung des Verbums ist „hinaus-, herunter-, hinunterblicken“<sup>64</sup>, wobei zumeist von einem überlegenen Schauen die Rede ist. Dies gilt auch für die Stellen, in denen **שקף** das Ausschauen aus einer fensterartigen Öffnung<sup>65</sup> bezeichnet: Auf diese Weise ist es möglich, andere zu erblicken, ohne selbst gesehen zu werden. Beim *Nifal* dominiert der „Standpunkt des Blickenden“<sup>66</sup>, während das *Hifil* mehr vom „Standpunkt des Angeblickten“<sup>67</sup> ausgeht. Das *Nifal* betont dabei „den zutändigen Aspekt des Hochragens, was die Bildung zum geographischen Ausdruck geeignet macht“<sup>68</sup>, wie z.B. in Num 23,28:

<sup>58</sup>Vgl. u.a. 1Sa 17,42; 1Kö 19,6; 2Kö 3,14; 1Chr 21,21; Jes 22,8; 42,18; 63,15; Klg 1,11; 2,20; 3,50; 5,1; Hab 1,5; Ps 33,13; 80,15; 84,10; 91,8; 142,5 und Hiob 28,24.

<sup>59</sup>H. Ringgren, Stichwort „**נבט** *nbt*“, 139.

<sup>60</sup>J. Lundbom, Stichwort „**שעה** *sā'āh*“, 349.

<sup>61</sup>Ebenda.

<sup>62</sup>Die auch im Arabischen belegte Wendung „laß mich meinen Speichel schlucken!“ bedeutet soviel wie „warte einen Moment!“ (vgl. S.R. Driver/G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, 74.).

<sup>63</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1487 leitet im Gegensatz dazu diesen *Hitpa'el* von einer ansonsten in der Bibel nicht belegten Wurzel **שוע** ab.

<sup>64</sup>H.-P. Mathys, Stichwort „**שקף** *šqp*“, 459.

<sup>65</sup>Vgl. **שקפים** („vergitterte oder vertiefte Fenster“; siehe *KBL*<sup>3</sup>, 1518f.).

<sup>66</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1518.

<sup>67</sup>Ebenda.

<sup>68</sup>H.P. Müller, *Begriffe menschlicher Theomorphie*, 115.

שעה

שקף

וַיִּקַּח בָּלָק אֶת־בִּלְעָם רֹאשׁ הַפְּעֹר הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימוֹן:

„Balak nahm also Bileam mit auf den Gipfel des Pegor, der auf das Ödland herabschaut.“

Ein Beispiel mit שִׁקַּף im *Hifil* ist 2Kö 9,30:

וַיָּבֹאוּ יְהוּא זִרְשָׁאֵלָה וְאִיזָבֵל שָׁמְעָה וְתָשָׁם בַּפּוֹךְ עֵינֶיהָ וְתִשָּׁב אֶת־רֵאשָׁהּ  
וְתִשְׁקַף בְּעַד הַחֲלוֹן:

„Als Jehu nach Jesreel kam und Isebel dies erfuhr, legte sie Schminke auf ihre Augen, schmückte ihr Haupt und schaute durch das Fenster hinab.“

Isebel, vom Fenster herabschauend, vergleicht den ankommenden Jehu mit dem Königsmörder Simri. Etwa die Hälfte der Belege von שִׁקַּף findet sich in theologischen Zusammenhängen. Zumeist schaut Gott „(vom Himmel) herab, um segnend, helfend oder vernichtend in das Ergehen von Menschen einzugreifen oder ihr Verhalten zu prüfen“<sup>69</sup>. So heißt es etwa in Ps 102,20f.:

כִּי־הַשְׁקִיף מִמְרוֹם קָדְשׁוֹ יְהוָה מִשָּׁמַיִם אֶל־אֶרֶץ הַבַּיִט: לְשִׁמְעַ אֲנֹקֶת אָסִיר  
לְפֶתַח בְּנֵי תְמוֹתָהּ:

„Denn der Herr schaut herab aus heiliger Höhe, vom Himmel blickt er auf die Erde nieder; er will auf das Seufzen der Gefangenen hören und alle befreien, die dem Tod geweiht sind.“

Man beachte dabei die Parallelstellung zu נִבַּט.

פִּקַּד

Formen der Wurzel פִּקַּד kommen in der hebräischen Bibel 385 mal vor. Am häufigsten ist das *Qal* mit 238 Belegen, davon allein 97 im Buche Numeri. Die übrigen Stammesmodifikationen ergeben insgesamt 72, die von פִּקַּד abgeleiteten Nomina 78 Belege. Das Verbum verfügt über eine beachtliche Bedeutungsbreite, von der uns an dieser Stelle nur die wichtigsten Bedeutungen des *Qal* interessieren. Neben „aufmerksam bzw. prüfend nach jem./etwas sehen“<sup>70</sup>, wie z.B. in 1Sa 20,6

אִם־פִּקַּד יִפְקְדֵנִי אָבִיךָ וְאָמַרְתָּ נִשְׁאֵל נִשְׁאֵל מִמְּנֵי דָוִד לָרוּץ בֵּית־לְחָם עִירוֹ כִּי  
וַיְבַח הַיָּמִים שָׁם לְכָל־הַמְשַׁפָּחָה:

„Wenn dein Vater mich vermisst, dann sag: David hat mich dringend gebeten, in seine Heimatstadt Betlehem gehen zu dürfen, weil dort das jährliche Opfer für die ganze Sippe stattfindet.“

kann פִּקַּד auch „aufsuchen, besuchen, um nach jem./etwas zu sehen“<sup>71</sup> heißen, so in Ri 15,1:

וַיְהִי מִיָּמִים בְּיַמֵּי קַצִּיר־חֹטִים וַיִּפְקַד שְׁמִשׁוֹן אֶת־אִשְׁתּוֹ בְּגַדֵּי עֵזִים וַיֹּאמֶר אָבִיכָהּ  
אֶל־אִשְׁתִּי הִחְדְּרָה וְלֹא־נָתַנּוּ אָבִיהָ לָבוֹא:

„Einige Zeit danach, zur Zeit der Weizenernte, besuchte Simson seine Frau. Er brachte ein Ziegenböckchen mit und sagte (zu ihrem Vater): Ich will zu meiner Frau in die Kammer. Aber ihr Vater ließ ihn nicht hinein.“

Darüber hinaus nimmt es bisweilen die Bedeutung „vermissen, sich sehnen nach“ an, etwa in Jer 3,16:

וְהָיָה כִּי תִרְבוּ וּפְרִיתֶם בְּאֶרֶץ בְּיָמֵים הָהֵמָּה נֹאסֵי־הוֹדָה לֹא־יֹאמְרוּ עוֹד אֶרְוֹן  
בְּרִית־הוֹדָה וְלֹא יַעֲלֶה עַל־לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּבוֹ וְלֹא יִפְקְדוּ וְלֹא יַעֲשֶׂה עוֹד:

„In jenen Tagen, wenn ihr euch im Land vermehrt und fruchtbar seid - Spruch des Herrn -, wird man nicht mehr rufen: Die Bundeslade des Herrn! Sie wird niemand in den Sinn kommen; man denkt nicht mehr an sie, vermisst sie nicht und stellt auch keine neue her.“

<sup>69</sup>H.-P. Mathys, Stichwort „שִׁקַּף *šqp*“, 460.

<sup>70</sup>W. Schottroff, Stichwort „פִּקַּד *pqd* heimsuchen“, 470.

<sup>71</sup>Ebenda.

Hier taucht פקד zusammen mit זכר („gedenken“) auf, dem häufigsten Parallelbegriff im Wortfeld von פקד. Daneben findet sich פקד auch parallel zu דע<sup>72</sup>, נבט<sup>73</sup>, ראה<sup>74</sup>, בחן<sup>75</sup>, גלה<sup>76</sup>, צרף<sup>77</sup>, בקש<sup>78</sup> und חפש<sup>79</sup>. Im militärischen Sprachgebrauch kann פקד „ausheben, mustern“<sup>80</sup>, aber auch „anweisen, (an)befehlen, vorschreiben“<sup>81</sup> heißen. In theologischer Verwendung bedeutet es zumeist „heimsuchen“ im Sinne eines auf Überprüfung gerichteten Einschreitens Jahwes, das für Vergehen und Unterlassungen zu Rechenschaft und Verantwortung zieht“<sup>82</sup>, so z.B. in Ex 32,34

וַעֲתָה לְךָ נַחַה אֶת־הָעָם אֶל אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לְךָ הַנֶּה מִלְאֲכֵי יָלְדְךָ לְפָנֶיךָ וּבְיוֹם  
פְּקָדֵי וּפְקֻדָתֵי עֲלֵיהֶם חֲשַׁאתֶם:

„Aber jetzt geh, führe das Volk, wohin ich dir gesagt habe. Mein Engel wird vor dir hergehen. Am Tag aber, an dem ich Rechenschaft verlange, werde ich über ihre Sünde mit ihnen abrechnen.“

oder in Hiob 35,15

וַעֲתָה כִּי־אֵין פְּקָד אִפּוֹ וְלֹא־יָדַע בְּפֶשַׁ מֵאֹד:

„Jetzt aber, da sein Zorn nicht zur Verantwortung zieht und er nicht groß auf den Frevel achtet...“

wo פקד in einem Parallelismus mit ידע auftritt.

Für das Verbum שור gibt es 11 sichere Belege, davon entfallen 9 auf das Buch Hiob<sup>83</sup>. Die Grundbedeutung ist „vorgebeugt betrachten“<sup>84</sup>. Das Wort findet sich oft in Zusammenhang mit anderen Erkenntnisbegriffen, v.a. mit ראה. Als Beispiel sei hier Num 24,16f.

נָאִם שָׁמַע אִמְרֵי־אֵל וַיִּדַּע דַּעַת עֲלִיוֹן מַחֲזֶה שְׂדֵי יַחֲזֶה נֶפֶל וּגְלוֹי עֵינָיִם: אֲרָאֵנוּ  
וְלֹא עֲתָה אֲשׁוּרְנוּ וְלֹא קָרוֹב

„Spruch dessen, der Gottesworte hört, der die Gedanken des Höchsten kennt, der eine Vision des Allmächtigen sieht, der daliegt mit entschleierte Augen: Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich erblicke ihn, aber nicht in der Nähe...“

angeführt. Bei Personen oder Gott kann es auch die Bedeutung „achtgeben auf“<sup>85</sup> annehmen, so z.B. in Hiob 35,13f.

אֲדָ־שׁוּא לֹא־יִשְׁמַע אֵל וּשְׂדֵי לֹא יִשׁוּרְנָה: אַף כִּי־תֹאמַר לֹא תִשׁוּרְנוּ דִין לְפָנָיו  
וְתַחֲלֹל לּוֹ:

„Wahrhaftig umsonst, Gott erhört es nicht, der Allmächtige gibt nicht acht. Gar wenn du sagst, du sähest ihn nicht - das Gericht steht bei ihm, du aber harre auf ihn!“,

wo die Menschen zu Gott rufen, er aber nicht antwortet (vgl. Hiob 35,12).

<sup>72</sup>Z.B. in Hiob 5,24 und 35,15.

<sup>73</sup>Im *Hifil*; z.B. Ps 80,15.

<sup>74</sup>Etwa Ex 4,31.

<sup>75</sup>„Prüfen“; vgl. Hiob 7,18.

<sup>76</sup>„Aufdecken“; z.B. Klq 4,22.

<sup>77</sup>„[Durch Schmelzen] prüfen“; vgl. Ps 17,3.

<sup>78</sup>Im *Piel*; „suchen“; siehe Sach 11,16.

<sup>79</sup>Im *Piel*; „suchen“; vgl. Zef 1,12.

<sup>80</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 900; Beispiele sind Num 1,3; Deut 20,9; Jos 8,10 oder 1Sa 11,8.

<sup>81</sup>A.a.O., 901; z.B. in Num 4,27; Zef 3,7; Hiob 34,13 oder Esr 1,2.

<sup>82</sup>W. Schottroff, Stichwort „פקד *pqd* heimsuchen“, 477.

<sup>83</sup>Vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 1345f. (I שור); die zweite (bzw. eventuell eine dritte) Wurzel שור ist für uns nicht von Bedeutung.

<sup>84</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1345.

<sup>85</sup>Vgl. H. Ringgren, Stichwort „שור *šûr*“, 1197.

### 3.3 קשב, און, שמע

שמע

Die Wurzel שמע zählt mit 1265 Belegen<sup>86</sup> zu den häufigeren Lexemen im Alten Testament. Von den neun aramäischen Belegen ist das *Pe'al* („hören“<sup>87</sup>) acht mal und das *Hitpa'al* („gehören“<sup>88</sup>) einmal belegt. Das hebräische Verbum ist hauptsächlich im *Qal* zu finden (insgesamt 1073 mal), 57 Belege fallen auf von שמע abgeleitete Nomina. Das Feld der Bedeutungen von שמע „wird vom deutschen ‘hören’ mit seinem ebenfalls sehr weiten Bedeutungsumfang fast ganz gedeckt“<sup>89</sup>. ‘Organ’<sup>90</sup> von שמע können die אָזְנִים („Ohren“) sein, wie in Hiob 13,1

הֲרֵב לִרְאֹתָ עֵינֵי שְׁמֵעָ אָזְנִי וְתָבֵן לָהּ:

„Seht, all das hat mein Auge gesehen, mein Ohr gehört und wohl gemerkt.“,

oder der לב, wie in 1Kö 3,9<sup>91</sup>:

וְנָתַתְּ לְעַבְדְּךָ לֵב שְׁמֵעַ לְשִׁפְטֵי אֶת־עַמְדָּךְ לְהַבִּין בֵּין־טוֹב לְרָע כִּי מִי יוּכַל לְשִׁפֵּט אֶת־עַמְדָּךְ הַקָּבֵד הַזֶּה:

„Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht. Wer könnte sonst dieses mächtige Volk regieren?“

Idiomatisch gebraucht, kann שמע „eine Sprache verstehen“ heißen, wie in Jer 5,15

הֲנִי מְבִיא עֲלֵיכֶם גּוֹי מִמְרָחֵק בֵּית יִשְׂרָאֵל נֹאֵם־יְהוָה גּוֹי אִתָּן הוּא גּוֹי מְעוֹלָם הוּא גּוֹי לֹא־תִדְעַע לְשׁוֹנוֹ וְלֹא תִשְׁמַע מִדִּבְרֵי:

„Seht, ich lasse über euch herfallen, Haus Israel, ein Volk aus der Ferne - Spruch des Herrn. Ein unüberwindliches Volk ist es, ein uraltes Volk, ein Volk, dessen Sprache du nicht kennst und dessen Rede du nicht verstehst.“,

oder - im Bereich des Rechts - „anhören, verheören“, ein Beispiel hierfür wäre Deut 1,16. Unter dem Einfluß der ägyptischen Weisheitslehre hat שמע im Alten Israel eine wichtige Bedeutung für die Weisheit erlangt: „Die erste Erfordernis dafür, daß die Lehren fruchtbar werden, ist das Hören, das zu einem Gehorchen wird“<sup>92</sup>. שמע im Sinne von „gehören“ findet sich allerdings auch in den nichtweisheitlichen Teilen des Alten Testaments, z.B. in Ex 24,7:

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

„Darauf nahm er die Urkunde des Bundes und verlas sie vor dem Volk. Sie antworteten: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen.“

„Nirgends wird Gott im Alten Testament aufgefordert, das Lob des Beters zu ‘hören’, und ebensowenig wird indikativisch gesagt, daß Gott das Loben ‘hört’. Gott hat es als „Hörer“ [...] ganz überwiegend mit Rufen, Schreien, Klagen, Weinen, Bitten, Wünschen zu tun“<sup>93</sup>, so z.B. in Ex 22,26:

<sup>86</sup>Nach H. Schult (Stichwort „שמע *šm'* hören“, 975); hinzu kommen 31 weitere Stellen im Buch Jesus Sirach (davon 22 *Qal*-Belege); die Angaben schwanken allerdings sehr stark zwischen den einzelnen Konkordanzen. Eine Übersicht gibt G. López, Stichwort „שמע *šāma'*“, 260.

<sup>87</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1792f.

<sup>88</sup>Ebenda; Dan 7,27.

<sup>89</sup>H. Schult, Stichwort „שמע *šm'* hören“, 975f.

<sup>90</sup>Vgl. Anmerkung 169 auf S. 37.

<sup>91</sup>Vgl. 2Chr 1,10 auf S. 45.

<sup>92</sup>H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 131; vgl. z.B. 1Kö 3,9; Spr 8,34; 19,27; 23,19.

<sup>93</sup>H. Schult, Stichwort „שמע *šm'* hören“, 979.

כִּי־יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי־חָנוּן אֲנִי

„wenn er zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid“

שמע nimmt hier die Bedeutung „erhören“ an. In eine ähnlich Richtung weist die Übersetzung „anhören“, wie sie sich für שמע etwa in Gen 23,8

וַיְדַבֵּר אִתָּם לֵאמֹר אִם־יֵשׁ אִתְּכֶם לִקְבֹר אֶת־מֵתַי מִלְּפָנַי שְׁמַעוּנִי וּפְגַעוּ־לִי  
בְּעַפְרוֹן בֶּן־צַחֲרָ:

„[Abraham] verhandelte mit ihnen und sagte: Wenn ihr damit einverstanden seid, daß ich meine Tote hinausbringe und begrabe, dann hört mich an, und setzt euch für mich ein bei Efron, dem Sohn Zohars!“

ergibt. Wo Menschen auf Gott (bzw. seine Propheten) ‘hören’, bedeutet das, daß sie auf ihn *vertrauen* (vgl. Zef 3,2), ihn *fürchten* (z.B. Hag 1,12) und ihn *nicht verachten*, so z.B. in Num 14,22f.:

כִּי כָל־הָאֲנָשִׁים הָרְאִים אֶת־כְּבוֹדִי וְאֶת־אֲתֹתַי אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבְמִדְבָּר  
וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עָשָׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי: אִם־יִרְאוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר  
נִשְׁבַּעְתִּי לְאֲבֹתָם וְכָל־מְנַאֲצֵי לֹא יִרְאוּהָ:

„Alle Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste vollbracht habe, und die mich jetzt schon zum zehntenmal auf die Probe gestellt und doch nicht auf mich gehört haben, sie alle werden das Land nicht zu sehen bekommen, das ich ihren Vätern mit einem Eid zugesichert habe. Keiner von denen, die mich verachtet haben, wird es zu sehen bekommen.“

Daß sich dabei das Bedeutungsspektrum von שמע mit dem von ידע überscheiden kann, sieht man z.B.<sup>94</sup> an Jes 48,8:

גַּם לֹא־שָׁמַעְתָּ גַּם לֹא יָדַעְתָּ גַּם מָאֵז לֹא־פָתַחַה אֹזְנְךָ כִּי יָדַעְתִּי בְּגוֹד תִּבְגֹּד  
וּפִשַׁע מִבֶּטֶן קָרַח לְךָ:

„Du hast davon nichts gehört und gewußt, dein Ohr war bisher nicht offen. Denn ich wußte, daß du treulos sein wirst, man nennt dich ‘abtrünnig vom Mutterleib an’.“

Allerdings ist die Parallelität von ראה und ידע sehr viel häufiger als die von שמע und ידע.<sup>95</sup>

Von der Wurzel און leitet sich das Substantiv און („Ohr“) ab, welches 196 mal belegt ist, sowie das Verbum האון („hinhören, auf jemanden bzw. etwas hören“<sup>96</sup>) mit 44 *Hifil*-Belegen. און, das überwiegend (108x) im Dual begegnet, ist ‘Organ’ des Hörens (im engeren Sinne), etwa in Ez 24,26

בַּיּוֹם הַהוּא יָבוֹא הַפֶּלִיט אֶלְיָךָ לְהַשְׁמָעוֹת אָזְנוֹיָם:

„An jenem Tag wird zu dir ein Flüchtling kommen, um es deine Ohren hören zu lassen.“,

aber auch des „Erkennens und Verstehens“<sup>97</sup>, wie z.B. in Hiob 12,11:

הֲלֹא־אָנוּ מְלִין תִּבְחֹן וְחָד אֶכֶל יִשְׁעֵם־לוֹ:

„Darf nicht das Ohr die Worte prüfen, wie mit dem Gaumen man die Speisen schmeckt?“

<sup>94</sup>Vgl. auch den oben zitierten Vers Jer 5,15.

<sup>95</sup>Vgl. I.L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, 427.

<sup>96</sup>Vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 27.

<sup>97</sup>G. Liedke, Stichwort „און ‘ōzæn Ohr“, 97.

Von Gottes אָזְנִים wird unbefangen gesprochen<sup>98</sup>, die Formel הִשָּׁח אֶלֵי אָזְנֶךָ („neige dein Ohr zu mir!“) ist typisch für das Klagelied eines Einzelnen, so z.B.<sup>99</sup> in Ps 31,3:

הִשָּׁח אֶלֵי אָזְנֶךָ מְהֵרָה הַצֵּלֵנִי הָיָה לִי לְצוּר-מְעוּז לְבֵית מְצוּדוֹת לְהוֹשִׁיעֵנִי:

„Wende dein Ohr mir zu, erlöse mich bald! Sei mir ein schützender Fels, eine feste Burg, die mich rettet.“

Im Gegensatz zu Gott (er)hören Götzen nicht<sup>100</sup>. Das Verbum הִאָזִין steht oft in einem Parallelismus mit שמע und/oder קשב. Es leitet dabei zumeist in einem imperativischen Aufruf Lieder<sup>101</sup>, Weisheitssprüche<sup>102</sup>, Rechtsbelehrungen<sup>103</sup> oder prophetische Worte<sup>104</sup> ein.

קשב

Unter den Formen von קשב dominiert das *Hif'il* mit 46 Belegstellen. Die übrigen der insgesamt 56 Belege der Wurzel entfallen auf das Substantiv קָשֶׁב („Aufmerksamkeit“; 4 mal), die Adjektive קָשֶׁב („aufmerksam“; 3 mal) und קָשֶׁב (ebenfalls: „aufmerksam“; 2 mal) und eine *Qal*-Stelle („aufmerksam sein“). Die Bedeutung des *Hif'is* הִקְשִׁיב lässt sich der Parallelstellung mit נָטַח לְבוֹ („sein Herz zuwenden“<sup>105</sup>), נָטַח אָזְנוֹ („seine Ohren zuneigen“<sup>106</sup>) oder entsprechenden Verbindungen mit עֵינַיִם, wie z.B. in Jes 32,2

וְלֹא תִשְׁעֶינָה עֵינֵי רְאִים וְאָזְנֵי שְׁמָעִים תִּקְשַׁבְנָה:

„Dann sind die Augen der Sehenden nicht mehr verklebt, die Ohren der Hörenden hören wieder zu.“,

entnehmen: Es bezeichnet einen bewußten und aufmerksamen Gebrauch der Ohren, ein *Hinhören*. Wo Gott Subjekt von הִקְשִׁיב ist, erhört er die Bitten eines Klagenden. Als Beispiel sei hier Ps 10,17

תַּאֲוֹת עַנְוִים שָׁמַעְתָּ יְהוָה תִּכְיֶן לִבָּם תִּקְשִׁיב אָזְנֶךָ:

„Herr, du hast die Sehnsucht der Armen gestillt, du stärkst ihr Herz, du hörst auf sie.“

genannt.

### 3.4 נכר, חפש, תור, דרש, חקר, בחן

בחן

Von den 31 Belegen der Wurzel בחן entfallen 27 auf das *Qal*. Sie hat die Grundbedeutung „prüfen, (kritisch) untersuchen“<sup>107</sup>. Objekte des Prüfens gehören mit Ausnahme von Sach 13,9 und Sir 36,24, immer dem personenhaften Bereich an: Menschen (13x), wie z.B. in Ps 139,23

חִקְרָנִי אֵל וְדַע לִבִּי בַחֲנֵי וְדַע שְׂרַעֲפִי:

„Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, prüfe mich, und erkenne mein Denken!“,

<sup>98</sup>Etwa in Num 11,1.18; zu diesen Anthropomorphismen vgl. S. 56.

<sup>99</sup>Vgl. daneben 2Kö 19,16 (= Jes 37,17); Ps 17,6; 71,2; 86,1; 88,3; 102,3 und Dan 9,18.

<sup>100</sup>Vgl. Ps 115,6; 135,17 sowie H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2. Teilband: *Psalmen 60-150*, 788 und W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1-24*, BKAT XIII/1, 260.

<sup>101</sup>Z.B. Gen 4,23; Deut 32,1 oder Ri 5,3.

<sup>102</sup>Etwa Ps 49,2; 78,1 oder Jes 28,23.

<sup>103</sup>Vgl. Hiob 33,1; 34,2.16 und 37,14.

<sup>104</sup>Z.B. Jes 1,2.10; Jer 13,15; Hos 5,1 oder Joel 1,2.

<sup>105</sup>Z.B. Spr 2,2.

<sup>106</sup>Etwa Spr 4,20.

<sup>107</sup>Vgl. E. Jenni, Stichwort „|בחן *bḥn* prüfen“, 273.

ihr Weg<sup>108</sup>, ihre Worte<sup>109</sup>, ihr Werk<sup>110</sup>, ihr לב<sup>111</sup> וְלֵב<sup>112</sup> („Herz und Nieren“). Häufiger als der Mensch ist Gott Subjekt von בחן, Objekt ist dann zumeist der einzelne Mensch bzw. Menschen allgemein, seltener das Volk Israel. Teilweise prüft Gott durch die Vermittlung eines Propheten, so z.B. in Jer 6,27<sup>113</sup>:

בַּחֲוֹן נִתְחַדָּךְ בְּעַמִּי מִבְּצָר וְתִדַּע וּבְחִנֵּת אֶת־דְּרָכֶם:

„Zum Prüfer für mein Volk habe ich dich bestellt (zum Metallprüfer); du sollst sein Verhalten erkennen und prüfen.“

Hier, wie an anderen Stellen<sup>114</sup>, wird dafür das Bild vom Prüfen und Läutern von Edelmetall verwendet. Häufige Parallelverben zu בחן sind יָדַע<sup>115</sup>, חָקַר<sup>115</sup>, פָּקַד<sup>116</sup> und נִסָּה<sup>117</sup>.

Die Grundbedeutung von חָקַר ist umstritten: Während *KBL*<sup>3</sup>, 334 „tief sein“ angibt, hält M. Tsevat „spalten“ für richtiger<sup>118</sup>. Von den 52 Belegen der Wurzel im Alten Testament machen das *Qal* חָקַר („erforschen, untersuchen“<sup>119</sup>; 32 mal belegt<sup>120</sup>) und das Substantiv חָקָר („Forschen, Gegenstand des Forschens“<sup>121</sup>; 14 Belege) den größten Teil aus. Subjekt von חָקַר sind Menschen und Gott, Objekt der Mensch selbst<sup>122</sup>, ein anderer<sup>123</sup> oder eine Sache<sup>124</sup>. Beispiele sind der oben zitierte Vers Ps 139,23 oder Hiob 5,27:

הִנְהִיזוּת חֻקְרֵנוּהָ כִּן־הִיא שְׁמַעְנָהּ וְאַתָּה דַע־לָךְ:

„Ja, das haben wir erforscht, so ist es. Wir haben es gehört. Nimm auch du es an!“

חָקַר tritt hier in Verbindung mit שָׁמַע auf. Daran ist zu erkennen, daß es sich dabei nicht um ein Erforschen in naturwissenschaftlichem Sinne handeln kann, als vielmehr ein Den-Dingen-auf-den-Grund-Gehen, ein „Ergründen“. Das zeigt auch das *Nifal*, welches negiert den Gedanken einer *Unergründbarkeit* und *Unermeßlichkeit*<sup>125</sup> ausdrückt<sup>126</sup>. So erkennt auch Gott, was hinter dem Verhalten der Menschen steckt, was in ihrem Innern vorgeht: (Ps 44,21f.)

אִם־שָׁכַחְנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ וְנִפְרַשׁ כַּפֵּינוּ לְאֵל אֲרִי: הֲלֹא אֱלֹהִים יִחְקְרוּתָהּ כִּי־הוּא יִדַּע תַּעֲלָמוֹת לֵב:

„Hätten wir den Namen unseres Gottes vergessen und zu einem fremden Gott die Hände erhoben, würde Gott das nicht ergründen? Denn er erkennt die heimlichen Gedanken des Herzens.“

Die Wurzel דָּרַשׁ ist insgesamt 178 mal im Alten Testament belegt: 166 mal im *Qal*, 9 mal im

<sup>108</sup>Vgl. Jer 6,27.

<sup>109</sup>Vgl. Gen 42,16; Hiob 12,11; 34,3.

<sup>110</sup>Vgl. Sir 31,26 (34,26).

<sup>111</sup>Vgl. 1Chr 29,17; Jer 12,3; Ps 17,3; Spr 17,3; Sir 2,5.

<sup>112</sup>Vgl. Jer 11,20; zur Verbindung vgl. auch Jer 17,10; 20,12; Ps 7,10; 26,2.

<sup>113</sup>Zu den Schwierigkeiten bei der Übersetzung von מִבְּצָר (hier mit Graf, Duhm u.a. in der Vokalisierung מִבְּצָר mit „Metallprüfer“ (?) wiedergegeben) vgl. W. Rudolph, *Jeremia*, 44.

<sup>114</sup>Jer 9,6; Sach 13,9 und Ps 66,10; vgl. Jes 48,10.

<sup>115</sup>Ein Beispiel für beide Verben ist der oben zitierte Ps 139,23.

<sup>116</sup>Etwas Ps 17,3.

<sup>117</sup>„Versuchen“; z.B. in Ps 26,2.

<sup>118</sup>Vgl. M. Tsevat, Stichwort „חָקַר ḥāqar“, 157f.

<sup>119</sup>Vgl. M. Tsevat, a.a.O., 158.

<sup>120</sup>Davon finden sich allein 10 Belege in Sir.

<sup>121</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 334.

<sup>122</sup>Klg 3,40.

<sup>123</sup>1Sa 20,12.

<sup>124</sup>Z.B. Ri 18,2 oder Hiob 28,27.

<sup>125</sup>Vgl. M. Tsevat, Stichwort „חָקַר ḥāqar“, 159.

<sup>126</sup>Etwas in Jer 31,37, wo es heißt, daß die Grundfesten der Erde (מוֹסְדֵי־אָרֶץ) unergründbar seien.

חקר

דרש

*Nif'al* und dreimal im späten Verbalabstraktum מְדַרְשׁ („Auslegung“<sup>127</sup>). Als Grundbedeutung geben Gerleman und Ruprecht „fragen nach“ an<sup>128</sup>. So kann das Verbum die Befragung Jahwes durch einen Propheten in Notzeiten bezeichnen, eine Institution der Königszeit<sup>129</sup>, sowie die Befragung von Totengeistern oder heidnischen Göttern. Darüber hinaus kann jedes sich fragend oder bittend an Gott Wenden mit דָּרַשׁ benannt werden, so z.B. Ps 9,11:

וּבִטְחוּ בְּךָ יוֹדְעֵי שְׁמֹךְ כִּי לֹא־עֹבֶבֶת דְּרִשְׁיֶךָ יְהוָה:

„Darum vertraut dir, wer deinen Namen kennt; denn du, Herr, verläßt keinen, der dich sucht.“

Aber auch profanes „sich nach etwas erkundigen, nach etwas fragen, (unter)suchen“ kann mit דָּרַשׁ gemeint sein. Ein Beispiel hierfür ist Deut 13,15:

וּדְרִשֶׁת וְחִקְרַת וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אִמָּת נָכוֹן הַדָּבָר נִעְשָׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ:

„Dann sollst du untersuchen und nachforschen und genau fragen. Und wenn es sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, ...“

Wo דָּרַשׁ „verlangen, (ein)fordern“ heißt, ist fast ausschließlich Gott Subjekt<sup>130</sup>. Eine etwas abgeschwächte Bedeutung ist „auf etwas bedacht sein“, wie z.B. in Est 10,3:

דָּרַשׁ טוֹב לַעֲמוֹ וְדִבֵּר שְׁלוֹם לְכָל־יָרְעוֹ:

„[Mordechai] suchte das Wohl seines Volkes und redete zum Wohl seines ganzen Geschlechts.“

In eine ähnliche Richtung geht die Übersetzung „sich kümmern um“, etwa in Jer 30,14

כָּל־מֵאֲהַבֶּיךָ שָׁכַחוּךָ אוֹתְךָ לֹא יִדְרְשׁוּ:

„Alle deine Freunde haben dich vergessen, sie kümmern sich nicht mehr um dich.“,

oder das mit לְאֱלֹהִים konstruierte דָּרַשׁ in der Bedeutung „(Gott) verehren“<sup>131</sup>.

Das Verbum תּוֹר ist in der hebräischen Bibel 25 mal belegt (23x im *Qal*, 2x im *Hif'il*). Ein Großteil davon findet sich in der Kundschaftergeschichte Num 13-14 und hat die Bedeutung „auskundschaften, erkunden“<sup>132</sup>, wie z.B. in Num 13,17:

וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לְתוֹר אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עֲלוּ זֶה בְּנֶגֶב וְעַלֵּיהֶם אֶת־הָהָר:

„Als Mose sie aussickte, um Kanaan erkunden zu lassen, sagte er zu ihnen: Zieht von hier durch den Negev, und steigt hinauf ins Gebirge!“

Im Buch Kohelet begegnet uns das Wort mehrmals bei der Suche nach חֵכְמָה („Weisheit“), etwa in Koh 7,25:

<sup>127</sup>In SirB 51,23: בֵּית מְדַרְשׁ.

<sup>128</sup>Vgl. G. Gerleman/E. Ruprecht, Stichwort „דָּרַשׁ *drš* fragen nach“, 460.

<sup>129</sup>Vgl. z.B. 2Kö 8,8; Näheres bei C. Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT, 14ff.

<sup>130</sup>Z.B. in Deut 23,22.

<sup>131</sup>Vgl. z.B. Esr 4,2.

<sup>132</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 1573.

סבותי אני ולבי לדעת ולתור ובקש חכמה וחשבון ולדעת רשע כסל והסכלות  
הוללות:

„Ich wendete mich und meinen Sinn darauf, zu erfahren und zu erforschen und zu suchen Weisheit und Einsicht, zu erkennen, daß Gottlosigkeit Torheit ist und Narrheit Tollheit.“

Die Vorstellung, die hinter diesen Formulierungen steht, ist die einer Art des „Auskundschaftens“ möglicher Lösungen von Lebensfragen: „Daß die Bemühungen der Weisen nicht nur mentale Prozesse berühren, sondern auch Experimentalfunktion haben, die ebenfalls zur ‘Ortskundigkeit’ führen, macht die weisheitliche Bedeutung des Verbums *twr* [...] aus.“<sup>133</sup>

Die Wurzel חפש kommt in der hebräischen Bibel insgesamt 24 mal vor. Davon entfallen auf das *Piel* und das *Hitpa'el* jeweils 8 Belege, auf das *Qal* vier, auf das *Pu'al* zwei und auf das *Nifal* ein Beleg. Auch das Substantiv חפש („Verstellung“<sup>134</sup>) ist lediglich einmal bezeugt. Das *Piel* hat die Bedeutung „(gründlich) suchen, aufspüren“<sup>135</sup>, wie man z.B. an 1Sa 23,22f. sehen kann:

חפש

לכו־נָא הִכִּינוּ עוֹד וּדְעוּ וּרְאוּ אֶת־מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר תִּהְיֶה רְגְלוֹ מִי רָאָהוּ שֵׁם כִּי אָמַר  
אֵלַי עָרוֹם יְעָרֵם הוּא: וּרְאוּ וּדְעוּ מְכַל הַמְּחַבְּאִים אֲשֶׁר יִתְחַבֵּא שָׁם וּשְׁבַתְּם אֵלַי  
אֶל־נִכּוֹן וְהִלַּכְתִּי אִתְּכֶם וְהָיָה אִם־יִשְׁנוּ בְּאֶרֶץ וְחִפְשַׁתִּי אֹתוֹ בְּכָל אֶלְפֵי יְהוּדָה:

„Geht, macht euch bereit, forscht nach, und merkt euch den Ort, wo er sich aufhält, und wer ihn dort gesehen hat; denn man hat mir gesagt, er sei schlau. Beobachtet und erkundet alle Schlupfwinkel, in denen er sich verstecken könnte. Wenn ihr sichere Angaben habt, kehrt zu mir zurück; dann werde ich mit euch gehen. Wenn er wirklich im Land ist, werde ich ihn unter allen Tausendschaften Judas aufspüren.“

Ähnlich das *Qal*, das in etwa „erforschen, prüfen“<sup>136</sup> heißt: (Spr 20,27<sup>137</sup>)

נֵר יְהוָה נִשְׁמַת אָדָם כָּל־חֲדָרֵי־בֶטֶן:

„Der Herr wacht über den Atem des Menschen, er durchforscht alle Kammern des Leibes.“

Die Bedeutung des *Hitpa'els* erschließt sich aus der Grundbedeutung „sich suchen lassen“ zu „sich verkriechen“ oder „sich unkenntlich machen“<sup>138</sup>; das lediglich in Oba 1,6 belegte *Nifal* läßt sich mit „durchsucht werden“ übersetzen.

Es ist umstritten, ob wir es bei נכר mit zwei verschiedenen oder einer einzigen, bedeutungsmäßig differenziert gebrauchten Wurzel zu tun haben<sup>139</sup>. נכר („Fremde, Ausland“<sup>140</sup>) und נכרי („ausländisch, Ausländer, fremd“<sup>141</sup>) weisen auf eine Wurzel mit der Bedeutung „fremd sein“, während das *Hif'il* הכיר („untersuchen, erkennen, kennen, können“<sup>142</sup>) eher zum Umfeld von ידע zu rechnen ist. Eine mögliche Verbindung zwischen beiden Bedeutungsfeldern sieht *KBL*<sup>3</sup>, 661 im *Hitpa'el* \*התנכר<sup>143</sup>, das mit „sich unkenntlich machen, sich fremd stellen, sich erkennen lassen“ wiedergegeben wird. Ohne mich an der Diskussion beteiligen zu wollen, tendiere ich eher zur Annahme einer einzigen Wurzel.

נכר

<sup>133</sup>R. Liwak, Stichwort „תור *twr*“, 596.

<sup>134</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 328.

<sup>135</sup>Ebenda.

<sup>136</sup>F. Maass, Stichwort „חפש *hāpaš*“, 123.

<sup>137</sup>Zur Konjektur von נר in נֵר vgl. O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, 231.

<sup>138</sup>Vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 328.

<sup>139</sup>Näheres dazu bei B. Lang/H. Ringgren, Stichwort „נכר *nkr*“, 455.

<sup>140</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 661.

<sup>141</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 661f.

<sup>142</sup>*KBL*<sup>3</sup>, 661.

<sup>143</sup>Der Stern deutet an, daß die Form nur erschlossen, also nicht explizit belegt ist.

Um Unsicherheiten aus dem Weg zu gehen, werde ich mich allerdings auf eine Besprechung der Verbalformen beschränken<sup>144</sup>. Das *Hifil* bedeutet zunächst einmal „eine Person erkennen“<sup>145</sup>, wie in Gen 42,7f.:

וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו וַיְכַרְם וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אִתָּם קָשׁוֹת וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֵאֵין  
בָּאתֶם וַיֹּאמְרוּ מֵאֶרֶץ כְּנַעַן לְשִׁבְר־אֶכְלִי: וַיִּכַּר יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ:

„Als Josef seine Brüder sah, erkannte er sie. Aber er stellte sich fremd gegen sie und fuhr sie barsch an. Er fragte sie: Wo kommt ihr her? Aus Kanaan, um Brotgetreide zu kaufen, sagten sie. Josef hatte seine Brüder erkannt, sie aber hatten ihn nicht erkannt.“

Als Josef sich seinen Brüdern schließlich (in Gen 45,1) zu erkennen gibt, wird dies durch das *Hitpa'el* von דָּע 'ausgedrückt. Auch in Jes 61,9 ergibt sich ein Zusammenhang mit דָּע. Dort heißt es von den Israeliten:

וְנֹדַע בְּגוֹיִם וְרַעַם וַאֲצִיזָאֵיהֶם בְּתוֹךְ הָעַמִּים כָּל־רֵאִיֵּיהֶם יִכְירוּם כִּי הֵם יִרְעוּ בְרֵךְ  
יְהוָה:

„Man soll ihr Geschlecht kennen unter den Heiden und ihre Nachkommen unter den Völkern, daß, wer sie sehen wird, erkennen soll, daß sie ein Geschlecht sind, gesegnet vom Herrn.“

הִכִּיר kann auch das Erkennen der Stimme einer Person bezeichnen und הִכִּיר פְּנִים bedeutet „die Person ansehen, partiisch sein“<sup>146</sup>. Mit לְטוֹבָה heißt es „freundlich oder liebevoll ansehen“<sup>147</sup>, etwa in Jer 24,5, wo Gott die nach Babylon Verschleppten gnädig ansieht, wie man gute Feigen betrachtet; aber auch allein kann das *Hifil* ein „annehmen“ oder „sich kümmern um“ bezeichnen: Zum Beispiel in Ps 142,5 oder in Rut 2,10 (bzw. 19):

וַתִּפֹּל עַל־פְּנֵיהָ וַתִּשְׁתַּחוּ אֶרֶצָה וַתֹּאמֶר אֵלָיו מְדוּעַ מִצָּאתִי חָן בְּעֵינֶיךָ לְהִכִּירֵנִי  
וַאֲנֹכִי נִכְרִיָּה:

„Sie sank vor ihm nieder, beugte sich zur Erde und sagte: Wie habe ich es verdient, daß du dich meiner so annimmst, da ich doch eine Fremde bin?“

Die Vergänglichkeit des Menschen wird in Ps 103,16 mit dem Bild der Blume umschrieben:

כִּי רוּחַ עָבְרָה־בוּ וְאֵינֶנּוּ וְלֹא־יִכְיָרֵנוּ עוֹד מִקְוָמוֹ:

„Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr.“

Ähnlich Hiob 7,10. Daneben kann הִכִּיר auch ein „untersuchen“ bezeichnen, daß zur Klärung oder Entscheidung einer Frage führt<sup>148</sup>. In Neh 13,21 drückt es das Können oder Beherrschen einer Sprache aus.

### 3.5 שכל und בין

בין

Die Wurzel בין ist 296 mal im Alten Testament belegt, auf das Verb entfallen dabei 207 Belege

<sup>144</sup>Von den 50 in der hebräischen Bibel belegten Verbalformen macht das *Hifil* mit 39 Belegen den Hauptteil aus. Im Gegensatz zu *Nifal*, *Piel* und *Hitpa'el* läßt es sich zudem auch bei Annahme zweier Wurzeln nicht zwischen den beiden Wurzeln aufteilen, sondern muß dann ganz der Wurzel aus dem Wortfeld 'erkennen' zugeschrieben werden.

<sup>145</sup>Neben den zitierten Stellen vgl. auch Gen 27,23; Rut 3,14; 1Kö 18,7; 20,41; Hiob 2,12 und 4,16.

<sup>146</sup>Ähnlich נִשָּׂא פְּנִים.

<sup>147</sup>B. Lang/H. Ringgren, Stichwort „נכר“, 462.

<sup>148</sup>Vgl. Gen 31,32; 37,32f. und 38,25f.

(*Hifil*: 78x, *Qal*: 66x, *Nifal*: 30x, *Hitpa'el*: 25x), auf die Substantive בִּינָה („Einsicht“<sup>149</sup>) und תְּבוּנָה („Einsicht, Klugheit, Geschick“<sup>150</sup>) 38 bzw. 51 Belege<sup>151</sup>. Ein Großteil davon findet sich in den Psalm- und Weisheitstexten (169 Belege). Sowohl das *Hifil* als auch das *Qal* lassen sich zumeist mit „merken“ oder „bemerken“ übersetzen<sup>152</sup>. Als Beispiel sei hier die bekannte Stelle 1Sa 3,8 angeführt:

וַיִּסַּף יְהוָה קְרֹא־שְׁמוּאֵל בְּשִׁלְשִׁית וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל-עֵלִי וַיֹּאמֶר הֲנִי כִי קָרָאתָ לִי  
וַיִּבֶן עָלַי כִּי יְהוָה קָרָא לְנַעַר:

„Da rief der Herr den Samuel wieder, zum drittenmal. Er stand auf und ging zu Eli und sagte: Hier bin ich, du hast mich gerufen. Da merkte Eli, daß der Herr den Knaben gerufen hatte.“

Eine weitere Übersetzung für *Hifil* und *Qal* ist „achtgeben, achten auf“ übersetzen<sup>153</sup>, so z.B. in Dan 9,23:

בְּתַחֲלַת תְּחִנּוּנַיִךָ יֵצֵא דְבָר וְאֲנִי בָּאתִי לְהַגִּיד כִּי חֲמוּדוֹת אֶתָּה וּבֵין בְּדָבָר וְהָבֵן  
בְּמַרְאֵה:

„Denn als du anfingst zu beten, erging ein Wort, und ich komme, um dir's kundzutun; denn du bist von Gott geliebt. So merke nun auf das Wort und achte auf die Vision.“

Oft verbindet sich בין mit Ausdrücken des Hörens oder Sehens, kann also den Akt des Wahrnehmens bezeichnen, so Ps 94,7:

וַיֹּאמְרוּ לֹא יִרְאֶה-יְהוָה וְלֹא יִבִּין אֱלֹהֵי יַעֲקֹב:

„Sie denken: Der Herr sieht es nicht, der Gott Jakobs beachtet es nicht.“

Zumeist geht es aber darüber hinaus und ist dann am besten mit „einsehen, verstehen“ zu übersetzen: (Jes 6,9f.)

וַיֹּאמֶר לְךָ וְאָמַרְתָּ לְעַם הַזֶּה שָׁמְעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל-תִּבְיִנוּ וּרְאוּ רְאוּ וְאַל-תִּדְעוּ: הַשָּׁמַן  
לִבְהָעֵם הַזֶּה וְאָזְנוֹ הַחֲבֹד וְעֵינָיו הִשַׁע פֶּן-יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמַע וּלְבָבוֹ  
יִבִּין וְשֵׁב וּרְפָא לוֹ:

„Da sagte er: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird.“

Das *Hifil* kann gelegentlich auch „sich auf etwas verstehen“ heißen, etwa in 1Chr 15,22:

וּכְנַנְיָהוּ שֹׂרֵה-הַלְוִיִּם בְּמִשְׁא יָסַר בְּמִשְׁא כִּי מִבֵּין הוּא:

„Kenanja aber, der Leviten Oberster, der Singmeister, unterwies sie im Singen; denn er verstand sich darauf.“

בִּין wird also durchaus praktisch verstanden: „Es umfaßt oft sowohl das Verstehen, als auch das daraus folgende Handeln“<sup>154</sup>. Das *Hifil* kann darüber hinaus kausativisch „Einsicht geben, unterweisen, einsichtig machen“ bedeuten. Im *Nifal* ist fast ausschließlich das Partizip נִבּוֹן mit der Bedeutung „einsichtig sein, verständig sein“ zu finden: (Spr 16,21)

<sup>149</sup> *KBL*<sup>3</sup>, 119.

<sup>150</sup> *KBL*<sup>3</sup>, 1548f.

<sup>151</sup> Die gewöhnlich zur selben Wurzel gerechnete Vokabel בִּין wird hier nicht mitberücksichtigt.

<sup>152</sup> Vgl. H.H. Schmid, Stichwort „בִּין *bīn* verstehen“, 306.

<sup>153</sup> Vgl. H. Ringgren, Stichwort „בִּין“, 621ff.

<sup>154</sup> H. Ringgren, Stichwort „בִּין“, 624.

לְחַכְמֵ-לֵב יִקְרָא נָבוֹן וּמִתְקַ שְׁפָתָיִם יִסִּיף לְקַח:

„Wer ein weises Herz hat, den nennt man verständig, gefällige Rede fördert die Belehrung.“

Das *Hitpa'el* wird im Sinne von „sich genau ansehen, betrachten“ gebraucht, wie z.B. in Jes 52,15:

כֵּן יִזַּח גּוֹיִם רַבִּים עָלָיו יִקְפְּצוּ מַלְכִּים פִּיהֶם כִּי אֲשֶׁר לֹא-סִפֵּר לָהֶם רָאוּ וְאֲשֶׁר  
לֹא-שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנְנוּ:

„Jetzt aber setzt er viele Völker in Staunen, Könige müssen vor ihm verstummen. Denn was man ihnen noch nie erzählt hat, das sehen sie; was sie niemals hörten, das nehmen sie wahr.“

שכל

Von den 114 Belegen der Wurzel שכל kommt das *Hifil* am häufigsten vor (69 mal), während das *Qal* nur einmal belegt ist. Daneben finden sich das Abstraktnomen שָׁכַל bzw. שִׁכָּל („Einsicht, Verstand; Erfolg“) und die substantivierte Partizipform מְשַׁכֵּיל, ein *terminus technicus* in Psalmenüberschriften, 30 mal bzw. 14 mal. In den aramäischen Teilen des Alten Testaments findet sich das Substantiv שְׁכַלְתָּנוּ („Einsicht“) dreimal, das *Hitpa'al* mit der Bedeutung „betrachten“ ist einmal belegt. Die Bedeutung des Verbums läßt sich in drei Stufen erschließen: הַשְׁכִּיל bezeichnet zunächst einen „Akt des aufmerksamen Hinsehens, des Wahrnehmens und Achtgebens, wodurch man 'einsichtig' wird.“<sup>155</sup>, wie z.B. in Ps 64,10:

וַיִּירָאוּ כָל-אָדָם וַיִּגִּדּוּ פִעַל אֱלֹהִים וּמַעֲשָׂהוּ הַשְׁכִּילוּ:

„Dann fürchten sich alle Menschen; sie verkünden Gottes Taten und bedenken sein Wirken.“

Mir scheint die Übersetzung „ein Verständnis entwickeln für“ am geeignetsten zu sein, gerade wenn הַשְׁכִּיל ein *gnädiges Sich-Hinwenden-zu* bezeichnet, wie in Ps 41,2:

אֲשֶׁר־י מְשַׁכֵּיל אֶל-דָּל בַּיּוֹם רָעָה יִמְלֹטְהוּ יְהוָה:

„Wohl dem, der sich des Schwachen annimmt; zur Zeit des Unheils wird der Herr ihn retten.“

Auf einer zweiten Stufe nimmt הַשְׁכִּיל den resultativen Verbalsinn „Verständnis entwickelt haben“, d.h. „verständlich sein, klug sein“, an: (Jer 9 23)

כִּי אִם-בּוֹאֵת יִתְהַלֵּל הַמְתַּהַלֵּל הַשְׁכֵּל וַיִּדַע אוֹתִי כִּי אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה חֶסֶד  
מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ כִּי-בָאֵלֶּה חַפְצָתִי נֹאמַר יְהוָה:

„Nein, wer sich rühmen will, rühme sich dessen, daß er Einsicht hat und von mir weiß, daß ich, der Herr, es bin, der auf der Erde Gnade, Recht und Gerechtigkeit schafft. Denn an solchen Menschen habe ich Gefallen - Spruch des Herrn.“

Schließlich kann הַשְׁכִּיל den *Erfolg* bezeichnen, den der in seiner Tätigkeit Kundige und Verständige verzeichnet:

לֹא-יִמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת  
כְּכָל-הַכְּתוּב בּוּ כִּי-אִו תִּצְלִיחַ אֶת-דְּרָכְךָ וְאִו תִּשְׁכִּיל:

„Über dieses Gesetzbuch sollst du immer reden und Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, genau so zu handeln, wie darin geschrieben steht. Dann wirst du auf deinen Wegen zum Ziel gelangen und Erfolg haben.“

<sup>155</sup>M. Sæbo, Stichwort „שכל“ *skl* hi. einsichtig sein“, 824.

Auch kausativer Gebrauch („zur Einsicht bringen“) des *Hifils* ist mehrmals belegt. Ein Beispiel ist Neh 9,20:

וְרוּחַךְ הַטּוֹבָה נָתַתָּ לְהַשְׁכִּילָם וּמְנַדָּךְ לֹא־מָנַעְתָּ מִפִּיהֶם וּמִים נָתַתָּה לָהֶם לְצַמְאָם:

„Du gabst ihnen deinen guten Geist, um sie zur Einsicht zu bringen. Du entzogst ihnen dein Manna nicht und gabst ihnen Wasser für ihren Durst.“

### 3.6 שׁוּם לֵב und לָמַד

Für die Wurzel *למד* finden sich insgesamt 107 Belegstellen in der hebräischen Bibel. Am häufigsten ist dabei das *Piel* mit 65 Belegen, das *Qal* ist 28 mal bezeugt, das *Pu'al* lediglich fünfmal. Darüber hinaus kommen *למוד* („gelehrt, geübt; Schüler“) 6 mal, *מלמד* („Viehtreiberstock“) zweimal und *תלמיד* („Schüler“) einmal vor. Sämtliche Stellen sind sich von der Grundbedeutung „sich gewöhnen, lernen“ im *Qal* bzw. „gewöhnen, trainieren, lehren“ im *Piel* her erklärbar<sup>156</sup>. Das Verbum wird im alltäglichen Leben vor allem in drei Bereichen verwendet: Beim Abrichten von Tieren<sup>157</sup>, beim Training zum Kampf<sup>158</sup> und beim Lehren und Einüben von Liedern<sup>159</sup>. Hieran läßt sich bereits erkennen, daß es sich keineswegs um rein intellektuelles Lernen bzw. Lehren handelt. Ein Beispiel sind die Jeremia-Stellen, an denen eine Gewöhnung an Bosheit, Lüge, Baalsdienst usw. verurteilt wird, wie etwa in Jer 9,4:

וְאִישׁ בְּרַעְהוּ יְהַתְלוּ יְהַמְתוּ לֹא יִדְבְּרוּ לְמַדּוֹ לְשׁוֹנֵם דְּבַר־שֶׁקֶר הָעוֹה נִלְאוּ:

„Ein jeder täuscht seinen Nächsten, die Wahrheit reden sie nicht. Sie haben ihre Zunge ans Lügen gewöhnt, sie handeln verkehrt, zur Umkehr sind sie zu träge.“

*למד* wird an mehreren Stellen auch als Aufgabe des Vaters gegenüber seinen Kindern bezeichnet, etwa in Deut 4,10:

לְמַדּוֹן לִירְאָה אֶתִּי כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל־הָאָדָמָה וְאֶת־בְּנֵיהֶם יְלַמְדוּן:

„Sie sollen lernen, mich zu fürchten, so lange, wie sie im Land leben, und sie sollen es auch ihren Kindern beibringen.“

In erotischem Kontext, wie z.B. in Hoh 8,2, kann *למד* auch „den Sinn eines Zärtlichkeitsbeweises haben, etwa ‚lieblosen‘“<sup>160</sup>. Im Alten Testament ist kaum je von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis die Rede<sup>161</sup>, mit *למוד* ist der unmittelbar von Gott ‚Belehrte‘ gemeint. Umgekehrt kann aber niemand Gott belehren<sup>162</sup>. In weisheitlichen Stellen wie Spr 30,3

וְלֹא־לְמַדְתִּי חֲכָמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַע:

„Weisheit hab ich nicht erlangt, und Erkenntnis des Heiligen habe ich nicht erkannt.“

kommt *למד* eher seltener vor. Häufiger ist es in Deuteronomium oder den Psalmen, wo es um das Lehren bzw. Lernen von Gottes Willen geht. Ein Beispiel ist die oben zitierte Stelle aus Deut 4,10. *למד*

<sup>156</sup>Vgl. E. Jenni, Stichwort „*למד* *lmd* lernen“, 872f.

<sup>157</sup>Vgl. z.B. Jer 31,18.

<sup>158</sup>Vgl. u.a. 1Chr 5,18.

<sup>159</sup>Vgl. etwa Deut 31,19.22.

<sup>160</sup>G. Gerleman, *Ruth - Das Hohelied*, 212; anders W. Rudolph, *Das Buch Ruth - Das Hohe Lied - Die Klagelieder*, 178, der eine Konjektur vorzieht.

<sup>161</sup>Dazu Genaueres bei K.H. Rengstorf, Stichwort „*μανθάνω, καταμανθάνω, ...*“, 428ff.

<sup>162</sup>Vgl. Jes 40,14 oder Hiob 21,22.

wird öfters<sup>163</sup> parallel zu ידע konstruiert, während es nur in einem einzigen Vers (Ez 44,23) parallel zu ירה („unterweisen, lehren“) steht, einem Begriff, der sich rein auf sprachliche Kommunikation beschränkt.

שים לב

Auf die auch im Akkadischen<sup>164</sup> belegte Wendung שם על לב bzw. ל/אל לב bzw. שם לב oder einfaches שם sowie יתן לב wird in Kapitel 5 auf Seite 91 eingegangen werden.

### 3.7 חשב und זכר, בקש, מצא

מצא

Die gemeinsemitische Wurzel מצא kommt im Alten Testament nur als Verbum vor und ist dort insgesamt 491 mal belegt: Das *Qal* 335 mal, das *Nifal* 149 mal und das *Hifil* 7 mal. Die Grundbedeutung von מצא ist „finden“, in etwa einem Drittel der Belege handelt es sich dabei um das Finden eines Gesuchten, dessen örtliche Lage vorher unbekannt war, wie z.B. in 1Kö 1,3:

וּבְקִשׁוֹ נִעְרָה יָפָה בְּכָל יִשְׂרָאֵל וַיִּמְצְאוּ אֶת־אֲבִישָׁג הַשּׁוֹנֵמִית וַיָּבֵאוּ אֹתָהּ  
לְמֶלֶךְ:

„Man suchte nun im ganzen Land Israel nach einem schönen Mädchen, fand Abischag aus Schunem und brachte sie zum König.“

Hier geht dem מצא („finden“) ein בקש („suchen“) voraus. Dies ist bis auf wenige Ausnahmen bei allen Stellen der Fall, bei denen das Finden Ergebnis einer Suche ist<sup>165</sup>. Neben räumlichem Finden kann מצא auch in einem weiteren, übertragenen Sinne gebraucht werden, etwa in der Bedeutung „erreichen, einholen, aufbringen“. Vorangehendes בקש hat dann emotionell-voluntativen Sinn („nach etwas trachten, sich zu verschaffen suchen“). So z.B. in Koh 8,17:

וְרֵאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר  
נַעֲשֶׂה תַּחַת־הַשָּׁמַיִם בְּשׂוֹל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם אִם־יֵאמֶר  
הַחֲכָמִים לְדַעַת לֹא יוּכַל לְמַצּוֹא:

„Da sah ich am Ganzen des Werkes Gottes, daß der Mensch das Werk nicht ergründen kann, das unter der Sonne geschieht. Wie sehr der Mensch sich auch abmüht, es einzuholen, so ergründet er es nicht. Und selbst wenn der Weise behauptet, es zu erkennen, er kann es doch nicht ergründen.“

Hier wie an weiteren Stellen der Weisheits-<sup>166</sup> oder prophetischen Literatur<sup>167</sup> bezeichnet מצא explizit eine Art des Erkennens: (Spr 2,4f.)

אִם־תִּבְקֶשׁנָה כַּכֶּסֶף וּכְמַטְמוֹנִים תַּחְפֹּשְׁנָה: אִו תִּבִּין יִרְאֵת יְהוָה וְדַעַת אֱלֹהִים  
תִּמְצָא:

„Wenn du sie [die Weisheit] suchst wie Silber, nach ihr forschst wie nach Schätzen, dann wirst du die Gottesfurcht begreifen und Gotteserkenntnis finden.“

Die Wendung מצא חן („Gnade finden“) kommt ausschließlich in narrativen Passagen vor und ist insgesamt 40 mal belegt. Schließlich kann מצא auch zufälliges Finden (ohne vorheriges Suchen oder anderweitiges Trachten) meinen<sup>168</sup>. Das *Nifal* hat rein passivische Bedeutung („gefunden werden“<sup>169</sup>).

<sup>163</sup>Vgl. z.B. Ps 25,4; Jes 29,24 und die zitierte Stelle Spr 30,3.

<sup>164</sup>Vgl. *AHW I*, 549b: *ina muhhi libbi šakānu* („sich zu Herzen nehmen“).

<sup>165</sup>Andere Verben des Suchens stehen nur vereinzelt als Gegenbegriff zu מצא; vgl. G. Gerleman, Stichwort „מצא *ms'* finden“, 923.

<sup>166</sup>Etwa Hi 11,7; Spr 2,5 oder Koh 3,11.

<sup>167</sup>Z.B. Jer 5,1 oder Amos 8,12.

<sup>168</sup>Ein Beispiel hierfür wäre Gen 30,14.

<sup>169</sup>Zum Teil fast synonym zu הִי' im *Qal* („es gibt“).

Fast ausschließlich im *Piel* ist die Wurzel **בקש** zu finden: Insgesamt 237 mal. Das *Pu'al* ist lediglich dreimal und das Verbalabstraktum **בִּקְשָׁה** („Verlangen, Begehren“) 8 mal bezeugt. Grundbedeutung ist die *Suche eines Verlorenen oder Vermißten*, welches eine Person, ein Tier oder eine Sache sein kann. Beispiele haben wir bereits bei der Besprechung von **מצא** („finden“) kennengelernt, welches recht oft als Ergebnis von **בקש** erscheint. Ist das Objekt qualitativ-ideel, bezeichnet **בקש** ein „nach etwas trachten, sich befeißigen, besorgt sein“, wie z.B. in Spr 18,15:

לֵב נְבוֹן יִקְנֶה דַעַת וְאִזְן חֲכָמִים תִּבְקֶשׁ דַעַת:

„Das Herz des Verständigen erwirbt sich Erkenntnis, das Ohr der Weisen trachtet nach Erkenntnis.“

Wo **נפש**, **רעה** oder **טוב/טובה** Objekt von **בקש** sind, nimmt das Verbum die Bedeutung „nach dem Leben/Unheil/Heil jemandes trachten“ an. An etwa 20 Stellen liegt ein verstärkter Gebrauch von **בקש** vor. Es bedeutet hier „verlangen, fordern“. Etwa in 2Sa 4,11 wo **בקש את הדם** „das Blut (einer Person) fordern“ heißt. Wo **בקש** Gott als Objekt hat, meint es meist nicht ein konkretes, punktuell Suchen, „sondern in einem allgemeineren, abgeblaßten Sinn das Sich-Halten an Gott. Es meint viel mehr einen status als einen actus“<sup>170</sup>, also die Haltung eines sich immer wieder Festmachens in Gott.

Die Wurzel **זכר** („denken an, gedenken“) kommt im Alten Testament 319 mal vor, wovon das *Qal* mit 188 Belegen einen Großteil ausmacht. Von den nominalen Ableitungen sind hauptsächlich **זָכַר** („Erwähnung, Nennung, Anrufung“) mit 34 Belegen und **זִכְרוֹן** („Erwähnung, Erinnerung“), welches 26 mal bezeugt ist, zu nennen. Das mit **זכר** bezeichnete Gedenken gilt „Ereignissen der Vergangenheit, welche die Erinnerung wegen ihrer Bedeutung für die Gegenwart aktualisierend wachruft [...], Orten und Gegenständen, an denen der Gedenkende hängt [...], aber auch gegenwärtigen Gegebenheiten, welche die Existenz prägend bestimmen [...] oder als Verpflichtung Beachtung fordern“<sup>171</sup>. Beispiele sind Gen 42,9

וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מְרַגְלִים אַתֶּם לָרְאוֹת אֶת־עֵרוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְכֶם:

„Da dachte Joseph an die Träume, die er von ihnen gehabt hatte, und er sagte zu ihnen: Ihr seid Kundschafter; die Blöße des Landes auszuspähen, seid ihr gekommen.“,

Jer 3,16

וְהָיָה כִּי תִרְבוּ וּפְרִיתֶם בְּאֶרֶץ בְּיָמֵי הַחֶמָּה נֹאסֵי יְהוָה לֹא יֵאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה וְלֹא יֵעָלֶה עַל־לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּבוּ וְלֹא יִפְקְדוּ וְלֹא יַעֲשֶׂה עוֹד:

„In jenen Tagen, wenn ihr euch im Land vermehrt und fruchtbar seid - Spruch des Herrn -, wird man nicht mehr rufen: ‘Die Bundeslade des Herrn!’ Sie wird niemand in den Sinn kommen; man denkt nicht mehr an sie, vermißt sie nicht und stellt auch keine neue her.“,

Jes 54,4 und Mal 3,22. In theologischer Verwendung steht **זכר** für „das wechselseitige Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bzw. dem Einzelnen in Israel“<sup>172</sup>. Von Gott her bezeichnet es dessen helfende und notwendende Zuwendung zum Menschen, wie z.B.<sup>173</sup> in Ps 103,13f.<sup>174</sup>:

כִּרְחֹם אִבּ עַל־בְּנִים רַחַם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו: כִּי־הוּא יִדַע יִצְרָנוּ וְזָכַר כִּי־עֶפְרָא אֲנַחְנוּ:

<sup>170</sup>C. Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT, 5.

<sup>171</sup>W. Schottroff, Stichwort „זכר zkr gedenken“, 511.

<sup>172</sup>W. Schottroff, a.a.O., 513

<sup>173</sup>Vgl. auch 1Sa 1,19f. oder Num 10,9, wo **זכר** in *Nifal* parallel zu **שע** im *Nifal* („Hilfe empfangen“) steht.

<sup>174</sup>Die *Pa'ul*-Form **זָכַר** bezeichnet eine inhärente, durative Eigenschaft („ständig daran denken“); vgl. *GesK* §50f. sowie H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2. Teilband: *Psalmen 60-150*, 871.

בקש

זכר

„Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. Denn er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub.“

Umgekehrt findet sich **זכר** als Wort für die vertrauensvolle Hinwendung der Menschen zu Gott, etwa in Ps 42,7:

אֱלֹהֵי עָלְי נַפְשִׁי תִשְׁתּוֹחַח עַל־כֵּן אֶזְכְּרֶךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחַרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר:

„Mein Gott, betrübt ist meine Seele in mir, darum gedenke ich an dich im Jordanland, am Hermon, am Mizar-Berg.“

Das Zitat aus Ps 103,13f. zeigt, daß **זכר** parallel zu **יָדַע** stehen kann. Das Gleiche gilt für das *Hifil*, wie man etwa an Jes 12,4 sieht. Daß gedenkendes Erinnern durchaus zu ‘Erkenntnis’ führen kann, läßt sich auch Mich 6,5 entnehmen:

עַמִּי זָכְרָנָא מַה־יַעַן בָּלַק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמַה־עָנָה אֹתוֹ בְּלֶעָם בֶּן־בְּעוֹר מִן־הַשָּׁמַיִם  
עַד־הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צְדָקוֹת יְהוָה:

„Mein Volk, denk daran, was Balak plante, der König von Moab, und was ihm Bileam antwortete, der Sohn Beors; denk an den Zug von Schittim nach Gilgal, damit du die rettenden Taten des Herrn erkennst.“

## חשב

Formen der Wurzel **חשב** kommen im Alten Testament insgesamt 205 mal vor<sup>175</sup>. Das *Qal* mit 85 Belegen und das Substantiv **מַחְשְׁבָה**<sup>176</sup> („Gedanke, Vorhaben, Erfindung“) mit 60 Belegstellen sind am häufigsten zu finden. Das *Nifal* ist 31 mal, das *Piel* 16 mal, *Hifil*, *Hitpa’el* und *Qal* (aram.) sind je einmal bezeugt. Die übrigen Belege entfallen auf **חֲשַׁבּוֹן** („Berechnung, Planen“; 8x) und **חֲשַׁבּוֹן\*** („Erfindung, Plan, Belagerungsmaschine“; 2x). Mit Ausnahme von Jer 4,14<sup>177</sup> ist **חשב** immer im **לָב** verortet<sup>178</sup>, wie etwa in Ps 140,3:

אֲשֶׁר חֲשַׁבּוּ רְעוֹת בְּלֵב כָּל־יּוֹם יְגוּרוּ מִלְחָמוֹת:

„Die Böses planen in ihrem Herzen und täglich Streit erregen.“

„Allgemein kommt in der Bedeutung von *ḥšb* die wertende Zuordnung von Personen und Dingen zu bestimmten Kategorien zum Ausdruck“<sup>179</sup>: So bedeutet z.B. das *Qal* mit nachfolgendem Akkusativ und **לְ** „jemanden/etwas halten für“<sup>180</sup>, das *Nifal* mit **לְ**, **עַל** oder **עִם** „gerechnet werden zu/unter“<sup>181</sup> und das *Hitpa’el* in der Konstruktion mit **בְּ** „sich rechnen unter“<sup>182</sup>. Ohne Angabe des Bewertungsmaßstabes heißt **חשב** absolut gebraucht „schätzen, für wert halten, beachten“<sup>183</sup> und in Fortentwicklung der Bedeutung „sinnen, nachsinnen, denken, planen“<sup>184</sup>. Letzteres besitzt meist negative Konnotation<sup>185</sup>.

<sup>175</sup>Das Substantiv **חֲשַׁבּוֹן** („Bund, Gurt“) wurde dabei nicht mit berücksichtigt, da es vermutlich ein durch Metathesis von Laryngal und Labial hervorgegangenes Derivat von **חָבַשׁ** („binden“) darstellt (vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 346 und W. Schottroff, Stichwort „חֲשַׁבּוֹן“ *ḥšb*“, 642).

<sup>176</sup>Bzw. **מַחְשְׁבַת** und **מַחְשְׁבָה**.

<sup>177</sup>**בְּקִרְבָּן** - „im Innern“.

<sup>178</sup>Vgl. W. Schottroff, Stichwort „חֲשַׁבּוֹן“ *ḥšb*“, 643.

<sup>179</sup>Ebenda.

<sup>180</sup>Z.B. in Gen 38,15 oder Jes 53,4.

<sup>181</sup>Beispiele sind Lev 25,31; Jos 13,3 und Ps 88,5.

<sup>182</sup>Vgl. Num 23,9.

<sup>183</sup>Etwa in Jes 13,17 (*Qal*) oder Ps 144,3 (*Piel*).

<sup>184</sup>Vgl. u.a. Jes 10,7 (*Qal*) und Ps 77,6 (*Piel*).

<sup>185</sup>Vgl. z.B. **חֲשַׁבּוּ עַל** („seine Pläne richten gegen“; Dan 11,24f.), die oben zitierte Stelle Ps 140,3 sowie Gen 6,5: „Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und daß alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war.“

Mit Bezug auf ein gegenständliches Objekt kann das *Nifal* \*חשב die Bedeutung „(ab)gerechnet werden, Wert haben“ annehmen und das *Piel* חשב „berechnen“ bedeuten. Die *Piel*-Modifikation bewirkt darüber hinaus „eine Verlagerung des Sinnakzents auf das Resultat der Denkbemühung“<sup>186</sup>. Im *Piel* steht חשב auch an den beiden Stellen, wo es zusammen mit ידע gebraucht wird: In Ps 144,3

יְהוָה מִה־אָדָם וְתִדְעֵהוּ בֶן־אָנוּשׁ וְתִחְשְׁבֵהוּ:

„Herr, was ist der Mensch, daß du dich seiner annimmst, und des Menschen Kind, daß du ihn so beachtest?“,

wo ידע parallel zu חשב steht und in Ps 73,16

וַאֲחֻשְׁבָה לְדַעַת זֹאת עֵמֶל הִיא הוּא בְעֵינַי:

„Da dachte ich nach, um dies zu begreifen. Eine Mühe war es in meinen Augen.“,

wo ידע Ergebnis von חשב ist.

<sup>186</sup>K. Seybold, Stichwort „חשב, ḥāšab“, 250.

## 4. Erkenntnisbegriffe III: Griechische Begriffe

Nach der Besprechung der hebräischen (bzw. aramäischen) Erkenntnisbegriffe wird es in diesem Kapitel nun um die Erkenntnisternologie gehen, wie sie uns in den griechischen Teilen des Alten Testaments begegnet, also in den Büchern Tobit, Judit, dem ersten und zweiten Buch der Makkabäer, im Buch der Weisheit, in Jesus Sirach<sup>1</sup> und in Baruch sowie den griechischen Zusätzen der Bücher Ester und Daniel.

### 4.1 Γινώσκειν

Der wichtigste griechische Erkenntnisbegriff ist *γινώσκειν*<sup>2</sup>. Zusammen mit den relevanten Komposita *διαγινώσκειν*, *ἐπιγινώσκειν*, *προγινώσκειν* und *συγγινώσκειν* ist es in den griechischen Teilen des Alten Testament insgesamt 133 mal belegt. Das häufigste Kompositum ist *ἐπιγινώσκειν* mit 36 Belegen, das Grundwort *γινώσκειν* ist 85 mal bezeugt. Dazu kommen die 14 Belegstellen des Substantives *γνώσις*. Verwendung und Bedeutungsspektrum von *γινώσκειν* in der Septuaginta wurden bereits auf Seite 47 besprochen. Daher werden hier lediglich einige Beispiele angeführt, die zeigen, wie nahe das Wort in seinem Gebrauch dem hebräischen **יָדַעַ** kommt. So wird *γινώσκειν* mit Weisheit (*σοφία*) und Einsicht (*φρόνησις*, *σύνεσις*) verbunden und mit Torheit (*ἀφροσύνη*) kontrastiert: (Weish 10,8)

*Σοφίαν γὰρ παροδεύσαντες οὐ μόνον ἐβλάβησαν τοῦ μὴ γινῶναι τὰ καλὰ ἀλλὰ καὶ τῆς ἀφροσύνης ἀπέλιπον τῷ βίῳ μνημόσυνον ἵνα ἐν οἷς ἐσφάλησαν μὴδὲ λαθεῖν δυνηθῶσιν.* - „Jene, die an der Weisheit achtlos vorübergingen, erlitten nicht nur Schaden, weil sie das Gute nicht erkannten, sondern sie hinterließen auch den Lebenden ein Mahnmal ihrer Torheit, damit nicht verborgen bleibe, worin sie sich verfehlt hatten.“

*Γνώσις* kann man sich aneignen (*μανθάνειν*), sie hat praktische Auswirkungen auf das Leben. So heißt es z.B. in Bar 3,14:

*Μάθε ποῦ ἐστὶν φρόνησις ποῦ ἐστὶν ἰσχύς ποῦ ἐστὶν σύνεσις τοῦ γινῶναι ἅμα ποῦ ἐστὶν μακροβίωσις καὶ ζωὴ ποῦ ἐστὶν φῶς ὀφθαλμῶν καὶ εἰρήνη.* - „Nun lerne, wo die Einsicht ist, wo Kraft und wo Klugheit, dann erkennst du zugleich, wo langes Leben und Lebensglück, wo Licht für die Augen und Frieden zu finden sind.“

Dem hebräischen Denken sehr nahe<sup>3</sup> kommt auch Bar 2,30f.

*Ὅτι ἔγνων ὅτι οὐ μὴ ἀκούσωσίν μου ὅτι λαὸς σκληροτράχηλός ἐστιν καὶ ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν ἐν γῆ ἀποικισμοῦ αὐτῶν καὶ γινώσκονται ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ*

<sup>1</sup>Da wir vom hebräischen Text dieses Buches nur etwa zwei Drittel besitzen, ist es meiner Meinung nach sinnvoll, auch den griechischen Sirach-Text zu verwenden, da ansonsten Teile unberücksichtigt blieben.

<sup>2</sup>Bzw. *γινώσκειν*.

<sup>3</sup>Vgl. etwa Ez 36,26.

θεὸς αὐτῶν καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν καὶ ὦτα ἀκούοντα. - „Denn ich weiß, daß sie nicht auf mich hören werden; sie sind ja ein halsstarriges Volk. Doch im Land ihrer Verbannung werden sie es sich zu Herzen nehmen. Sie werden erkennen, daß ich der Herr, ihr Gott, bin. Dann gebe ich ihnen ein Herz und Ohren, die hören.“,

wo *γινώσκειν* mit „sich zu Herzen nehmen“ in Verbindung gebracht wird. Oft sind es Gottes Werke, die das *γινώσκειν* bewirken: (2Makk 1,27)

*Ἐπισυναγάγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν ἐλευθέρωσον τοὺς δουλεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν τοὺς ἐξουθενημένους καὶ βδελυκτοὺς ἔπιδε καὶ γνώτωσαν τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν. - „Sammle uns aus der Zerstreung, befreie alle, die bei den Heiden in Knechtschaft leben, schau auf die Verachteten und Verabscheuten! Dadurch sollen die Heiden erkennen, daß du unser Gott bist.“*

Auch der Aspekt des auf die Probe Stellens, den wir bereits bei **יָדַעַ** kennengelernt hatten<sup>4</sup>, kann *γινώσκειν* zukommen, so z.B. in Weish 2,19:

*Υβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν ἵνα γινῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ καὶ δοκιμάσωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ. - „Roh und grausam wollen wir mit ihm verfahren, um seine Sanftmut kennenzulernen, seine Geduld zu erproben.“*

Schließlich bezeichnet *γινώσκειν* zuweilen den sexuellen Akt: (Jud 16,22)

*Καὶ πολλοὶ ἐπεθύμησαν αὐτὴν καὶ οὐκ ἔγνω ἀνὴρ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῆς ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀπέθανεν Μανασσης ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καὶ προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. - „Viele hätten sie gern zur Frau gehabt; aber seit ihr Gatte Manasse gestorben und zu seinen Vätern gerufen war, hat kein Mann sie mehr erkannt, ihr Leben lang.“*

Das Kompositum *ἐπιγινώσκειν* wird teils ohne Betonung der Präposition, d.h. in gleicher Weise wie das Grundwort *γινώσκειν* gebraucht<sup>5</sup>, teils durch das *ἐπί* verstärkt in der Bedeutung „genau erkennen, gewiß erkennen“<sup>6</sup> usw.: (2Makk 14,9)

*Ἐκαστα δὲ τούτων ἐπεγνωκῶς σὺ βασιλεῦ καὶ τῆς χώρας καὶ τοῦ περισταμένου γένους ἡμῶν προνοήθητι καθ' ἣν ἔχεις πρὸς ἅπαντας εὐαπάντητον φιλανθρωπίαν. - „Wenn du, mein König, dir einen genauen Überblick über die Lage verschafft hast, dann Sorge für das Land und für unser bedrängtes Volk; du bist ja gegen jedermann freundlich und wohlgesinnt.“*

Versuche, das Substantiv *γινῶσις* als religiösen *terminus technicus* im Gegensatz zu profan gebrauchter *σοφία* anzusehen, haben nicht überzeugen können<sup>7</sup>.

## 4.2 *Εἰδεῖν, ἰδεῖν, ὁρᾶν, θεωρεῖν*

, ι, ο, θεωρεῖν|Εἰ, ι, ο, θεωρεῖν, ι, ο, θεωρεῖν|Εἰ, ι, ο, θεωρεῖν

Das Verbum *ὁρᾶν*<sup>8</sup> ist in den griechischen Teilen des Alten Testaments 146 mal belegt, nimmt man die Komposita *εἰσ-*, *κατα-* und *συνορᾶν* mit hinzu, sind es 161 Belege; *θεωρεῖν* ist lediglich 16

<sup>4</sup>Siehe S. 31.

<sup>5</sup>So z.B. in Tob 1,19.

<sup>6</sup>Vgl. z.B. Spr 17,27, wo die Septuaginta **נָשָׂא עֵינָי** mit *σκληρόν ἐπιγνώμων* wiedergibt.

<sup>7</sup>Vgl. R. Bultmann, Stichwort „γινώσκω, γινῶσις, ...“, 700.

<sup>8</sup>*Εἰδεῖν* (*ἰδεῖν*) ist hier mit eingeschlossen, da es als Aorist von *ὁρᾶν* fungiert.

mal bezeugt. Dabei bezeichnen *εἰδεῖν* (*ιδεῖν*), *ὁρᾶν* und *θεωρεῖν* im wesentlichen dasselbe<sup>9</sup>: Zunächst einmal den Vorgang *visueller Wahrnehmung*. Im Gegensatz zu *βλέπειν*, welches die bloße Sinneswahrnehmung benennt, ist dabei fast immer auch die ‘geistige’<sup>10</sup> Verarbeitung der Wahrnehmung mit eingeschlossen: (Tob 11,16)

*Καὶ ἐξῆλθεν Τωβιτ εἰς συνάντησιν τῇ νύμφῃ αὐτοῦ χαίρων καὶ εὐλογῶν τὸν θεὸν πρὸς τῇ πύλῃ Νινευῆ καὶ ἐθαύμαζον οἱ θεωροῦντες αὐτὸν πορευόμενον ὅτι ἔβλεψεν καὶ Τωβιτ ἐξωμολογεῖτο ἐνώπιον αὐτῶν ὅτι ἠλέησεν αὐτὸν ὁ θεός. - „Dann ging Tobit seiner Schwiegertochter bis an das Tor von Ninive entgegen. Er war voll Freude und pries Gott, und alle, die ihn sahen, staunten, daß er wieder sehen konnte. Tobit aber bezeugte ihnen, daß Gott Erbarmen mit ihm gehabt hatte.“*

Wo *ὁρᾶν* usw. zusammen mit einem Verbum des Hörens<sup>11</sup> auftritt, handelt es sich fast immer um ein *verstehendes Vernehmen*, wie etwa in Bar 3,22:

*Οὐδὲ ἠκούσθη ἐν Χανααν οὐδὲ ὤφθη ἐν Θαίμαν. - „Nicht hörte man die Weisheit in Kanaan, nicht erschien sie in Teman.“*

Aber auch sonst kann *ὁρᾶν* „feststellen, merken, erkennen“ oder „einsehen“ bedeuten. Beispiele sind 1Makk 11,39

*Τρύφων δὲ ἦν τῶν παρὰ Ἀλεξάνδρου τὸ πρότερον καὶ εἶδεν ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις καταγογγύζουσιν κατὰ τοῦ Δημητρίου καὶ ἐπορεύθη πρὸς Ἰμαλκουε τὸν Ἄραβα ὃς ἔτρεφεν Ἀντίοχον τὸ παιδάριον τὸν τοῦ Ἀλεξάνδρου. - „Tryphon, der früher zur Umgebung Alexanders gehört hatte, merkte, wie unzufrieden alle Soldaten über Demetrius waren. Er reiste daher zu dem Araber Jamliku, der Antiochus, den kleinen Sohn Alexanders, aufzog.“*

oder Weish 13,5:

*Ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. - „Von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich nämlich auf ihren Schöpfer schließen.“*

Vor allem als Einleitung von Mahnungen kann der Imperativ „achtgeben“<sup>12</sup> heißen. Beim intransitiven Gebrauch des Passivs nimmt das Verb die Bedeutungen „sich sehen lassen, erscheinen, angetroffen werden, da sein“ an<sup>13</sup>. Überhaupt wird das Sehen oft als teilnehmendes Dabeisein verstanden<sup>14</sup>. Daraus erklärt sich auch die Bedeutung „jemanden aufsuchen, eine persönliche Begegnung haben“, wie z.B. in 1Makk 7,28:

*Μὴ ἔστω μάχη ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἤξω ἐν ἀνδράσιμ ὀλίγοις ἵνα ἴδω ὑμῶν τὰ πρόσωπα μετ’ εἰρήνης. - „Ich will keinen Krieg mit euch. Darum will ich mich in Begleitung von nur ein paar Leuten in aller Freundschaft mit euch treffen, um über den Frieden zu reden.“*

In eine ähnliche Richtung weist auch das Bedeutungsfeld „erleben, erfahren, kennenlernen, zu spüren bekommen“, wie z.B. in 2Makk 7,17:

*Σὺ δὲ καρτέρει καὶ θεωρεῖ τὸ μεγαλεῖον αὐτοῦ κράτος ὡς σὲ καὶ τὸ σπέρμα σου βασανιεῖ. - „Mach nur so weiter! Du wirst seine gewaltige Kraft spüren, wenn er dich und deine Nachkommen züchtigt.“*

<sup>9</sup>Vgl. W. Michaelis, Stichwort „ὁράω, εἶδον, ...“, 316 und 318.

<sup>10</sup>Die Anführungszeichen sollen andeuten, daß das biblische Menschenbild keine Trennung des Menschen in Körper und Geist kennt (vgl. S. 83f.).

<sup>11</sup>V.a. ἀκούειν.

<sup>12</sup>Vgl. etwa Sir 37,27.

<sup>13</sup>Vgl. W. Michaelis, Stichwort „ὁράω, εἶδον, ...“, 324.

<sup>14</sup>Vgl. W. Michaelis, a.a.O., 316f.: „Sehen heißt: dabei sein, teilnehmen“.

### 4.3 Διαλαμβάνειν, καταλαμβάνειν, (κατα)μανθάνειν

Während das Grundwort λαμβάνειν („nehmen, empfangen“) in den griechischen Teilen des Alten Testaments insgesamt 139 mal bezeugt ist, findet sich διαλαμβάνειν lediglich dreimal; καταλαμβάνειν ist immerhin 34 mal belegt. Μανθάνειν findet sich dort 12 mal, καταμανθάνειν ebenfalls dreimal.

Von den zwei Grundrichtungen des Verbums λαμβάνειν, nämlich dem aktivischen „nehmen, aus eigener Initiative in seinen Verfügungsbereich bringen“<sup>15</sup> und dem passivischen „empfangen, bekommen“<sup>16</sup>, dominiert in der Septuaginta die aktivische Ausrichtung, zumeist als Wiedergabe von hebräisch קָרַל. Ein Beispiel für den Gebrauch von διαλαμβάνειν („to comprehend, to perceive, to think“<sup>17</sup>) ist Jud 8,14

λαμβάνειν

“Οτι βάθος καρδίας ανθρώπου οὐχ εὐρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ διαλήψεσθε καὶ πῶς τὸν θεόν ὃς ἐποίησεν πάντα ταῦτα ἐρευνήσετε καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμόν αὐτοῦ κατανοήσετε μηδαμῶς ἀδελφοί μὴ παροργίζετε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν. - „Nicht einmal die Tiefe des Menschenherzens könnt ihr ergründen und die Gedanken seines Geistes erfassen. Wie wollt ihr dann Gott erforschen, der das alles geschaffen hat? Wie wollt ihr seine Gedanken erkennen und seine Absichten verstehen? Nein, meine Brüder, reizt den Herrn, unseren Gott, nicht zum Zorn!“,

wo das Kompositum zusammen mit εὐρίσκειν, ἐρευνᾶν, ἐπιγινώσκειν und κατανοεῖν verwendet wird. Objekt von διαλαμβάνειν sind hier die λόγους τῆς διανοίας, wobei darauf hinzuweisen ist, daß διάνοια in der Septuaginta fast ausschließlich als Übersetzung für לִב/לֵב gebraucht wird<sup>18</sup>.

Διαλαμβάνειν kann also das Erfassen des menschlichen לֵב bezeichnen. An den beiden anderen Stellen 2Makk 5,11; 6,29 bedeutet es in etwa „auffassen (als)“. Die Präposition κατα in καταλαμβάνειν wirkt verstärkend<sup>19</sup>: „vollständig ergreifen, erfassen“. Interessant ist, daß im Codex Sinaiticus in Jud 8,14 καταλαμβάνειν anstelle von διαλαμβάνειν steht. Am weitesten häufigsten bezeichnet das Kompositum allerdings die Eroberung von Städten.

Μανθάνειν („to learn, to find out“<sup>20</sup>) gibt in der Septuaginta zumeist die Wurzel למד wieder<sup>21</sup>. Dabei lassen sich Einflüsse des sogenannten „unreflektierten Sprachgebrauchs“ des Profangriechischen<sup>22</sup> feststellen. Im unreflektierten Gebrauch bezeichnet μανθάνειν einen „geistigen Prozeß [...], der bestimmte äußere Wirkungen hat“<sup>23</sup>: „sich an etwas gewöhnt haben, erfahren, erkennen, kennen lernen, verstehen, lernen (von Fertigkeiten unter Anleitung), empfangen (einer Weisung der Gott im Orakelspruch)“. In den griechischen Teilen des Alten Testaments (wie auch sonst in der Septuaginta) wird es „zum Wort für den Vorgang, in dem sich der Mensch dem Willen Gottes unterwirft“<sup>24</sup>. So tritt es mit Objekten wie σοφία<sup>25</sup>, παιδεία<sup>26</sup>, σύνεσις<sup>27</sup> und ἐπιστήμη<sup>28</sup> auf. Der Vorgang des μανθάνειν bezieht sich im biblischen Sprachgebrauch auf den ganzen Menschen und es wird nur das ‘gelernt’, was auch getan bzw. verwirklicht werden soll<sup>29</sup>. Ein Beispiel ist Bar 3,14

μανθάνειν

<sup>15</sup>G. Delling, Stichwort „λαμβάνω, ἀναλαμβάνω, ...“, 5.

<sup>16</sup>Ebenda.

<sup>17</sup>GELXX, 104.

<sup>18</sup>Vgl. HRC, 306f.

<sup>19</sup>Vgl. G. Delling, Stichwort „λαμβάνω, ἀναλαμβάνω, ...“, 10.

<sup>20</sup>GELXX, 289.

<sup>21</sup>Vgl. K.H. Rengstorf, Stichwort „μανθάνω, καταμανθάνω, ...“, 401f.

<sup>22</sup>Zur Unterscheidung in unreflektierten und philosophischen Sprachgebrauch vgl. K.H. Rengstorf, a.a.O., 393ff.

<sup>23</sup>K.H. Rengstorf, a.a.O., 394.

<sup>24</sup>K.H. Rengstorf, a.a.O., 402.

<sup>25</sup>„Geschicklichkeit, Klugheit, Wissen, Weisheit“; Weish 6,9.

<sup>26</sup>„Erziehung, Unterweisung, Bildung“; Sir 8,8.

<sup>27</sup>„Einsicht“; Sir 8,9.

<sup>28</sup>„Wissen, Kenntnis, Geschicklichkeit“; Sir 16,24.

<sup>29</sup>Vgl. K.H. Rengstorf, a.a.O., 403.

*Μάθε ποῦ ἐστὶν φρόνησις ποῦ ἐστὶν ἰσχύς ποῦ ἐστὶν σύνεσις τοῦ γινῶναι ἅμα ποῦ ἐστὶν μακροβίωσις καὶ ζωὴ ποῦ ἐστὶν φῶς ὀφθαλμῶν καὶ εἰρήνη.* - „Nun lerne, wo die Einsicht ist, wo Kraft und wo Klugheit, dann erkennst du zugleich, wo langes Leben und Lebensglück, wo Licht für die Augen und Frieden zu finden sind.“,

wo das Wort parallel zu *γινώσκειν* steht. Auch bei *καταμανθάνειν* hat die Präposition *κατα* intensivierende Funktion: „genau untersuchen, erfassen, begreifen“, beachten“<sup>30</sup>. Im Gegensatz zu *μανθάνειν* übersetzt *καταμανθάνειν* jedoch keine aus der Wurzel  $\text{מנל}$  gebildeten hebräischen Worte. Vielmehr haben die übersetzten Begriffe alle mit dem Vorgang des Sehens zu tun, auch wenn wie etwa im Falle von  $\text{מנל}$  oft kein rein visuelles Sehen gemeint ist<sup>31</sup>. Als Beispiel sei hier Sir 9,8 angeführt:

*Ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου καὶ μὴ καταμάνθανε κάλλος ἀλλότριον ἐν κάλλει γυναικὸς πολλοὶ ἐπλανήθησαν καὶ ἐκ τούτου φιλία ὡς πῦρ ἀνακαίεται.* - „Verhüll dein Auge vor einer reizvollen Frau, blick nicht auf eine Schönheit, die dir nicht gehört. Wegen einer Frau kamen schon viele ins Verderben, sie versengt ihre Liebhaber wie Feuer.“

#### 4.4 Δοκιμάζειν, ἐρευνᾶν, εὐρίσκειν

, *ευ*|*Δοκιμάζειν*, *ε*, *ευ*, *ευ*|*Δοκιμάζειν*, *ε*, *ευ*

*δοκιμάζειν*

Das Verbum *δοκιμάζειν* mit der Bedeutung „prüfen, erproben“<sup>32</sup> ist in den griechischen Teilen des Alten Testaments 11 mal belegt. So etwa in Weish 2,19

*Υβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν ἵνα γινῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ καὶ δοκιμάσωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ.* - „Roh und grausam wollen wir mit ihm verfahren, um seine Sanftmut kennenzulernen, seine Geduld zu erproben.“,

wo es zusammen mit *γινώσκειν* ein Kennenlernen durch Erproben beschreibt. Das mediale Partizip *δεδοκιμάσμενος* in 2Makk 4,3

*Τῆς δὲ ἐχθρας ἐπὶ τοσοῦτον προβαينوῦσης ὥστε καὶ διὰ τίνος τῶν ὑπὸ τοῦ Σιμωνος δεδοκιμασμένων φόβους συντελεῖσθαι.* - „Die Feindschaft verschärfte sich derart, daß einer von den Vertrauten Simeons mehrere Morde verübte.“

bezeichnet eine vertraute, d.h. zuvor auf Vertrauenswürdigkeit überprüfte Person<sup>33</sup>. Ähnlich wie  $\text{מנל}$ <sup>34</sup>, welches *δοκιμάζειν* in der Septuaginta zumeist übersetzt, wird das Verbum häufig zur Bezeichnung der Prüfung von Metallen verwendet.

*ἐρευνᾶν*

*Ἐρευνᾶν* ist in den griechischen Teilen des Alten Testaments lediglich zweimal belegt. Allgemein bedeutet es „nachspüren“, ursprünglich vom Tier, dann auch vom Menschen. Von dieser Grundbedeutung abgeleitet heißt das Wort in der Septuaginta „auskundschaften, aufspüren, erforschen, prüfen“ und in religiöser Bedeutung „(die Offenbarung Gottes in seinen Geboten) suchend sich aneignen“<sup>35</sup>. Von den beiden Belegen in den griechischen Teilen des Alten Testaments findet sich der eine im oben zitierten Vers Jud 8,14. Hier ist Gott Objekt von *ἐρευνᾶν*: Ihn, den Schöpfer aller Dinge, zu erforschen ist einem Menschen nicht möglich. Der andere Beleg ist 1Makk 9,26

<sup>30</sup>K.H. Rengstorf, a.a.O., 418.

<sup>31</sup>Vgl. S. 52ff.

<sup>32</sup>W. Grundmann, Stichwort „δόκιμος, ἀδόκιμος, ...“, 259.

<sup>33</sup>Vgl. J.A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, 222.

<sup>34</sup>Siehe S. 65.

<sup>35</sup>G. Dellling, Stichwort „†ἐρευνᾶω, †ἐξερευνᾶω“, 653f.

*Καὶ ἐξεζήτουν καὶ ἠρεύων τοὺς φίλους Ἰουδοῦ καὶ ἤγον αὐτοὺς πρὸς Βακχίδην καὶ ἐξεδίκα αὐτοὺς καὶ ἐνέπαιζεν αὐτοῖς.* - „Diese spürten die Anhänger des Judas auf, verhörten sie und brachten sie zu Bakchides. Er nahm Rache an ihnen und ließ sie mißhandeln.“,

wo sich *ἐρευῶν* parallel zu *ἐκζητεῖν* („to seek, require, search“<sup>36</sup>) in seiner Grundbedeutung „aufspüren“ findet.

Ebenfalls in Jud 8,14 belegt ist das Verbum *εὐρίσκειν*. In der Septuaginta übersetzt es fast immer hebräisch **נָסַב**<sup>37</sup>. Bei den 99 Belegstellen in den griechischen Teilen des Alten Testaments kommt man meist mit den Übersetzungen „finden, treffen, entdecken“ aus, wobei das Objekt auch ein Abstraktum wie *σοφία* sein kann: (Sir 25,10)

*εὐρίσκειν*

*Ὡς μέγας ὁ εὐρῶν σοφίαν ἀλλ’ οὐκ ἔστιν ὑπὲρ τὸν φοβούμενον τὸν κύριον.* - „Wie groß ist einer, der Weisheit fand; doch keiner übertrifft den Gottesfürchtigen.“

Ein weiteres Beispiel hierfür ist der *βάθος καρδίας ἀνθρώπου* in Jud 8,14. In der Konstruktion mit doppeltem Akkussativ kann *εὐρίσκειν* darüber hinaus „jemanden für . . . befinden“ heißen, wie z.B. in Weish 3,5:

*Καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται ὅτι ὁ θεὸς ἐπέειρασεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν αὐτοὺς ἀξιῶς ἑαυτοῦ.* - „Ein wenig nur werden sie gezüchtigt; doch sie empfangen große Wohltat. Denn Gott hat sie geprüft und fand sie seiner würdig.“

## 4.5 Συνιέναι, ἐπίστασθαι

— *Συνιέναι, ε|Συνιέναι, ε*

Das Verbum *συνιέναι*, welches in der Septuaginta hauptsächlich **בִּין** und **שָׁבַל** wiedergibt<sup>38</sup>, ist in den griechischen Teilen des Alten Testaments insgesamt fünfmal bezeugt; und zwar nicht in seiner Grundbedeutung „zusammenbringen“, sondern übertragen: „vernehmen“, wie etwa in Weish 6,1

*συνιέναι*

*Ἀκούσατε οὖν βασιλεῖς καὶ σύνετε μάθετε δικαστὰι περᾶτων γῆς.* - „Hört also, ihr Könige, und vernehmt, lernt, ihr Gebieter der ganzen Welt!“,

„bemerken“ und schließlich „erkennen, verstehen“: (Bar 3,20f.)

*Νεώτεροι εἶδον φῶς καὶ κατώκησαν ἐπὶ τῆς γῆς ὁδὸν δὲ ἐπιστήμης οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνήκαν τρίβους αὐτῆς οὐδὲ ἀντελάβοντο αὐτῆς οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτῶν πόρρω ἐγενήθησαν.* - „Andere erblickten nach ihnen das Licht und wohnten auf der Erde; doch auch sie haben den Weg der Weisheit nicht erkannt, ihre Pfade nicht erkannt und ihre Spur nicht aufgenommen. Auch ihre Söhne blieben ihrem Weg fern.“

Die Fähigkeit des *συνιέναι* ist eine Folge des Vertrauens und der Treue zu Gott: (Weish 3,9f.)

*Οἱ πεποιθότες ἐπ’ αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ οἱ δὲ ἀσεβεῖς καθὰ ἐλογίσαντο ἐξουσίαν ἐπιτιμίαν οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες.* - „Alle, die auf ihn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen, und die Treuen werden bei ihm bleiben in Liebe. Denn Gnade und Erbarmen wird seinen Erwählten zuteil. Die Frevler aber werden für ihre Pläne bestraft, sie, die den Gerechten mißachtet haben und vom Herrn abgefallen sind.“

<sup>36</sup> GELXX, 135.

<sup>37</sup> Vgl. HRC, 576ff.

<sup>38</sup> Vgl. HRC, 1316f.

Weitaus häufiger als das Verbum *συνιέναι* sind das Substantiv *σύνεσις* mit 39 Belegen und das Adjektiv *συνετός/ἀσυνετός* mit 24 Belegstellen in den griechischen Teilen des Alten Testaments. Davon entfallen allein 31 bzw. 22 auf das Buch Jesus Sirach, wo die Ausarbeitung des Ideals des einsichtigen Mannes einen hohen Stellenwert besitzt, zu dessen Einsicht auch gehört, daß er weiß, daß es Gott ist, dem er seine Weisheit verdankt<sup>39</sup>: (Sir 39,6)

*Ἐὰν κύριος ὁ μέγας θελήσῃ πνεύματι συνέσεως ἐμπλησθήσεται αὐτὸς ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας αὐτοῦ καὶ ἐν προσευχῇ ἐξομολογήσεται κυρίῳ.* - „Wenn Gott, der Höchste, es will, wird er mit dem Geist der Einsicht erfüllt: Er bringt eigene Weisheitsworte hervor, und im Gebet preist er den Herrn.“

Die *σύνεσις* ist im ‚Herzen‘ (*καρδία*) lokalisiert<sup>40</sup>; ihr Gegenteil ist *ἀφροσύνη* („folly, thoughtlessness, foolishness“<sup>41</sup>; vgl. Sir 47,23).

*ἐπίστασθαι*

Das Verbum *ἐπίστασθαι* („to know, to be able or capable“<sup>42</sup>) ist sechsmal, das Substantiv *ἐπιστήμη* („knowledge, skill, understanding“<sup>43</sup>) 22 mal in den griechischen Teilen des Alten Testaments belegt. In der Septuaginta übersetzt *ἐπίστασθαι* fast durchgängig das *Qal* *יָדַעַ*, während *ἐπιστήμη* als Übersetzung von *בְּנִי, תַעַד, חִכְמָה* und Formen von *שָׂכַל* dient<sup>44</sup>. Das Verbum wird hauptsächlich in der Bedeutung „wissen“ bzw. „kennen“ gebraucht, wie z.B. in Tob 11,17:

*Καὶ Ραφαὴλ εἶπεν ἐπίσταμαι ἐγὼ ὅτι ἀνοίξει τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ πατήρ σου.* - „Rafael aber sagte zu Tobias: Ich weiß, dein Vater wird wieder sehen können.“

Daneben kann es ein praktisches Wissen, eine Fähigkeit bezeichnen. So etwa in Bar 3,26:

*Ἐκεῖ ἐγεννήθησαν οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ οἱ ἀπ’ ἀρχῆς γενόμενοι εὐμεγέθεις ἐπιστάμενοι πόλεμον.* - „Dort wurden die Riesen geboren, die berühmten Männer der Urzeit, hoch an Wuchs und kampfstüchtig.“

Ebenso drückt *ἐπιστήμη* ein Wissen bzw. eine Befähigung aus. Parallelbegriffe sind *φρόνησις*<sup>45</sup>, *γνώσις συνέσεως*<sup>46</sup>, *βουλή*<sup>47</sup>, *ζωή*<sup>48</sup> und *σύνεσις*<sup>49</sup>. Gott besitzt *ἐπιστήμη* (vgl. Sir 33,11); dem Mensch kann sie von ihm verliehen werden (vgl. Sir 38,6), als Zeichen der Erwählung durch Gott (vgl. Bar 3,27).

<sup>39</sup>Vgl. H. Conzelmann, Stichwort „*συνίημι, †σύνεσις, †συνετός, †ἀσυνετός*“, 888.

<sup>40</sup>Vgl. etwa Jud 8,29 oder Sir 22,17.

<sup>41</sup>*GELXX*, 74.

<sup>42</sup>*GELXX*, 175.

<sup>43</sup>Ebenda.

<sup>44</sup>Vgl. *HRC*, 529f.

<sup>45</sup>„Wisdom, insight, intelligence“ (*GELXX*, 508); vgl. Weish 7,16 und Sir 19,22.

<sup>46</sup>Vgl. Sir 1,19.

<sup>47</sup>„Counsel, advice“ (*GELXX*, 83); vgl. Sir 39,7.

<sup>48</sup>„Life, existence, living, property“ (*GELXX*, 195); vgl. Sir 45,5.

<sup>49</sup>Vgl. Sir 50,27.

# 5. Biblische Anthropologie

## 5.1 Einführung

Bei der Untersuchung der verschiedenen alttestamentlichen Erkenntnisbegriffe sind wir mehrfach auf Begriffe wie לִבָּב<sup>1</sup>, נֶפֶשׁ<sup>2</sup> u.ä. gestoßen. Diese Begriffe lassen sich nicht einfach mit einem deutschen Begriff wiedergeben, da sie Ausdruck des eigentümlichen biblischen Menschenbildes sind, welches sich zum Teil erheblich von unseren abendländischen Vorstellungen unterscheidet. Daher ist es unabläßlich, sich - zumindest skizzenhaft - mit dem Menschenbild, wie es uns in der Bibel begegnet, vertraut zu machen<sup>3</sup>.

### 5.1.1 Ganzheitliches Menschenbild

Beginnen wir mit der Schilderung der Erschaffung des Menschen im zweiten Schöpfungsbericht: (Gen 2,7)

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי  
הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

„Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Staub vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“

Der moderne Leser, der diese Zeilen liest, wird sie in etwa so verstehen: Gott schafft zuerst einen Körper, dem er dann den Geist einhaucht und ihn so zum Menschen macht. So schreibt z.B. A. Dillmann, daß „mit dieser, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes gemeint ist“<sup>4</sup>. Doch eine derartige Aufspaltung des Menschen in Körper und Geist oder Leib und Seele ist dem biblischen Menschenbild völlig fremd. Sie entstammt der platonischen Unterteilung des Menschen in  $\sigma\omega\mu\alpha$  und  $\psi\upsilon\chi\eta$ , die uns bereits in dem Phaidon-Zitat auf der ersten Seite begegnet ist: (Phaidon 65b-c)

Πότε οὖν, ἢ δ' ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ. - „Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen.“

Dem vergänglichen Leib steht bei Platon die präexistente, unsterbliche Seele gegenüber<sup>5</sup>. Diese Aufspaltung zieht sich von da an wie ein roter Faden durch die abendländische Philosophie: Etwa in der

<sup>1</sup>Z.B. in 1Kö 2,44 oder Spr 14,10.

<sup>2</sup>Etwa in Jos 23,14 oder Ps 139,14.

<sup>3</sup>Eine ausführliche Einleitung gibt H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*.

<sup>4</sup>Zitiert nach C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 282.

<sup>5</sup>Die Aufspaltung wird auch in Abbildung 1.1 (a) deutlich, wenn man berücksichtigt, daß das  $\sigma\omega\mu\alpha$  zu den Sinnen zählt.

descartianischen Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*<sup>6</sup> oder in Kants Differenzierung von *Phaenomena* und *Noumena*<sup>7</sup> bis hin zur Hartmannschen Schichtung der Welt in einen anorganischen, einen organischen, einen seelischen und einen geistigen Teil<sup>8</sup> oder der ‘Dreiweltenlehre’ von Popper und Eccles<sup>9</sup>. Der Lebensatem in Gen 2,7 ist jedoch weder göttlich noch unsterblich: „It is not pre-existent, and it cannot survive the body“<sup>10</sup>. Er bedeutet einfach die Lebendigkeit und „der Mensch besteht nicht aus mehreren Bestandteilen (wie Leib und Seele o.ä.), sondern er besteht in einem ‘Etwas’, das durch die Belebung zum Menschen wird“<sup>11</sup>. Der Mensch wird also als ein einheitliches Ganzes betrachtet.

### 5.1.2 Synthetisch-stereometrisches Denken

Betrachten wir nun Ps 84,3:

נִכְסְפָה וְגַם־כִּלְתָּהּ נַפְשִׁי לְחַצְרוֹת יְהוָה לִבִּי וּבִשְׂרֵי יִרְנְנוּ אֵל אֱלֹהֵי:

„Meine Seele lechzt, ja sehnt sich nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Leib jauchzen ihm zu, ihm, dem lebendigen Gott.“

Die Begriffe *נֶפֶשׁ*, *לֵב* und *בֶּשֶׂר* sind hier untereinander austauschbar. Sie bezeichnen nicht einen bestimmten Teil des Körpers, sondern stehen im *parallelismus membrorum* gleichsam als Pronomina für den ganzen Menschen. Diese Ausdrucksform ist an vielen Stellen im Alten Testament bezeugt. So werden z.B. in Spr 2,10f. *לֵב* und *נֶפֶשׁ* bruchlos von Pronomen abgelöst:

כִּי־תְבוֹא חֲכָמָה בְּלִבְךָ וְדַעַת לְנַפְשֶׁךָ יִנְעַם: מוֹמָה תִּשְׁמַר עַל־יָדְךָ תְּבוֹנָה תִּנְצָרְכָה:

„Denn Weisheit wird in dein Herz eingehen, und Erkenntnis wird deiner Seele lieblich sein, Besonnenheit wird dich bewahren und Einsicht dich behüten.“

Was dahinter steht, ist die Auffassung, eine Sache „nicht durch die Verwendung sauber von einander abgegrenzter Begriffe sachgerechter darstellen zu können, sondern durch das Gegenteil, nämlich durch die Nebeneinanderstellung sinnverwandter Wörter“<sup>12</sup>. Der Mensch als ganzer wird so durch die Nennung charakteristischer Organe umschrieben. Man bezeichnet das als „Stereometrie des Gedankenausdrucks“<sup>13</sup>. Ein Spezialfall davon ist der Merismus.

Eine weitere Eigenheit biblischer Sprache ist das sogenannte „synthetische Denken“<sup>14</sup>, welches mit der Nennung eines Körperteils dessen Funktion ausdrücken will. So ist mit *יָד* in Ri 7,2

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־גִּדְעוֹן רֵב הָעָם אֲשֶׁר אִתָּךְ מִתַּתִּי אֶת־מִדְיָן בְּיָדָם פֶּן־יִתְפָּאֵר עָלַי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יָדִי הוֹשִׁיעָה לִּי:

„Der Herr sagte zu Gideon: Die Leute, die du bei dir hast, sind zu zahlreich, als daß ich Midian in deine Gewalt geben könnte. Sonst könnte sich Israel mir gegenüber rühmen und sagen: Meine eigene Hand hat mich gerettet.“

<sup>6</sup>Siehe S. 3.

<sup>7</sup>Siehe S. 5.

<sup>8</sup>Vgl. Abbildung 1.4 auf S. 8.

<sup>9</sup>Siehe S. 11.

<sup>10</sup>N.W. Porteous, Stichwort „Man, nature of, in the OT“, 243.

<sup>11</sup>C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11*, 282.

<sup>12</sup>G.v. Rad, *Weisheit in Israel*, 75f.

<sup>13</sup>B. Landsberger, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, 17.

<sup>14</sup>H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 23; Näheres bei J. Koeberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments*, 76ff.

die eigene Kraft, das eigene Vermögen gemeint. „Der Hebräer kann und muß mit einem verhältnismäßig kleinen Wortschatz, mit dem er die Dinge und gerade auch die menschlichen Körperteile benennt, eine Fülle feiner Nuancen zum Ausdruck bringen, indem der Satzzusammenhang die Möglichkeiten, Tätigkeiten, Eigenarten oder Widerfahrnisse des Benannten heraushebt“<sup>15</sup>. Biblisch-anthropologische Begriffe „enthüllen jeweils andere Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Menschen, zeigen ihn in verschiedener Hinsicht“<sup>16</sup>.

Dieses synthetisch-stereometrische Denken bringt es mit sich, daß es nicht möglich ist, Begriffen wie נֶפֶשׁ, לֵב, בָּשָׂר, usw. eine einzige, durchgängige Übersetzung zu geben. Vielmehr ist es nötig ihre semantische Weiträumigkeit zu erschließen, um je nach Zusammenhang eine geeignete Übersetzung finden zu können.

## 5.2 נֶפֶשׁ

Als Grundbedeutung von נֶפֶשׁ wird zumeist „Schlund, Rachen, Kehle“<sup>17</sup> (als Sättigungs- und Atemorgan) angenommen. So heißt es in Jes 5,14:

לְכֹן הִרְחִיבָה שְׂאוֹל נֶפֶשָׁהּ וּפְעָרָה פִּיהָ לְבִלְיָחֶק וַיִּרַד הַדָּרָה וְהַמוֹנָה וְשִׂאוֹנָה  
וַעֲלוּ בָהּ:

„Darum sperrt die Unterwelt ihren Rachen auf, maßlos weit reißt sie ihr Maul auf, so daß des Volkes Pracht und Reichtum hinabfährt, der ganze lärmende, johlende Haufen.“

Allerdings ist der konkrete Sinn von Schlund als Sättigungsorgan recht selten belegt<sup>18</sup>. נֶפֶשׁ in der Bedeutung „Atem“ bzw. als Organ des Atmens ist noch seltener zu finden. Am ehesten bezeugt ist sie durch die drei Belege des Verbums \*נָפַשׁ. So heißt es von Gott, daß er nach sechs Schöpfungstagen „aufatmete“ und damit dem Lebensrhythmus der Schöpfung seinen Grund gab: (Ex 31,17)

בְּיָמֵינוּ וּבְיָמֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתוֹ הוּא לְעֹלָם כִּי־שָׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם  
וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפַשׁ:

„Für alle Zeiten wird er ein Zeichen zwischen mir und den Israeliten sein. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht; am siebten Tag ruhte er und atmete auf.“

Und in der eingangs<sup>19</sup> zitierten Stelle Gen 2,7, bläst Gott dem Menschen den Lebensatem ein und macht ihn so zu einem נֶפֶשׁ חַיָּה. Ausgehend von der Grundbedeutung „Schlund, Rachen“ kann נֶפֶשׁ auch eine „Gier“ oder „Begierde“ beschreiben, wie sie ja in Jes 5,14 anklingt. Dies ist schon allein daran ablesbar, daß das Wort recht häufig zusammen mit der Wurzel אָוַה auftritt; das *Piel* אָוַה („wünschen, begehren“) und das Substantiv \*אָוַה („Begehren, Verlangen“) werden praktisch ausschließlich mit נֶפֶשׁ gebraucht<sup>20</sup>. H.W. Wolff zufolge steht נֶפֶשׁ sogar „für den bedürftigen Menschen schlechthin“<sup>21</sup>. Die Begierde kann Hunger meinen<sup>22</sup>, Rachedurst<sup>23</sup> oder (abgeschwächt) Wunsch, Begehrt<sup>24</sup>. In der weisheitlichen Literatur werden die negativen Aspekte der Begierde des Gottlosen thematisiert<sup>25</sup>. Bei

<sup>15</sup>H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 23.

<sup>16</sup>W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, 387.

<sup>17</sup>H. Seebass, Stichwort „נֶפֶשׁ“ *nəpəš*“, 538.

<sup>18</sup>Vgl. C. Westermann, Stichwort „נֶפֶשׁ“ *nəfəš* Seele“, 74.

<sup>19</sup>Siehe S. 83.

<sup>20</sup>Darauf hat A.R. Johnson (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 13) hingewiesen.

<sup>21</sup>H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 27.

<sup>22</sup>Vgl. etwa Hos 9,4.

<sup>23</sup>Z.B. in Ex 15,9.

<sup>24</sup>So in Gen 23,8 oder Ps 35,25.

<sup>25</sup>Vgl. z.B. Spr 21,10.

einer weiterer Gruppe von Versen läßt sich נפש am ehesten mit „Seele“ übersetzen<sup>26</sup>. Ein intensives Ausgerichtetsein auf etwas und ein eigentümlich polarer Gebrauch ist für diese Stellen charakteristisch: Die Seele dürstet - sie wird satt; sie hat Sehnsucht - sie findet Ruhe; sie ist betrübt - sie hat Freude; sie liebt - sie haßt usw. So wird z.B. in Ps 63,9

דְּבַקָה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ בִּי תִמְכָּה יְמִינֶךָ:

„Meine Seele hängt an dir, deine rechte Hand hält mich fest.“

Liebe und Zuneigung ausgedrückt, während Jes 1,14 von Überdruß und Haß spricht:

חֲדָשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׁנָאָה נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי לְטָרַח נְלֵאִיתִי נִשְׂאָה:

„Eure Neumondfeste und Feiertage haßt meine Seele. Sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen.“

נפש in der Bedeutung „Seele“ ist meist Subjekt. Anders ist die Situation an den Stellen, wo es die Bedeutung „Leben“ annimmt: Hier wird es überwiegend als Objekt gebraucht. Darüber hinaus sind diese Stellen häufiger und eindeutiger bezeugt. Allerdings bedeutet נפש dann nicht „Leben“ in dem allgemeinen, sehr weiten Sinn, in dem es in den europäischen Sprachen der Neuzeit gebraucht wird, sondern erstens ist „das in Individuen (Tier oder Mensch) vorkommende“<sup>27</sup> Leben gemeint und zweitens beschränkt sich sein Gebrauch auf den Grenzbereich des Lebens: נפש als „Leben dem Tode gegenüber“<sup>28</sup>. Dabei geht es entweder um Rettung bzw. Bewahrung, wie z.B. in Jes 47,14

הִנֵּה הָיוּ כִקֵּשׁ אִשׁ שָׂרְפָתָם לְאִי־צִילוֹ אֶת־נַפְשָׁם מִיַּד לְהַבָּה אִי־נִחַלָּת לְחַמָּם  
אוֹר לְשֶׁבֶת נִגְדוּ:

„Wie die Spreu werden sie sein, die das Feuer verbrennt. Sie können ihr Leben nicht erretten vor der Gewalt der Flammen. Das wird keine Glut sein, an der man sich wärmt, kein Feuer, um das man herumsitzt.“,

oder um Bedrohung bzw. Vernichtung des Lebens, wie z.B. in Ps 38,13:

וַיִּנְקְשׁוּ מִבִּקְשֵׁי נַפְשִׁי וְדַרְשֵׁי רַעְתִּי דָּבְרוּ הוֹוֹת וּמַרְמוֹת כָּל־הַיּוֹם יְהוּנוּ:

„Die mir nach dem Leben trachten, legen mir Schlingen; die mein Unheil suchen, planen Verderben, den ganzen Tag haben sie Arglist im Sinn.“

Wie wir bereits in Abschnitt 5.1.1 gesehen haben, kann נפש auch die Bedeutung „Lebewesen“ (d.h. Mensch oder Tier) annehmen. Darüber hinaus kann es auch „Mensch, Person, Individuum, Selbst“ oder „jemand“ heißen; mit einem Suffix fungiert es gleichsam als Pronomen, wobei es auch dann seine Intensionalität und Intensität beibehält: A.R. Johnson spricht von einer „pathetic periphrasis for such a pronoun“<sup>29</sup>. Dieser Gebrauch von נפש ist hauptsächlich in kasuistischen Gesetzen<sup>30</sup>, bei Zählungen<sup>31</sup>, in allgemeingehaltenen Wendungen<sup>32</sup> oder eben als Ersatz von Pronomina belegt<sup>33</sup>. Oft ist es Ermessenssache, ob man „mich“, „meine Seele“, „mein Leben“ o.ä. übersetzt. So könnte man

<sup>26</sup>Daß dabei „die Wiedergabe mit ‘Seele’ im Deutschen zum Teil nur ein Notbehelf ist“, der sich mit dem hebräischen Wort nur „einigermaßen“ deckt, darauf weist C. Westermann (Stichwort „נפש nēfəs Seele“, 84) ausdrücklich hin.

<sup>27</sup>H. Seebass, Stichwort „נפש nēpəs“, 546.

<sup>28</sup>C. Westermann, Stichwort „נפש nēfəs Seele“, 88.

<sup>29</sup>A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 22.

<sup>30</sup>Vgl. etwa Lev 5 passim.

<sup>31</sup>Vgl. z.B. Gen 46,15ff.

<sup>32</sup>Vgl. u.a. Ez 18,4.

<sup>33</sup>So C. Westermann, Stichwort „נפש nēfəs Seele“, 89; eine Aufstellung von Stellen, bei denen Westermann mit pronominalem Gebrauch rechnet, findet sich in seinem Artikel in Spalte 90.

theoretisch den oben zitierten Vers Ps 63,9 - etwas plump - mit „Ich hänge an dir, du hältst mich fest.“ wiedergeben. Allerdings wäre dabei dem poetischen Charakter des Hebräischen in keinster Weise Genüge getan. Schließlich kann נֶפֶשׁ in einer Reihe von gesetzlichen Bestimmungen einen „Toten“ bzw. eine „Leiche“ bezeichnen. Mit Westermann<sup>34</sup> ist dabei von einer euphemistischen Umschreibung auszugehen, da נֶפֶשׁ ansonsten ja gerade für Lebendigkeit steht.

### 5.3 בָּשָׂר

„בָּשָׂר ist wohl der umfassendste, wichtigste und häufigste anthropologische Terminus für die äußere, fleischliche Substanz des Menschen, wobei die beiden Hauptbedeutungen ‘Fleisch’ und ‘Körper, Leib’ in Betracht kommen“<sup>35</sup>. Er bezeichnet sowohl das Fleisch von Menschen als auch das von Tieren. Dabei kann בָּשָׂר als Nahrung für den Menschen<sup>36</sup> oder für Raubtiere<sup>37</sup> dienen, aber es kann auch einen fleischlichen Körperteil neben anderen Bestandteilen des Körpers wie z.B. עֲצָם („Knochen, Gebein“) oder עוֹר („Haut“) bezeichnen, wie z.B. in Klg 3,4:

בְּלָה בָּשָׂרִי וְעוֹרִי שָׁבַר עֲצָמוֹתַי:

„Verfallen ließ er mein Fleisch und meine Haut, zerbrach meine Knochen.“

In der Bedeutung „Körper, Leib“ bringt בָּשָׂר das Körperliche des Menschen in seiner Gesamtheit zu Ausdruck, und zwar des lebendigen Körpers - von einem Leichnam wird es nie gebraucht<sup>38</sup>. Im Gegensatz zu רֹחַ וְנֶפֶשׁ und לֵב ist dabei das Materielle betont. So etwa in Hi 14,22:

אֲדָ-בָּשָׂרוֹ עָלָיו יִכְאֵב וְנַפְשׁוֹ עָלָיו תֵּאָכֵל:

„Sein Fleisch fühlt nur noch für sich selber Schmerz, und seine Seele trauert nur um sich.“

In diesem Zusammenhang hebt בָּשָׂר auch die Gleichheit aller Menschen hervor, die alle Geschöpfe Gottes sind, sowie ihre durch die Fleischlichkeit bedingte Verwandtschaft untereinander. Mit Ausnahme von Ez 11,19 und 36,26, wo die Verleihung eines fleischernen Herzens statt des steinernen mit zur religiösen Neuwerdung gehört, wird בָּשָׂר zumeist negativ beurteilt, da es die Vergänglichkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit des Menschen im Gegensatz zum göttlichen Wesen und dessen רֹחַ benennt: (Jes 31,3)

וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא-אֱלֹהִים וְסוֹסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא-רוּחַ וַיִּחַוּהוּ יְטָה יָדוֹ וּכְשֶׁל עוֹזֵר וְנֹפֵל  
עוֹר וַיַּחֲדוּ כָּלֶם יִכְלִיּוֹן:

„Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist. Streckt der Herr seine Hand aus, dann kommt der Beschützer zu Fall, und ebenso fällt auch sein Schützling; sie gehen alle beide zugrunde.“

So wird בָּשָׂר auch nie Gott zugeschrieben, wie das z.B. bisweilen mit נֶפֶשׁ geschieht, und die Wendung כָּל-בָּשָׂר, die sowohl „alle Kreatur“ oder „die ganze Menschheit“, als auch „jeder Mensch“ oder „irgendein Mensch“ heißen kann, drückt vor allem den Unterschied und den Abstand des Menschen<sup>39</sup> zu Gott, dem allmächtigen Schöpfer und Herrn, aus<sup>40</sup>.

<sup>34</sup>A.a.O., 90f.

<sup>35</sup>N.P. Bratsiotis, Stichwort „בָּשָׂר“, 858.

<sup>36</sup>Tierfleisch (z.B. in Num 11,4) oder in übertragenem Sinn Menschenfleisch (wie etwa Mich 3,3).

<sup>37</sup>Menschenfleisch wie z.B. in 1Sa 17,44.

<sup>38</sup>Vgl. G. Gerleman, Stichwort „בָּשָׂר bāsār Fleisch“, 377.

<sup>39</sup>Bzw. an den Stellen, wo auch Tiere gemeint sind (wie etwa in Gen 7,21), der Kreatur.

<sup>40</sup>Vgl. z.B. Hiob 34,14f.

## 5.4 רוּחַ

Die beiden Grundbedeutungen von רוּחַ sind „Wind“ und „Atem“, „beides aber nicht als wesenhaft Vorhandenes, sondern als die im Atem- und Windstoß begegnende Kraft“<sup>41</sup>. Wie schon im letzten Abschnitt, vor allem in der Stelle Jes 31,3 angeklungen ist, bezeichnet רוּחַ das göttliche Kraftvolle im Kontrast zu כֶּשֶׁר als dem menschlich Schwächlichen. Man hat die רוּחַ daher als *theo-anthropologischen Begriff* bezeichnet<sup>42</sup>. In der Bedeutung „Wind“ stellt רוּחַ ein machtvolles Werkzeug Gottes dar. Etwa in Ex 14,21, wo der Ostwind das Schilfmeer trockenlegt, um den Israeliten den Durchzug zu ermöglichen. Der ‚Wind‘ des Menschen ist sein Atem als seine Lebenskraft, sein von Gott geschenkter Lebensodem: (Ps 104,29f.)

תַּסְתִּיר פְּנֶיךָ יְבַהֲלוּן תִּסַּף רוּחָם יְנוּעוּן וְאֶל-עַפְרָם יְשׁוּבוּן: תִּשְׁלַח רוּחְךָ בְּרִאיוֹן  
וְתַחֲדֵשׁ פְּנֵי אֲדָמָה:

„Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört; nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Odem aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.“

רוּחַ ist dabei nichts dauernd Vorhandenes, sondern die sich im Atemstoß äußernde Kraft: „Vom Vorgang des Ein- und Ausatmens her ist sie zugleich ‚im Menschen‘ und ‚außerhalb des Menschen‘, geht sie von ihm aus und wirkt auf ihn ein“<sup>43</sup>. In Hiob 12,10 steht רוּחַ parallel zu נְפֶשׁ. Was aber unterscheidet רוּחַ von נְפֶשׁ, welches ja auch die Lebendigkeit des Menschen ausdrückt? Während bei נְפֶשׁ das Organ der Atmung und der Atemvorgang zusammengesehen werden, liegt bei רוּחַ die Betonung darauf, daß sie von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt. Dies ist ein gutes Beispiel für die Eigenart synthetisch-stereometrischen Denkens, Phänomene von verschiedenen Seiten her anzugehen<sup>44</sup>. Die רוּחַ Gottes ist allerdings noch mehr als der belebende Wind, der zum Atem des Menschen wird. Sie ist der Hauch Gottes, der seinem Wort schöpferische Kraft verleiht: (Ps 33,6)

בְּדַבַּר יְהוָה שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל-צְבָאָם:

„Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.“

Sie verleiht Menschen außerordentliche Begabungen wie z.B. die ungeheure Kraft Simsons<sup>45</sup> oder das Charisma der Prophetie Bileams<sup>46</sup>. Was wir heute erst wieder lernen mußten, daß nämlich Atem und Gefühl zusammenhängen<sup>47</sup>, war dem biblischen Menschen bewußt: רוּחַ dient ihm zum Ausdrücken von Gemütsbewegungen. So wird Ahab in 1Kö 21,5 mißmutig, die Königin von Saba verliert ihre Fassung (1Kö 10,5), in Spr 18,14 ist von niedergeschlagener רוּחַ die Rede und Eliphaz bezeichnet in Hiob 15,13 die Erregung Hiobs, seinen Unmut gegen Gott mit diesem Begriff. Neben dem Gemüt kann רוּחַ auch für den Willen, die Triebkraft des Menschen stehen<sup>48</sup>. Bei einer geringen Zahl von Stellen wird רוּחַ in vielen Übersetzungen mit „Geist“ wiedergegeben. So übersetzt Luther z.B. Jes 29,24:

<sup>41</sup>R. Albertz/C. Westermann, Stichwort „רוּחַ rûah Geist“, 728.

<sup>42</sup>Vgl. D. Lys, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, 336: „Il nous paraît donc que ces remarques soulignent le caractère théo-anthropologique de notre enquête.“

<sup>43</sup>R. Albertz/C. Westermann, Stichwort „רוּחַ rûah Geist“, 734.

<sup>44</sup>Nur am Rande sei hier bemerkt, daß es auch in der modernen Wissenschaft sinnvoll sein kann, ein und dieselbe Sache mit Hilfe unterschiedlicher Ansätze zu beschreiben. Man denke dabei z.B. an die verschiedene Disziplinen der Theologie, die sich etwa mit dem Phänomen Kirche geschichtlich, dogmatisch, pastoraltheologisch usw. auseinandersetzen oder an den Welle-Teilchen-Dualismus in der Physik, der auch mit der Entwicklung der Quantenmechanik seine praktische Relevanz nicht verloren hat.

<sup>45</sup>Vgl. Ri 14,6.

<sup>46</sup>Vgl. Num 24,2f.

<sup>47</sup>So machen sich z.B. bestimmte Therapieformen die Tatsache zunutze, daß bewußtes, langsames Ein- und Ausatmen beruhigend und entspannend wirkt.

<sup>48</sup>Vgl. z.B. Esr 1,5 oder Jer 51,11.

וַיִּדְעוּ תַעֲרִיחוּ בִּינָה וְרוּגְגִים יִלְמְדוּ-לְקַח:

„Und die, welche irren in ihrem Geist, werden Verstand annehmen, und die, welche murren, werden sich belehren lassen.“

Doch ist auch hier meiner Meinung nach eher vom Willen des Menschen, seinem Affekt gegenüber Gott die Rede, was man an der Parallelität zu רוּגְגִים („murren“) sieht. Ähnliches gilt etwa für Jes 19,3 oder Hos 5,4:

לֹא יִתְּנוּ מַעַלְלֵיהֶם לְשׁוּב אֶל-אֱלֹהֵיהֶם כִּי רוּחַ זְנוּנִים בְּקִרְבָּם וְאִתִּי הָיָה לֹא יִדְעוּ:

„Ihre bösen Taten lassen es nicht zu, daß sie umkehren zu ihrem Gott; denn der Wille zur<sup>49</sup> Unzucht steckt in ihnen, so daß sie den Herrn nicht erkennen.“

רוּחַ bezeichnet nichts Starres, Verstandesmäßiges im Menschen, sondern kann nur „aus der Kommunikation Gottes mit ihm recht verstanden werden“<sup>50</sup>.

## 5.5 לֵב/לֵבָב

לֵב und לֵבָב erscheinen völlig synonym und einander austauschbar<sup>51</sup>. Der einzige Unterschied besteht wohl darin, daß in früherer Zeit לֵב und in späterer Zeit לֵבָב mehr verwendet wurde. Die Versuche, לֵב organ-anatomisch zu fixieren („Herz“<sup>52</sup>, „Kehle“<sup>53</sup>), stehen eher auf wackeligen Beinen<sup>54</sup>, so daß sich folgende Grundbedeutung ergibt: „das Innere (des Leibes, eines Gegenstandes etc.), das zwar dem Blick verborgen, dennoch in vielfältiger Weise nach außen wirksam und hier konstatierbar ist“<sup>55</sup>. Anatomisch kann der Begriff den Brustbereich des Menschen<sup>56</sup> oder das Astwerk der Krone eines Baumes<sup>57</sup> (als das ‘Innere’ des äußeren Erscheinungsbildes) bezeichnen. Übertragen bedeutet es „Mitte“: (יָמִים) בְּלֵב יָם („inmitten des Meeres“<sup>58</sup>) oder לֵב הַשָּׁמַיִם („Mitte des Himmels“<sup>59</sup>). Da die menschliche Existenz im Alten Testament meist nicht individualistisch verstanden wird, ist neben dem לֵב eines Menschen oder dem לֵב Gottes, auch vom לֵב ganzer Gruppen die Rede<sup>60</sup>. Der לֵב des Menschen ist zunächst einmal sein *emotionales Zentrum*, in dem die verschiedensten Gefühle, wie z.B. Schmerz<sup>61</sup>, Freude<sup>62</sup>, Angst<sup>63</sup>, Mut<sup>64</sup> usw., Raum gewinnen können. So heißt es etwa in Ps 25,17:

צָרוֹת לֵבָבִי הִרְחִיבוּ מִמְצוּקוֹתַי הוֹצֵאֵנִי:

„Befreie mein Herz von der Angst, führe mich heraus aus der Bedrängnis!“

<sup>49</sup>Luther- bzw. Einheitsübersetzung: „Geist der“.

<sup>50</sup>H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 67.

<sup>51</sup>Vgl. z.B. 1Sa 6,6 oder 1Chr 12,39. Daher werde ich im folgenden lediglich von לֵב reden, auch wenn sich das Gesagte sowohl auf לֵב als auch auf לֵבָב bezieht.

<sup>52</sup>Vgl. F. Baumgärtel, Stichwort „לֵב, לֵבָב, לֵב“ im Alten Testament“, 609 und F. Stolz, Stichwort „לֵב, *lēb* Herz“, 861f.

<sup>53</sup>Vgl. H.L. Ginsberg, *Lexicographical Notes*, 80.

<sup>54</sup>Vgl. H.-J. Fabry, Stichwort „לֵב, *leb*, לֵבָב, *lebāb*“, 424.

<sup>55</sup>Ebenda.

<sup>56</sup>Vgl. etwa 2Sa 18,14; 2Kö 9,24; Hos 13,8 oder Nah 2,8 („Schlagen an den לֵב“).

<sup>57</sup>Vgl. 2Sa 18,14.

<sup>58</sup>Vgl. u.a. Ex 15,8 und Ez 27,4.

<sup>59</sup>Vgl. Deut 4,11.

<sup>60</sup>Vgl. etwa 1Kö 8,66.

<sup>61</sup>Vgl. z.B. 1Sa 1,8.

<sup>62</sup>Etwa in Ex 4,14.

<sup>63</sup>Z.B. in Deut 20,3.

<sup>64</sup>Vgl. Ps 40,13.

Die Wendung **דָּבַר עַל־לֵב**, die der Liebessprache entstammt, drückt gefühlsbetont-vertrauliche Zuwendung aus, wie z.B. in Gen 34,3

**וַתִּדְבַק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה בִּתְיַעֲקֹב וַיֶּאֱהָב אֶת־הַנְּעָר וַדְּבַר עַל־לֵב הַנְּעָר:**

„Er faßte Zuneigung zu Dina, der Tochter Jakobs, er liebte das Mädchen und redete ihm gut zu.“

oder Jes 40,1f. („Tröstet, tröstet mein Volk!“). Daneben ist der **לֵב** auch *Sitz der Vernunft* des Menschen: Es wird dabei vor allem verbunden mit **יָדַעַ**, wie z.B. in der schon mehrfach zitierten Stelle Deut 29,3

**וְלֹא־נָתַן יְהוָה לְכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לְרֹאוֹת וְאָזְנוֹיִם לִשְׁמָע עַד הַיּוֹם הַזֶּה:**

„Aber der Herr hat euch bis zu diesem heutigen Tag nicht ein Herz gegeben zu erkennen, Augen zu sehen, und Ohren zu hören.“,

mit **זָכַר** („denken an, gedenken“<sup>65</sup>), wie z.B. in Jes 46,8

**זְכֹרוּ־זִמְתָּ וְהִתְאַשְׁשׁוּ הָשִׁיבוּ פִּשְׁעֵי־עַל־לֵב:**

„Denkt daran, und achtet darauf, ihr Treulosen, nehmt es zu Herzen!“,

und mit **חָכַם**, etwa in Ps 90,12:

**לְמִנּוֹת יְמֵינוּ בֵּן הוֹדַע וְנָבֵא לֵבָב חֲכָמָה:**

„Unsere Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“

Der **לֵב** registriert auch das eigene Fehlverhalten gegenüber dem Wort Gottes, stellt also eine Art Gewissen dar: (2Sa 24,10)

**וַיִּדַּבֵּר לִב־דָּוִד אֹתוֹ אַחֲרֵי־כֵן סָפַר אֶת־הָעָם ס וַיֹּאמֶר ה' דָּוִד אֱלֹהֵי־יְהוָה חָטָאתִי מְאֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה יְהוָה הַעֲבֵר־נָא אֶת־עוֹן עַבְדְּךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי מְאֹד:**

„Dann aber schlug David das Gewissen, weil er das Volk gezählt hatte, und er sagte zum Herrn: Ich habe schwer gesündigt, weil ich das getan habe. Doch vergib deinem Knecht seine Schuld, Herr; denn ich habe sehr unvernünftig gehandelt.“

Fließend ist der Übergang zu **לֵב** als dem *Ausgangspunkt voluntativen Strebens*: So spürt z.B. Jeremia die treibende Kraft des **לֵב**, die wie ein Feuer in ihm brennt, als er die Verkündigung des unbequemen Jahwe-Wortes zurückhalten will<sup>66</sup>, und Kohelet spricht von **כָּל־עֲמָלוֹ וּבְרַעְיוֹן לֵבּוֹ** („aller seiner Mühe und dem Streben seines Herzens“; Koh 2,22). Ein bestimmter Gedanke kristallisiert sich zur Absicht **בְּלֵב**: (1Sa 14,7)

**וַיֹּאמֶר לוֹ נִשְׂא כָלִיו עֲשֵׂה כָל־אֲשֶׁר בְּלִבְּךָ נִשְׂא לְךָ הַנְּנִי עִמָּךְ כָּל־בְּבֹדְךָ:**

„Da antwortete ihm<sup>67</sup> sein Waffenträger: Tu alles, was in deinem Herzen ist; geh nur hin! Siehe, ich bin mit dir, wie dein Herz will.“

<sup>65</sup>Siehe S. 73.

<sup>66</sup>Vgl. Jer 20,9.

<sup>67</sup>Gemeint ist Jonatan.

Der לֵב ist außerdem *Sitz positiver oder negativer Verhaltenseigenschaften* des Menschen: Demut, Aufrichtigkeit, Gottesliebe zum Beispiel oder Bosheit, Verstockung, Götzendienst usw.<sup>68</sup>

Er „umfaßt damit sämtliche Dimensionen *menschlicher Existenz*“<sup>69</sup> und steht daher oft für den Menschen an sich, gerade wenn es um „das Eigentliche der Person“<sup>70</sup>, die Tiefe und Unergründlichkeit seines Wesens geht<sup>71</sup>. Somit ist der לֵב auch „in einzigartiger Weise der *Punkt, an dem JHWH des Menschen Existenz betrifft*“<sup>72</sup>: Er prüft (בָּחַן) den לֵב des Menschen<sup>73</sup>, ‘erkennt’ (יָדַע) ihn<sup>74</sup>, stärkt (הִכִּיז) ihn<sup>75</sup>, vermag ihn zu verwandeln (הִפְיָד) <sup>76</sup> usw.

Schließlich sei auf שָׁם עַל-לֵב bzw. שָׁם לְ/אֵל-לֵב oder שָׁם לֵב und ähnliche Wendungen eingegangen, die parallel zu יָדַע stehen können, wie z.B. in Deut 4,39:

וַיִּדְעַת הַיּוֹם וְהַשַּׁבָּת אֱלֹהֵי לֵבָבְךָ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ  
מִתַּחַת אֵין עוֹד:

„Heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen: Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.“

Aus den bisherigen Betrachtungen ist nun klar, was damit gemeint ist: שָׁם עַל-לֵב usw. bezeichnet ein *sich in seinem Innersten von etwas treffen lassen*. Eine Übersetzung wie „seine Aufmerksamkeit auf etwas oder jemanden richten“<sup>77</sup> hingegen ist zu schwach, bringt die Vorstellung vom לֵב als dem unergründlichen Innersten des Menschen nicht zum Ausdruck.

<sup>68</sup>Vgl. dazu die ausführlichen Belege bei H.-J. Fabry, a.a.O., 440ff.

<sup>69</sup>F. Stolz, Stichwort „לֵב, *lēb* Herz“, 863.

<sup>70</sup>Ebenda.

<sup>71</sup>Zur Unergründlichkeit des לֵב vgl. Jer 17,9; Ps 64,7 und Spr 20,5.

<sup>72</sup>H.-J. Fabry, Stichwort „לֵב, *leb*, לֵבָב, *lebāb*“, 439 (im Original nicht kursiv gesetzt).

<sup>73</sup>Vgl. etwa Ps 17,3.

<sup>74</sup>Z.B. in 1Kö 8,39.

<sup>75</sup>Vgl. Ps 10,17.

<sup>76</sup>Vgl. etwa Ps 105,25.

<sup>77</sup>H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 82.

## 6. Erkennen von Welt und Umwelt im Alten Testament

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln das Bedeutungsspektrum alttestamentlichen Erkennens im Detail und unter Verwendung einer großen Zahl von Beispielen dargelegt wurde, möchte dieses Kapitel den Befund ordnen und zusammenfassen. Es soll dabei nicht darum gehen, die Vielgestaltigkeit um jeden Preis zu vereinfachen und zu systematisieren - was, meiner Meinung nach, weder wünschenswert noch hilfreich ist und eine Schwäche gewöhnlicher Wörterbücher darstellt<sup>1</sup> -, als vielmehr darum, wichtige Grundlinien und Tendenzen deutlich zu machen<sup>2</sup> ohne noch einmal sämtliche Belegstellen anzuführen. Die weitverbreitete Unterscheidung in profanen und religiösen Gebrauch halte ich aus folgenden Gründen für problematisch: Zum einen kennt die Bibel keine Unterteilung der Welt in einen säkularen und einen religiösen Bereich, zum anderen können auch Stellen, an denen von Gott in anthropomorpher Sprechweise die Rede ist<sup>3</sup>, Rückschlüsse auf 'profanen' Gebrauch von יָדַע, יָדָה usw. zulassen. Wenn z.B. in Hiob 19,27

אֲשֶׁר אֲנִי אֶחְזֹה-לִי וְעֵינַי רְאוּ וְלֹא-יִדָּע כָּלֹ כְלִי־בַחֲקִי:

„Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd. Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust.“

das 'Erkennen' Gottes als לֵאמֹר bezeichnet wird, so ist es sicherlich sinnvoll, diese Aussage bei der Besprechung von יָדָה mitzubedenken. Wohingegen Verse, bei denen eine dezidiert *theologische* Sprechweise vorliegt, bei der Behandlung des Themas dieser Arbeit nicht als Belegstellen herangezogen werden dürfen.

Die Wurzel יָדַע ist in praktisch allen Büchern des Alten Testaments relativ oft belegt. Es handelt sich also nicht um einen Begriff mit sehr spezifischer Bedeutung, der nur in einem bestimmten Kontext (etwa in weisheitlichem Schrifttum) gebraucht wird, sondern seine gleichmäßige Häufigkeit läßt auf einen breiten Verwendungsbereich schließen. Nimmt man den Befund bei den übrigen Erkenntnisbegriffen hinzu, ergibt es sich, daß „Erkennen“ im Alten Testament eine nicht unwichtige Rolle spielt. Je nach Zusammenhang sind bestimmte Erkenntnisbegriffe dabei eher zu finden als andere. So untermauert etwa die Beobachtung, daß יָדָה in der Thora und den Geschichtsbüchern häufiger vorkommt als in der Weisheitsliteratur, während für יָדַע das Umgekehrte gilt, die Auffassung, daß bei יָדָה aufgrund der Verortung in den עֵינַיִם das Erkennen eher von der sinnlich-visuellen Wahrnehmung her gedacht ist als beim im לֵב lokalisierten יָדַע. Andererseits lassen sich bestimmte Grundlinien und -auffassungen in vielen verschiedenen Erkenntnisbegriffen in ähnlicher Weise nachweisen: So ist z.B. die Vorstellung

<sup>1</sup>Sinn und Zweck solcher Nachschlagewerke ist es natürlich, kurz und prägnant die Bedeutung von Worten aufzulisten. Für wichtig halte ich in diesem Zusammenhang aber, daß sich der Benutzer der Problematik einer solchen Katalogisierung immer bewußt ist.

<sup>2</sup>Hier ist G.J. Botterweck („Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des AT, 14) zuzustimmen, der die strikte Systematisierung, wie sie E. Baumann in seinem Artikel „יָדַע“ und seine Derivate“ vorgenommen hat, kritisiert: „Die einzelnen Bedeutungsgruppen lassen sich (...) nicht so scharf voneinander abheben, sie gehen oft ineinander über.“

<sup>3</sup>Vgl. dazu die Bemerkungen auf S. 56.

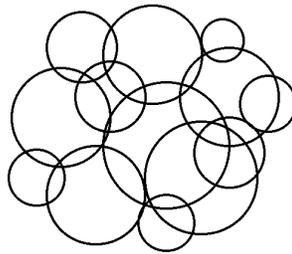


Abbildung 6.1: Zum Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisbegriffe. Ihre jeweiligen Bedeutungsspektren werden durch Kreise symbolisiert.

von Erkennen als einem „sich kümmern um“ sowohl für **יָדַע**, als auch für **רָאָה**, **פָּקַד**, **שׁוּר**, **קָשַׁב**, **דָּרַשׁ**, **נָכַר**, **שָׁכַל**, **γυνώσκειν**, **εἰδεῖν**, und **ὁρᾶν** belegt. Nimmt man beides zusammen, so läßt sich auch beim Gebrauch der unterschiedlichen Erkenntnisbegriffe synthetisch-stereometrisches Denken erkennen: Alttestamentliches Erkennensverständnis ergibt sich aus einer Art *patchwork* der verschiedenen Erkenntnisbegriffe, die sich in ihrer Bedeutung zum Teil überschneiden, zum Teil bestimmte Aspekte betonen (siehe Abb. 6.1). Eine Bedeutungsentwicklung innerhalb des Alten Testaments läßt sich dabei nicht nachweisen. Darauf haben bereits F. Gaboriau<sup>4</sup> und W. Schottroff<sup>5</sup> hingewiesen.

Erkennen wird im Alten Testament durchweg als personaler Akt verstanden. Wie der kurze Einblick in das biblische Menschenbild deutlich gemacht haben dürfte, gilt dies insbesondere auch für Stellen, an denen **לֵב**, **נֶפֶשׁ** usw. als Subjekte des Erkennens genannt werden. Bei den wenigen Ausnahmen wie z.B. Ez 17,24, wo Bäume als Subjekt von **יָדַע** auftauchen, handelt es sich um übertragenen Gebrauch. Das Erkennen ist im **לֵב**<sup>6</sup> des Menschen verortet, also dem Punkt, der für den Menschen als ganzen, d.h. für sämtliche Dimensionen seiner Existenz, für die Tiefe und Unergründlichkeit seines Wesens steht. Die Fähigkeit zu erkennen besitzt der Mensch jedoch nicht von Natur aus<sup>7</sup>. Diese kommt vielmehr zunächst Gott als dem Schöpfer aller Dinge zu und Gott ist es, der sie dem Menschen gibt<sup>8</sup>. Ein erkennender Mensch wird als Weiser, Prophet, mit der **רוּחַ אֱלֹהִים** Erfüllter bezeichnet. Die **רוּחַ** aber steht für Dynamik und ist von der lebendigen Beziehung des Menschen zu Gott her gedacht. Von daher ist biblisches Erkennen nichts Statisches, hat etwas mit den Aktivitäten des Menschen zu tun und mit der Art und Weise wie sich darin seine Beziehung zu Gott widerspiegelt. Nichterkennende Menschen werden daher nicht etwa blind oder dumm genannt, wie man vermuten könnte, sondern töricht, betrügerisch, nichtsnutzig oder vom Geist der Unzucht erfüllt. Der **לֵב** des Erkennenden hingegen irrt nicht umher, er ist auf dem rechten Weg und wird als **יִשְׂרָאֵלִי** bezeichnet, d.h. er ist nicht orientierungslos, sondern sein Verhalten ist aufrichtig, es ist an Gott und seinem Wort ausgerichtet. Die dem Menschen verliehene Erkenntnisfähigkeit zeichnet ihn aus, ist aber zugleich auch Anspruch. Zum einen soll er seine Erkenntnis zu einer Haltung der Einsicht führen, „aus der heraus der Mensch sein Leben bewußt gestaltet“<sup>9</sup>. Nicht zufällig ist ja der **לֵב** als Sitz der Erkenntnisfähigkeit auch Ausgangspunkt des voluntativen Strebens des Menschen. Dieser Aspekt des Wissentlich-Willentlichen kommt auch in der Formulierung **בְּלִי־דַעַת** („ohne Vorsatz“) zum Ausdruck. Zum anderen ist der

<sup>4</sup>Vgl. F. Gaboriau, *Enquête sur la signification de connaître. Étude d' une racine*, 3f.

<sup>5</sup>Vgl. W. Schottroff, Stichwort „**יָדַע** *jd* erkennen“, 686.

<sup>6</sup>Bzw. der *καρδία*.

<sup>7</sup>Vgl. G.v. Rad, *Weisheit in Israel*, 78.

<sup>8</sup>Nur am Rande sei hier bemerkt, daß Gott sie dem Menschen auch wieder nehmen kann, indem er seinen **לֵב** ‚versteckt‘ (vgl. etwa SirA 16,15 oder Jes 6,9f.). Genauerer hierzu findet sich bei F. Hesse, *Das Versteckungsproblem im Alten Testament*.

<sup>9</sup>G.J. Botterweck, Stichwort „**יָדַע** *jāda*“, 493.

Mensch angehalten, von einem Erkennen, das nur das sieht, was vor Augen ist, wegzukommen, hin zu einem Erkennen der dahinterliegenden, eigentlichen Wirklichkeit.

In dem bisher Gesagten ist schon ein weiterer wichtiger Punkt angeklungen: Erkannt wird nicht um des Erkennens willen, Erkennen hat immer lebenspraktische Relevanz. Der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Leben, der uns zum ersten Mal bei der Besprechung des **עין הדעת טוב ורע** begegnet ist, findet sich in der Wurzel **חכם** wieder, die häufig zusammen mit Erkenntnisbegriffen auftaucht und für Lebensweisheit und Handlungskompetenz steht. Ein erkennender Mensch sieht, was seinem Leben zu- und abträglich ist, und besitzt die Kompetenz, in den Herausforderungen seines Lebens das Richtige zu tun. Sehr deutlich kommt dies in der Bitte Salomos in 2Chr 1,10 zum Ausdruck:

**עֵתָה חִכְמָה וּמִדָּע תִּן־לִי וְאַצְאָה לִפְנֵי הָעַם־הַזֶּה וְאֲבוֹאָה כִּי־מִי יִשְׁפֹּט אֶת־עַמְּךָ  
הַזֶּה הַגָּדוֹל:**

„Verleih mir nun Weisheit und Einsicht, damit ich weiß, wie ich mich vor diesem Volk verhalten soll. Denn wer könnte sonst dieses mächtige Volk regieren?“

Daher haben eine Reihe von Erkenntnisbegriffen auch die Bedeutung „sich verstehen auf, können“. Dabei handelt es sich nicht um theoretisches, statisches Wissen, das angehäuft wird, sondern um praktische Handlungskompetenz. Damit einhergeht, daß Erkennen meist teilnehmendes Dabeisein meint, bei dem der Erkennende im Umgang mit der Person oder Sache seine Erfahrungen macht. Er ist mit seiner ganzen Person am Erkennensvorgang beteiligt: Erkennen im Sinne von **שם על-לב**, d.h. im Sinne von „sich etwas zu eigen machen“, „sich von etwas oder jemandem betreffen lassen“. Oder, um es mit einem heutzutage sehr populären Begriff zu sagen, etwas „erleben“. Nur Gehörtes (**שמע**) bleibt totes Wissen. Erst dadurch, daß man es selbst erlebt (**רָאָה**), wird es zur lebendigen Erfahrung, sprich Erkenntnis. Das heißt nicht, daß nicht auch Gehörtes ein Erkennen im biblischen Sinne auslösen kann: Die Nachricht vom Erlaß des Königs Artaxerxes, alle Juden umbringen zu lassen, trifft Mordechai in seinem tiefsten Inneren: (Est 4,1)

**וּמִרְדֵּכַי יָדַע אֶת־כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה וַיִּקְרַע מְרִדְכַי אֶת־בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שָׂק וְאַפָּר  
וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק וַעֲקָהֲגִדְלָה וּמָרָה:**

„Als Mordechai von allem, was geschehen war, erfuhr, zerriß er seine Kleider, hüllte sich in Sack und Asche, ging in die Stadt und erhob ein lautes Klagegeschrei.“

Die meisten Erkenntnisbegriffe werden dabei durchaus ganzheitlich verstanden<sup>10</sup>, auch wenn sie zumeist von einer bestimmten Richtung her gedacht sind<sup>11</sup>. So ist z.B. **רָאָה** zwar eigentlich ein sinnlich-visueller Begriff, doch macht das Jesaja-Zitat **לֹא אֲרֵאָה שְׂכוֹל** („Ich werde keine Kinderlosigkeit erfahren“) von S. 57 deutlich, daß der visuelle Aspekt völlig in den Hintergrund treten kann und das Erkennen umfassend gedacht ist. So wie etwa beim deutschen Wort „erfahren“ im Vordergrund steht, daß jemand *als Person* etwas erlebt hat, es aber keine Rolle spielt, ob er diese Erfahrung mit den Augen, dem ganzen Körper oder im zwischenmenschlichen Bereich usw. gemacht hat. Die Ganzheitlichkeit biblischen Erkennens tritt auch zutage, wo Erkennen ein „sich gewöhnen an“, „vertraut werden mit“ darstellt. Biblisches Erkennen geht so zumeist über rein sinnliche Wahrnehmung hinaus. Das läßt sich auch daran sehen, daß Inhalt der Erkenntnis abstrakte Begriffe oder Sachverhalte sein können. Oder wenn es, wie in Ps 44,21f., darum geht, zu erkennen, was hinter dem Verhalten eines Menschen steht:

**אִם־שָׁכַחְנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ וְנִפְרַשׁ כַּפֵּינוּ לָאֵל זָר: הֲלֹא אֱלֹהִים יַחְקֲרוּ־וְאֵת כִּי־הוּא  
יִדַּע תַּעֲלָמוֹת לֵב:**

<sup>10</sup>G.J. Botterweck (a.a.O., 492) spricht von der „Totalität menschlicher Erkenntnisfähigkeit“.

<sup>11</sup>Z.B. **שָׂכַל** vom genauen Betrachten oder *ερευνάω* vom schnüffelnden Nachspüren eines Tieres her.

„Hätten wir den Namen unseres Gottes vergessen und zu einem fremden Gott die Hände erhoben, würde Gott das nicht ergründen? Denn er erkennt die heimlichen Gedanken des Herzens.“

Erkennen wird also überwiegend nicht als rein intellektueller Akt aufgefaßt. Wo das doch der Fall ist, versteht man darunter vor allem eine einschätzende Bewertung und nicht ein logisches Konstatieren oder Schlußfolgern. Den dazu nötigen Bewertungsmaßstab findet der erkennende Mensch in seiner Orientierung an Gott und seinem Wort.

In dem bisher Gesagten ist bereits ein weiterer Punkt angeklungen: Der Erkennende und der oder das Erkannte sind nicht zwei unabhängige Objekte, sondern sie sind aufeinander bezogen, stehen in einer Beziehung zueinander. Der erkennende Mensch ist nicht unbeeinflusst vom Erkannten, die Erkenntnis hat Auswirkungen auf sein Leben und Handeln. Erkennen bedeutet vertraut werden mit jemandem oder etwas. Aber dies ist keine Einbahnkommunikation, was sich z.B. daran zeigt, daß die meisten Erkenntnisbegriffe auch die Bedeutung „sich kümmern um“ haben<sup>12</sup>, oder am Partizip מִדַּע („Vertrauter, Bekannter“), welches ein wechselseitiges Verhältnis des einander Vertrauens impliziert. In die gleiche Richtung weisen auch Deuterocesaja, der fehlendes Erkennen als Treulosigkeit bezeichnet (Jes 48,4)

גַּם לֹא־שָׁמַעְתָּ גַּם לֹא יָדַעְתָּ גַּם מֵאֵז לֹא־פָתַחַח אָזְנְךָ כִּי יָדַעְתִּי בְּגוֹד תִּבְגּוֹד  
וּפְשַׁע מִבֶּטֶן קָרַח לְךָ:

„Du hast nichts gehört und gewußt, dein Ohr war bisher nicht offen. Denn ich wußte, daß du treulos sein wirst, man nennt dich ‘abtrünnig vom Mutterleib an’.“,

und diejenigen Stellen, die einen, der nicht erkennt, ‘viehisch’ bzw. ‘Vieh’ nennen, was so viel bedeutet wie: Er verhalte sich nicht wie ein Mensch, wie ein gleichwertiger Partner. Auf diesem Hintergrund bezeichnen דָּעַ und γινώσκειν auch den sexuellen Akt als Ausdruck und Manifestierung des gegenseitigen Vertrauens. E. Baumann hat diesen Sachverhalt als Erster in aller Deutlichkeit herausgearbeitet. In seinem Artikel „דָּעַ“ und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie“ schreibt er, דָּעַ bezeichne im Grunde „eine persönliche Verbindung, auf Grund derer ein enger Verkehr stattfindet, ein Austausch nicht nur von Wissen, sondern mehr noch von Achtung, Liebe, Fürsorge, Wohlthaten, Diensten u. s. f., weshalb der דָּעַ eigentlich der jemand Zugehörige, danach nicht nur Vertraute, sondern ebenso sehr Geachtete, Geliebte, Ersehnte, Gepflegte etc. sein kann“<sup>13</sup>.

Der Aspekt der Verbindung, Beziehung wird auch dort deutlich, wo Erkennen „erwählen“ meint. Der Erwählte steht in einer besonderen Beziehung zum Erwählenden<sup>14</sup>, wenn z.B. der von Gott Erkannte als Prophet Gottesworte empfängt, um sie dem Volk Israel zu verkünden.

Bei einer ganzen Reihe von Erkenntnisbegriffen kann Erkennen für ein Prüfen oder auf die Probe stellen stehen. Das Objekt bzw. die Person wird dabei einem Bewertungsmaßstab unterzogen, d.h. es wird getestet, ob das Objekt des Erkennens den Kriterien dieses Maßstabes standhält. Ein Beispiel ist Jer 6,27, wo die Qualitätsprüfung von Metallen und die Prüfung des Verhaltens des Volkes Israel als Erkennen bezeichnet wird. Erkannt wird auch aufgrund von Zeichen, die z.T. vorher vereinbart wurden.

Schließlich kann Erkenntnis auch zur Kenntnis werden. Es sind vor allem Perfektformen, die dies zum Ausdruck bringen, wie z.B. in Deut 33,9:

הָאָמַר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת־אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת־בְּנָיו לֹא יָדַע כִּי שְׁמֹרוֹ  
אִמְרָתְךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצְרוּ:

<sup>12</sup>Und zwar nicht nur mit Personen als Objekten, wie etwa an Gen 39,6.8 zu sehen ist.

<sup>13</sup>S. 30.

<sup>14</sup>W. Schottroff (Stichwort „דָּעַ jđ erkennen“, 692) bezeichnet sie als „intimes Kennen“.

„Er, der von seinem Vater und seiner Mutter sagte: Ich habe beide nie gesehen!, und der seine Brüder nicht kennen und von seinen Kindern nichts wissen wollte. Denn die Leviten haben auf dein Wort geachtet - nun wachen sie über deinen Bund.“

Ob man diese Perfekta als resultativ ansehen kann, ist zwar umstritten<sup>15</sup>, doch bin ich mit W. Gesenius der Meinung, daß das Perfekt hier ein Geschehen zum Ausdruck bringt, welches zwar in der Vergangenheit stattgefunden hat, dessen „Wirkungen aber auch in der Gegenwart noch vorliegen“<sup>16</sup>. Eine Kenntnis in diesem Sinne liegt auch vor, wenn Erkenntnisbegriffe ein „sich auf etwas verstehen“ bezeichnen, wie etwa *εἰδεῖν*, ׀ָׁׂ oder ׃ׁׂ mit Infinitiv oder Partizip.

---

<sup>15</sup>C. Brockelmann (*Hebräische Syntax*, 40 - Anm. 2) z.B. bestreitet dies.

<sup>16</sup>*GesK* § 106g.

# 7. Das Erkennensverständnis in den Qumran-Texten

## 7.1 Vorbemerkungen

Seit vor etwa fünfzig Jahren, genauer gesagt zwischen 1947 und 1956, in einem relativ kleinen Gebiet in der Nähe von Chirbet Qumran am Rande des Toten Meeres eine sehr große Zahl an Schriftrollen und Fragmenten entdeckt wurden, die in einem Zeitraum verfaßt worden sind, der sich etwa vom zweiten Jahrhundert vor Christus bis maximal 70 n.Chr. erstreckt<sup>1</sup>, kommt man nicht darum herum, diese sogenannten „Schriftrollen vom Toten Meer“ bei einer Arbeit über das Alte Israel miteinzubeziehen. Dies gilt für die vorliegende Arbeit aufgrund ihrer Thematik umso mehr, als sich schon sehr früh zeigte, daß Wissen und Erkenntnis in den „Qumran-Texten“ - gemeint ist hier der nicht-biblische Teil dieser Schriftrollen - eine wichtige Rolle spielen<sup>2</sup>. Folglich würde eine angemessene Bearbeitung den Rahmen der Arbeit sprengen. Ich habe mich daher auf die wichtigsten Texte beschränkt, wie sie in die Konkordanz von K.G. Kuhn Aufnahme gefunden haben<sup>3</sup>. Eine ausführliche Besprechung hingegen müßte auch die übrigen Textzeugnisse miteinbeziehen<sup>4</sup>.

## 7.2 Kurze Skizze wichtiger Vorstellungen der Qumrangemeinschaft

Auf die Frage, ob es sich bei den Verfassern der Qumran-Texte um Essener gehandelt hat, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden<sup>5</sup>. Eine kurze Skizze einiger Merkmale der Gemeinschaft, zu der sie sich zählten, ist allerdings für das Verständnis der in den Texten belegten Erkenntnisvorstellungen unerlässlich<sup>6</sup>.

### 7.2.1 Determinismus

Die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft waren überzeugt davon, daß in der Schöpfung alles nach Plan ging. Und zwar nach dem Plan Gottes, der als ihr Schöpfer schon, bevor er sich an das Werk machte, wußte, was geschehen würde. Er plante nicht nur den ganzen Kosmos vor dessen Erschaffung, sondern auch dessen unveränderliche Geschichte: (1QS III,15f.)

---

<sup>1</sup>Das Schreibmaterial, welches mit Hilfe der AMS-Methode (*Accelerator Mass Spectrography*) auf etwa  $\pm 20$  Jahre genau datiert werden konnte, stammt zum Teil sogar aus dem 4. Jahrhundert vor Christus. Genaueres dazu bei J.C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 36ff.

<sup>2</sup>Als einer der ersten hat das M. Burrows (*The Discipline Manual of the Judean Covenanters*, 168f.) erkannt.

<sup>3</sup>Vgl. *Konkordanz zu den Qumrantexten*, hrsgg. v. K.G. Kuhn, V-VIII.

<sup>4</sup>Vgl. etwa C. Martone, *A concordance to the newly published Qumran texts*, 155ff.

<sup>5</sup>Vgl. dazu die Darstellung von J.C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 92ff. („Wer war die Qumrangruppe?“).

<sup>6</sup>Zum Folgenden vgl. J.C. VanderKam, a.a.O., 131ff.

מאל הדעות כול הווה ונהייה ולפני היותם הכין כול מחשבתם ובהיותם  
לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם ואין להשנות

„Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen. Ehe sie sind, hat er ihren ganzen Plan festgesetzt. Und wenn sie da sind zu ihrer Bestimmung, so erfüllen sie nach seinem herrlichen Plan ihr Werk, und keine Änderung gibt es.“

In vielen Qumran-Texten finden sich derartige prädestinatorische Vorstellungen<sup>7</sup>. Sie fußen wahrscheinlich auf einer einseitigen Interpretation von Jes 45,21 bzw. 46,10, wo der Prophet Deuterojesaja verkündigt, Gott habe von alters her angesagt, was geschehen würde.

### 7.2.2 Die zwei Wege

In diesem von Gott vorbestimmten Plan gibt es zwei Wege: Den Weg des Lichts und den Weg der Finsternis. Einen Mittelweg hingegen gibt es nicht. Jeder Engel und jeder Menschen gehört einem der beiden Lager an, die sich in einem permanenten Kriegszustand befinden, der schließlich damit endet, daß Gott im letzten Gericht den Söhnen des Lichts und ihren Verbündeten unter den Engeln zum Sieg verhilft<sup>8</sup>. Der Kampf spiegelt sich auch im Leben der Individuen wider: Jede Person hat gewisse Anteile an Licht und Finsternis, so daß jeder, auch ein Sohn des Lichts, sündig ist: (1QS III,21ff.)

ובמלאך חושך תעות כול בני צדק וכול חטאתם ועוונותם ואשמתם ופשעי  
מעשיהם בממשלתו לפי רזי אל עד קצו וכול נגיעיהם ומועדי צרותם  
בממשלת משטמתו וכול רוחי גורלו להכשיל בני אור

„Und durch den Engel der Finsternis geschieht Verirrung aller Söhne der Gerechtigkeit, und alle ihre Sünde, Missetaten und Schuld und die Verstöße ihrer Taten kommen durch seine Herrschaft entsprechend den Geheimnissen Gottes bis zu seiner Zeit. Und alle ihre Plagen und die festgesetzten Zeiten ihrer Drangsal kommen durch die Herrschaft seiner Anfeindung. Und alle Geister seines Loses suchen die Söhne des Lichtes zu Fall zu bringen.“

### 7.2.3 Die Gemeinschaft des neuen Bundes

Unter den Bedingungen der von diesem Dualismus geprägten Welt gefiel es Gott, das Volk Israel zu erwählen und mit ihm einen Bund zu schließen. Die Israeliten lebten nach den Geboten, die ihnen Gott geoffenbart hatte, doch schließlich wurden sie ungehorsam, so daß Gott sie verstieß und Nebukadnezar auslieferte. Mit einem überlebenden Rest schloß Gott einen neuen Bund, dem alten ähnlich, jedoch mit einem tieferen Verständnis für das von ihm Verlangte und mit einem größeren Anreiz zum Gehorsam. Die Gemeinschaft von Qumran verstand sich als Teil jenes Restes. Sie organisierte sich daher in Anlehnung an Israels Strukturen während der Wanderung durch die Wüste und nannte sich selbst **חד** („Einung, Gemeinschaft“), ein Begriff, der in der Bibel nie zur Kennzeichnung des Volkes Israels verwendet wird. Die Einung im neuen Bund wurde mit einem jährlichen Bundeserneuerungsfest begangen. In dem Abschnitt der sogenannten „Gemeinderegel“ (1QS), die dieses Fest behandelt, wird zunächst die Ordnung in Priester, Leviten und Volk, das sich in Tausend-, Hundert-, Fünfzig- und Zehnerschaften untergliedert, beschrieben, „damit jeder Mann in Israel die ihm zugewiesene Stellung in der Einung Gottes kenne zu ewigem Rat“<sup>9</sup> (1QS II,22f.). Dann heißt es weiter: (1QS II,23ff.)

ולוא ישפול איש מבית מעמדו ולוא ירום ממקום גורלו כיא הכול יהיו ביחד

<sup>7</sup>Vgl. u.a. 1QH IX,18ff.; CD II,6ff.; 4Q180 oder das Endkampfszenario in 1QM.

<sup>8</sup>Der Endkampf wird vor allem in den sogenannten „Kriegsregeln“ beschrieben, zu denen neben 1QM besonders 4Q491-496 und 4Q402, Frgm. 4,7ff. gehören.

<sup>9</sup>לדעת כול איש ישראל איש בית מעמדו ביחד אל לעצת עולמים.

אמת וענות טוב [ו]אהבת חסד ומחשבת צדק [א]ש לרעהו בעצת קודש ובני  
סוד עולמים

„Und kein Mann sei niedriger als die ihm zugewiesene Stellung, und keiner erhebe sich über den Platz seines Loses; denn alle sollen in der Einung der Treue, gütiger Demut[,] barmherziger Liebe und gerechten Denkens sein, [ei]ner gegen den anderen in heiligem Rat und als Söhne der ewigen Versammlung.“

### 7.3 Vorkommen von Erkenntnisbegriffen

Die Wurzel **דע** ist in den genannten<sup>10</sup> Qumran-Texten insgesamt 180 mal belegt. Einen Großteil machen dabei die 97 Belege in den sogenannten „Lobliedern“ (1QH) aus, in der Gemeinderegel (1QS) findet sich **דע** 33 mal, in der Damaskusschrift (CD) 26 mal; für die übrigen Schriften ergeben sich zusammengenommen 24 Belegstellen. Am häufigsten ist dabei das Verbum **דע**, welches 117 mal bezeugt ist, darauf folgen die Substantive **דעת** mit 42 und (**א**)**דעה** mit 16 Belegen, die restlichen Ableitungen (**מדע**: 3x, **ידעוני**: 1x und **מודע**: 1x) sind recht selten. Andere Erkenntnisbegriffe sind im Gegensatz dazu nicht so häufig. Am meisten belegt sind noch die Wurzeln **בין** mit 63 Belegstellen (davon 31 in 1QH) und **שכל** mit 58 Belegen (30 in 1QH), während etwa **ראה** lediglich 22 mal bezeugt ist. Dieser Befund zeigt, daß zum einen von den in den Qumran-Texten verwendeten Erkenntnisbegriffen die Wurzel **דע** eine herausragende Rolle spielt, und daß zum anderen Erkenntnisbegriffe vor allem in den Lobliedern (1QH) zu finden sind<sup>11</sup>.

### 7.4 Vergleich mit dem alttestamentlichen Erkenntnisbegriff: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die Erkenntnisvorstellungen, wie sie sich in den Qumran-Texten finden, werden im folgenden anhand eines Vergleichs mit dem alttestamentlichen Erkenntnisbegriff vorgestellt. Die einzelnen Punkte werden dabei in der gleichen Reihenfolge besprochen wie in Kapitel 6. Man muß sich jedoch im klaren sein, daß die besprochenen Qumran-Texte weder im Umfang noch in der Vielgestaltigkeit an den alttestamentlichen Befund heranreichen. So lassen sich manche Beobachtungen nicht mit der gleichen Fülle an Belegstellen untermauern, wie das zum Teil für das Alte Testament möglich ist.

Erkennen wird auch in den Qumran-Texten als personaler Akt aufgefaßt. Allerdings finden sich auch einige - wenn auch seltene - Formulierungen, die nicht ganz in dieses Bild passen, deren Bedeutung aber zweifelhaft ist: So etwa der **משקה דעת** („Trank der Erkenntnis“<sup>12</sup>) in 1QH IV,11 oder der **מקור דעת** („Quelle der Erkenntnis“) in 1QS X,12; XI,3; 1QH II,18 und XII,29. Letztere Bezeichnung bezieht sich jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach auf Gott. Als Sitz der Erkenntnis wird der **לב** lediglich zweimal genannt: in 1QS II,2ff.

יברככה בכול טוב וישמורכה מכול רע ויאר לבכה בשכל חיים ויחונכה בדעת  
עולמים וישא פני חסדיו לכה לשלום עולמים

„Er segne dich mit allem Guten und behüte dich vor allem Bösen und erleuchte dein Herz mit Einsicht des Lebens und sei dir gnädig mit ewiger Erkenntnis, und er erhebe sein gnädiges Angesicht auf dich zu ewigem Frieden!“

<sup>10</sup>Siehe S. 97, Fußnote 3.

<sup>11</sup>Vgl. dazu S. Wagner, **דע** in den Lobliedern von Qumran, 232ff. und H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 139ff. („Das häufige Vorkommen der Wörter für ‘Wissen’ und ‘Erkenntnis’ in den Gemeindeliedern“).

<sup>12</sup>S. Wagner (**דע**) in den Lobliedern von Qumran, 246) nimmt an, daß es sich dabei um „einen realen sakramentalen Trank“ handle, „bei dessen Genuß dem Kommunikanten tiefere Erkenntnisse zuteil wurden“. Allerdings kann er diese Vermutung durch keine weiteren Anhaltspunkte erhärten.

und in 1QS X,24<sup>13</sup>. Sehr oft wird Erkennen dagegen mit רוח in Verbindung gebracht. So zum Beispiel<sup>14</sup> in 1QH XIII,18f.:

ואני עבדך ידעתי ברוח אשר נתתה בי

„Ich, dein Knecht, habe erkannt durch den Geist, den du in mich gegeben hast.“

Was wir schon beim alttestamentlichen Erkenntnisbegriff kennengelernt haben, gilt auch für die Qumran-Texte: „Die Erkenntnismöglichkeiten und -fähigkeiten des Menschen sind nicht von vornherein gegeben“<sup>15</sup>, wie z.B. 1QSa I,10 zeigt. Neu ist allerdings, daß dem Willen Gottes (רצון) dabei die entscheidende Rolle zugeschrieben wird: So etwa in 1QH I,8 oder X,9:

ומבלעדרכה לא יעשה כול ולוא יודע בלוא רצונכה

„Ohne dich wird nichts getan, und nichts wird ohne deinen Willen erkannt.“

Nimmt man beides (Betonung von רוח und Willen Gottes) zusammen, so wird eine Akzentverschiebung gegenüber alttestamentlichem Denken deutlich: Daß nämlich nach den Vorstellungen der Gemeinschaft von Qumran alle Erkenntnismöglichkeiten „letztlich nicht menschlichen Potenzen entspringen“<sup>16</sup>, sondern völlig dem Willen und Gutdünken Gottes unterworfen sind.

Ein weiterer Unterschied zum Erkenntnisbegriff des Alten Testaments folgt aus dem deterministischen Weltbild der Qumran-Gemeinschaft: Wenn die Welt von Gott nach Plan geschaffen und die Geschichte von ihm vorherbestimmt wurde, dann kann Erkenntnis von Welt und Umwelt nur Einsicht in den göttlichen Schöpfungs- und Heilsplan sein<sup>17</sup>. Daher ist an zahlreichen Stellen<sup>18</sup> von Erkenntnis in Zusammenhang mit Prädestination die Rede, was darin gipfelt, daß der Schöpfungsplan als Ausfluß göttlicher Erkenntnis (דעת) angesehen wird<sup>19</sup>: (1QS XI,10f.)

כי לא המשפט ומידו תום הדרך ובדעתו נהיה כול וכול הווה במחשבתו  
כיניו ומבלעדיו לא יעשה

„Denn bei Gott ist die Gerechtigkeit, und aus seiner Hand vollkommener Wandel, und durch seine Erkenntnis ist alles entstanden. Alles, was ist, lenkt er nach seinem Plan, und ohne ihn geschieht nichts.“

Was wir bei der Besprechung alttestamentlicher Erkennensauffassungen gesehen hatten, daß der Erkennende nicht orientierungslos ist, sondern sein Verhalten an Gott und seinen Geboten ausrichtet, gilt auch für den Qumranschen Erkenntnisbegriff: „Auch diese Erkenntnis dient dem Zweck, das rechte Verhältnis zu Gott und seiner Schöpfung zu gewinnen und sich danach zu richten“<sup>20</sup>. So sollen die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft „ihre Erkenntnis reinigen durch die Verlässlichkeit der Gebote Gottes“ (לברר דעתם באמת חוקי אל); (1QS I,12). Das Erkannte wird häufig als geheim (רוים<sup>21</sup>;

<sup>13</sup>Auch in 1QS XI,3 und 1QH XII,32ff. wird der לב im Zusammenhang mit Erkennen erwähnt. Jedoch ist nicht ausdrücklich von einer Lokalisierung im לב die Rede.

<sup>14</sup>Vgl. daneben 1QH I,8; III,23; IX,12.30ff.; XII,11; XIII,13.18; CD II,12 und 1QS IV,4.

<sup>15</sup>S. Wagner, דע in den Lobliedern von Qumran, 242.

<sup>16</sup>S. Wagner, a.a.O., 245.

<sup>17</sup>Vgl. K. Schubert, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, 502: „Seine Erkenntnis stammt vom ‘Geist der Erkenntnis des ganzen Ordnungsplanes’ und er kann daher die wunderbaren Taten Gottes begreifen und Einsicht haben in den göttlichen Schöpfungsplan, wodurch er (...) auch Einsicht hat in den göttlichen Heilsplan“.

<sup>18</sup>Vgl. CD I,11f.; II,7f.9f.; 1QS IV,25; 1QM XVIII,10; 1QH I,7f.21; VII,13; X,9 und XVI,10.

<sup>19</sup>Von der Schöpfung als einem „Erkenntnisakt Gottes“ zu reden, wie es K. Schubert (Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, 502) tut, erscheint mir jedoch als etwas übertrieben (so auch F. Nötscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 40; vgl. insbesondere Fußnote 82 auf der genannten Seite).

<sup>20</sup>F. Nötscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 40.

<sup>21</sup>Vgl. z.B. 1QS 4,6; 1QH I,21; IV,27; XII,13 oder 1QpHab VII,4f.

סוד<sup>22</sup>) oder verborgen (נסתרות<sup>23</sup>) bezeichnet. Um was es sich dabei handelt, läßt sich schwer sagen. Darin etwas Übernatürliches zu sehen, wie es F. Nötscher<sup>24</sup> tut, halte ich jedoch für zweifelhaft, da als Parallelbegriffe z.B. die wunderbaren Werke Gottes (מעשי פלאכה<sup>25</sup>) genannt werden, die ohne Zweifel Teil von Natur und Geschichte sind. Den Texten sicher zu entnehmen ist hingegen, daß die geheime Erkenntnis allein den Mitgliedern der Qumran-Gemeinschaft zukommen und niemals nach außen dringen darf<sup>26</sup>. Durch diese „Einordnung in die dualistische Grundkonzeption“ der Qumran-schen Vorstellungswelt erhält die Antithese von Erkennen und Nichterkennen „einen gegenüber dem Alten Testament neuartigen Sinn“<sup>27</sup>: Das Heil des Menschen hängt davon ab, ob er zur Gemeinschaft des neuen Bundes gehört oder nicht. Ob man dabei von esoterischem Arkanwissen wie in der spätantiken Gnosis sprechen kann<sup>28</sup> oder dahinter Einflüsse der persischen Religion annimmt<sup>29</sup>, ist umstritten<sup>30</sup>. Es ist jedoch H.-W. Kuhn zuzustimmen, der auf 1QH XI,12 verweist, wo gesagt wird, „eben das sei der Sinn der Gabe der Erkenntnis, daß sie bereits Auferstehung der Toten ist“<sup>31</sup>, und der daraus den Schluß zieht, es handle sich beim Erkenntnisinhalt „nicht um künftige Geheimnisse, die erst noch aus ihrer Verborgenheit hervortreten müssen, sondern darum, daß sich das Heilshandeln schon jetzt in der Gemeinde auftut“<sup>32</sup>: „Die mit dem Eintritt in die Gemeinde verbundene Gabe der Erkenntnis ist (...) ein Geschehen, das den Frommen in die Situation des Heils versetzt“<sup>33</sup>. Anders als im Alten Testament wird Erkenntnis hier also sehr stark an die Zugehörigkeit zu einer bestimmter Gruppe<sup>34</sup> und einer damit verbundenen Heilsgewißheit verknüpft. Neu ist auch, daß der einzelne seine Stellung innerhalb der Gruppe לפי דעתו („entsprechend seiner Erkenntnis“) bezieht<sup>35</sup>: (1QH X,27f.)

ולבני אמתכה נתתה שכל... עד [ו] לפי דעתם יכבדו [ו] איש מרעהו

„Den Söhnen deiner Treue gibst du Ein[sicht ...] ewig. [Und] entsprechend ihrer Erkenntnis genießen [sie] Ansehen untereinander.“

Ähnlich wie beim alttestamentlichen Erkennensverständnis werden Erkennen und Handeln zusammengesehen<sup>36</sup>: (1QH X,9)

ומבלעדיכה לא יעשה כול ולוא יודע בלוא רצונכה

„Ohne dich wird nichts getan, und nicht wird ohne deinen Willen erkannt.“

Erkennen dient „dem rechten Verhältnis zu Gott, dem rechten Handeln, der richtigen Lebensführung. Wissen um des Wissens, Erkenntnis um der Erkenntnis willen wird nicht erstrebt“<sup>37</sup>. „So scheint es keinen ידע'-Vorgang in den menschlichen Subjektbereichen zu geben, der sich in und mit seinem Vollzug erschöpfte. Erkennen und Wissen drängen nach außen, drängen nach Handlungen und Verhaltensweisen, die unbedingt auf den Erkenntnisakt folgen müssen.“<sup>38</sup> Auffällig ist dabei vor allem das

<sup>22</sup>Vgl. etwa 1QH IV,28; XI,4.9.16 oder XII,12.

<sup>23</sup>Vgl. 1QS V,11.

<sup>24</sup>Vgl. a.a.O., 73 und 75.

<sup>25</sup>Etwa in 1QH XI,4.

<sup>26</sup>Vgl. 1QS VIII,16ff.

<sup>27</sup>K.G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, 306.

<sup>28</sup>So K.G. Kuhn, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, 203ff. und K. Schubert, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften*, 506.

<sup>29</sup>Wie z.B. K.G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, 306f. oder H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 143ff.

<sup>30</sup>Vgl. F. Nötscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 39f.

<sup>31</sup>H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 168.

<sup>32</sup>A.a.O., 169.

<sup>33</sup>A.a.O., 175.

<sup>34</sup>Vgl. S. Wagner, ידע' in den Lobliedern von Qumran, 250: „ידע' ist das Erleben einer Gemeinschaft“.

<sup>35</sup>Vgl. S. Wagner, a.a.O., 243: „Unter ihnen ist ידע' in Stufen vorhanden“.

<sup>36</sup>Vgl. G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, 119.

<sup>37</sup>F. Nötscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 39.

<sup>38</sup>S. Wagner, ידע' in den Lobliedern von Qumran, 248.

häufige Auftreten des Wortes דרך („Wandel, Verhalten“) im Zusammenhang mit Erkenntnisbegriffen, wie z.B. in 1QH XII,33f.:

וְאִיכָה אֲבִין כִּי־אִם הַשְׁכַּלְתָּנִי וּמָה אֲוֹן־מִרְ [בלוא גליתיה לבי ואיכה אישר דרך  
כי־אם הכי־נותח מצעדי]

„Wie kann ich verstehen, wenn du mich nicht einsichtig machst? Und was soll ich sa[gen], ohne daß du mein Herz aufdeckst? Und wie soll ich den Weg gerade gehen, wenn du nicht [meine Schritte] besti[mmt]?“

Interessanterweise führt nicht nur Erkenntnis zum richtigen Verhalten, sondern auch umgekehrt führt ein makelloser Lebenswandel zu Erkenntnis: (1QH IV,31f.)

וְדַרְךְ אָנוּשׁ לֹא תִכּוֹן כִּי־אִם בְּרוּחַ יִצְרָאֵל לֹא־לָהֶם דַּרְךְ לְבַנֵּי אָדָם לְמַעַן  
יִדְעוּ כֹל מַעֲשָׂיו בְּכֹחַ גְּבוּרָתוֹ

„Der Wandel des Menschen ist nicht zuverlässig, es sei denn durch den Geist, den Gott ihm schuf, um den Wandel der Menschenkinder vollkommen zu machen, damit sie alle seine Werke erkennen in der Kraft seiner Stärke...“

Aus der Perspektive dieses engen Zusammenhangs von Erkennen und Tun läßt sich nun auch die Redeweise der Qumran-Texte verstehen, die Schöpfung sei בְּדַעְתּוֹ (durch Gottes Erkenntnis) entstanden<sup>39</sup>.

Wie im Alten Testament werden Erkenntnisbegriffe zusammen mit Verben der sinnlichen Wahrnehmung verwendet<sup>40</sup>, allerdings nicht mit der gleichen Häufigkeit. Auffälliger ist die Verbindung mit Verben des Öffnens bzw. Auftuns (פָּתַח<sup>41</sup>, גָּלָה<sup>42</sup>) und des Sprechens, genauer: des Verkündigens<sup>43</sup>. Auf diesen erstaunlichen Befund hat S. Wagner aufmerksam gemacht: „Bei aller Esoterik, die für die Qumranbewegung ohne weiteres zuzugestehen ist, muß es in der Frömmigkeit eine nach außen gerichtete Komponente gegeben haben, die es erlaubte, den Nicht-Qumraniden, den Menschen, ja sogar den Völkern und Nationen eine Botschaft zuteil werden zu lassen“<sup>44</sup>.

Im Gegensatz zum Alten Testament, wo auch konkrete, unbelebte Dinge erkannt werden können<sup>45</sup>, hat דָּע in den Qumran-Schriften an keiner einzigen Stelle einen „Gegenstand aus dem Bereich der Sachen, der Realien, der nicht-belebten und der nicht mit Vernunft begabten Welt“<sup>46</sup> zum Objekt. Typische Objekte sind Personen<sup>47</sup>, Sachverhalte (Frage-<sup>48</sup> oder Aussagesätze<sup>49</sup>), Haltung, Wirken, Eigenschaften usw. von Personen (z.B. Sinnen [יִצְרָאֵל<sup>50</sup>, מִזְמוּהָ<sup>51</sup>], Treue [אֱמֶת<sup>52</sup>]), Abstraktes (z.B. Geheimnisse<sup>53</sup>) und ähnliches mehr. Wie im Alten Testament kann דָּע auch differenzierendes Erkennen<sup>54</sup> bezeichnen. Etwa in CD VI,17f. oder XII,19f.:

<sup>39</sup>Siehe S. 100.

<sup>40</sup>Vgl. etwa גָּלָה אֲוִימִים in 1QH I,21; VI,4ff., שָׁמַע in CD IX,12; 1QH XII,11f., רָאָה in CD IX,17.22 oder הִבִּישׁ in 1QH X,20; 1QS 11,3.

<sup>41</sup>Vgl. u.a. 1QH XI,19f.; XII,32f.; 1QS XI,3.

<sup>42</sup>Vgl. z.B. 1QpHab XI,1; CD XV,13; 1QH I,21.

<sup>43</sup>Vgl. hierzu die Belege bei S. Wagner, דָּע in den Lobliedern von Qumran, 248f.

<sup>44</sup>A.a.O., 249.

<sup>45</sup>Siehe S. 24.

<sup>46</sup>S. Wagner, a.a.O. 235.

<sup>47</sup>Etwa in 1QH IX,35 oder 1QSa I,10.

<sup>48</sup>Z.B. CD IX,11.

<sup>49</sup>Z.B. 1QH VI,6.

<sup>50</sup>Z.B. in 1QH VII,16

<sup>51</sup>Z.B. in 1QH IX,12.

<sup>52</sup>Z.B. in 1QH VI,12; X,29.

<sup>53</sup>Siehe oben, S. 100.

<sup>54</sup>Siehe S. 22 und 25.

על המשפטים האלה להבדיל בין השמא לשחור ולהודיע בין הקודש לחול

„Nach diesen Satzungen sollen sie unterscheiden zwischen dem Unreinen und Reinen und den Unterschied kenntlich machen zwischen dem Heiligen und Unheiligen.“

Ähnlich wichtig wie beim alttestamentlichen Erkenntnisbegriff ist im Erkennensverständnis der Qumran-Texte der Aspekt personaler Beziehung<sup>55</sup>. Darauf weisen zunächst einmal die Substantive מודע<sup>56</sup> und מדע<sup>57</sup> hin und die Tatsache, daß דע' auch hier den sexuellen Akt bezeichnen kann<sup>58</sup>, dann aber auch Stellen wie 1Q IX,29ff.

כי אתה מאבי ידעתי ומרחם [הקדשתני ומבטן] אמי גמלתה עלי ומשדי הוריתי  
רחמך לי ובחיק אומנתי [...] ומנעורי הופעתה לי בשכל משפטכה ובאמת נכון  
סמכתני וברוח קודשכה תשעשעני (...) כיא אבי לא ידעני ואמי עליכה עובתני  
כי אתה אב לכול [בני] אמתכה ותגל עליהם כמרחמת על עולה וכאומן בחיק  
תכלכל לכול מעשן[כה]

„Denn von meinem Vater her hast du mich erkannt und vom Mutterschoß her [mich geheiligt und von] Mutter[leib] an mir Gutes getan. Von Mutterbrust an ist dein Erbarmen bei mir gewesen, und am Busen meiner Amme [...] und von meiner Jugend an erschienst du mir in der Einsicht in dein Gericht. Und durch feste Treue hast du mich gestützt und durch deinen heiligen Geist mich erfreut (...) Denn mein Vater kennt mich nicht und meine Mutter hat mich dir überlassen. Ja, du bist ein Vater für alle [Söhne] deiner Treue und freust dich über sie wie eine Mutter über ihr Kind, und wie ein Pfleger versorgst du auf dem Schoß alle deine Gesch[ö]pfe.“

die Erkennen als Fürsorge, Hilfe, Treue und Zuneigung beschreiben.

Schließlich ergibt sich eine weitere Übereinstimmung mit alttestamentlichem Erkennen, wenn Erkennen in den Qumran-Schriften im Sinne von Prüfen bzw. auf die Probe stellen verwendet wird, wie z.B. in 1QH II,13f.:

ותשימני נס לבחירי צדק ומליץ דעת ברזי פלא לבחון [אנשין] אמת ולנסות  
אוהבי מוסר

„Du setztest mich zum Zeichen für die Erwählten der Gerechtigkeit und zum Dolmetscher der Erkenntnis in wunderbare Geheimnisse, um die [Männer] der Treue zu prüfen und diejenigen auf die Probe zu stellen, die Zucht lieben.“

<sup>55</sup> Vgl. S. Wagner, דע' in den Lobliedern von Qumran, 235 und 240.

<sup>56</sup> „Verwandter“: in 1QH IV,9 zusammen mit רע - „Freund, Nächster“.

<sup>57</sup> „fellow“ (E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 109) in 1QS VII,3.

<sup>58</sup> Vgl. z.B. 1QSa I,10.

## 8. Die Eigenart des altisraelitischen Erkenntnisbegriffs: Vergleich mit abendländisch-neuzeitlichen Erkenntnisvorstellungen

Nachdem wir in den Kapiteln zwei bis sieben die Erkenntnisvorstellungen behandelt haben, wie sie uns in den Texten des Alten Israel begegnen, soll nun der Versuch unternommen werden, die Eigenart dieser Vorstellungen gegenüber unseren abendländisch-neuzeitlichen Auffassungen von Erkenntnis, die skizzenhaft im ersten Kapitel dargestellt wurden, herauszuarbeiten.

Bevor man sich dem eigentlichen Erkennensverständnis zuwenden kann, ist es notwendig, auf das unterschiedliche *Welt- und Menschenbild* hinzuweisen, das den altisraelitischen Vorstellungen zugrunde liegt. So ist die abendländische Philosophie geprägt von einer Aufspaltung der Welt in zwei oder mehrere Seinsbereiche: Bei Platon ist es die Unterscheidung von unveränderlicher Ideenwelt und veränderlicher Sinnenwelt, Aristoteles spaltet die Wirklichkeit in Stoff und Form auf, Descartes betrachtet *res extensa* und *res cogitans* als zwei völlig unabhängige Substanzen, Kant teilt alle Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena* auf, auch die Philosophen des *linguistic turn* unterscheiden implizit zwei Seinsformen, wenn sie die Sprache als Abbildung der materiellen Welt behandeln, Hartmann findet sogar vier Welt-Schichten, Popper und Eccles sprechen von drei unterschiedlichen Welten und selbst die Vertreter des Radikalen Konstruktivismus setzen drei Seinsbereiche voraus: Materie, Bewußtsein und Information. Den altisraelitischen Texten hingegen sind solche Aufteilungen der Wirklichkeit fremd: Die Welt ist Gottes Schöpfung - alles, auch den Menschen selbst, hat der *eine* Gott geschaffen. So ist auch das altisraelitische Menschenbild ein ganzheitliches<sup>1</sup>. Es kennt keine Aufspaltung des Menschen in Körper und Geist oder ähnliches, anthropologische Begriffe wie נֶפֶשׁ, לֵב, בָּשָׂר, אוֹרָחַי oder רִיחַי beschreiben den Menschen entweder als ganzen unter verschiedenen Betrachtungsweisen oder sie betonen bestimmte Aspekte des Menschen wie z.B. seinen Willen, seine Sehnsucht, seine Schwächlichkeit oder seine Verbindung mit Gott. Dahingegen nimmt in der abendländischen Philosophie - anknüpfend an den νοῦς-Begriff der griechischen Denker - der Verstand bzw. das Bewußtsein eine zentrale Stellung ein. Dies hat zu einer Reihe von Problemen geführt, die ein Mensch im alten Israel als reine Scheinprobleme ansehen würde, da sie sich im wesentlichen aus der Unterteilung des Menschen in Körper und Geist, Bewußtsein und Materie, Sprache und Leib usw. ergeben. So versucht z.B. Leibniz das sich aus der cartesianischen Unterscheidung in *res extensa* und *res cogitans* ergebende Problem, wie es zur Übereinstimmung zwischen den Gesetzen des Denkens und der Körperwelt komme, mit Hilfe seiner These von der prästabilierten Harmonie zu erklären, daß es also Gott sei, der diese Übereinstimmung garantiere. Auch die Genetische Epistemologie und die Evolutionäre Erkenntnistheorie sind im wesentlichen nichts anderes als der Versuch einer Antwort auf diese Frage. Ein

---

<sup>1</sup>Dies gilt im übrigen selbst für späte Schriften, wie z.B. das Buch der Weisheit, welches von der Auseinandersetzung mit griechischer Philosophie geprägt ist (vgl. z.B. A. Schmitt, *Weisheit*, 12).

weiteres Beispiel ist der erkenntnistheoretische Solipsismus: Wenn ich allein das eigene Denken bzw. Bewußtsein zum Fix- und Ausgangspunkt der Philosophie mache, wie komme ich dann über meinen reinen Bewußtseinsinhalt hinaus zu einer Außenwelt, die auch unabhängig von mir existiert? Auch der empiristische Ansatz führt unweigerlich auf dieses Problem. Der Radikale Konstruktivismus hingegen setzt eine Aufspaltung der Welt nicht voraus und hat daher mit derartigen Problemen nicht zu kämpfen. Allerdings unterscheidet sich das Menschenbild der Konstruktivisten grundlegend von dem in Kapitel 5 geschilderten biblischen Menschenbild: Sie reduzieren menschliches Leben entweder auf bloße Informationsverarbeitung<sup>2</sup> oder - wie Maturana - auf rein funktionale Aspekte (autopoietisches System). Computer, autopoietische Systeme usw. besitzen kein לֵב und keine רִיחַ.

Ausgehend von den ersten skeptischen Anfragen bei den Vorsokratikern sind die abendländischen Erkenntnistheorien von der Frage geprägt, ob und, wenn ja, wie man zu sicherer Erkenntnis kommen könne. Einen Höhepunkt erreicht diese Fragestellung sicherlich bei Kant, der behauptet, wahre Erkenntnis könne man nur von den *Bedingungen der Möglichkeit* von Erkenntnis erlangen. Der Versuch, sichere Erkenntnis über *Welt* und *Umwelt* zu erreichen, hingegen komme über den Status eines subjektiven Entwurfs nicht hinaus. Somit verschiebt sich das Problem hin auf die Frage, wie ich von meinem subjektiven Erkennen zu intersubjektiver, objektiver Erkenntnis gelangen kann. Der Ansatz einer Reihe von Philosophen des 20. Jahrhunderts, Logik bzw. Sprache zu einer objektiven Erkenntnisgrundlage zu erheben, wurde von Piaget und den Vertretern der Evolutionären Erkenntnistheorie kritisiert: Logik bzw. Sprache seien Ergebnis eines evolutionären Prozesses und daher nicht objektiv und eindeutig. Einen anderen Weg geht Popper, wenn er annimmt, daß es objektive Erkenntnis nur davon geben könne, wie die Welt *nicht* ist, und nicht davon, wie sie *ist*. Dem altisraelitischen Erkennensverständnis sind derartige Fragestellungen fremd: Die Gabe der Erkenntnis ist dem Menschen von Gott geschenkt. Sie zeichnet ihn aus. Das macht aber nur Sinn, wenn sie den Menschen auch zu sicherer Erkenntnis kommen läßt, ansonsten wäre sie keine besondere Auszeichnung. Erkenntnis ist hier also grundsätzlich möglich. Sie wird nicht probabilistisch begründet wie z.B. bei Hume oder empirisch wie etwa bei Popper, sondern hat ihre feste Grundlage von Gott her. Verläßt der Mensch allerdings diese Grundlage, d.h. die Orientierung an Gott und seinen Geboten, so geht ihm auch die Fähigkeit ab, erkennen zu können. Eine derartige Vorstellung findet sich in den abendländischen Erkenntnisphilosophien nicht. Zwar beruht auch in der Genetischen Epistemologie und der Evolutionären Erkenntnistheorie die Herausbildung der Erkenntnisfähigkeit auf einer externen Komponente (in diesem Fall auf der Anpassung an die reale Welt in einem evolutionären Prozeß), doch die einmal entwickelte Erkenntnisfähigkeit kann lediglich durch körperliche Schäden, Alterungsprozesse oder den Tod wieder eingebüßt werden.

Die Erkenntnisfähigkeit ist nach biblischer Überzeugung aber nicht allein Gabe, sondern zugleich immer auch Aufgabe. Erkennen zieht Konsequenzen nach sich, die sich in der Lebensführung des Erkennenden und seinem Handeln auswirken. Hierin liegt ein weiterer Unterschied zu den meisten abendländischen Erkenntnistheorien, die Erkenntnis um der Erkenntnis willen anstreben. Als Ausnahme wäre zum einen der Empirismus zu nennen, der Erkennen zum Zwecke der Nutzbarmachung des Erkannten betreibt. Allerdings handelt es sich dabei mehr um eine Motivation als eine Folge des Erkennens. Eine weitere Ausnahme ist der Maturanasche Ansatz, der Erkenntnis als erfolgreiches Operieren auffaßt. Er kommt dabei interessanterweise von allen besprochenen Erkenntnisphilosophien dem altisraelitischen Verständnis am nächsten<sup>3</sup>. Allerdings gilt das nur für den Aspekt des Einhergehens von Erkennen und Handeln: Erkenntnis im Sinne von praktischer Handlungskompetenz. Hier sieht man umgekehrt, daß bei einem derartigen Erkenntnisbegriff ein solipsistisches sich Zurückziehen auf das eigene Bewußtsein keinen Sinn macht. Erkennen nach altisraelitischem Verständnis ist viel-

<sup>2</sup>Vgl. F.J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit*, 165f.: „Bei menschlichen Aktivitäten wie Zuhören, Genießen, Nachdenken, Beten und Lieben handelt es sich um geistige Aktivitäten, die einer geistigen Aktivität im Gehirn entsprechen. Mit anderen Worten: Auf *physikalischer* Ebene handelt es sich um Informationsverarbeitung und um nichts sonst“.

<sup>3</sup>Man vergleiche auch die in dieser Arbeit vertretene Auffassung von רִיחַ טוֹב וְרַע als einer Vertrautheit mit dem, was dem Leben zu- bzw. abträglich ist, die den Menschen zu einem gelingenden Leben befähigt.

mehr fest in der Welt verwurzelt, was man nicht zuletzt daran sieht, daß es sich mit „sich gewöhnen an“, „vertraut werden mit“ umschreiben läßt. Es ist eben keine Betrachtung von Bewußtseinsinhalten oder Sprachstrukturen und auch keine Erinnerung an eine im vorgeburtlichen Zustand geschaute Idee wie bei Platon, sondern ein Prozeß, der sich in und mit der Welt vollzieht.

Damit einhergeht, daß Erkennen im alten Israel ganzheitlicher verstanden wurde. Während die abendländische Philosophie Erkennen mehr und mehr in einen sinnlichen und einen rationalen Teil aufspaltete, um schließlich den Erkenntnisvorgang im 20. Jahrhundert im Anschluß an den Neukantianismus nur noch als rein denkerischen Akt zu verstehen, wie etwa Husserl, Gadamer, Wittgenstein oder Carnap, wird Erkennen im alten Israel weder als ein rein verstandesmäßiger, noch als rein sinnlicher Akt aufgefaßt. Auch wenn nicht selten der ein oder andere Aspekt (sexuell, visuell, praktisch usw.) betont ist, so wird Erkennen doch als Akt des ganzen Menschen verstanden, was man im übrigen auch daran erkennt, daß v.a. der  $\text{נִבְחָ}$  als Sitz der Erkenntnis genannt wird und nicht etwa ein dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  der griechischen Philosophie entsprechender Begriff. Und noch ein zweites spielt hier hinein: Mit der Einführung des Informationsbegriffs in die Erkenntnistheorie durch die Konstruktivisten wird unter Erkenntnis mehr und mehr das Sammeln von Fakten verstanden, die sich auf Festplatten abspeichern lassen und via Internet jedem zur Verfügung gestellt werden können. Tatsächlich ist diese Auffassung schon in der aristotelischen Vorstellung von der Form ( $\mu\omicron\rho\rho\phi\acute{\eta}$ ) grundgelegt, die jedes Ding besitze und die im Erkenntnisvorgang, vom materiellen Stoff losgelöst, aufgenommen werde<sup>4</sup>. Auch in diesem Punkt ist der Erkenntnisbegriff des alten Israels ganzheitlicher: Biblische Erkenntnis ist weniger Wissen im Sinne von gesammelter Information als Erfahrung im Sinne eines verarbeiteten, umgesetzten Erlebnisses.

So ist Erkennen nach altisraelitischem Verständnis ein durch und durch personaler Akt, der sich nicht auf Seele, Bewußtsein oder eine biologische Einheit wie ein autopoietisches System beschränkt. Vielmehr ist Erkennen ein Vorgang, bei dem sich der Mensch in seinem Innersten, seinem  $\text{נִבְחָ}$ , treffen läßt, und, der ihn als Person nicht unbeeinflusst läßt. Demgegenüber betrachtet die abendländische Philosophie Erkenntnis zumeist als etwas zwar von einem Ich Vollzogenes und damit Subjektives, aber nicht als etwas das Ich prinzipiell Veränderndes. Wieder sind zwei Ausnahmen hiervon anzuführen: Zum einen Gadamers Hermeneutik, bei der sich der Interpret gegenüber dem ihm vorliegenden Text nie neutral verhalten kann, sondern immer schon hineingenommen ist in den Vorgang der Horizontverschmelzung<sup>5</sup>. Zum anderen Maturanas Konstruktivismus, bei der Kognition ein erfolgreiches Operieren und damit eine notwendige Anpassung des Systems zur Bewahrung der eigenen Organisationsstruktur meint. Beim Erkenntnisvorgang, wie er uns in den altisraelitischen Texten begegnet, handelt es sich jedoch nicht um eine Einbahnkommunikation, wie es z.B. das in der abendländischen Philosophie weitverbreitete Verständnis von Erkennen als einem Abbildungsvorgang impliziert. Vielmehr wird eine Beziehung zwischen Erkennendem und Erkanntem hergestellt. Auch an diesem Punkt sei auf das Konzept der hermeneutischer Erfahrung verwiesen, die Text und Interpreten als Partner in einer sinnkonstituierenden Interaktion in Beziehung bringt. Allerdings handelt es sich dabei um einen sich rein auf sprachlicher Ebene vollziehenden Vorgang.

Insofern altisraelitisches Erkennen nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe ist, schließt es eine Verantwortung des Erkennenden gegenüber dem Erkannten mit ein. Zumeist wird dieser Erkenntnisaspekt in der deutschen Übersetzung mit „sich kümmern um“ wiedergegeben. Ein derartiges Verständnis läßt sich in den besprochenen abendländischen Erkenntnistheorien nicht finden. So ist eher die dazu entgegengesetzte Auffassung des Empirismus tief verwurzelt, das Erkannte müsse nutzbar gemacht werden<sup>6</sup>. Man wird sehen, inwieweit sich im Zuge etwa der gegenwärtigen Umweltproblematik hier

<sup>4</sup>Vgl. E. Oeser, *Erkenntnis als Informationsprozeß*, 15f.

<sup>5</sup>Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 343f.: „Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat.“

<sup>6</sup>Selbst Grundlagenforscher versuchen ja zumeist ihren Forschungsschwerpunkt damit zu legitimieren, daß sie argumentieren, man könne ja noch überhaupt nicht abschätzen, wofür die Erkenntnisse einmal alles nütze seien.

ein Umdenken vollzieht.

Erkennen nach altisraelitischem Verständnis bezieht nicht nur seine Grundlage von Gott her, sondern findet in ihm und seinen Geboten auch einen externen Referenzpunkt oder Maßstab, gerade auch, wenn es ein Bewerten oder Prüfen meint. Nach dem Verständnis der abendländischen Erkenntnistheorien dagegen findet der Erkenntnisprozeß aus sich heraus und ohne Bezugnahme auf externe Referenzen statt. So lehnen etwa die Empiristen oder Husserl selbst interne Bezugspunkte ab, wenn die Empiristen davon sprechen, man müsse sich von Idolen und falschen Begriffen freimachen, oder Husserl das Verfahren der Epoché, bei der sich der Erkennende jeglicher Vorurteile entledigt, zur ureigensten Methode seiner Phänomenologie macht. Im Gegensatz dazu betont Kant, daß gerade die internen Referenzpunkte, die Kategorien, das einzig sicher und zweifelsfrei zu Erkennende darstellen.

## 9. Zusammenfassung

Die in den vorangegangenen Kapiteln vorgenommene Untersuchung der Erkenntnisvorstellungen von Altem Testament und Qumran-Texten hat gezeigt, daß sich das altisraelitische Erkennensverständnis zum Teil grundlegend von unseren heutigen abendländisch-neuzeitlichen Vorstellungen unterscheidet. So geht die abendländische Philosophie praktisch durchgängig von einem Menschen- und Weltbild aus, das die Wirklichkeit als aus zwei oder mehr Bereichen zusammengesetzt betrachtet. Im Gegensatz dazu begreift das ganzheitliche Welt- und Menschenbild des Alten Israel die Welt und den Menschen als Schöpfung des einen Gottes. Diese beiden unterschiedlichen Ausgangspunkte haben, wie sich gezeigt hat, große Auswirkungen auf das Erkennensverständnis.

Während die abendländische Philosophie den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen sehr skeptisch gegenübersteht, ja zum Teil annimmt, der Mensch könne nur Erkenntnis davon erlangen, wie die Welt *nicht* sei, ist nach den Vorstellungen des Alten Israel dem Menschen die Gabe der Erkenntnis von Gott her geschenkt. Sie ermöglicht es dem Menschen, zu sicherer Erkenntnis zu gelangen, sofern er nicht deren Grundlage verläßt: Die Orientierung an Gott und seinen Geboten, die zugleich Maßstab bewertenden und prüfenden Erkennens ist. Einen derartigen externen Referenzpunkt lehnt die abendländische Philosophie ab. Sie strebt Erkenntnis um der Erkenntnis willen an. Demgegenüber ist altisraelitisches Erkennen nicht nur Gabe, sondern zugleich Aufgabe - das Erkennen hat Konsequenzen für das Leben und Handeln des Erkennenden. Erkennen vollzieht sich in der Welt und hat viele Aspekte, die sich in der Vielzahl von Erkenntnisbegriffen widerspiegeln, die das Alte Israel kennt. Die abendländische Philosophie hingegen versteht Erkennen zumeist als rein geistigen Akt, der sich im *νοῦς*, im Bewußtsein usw. vollzieht. Nach altisraelitischem Verständnis ist Erkennen jedoch ein Akt des ganzen Menschen, der im לָבַד des Menschen 'verortet' ist: Das Erkannte trifft den Menschen in seinem Innersten, in seiner ganzen Existenz, läßt ihn als Person nicht unverändert. So entsteht im Prozeß des Erkennens eine Beziehung der Verantwortlichkeit zwischen Erkennendem und Erkanntem. Derartige Vorstellungen sind der abendländischen Philosophie fremd: Hier ist - von Ausnahmen abgesehen - das Subjekt-Objekt-Schema vorherrschend, das den Erkennenden und das Erkannte als zwei von einander unabhängige Seinsformen betrachtet.

# A. Literatur

## A.1 Abkürzungen

**AHw:** *Akkadisches Handwörterbuch*, unter Benutzung des lexikal. Nachlass. v. B. Meissner bearb. v. W. von Soden, 3 Bde., Wiesbaden 1965 (Bd. I), 1972 (Bd. II) und 1981 (Bd. III).

**AnB:** *The Anchor Bible*, Garden City (New York).

**ANET:** *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, hrsgg. v. J.B. Pritchard, Princeton <sup>2</sup>1966.

**Ang:** *Angelicum*, Rom.

**ATANT:** *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, hrsgg. v. W. Eichrodt und O. Cullmann, Zürich.

**ATD:** *Das Alte Testament Deutsch*, Neues Göttinger Bibelwerk, in Verb. mit W. Beyerlin, hrsgg. v. O. Kaiser und L. Perliitt, Göttingen.

**ATD.A:** *Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen*, Neues Göttinger Bibelwerk, in Verb. mit H. Hübner *et al.*, hrsgg. v. O. Kaiser und L. Perliitt, Göttingen.

**BBB:** *Bonner Biblische Beiträge*, hrsgg. v. F. Nötscher und K.Th. Schäfer, Bonn.

**BHH:** *Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde - Geschichte - Religion - Kultur - Literatur*, hrsgg. v. B. Reicke und L. Rost, 4 Bde., Göttingen 1962ff.

**BHK:** *Biblia Hebraica*, hrsgg. v. R. Kittel *et al.*, Stuttgart <sup>3</sup>1937.

**BHS:** *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hrsgg. v. K. Elliger *et al.*, Stuttgart 1967/77.

**Bibl:** *Biblica. Commentarii trimestres a facultate biblica Pontificii Instituti Biblici in lucem editi in Urbe*, Rom.

**BiLe:** *Bibel und Leben*, hrsgg. v. G.J. Botterweck und J.M. Nielen, Düsseldorf.

**BKAT:** *Biblischer Kommentar Altes Testament*, begr. v. M. Noth, hrsgg. v. S. Hermann, W.H. Schmidt und H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn.

**BL:** *Bibel-Lexikon*, hrsgg. v. H. Haag, Einsiedeln/Zürich/Köln <sup>2</sup>1968.

**BThH:** *Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen*, hrsgg. v. E. Osterloh und H. Engelland, Göttingen <sup>2</sup>1959.

**BThW:** *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsgg. v. J.B. Bauer, Graz/Wien/Köln <sup>4</sup>1994.

- BVSAW.PH:** *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Philologisch-Historische Klasse, Berlin.
- BWAT.NF:** *Beiträge zu Wissenschaft vom Alten Testament*, Neue Folge, Stuttgart.
- BWW<sup>3.5</sup>:** M.S. Bushell, *BibleWorks for Windows*, Version 3.5 vom 19.12.1996; das Programm basiert auf der *BHS Hebrew Morphology and Lemma Database (WTM)* von 1991-1992 (Release 1) bzw. 1994 (Release 2), hrsgg. v. Westminster Theological Seminary, Chestnut Hill (Philadelphia), Pennsylvania.
- DJD:** *Discoveries of the Judaean Desert*, Oxford 1955-98.
- DOTTE:** *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 5 vols., hrsgg. v. W.A. vanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997.
- EvTh:** *Evangelische Theologie*, München.
- EHPHR:** *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, publiées sous les auspices de la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, collection dirigée par R. Mehl, Paris.
- FB:** *Forschung zur Bibel*, hrsgg. v. R. Schnackenburg und J. Schreiner, Würzburg od. Stuttgart.
- GBL:** *Das Große Bibellexikon*, hrsgg. v. H. Burkhardt *et al.*, 3 Bde., Gießen 1987ff.
- GELXX:** *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, compiled by J. Lust, E. Eynikel and K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain, 2 volumes, Stuttgart 1992 (part 1), 1996 (part 2).
- Ges<sup>17</sup>:** W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. F. Buhl, unveränd. Neudruck der 1915 ersch. 17. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg <sup>17</sup>1962.
- Ges<sup>18</sup>:** W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. und hrsgg. v. H. Donner, bisher 2 Bde., Berlin u.a. <sup>18</sup>1987ff.
- GesK:** W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet v. E. Kautzsch, vielfach verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig <sup>28</sup>1909; reprogr. Nachdr. in: Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962.
- Greg:** *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica*, editia a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Rom.
- HAT:** *Handbuch zum Alten Testament*, hrsgg. v. M. Köckert und R. Smend, Tübingen.
- Hen:** *Henoch*, studi storicofilologici sull' Ebraismo, hrsgg. v. d. Bibliotheca Paul Kahle, Università di Torino, Turin.
- HRC:** *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, hrsgg. v. E. Hatch u. H.A. Redpath, 2 vols., unveränd. Nachdr. der 1897 in Oxford ersch. Ausg., Graz 1954.
- HSS:** *Harvard Semitic Studies*, Harvard Semitic Museum, hrsgg. v. F.M. Cross.
- ICC:** *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edinburgh.
- IDB:** *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Identifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in the Holy Scriptures, including the Apocrypha, ed. by G.A. Buttrick *et al.*, 5 vols., New York/Nashville 1962ff.

- JAL:** *Jewish Apocryphal Literature*, ed. by S. Zeitlin, A.I. Katsh and S. Grayzel, Leiden.
- JBL:** *Journal of Biblical Literature*, ed. by R.H. Pfeiffer, publ. by the Society of Biblical Literature and Exegesis, New York.
- JTS:** *The Journal of Theological Studies*, Oxford (bis 1949).
- JTS.NS:** *The Journal of Theological Studies. New Series*, Oxford (ab 1950).
- KAT:** *Kommentar zum Alten Testament*, begr. v. E. Sellin, fortgef. v. J. Herrmann, hrsgg. v. O. Kaiser, F. Hesse, W. Rudolph und K. Elliger, Gütersloh.
- KBL<sup>1</sup>:** *Lexicon in veteris testamenti libros*, hrsgg. v. J. Koehler und W. Baumgartner, Leiden 1953.
- KBL<sup>3</sup>:** *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, hrsgg. v. J. Koehler und W. Baumgartner, neu bearb. v. W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann, 6 Bde., Leiden/New York/Köln <sup>3</sup>1967ff.
- KeH:** *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, hrsgg. v. F. Hitzig *et al.*, Leipzig.
- KuD:** *Kerygma und Dogma*, Göttingen.
- LThK<sup>2</sup>:** *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsgg. v. J. Höfer und K. Rahner, 14 Bde., Freiburg 1957ff.
- LThK<sup>3</sup>:** *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsgg. v. W. Kasper *et al.*, bisher 7 Bde., Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993ff.
- LXX:** *Septuaginta, duo volumina in uno*, hrsgg. v. A. Rahlfs, Stuttgart 1939/1979.
- MARS:** *Mission Archéologique de Ras-Shamra*, Paris.
- NBL:** *Neues Bibellexikon*, hrsgg. v. M. Görg und B. Lang, Zürich 1988ff.
- NEB.AT:** *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, hrsgg. v. J.G. Plöger und J. Schreiner, bisher 34 Bde., Neukirchen-Vluyn 1980ff.
- NTG:** *Neue theologische Grundrisse*, hrsgg. v. R. Bultmann, Tübingen.
- OuTst:** *Oudtestamentische studien*, hrsgg. v. P.A.H. de Boer, Leiden.
- StUNT:** *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, hrsgg. v. K.G. Kuhn, Göttingen.
- Syria:** *Revue d'art oriental et d'archéologie*, Paris.
- TB:** *Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert*, München.
- THAT:** *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hrsgg. v. E. Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann, 2 Bde., München 1971 (Bd. 1), 1976 (Bd. 2).
- ThLZ:** *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft*, hrsgg. v. K. Aland, Leipzig/Berlin.
- TRE:** *Theologische Realenzyklopädie*, hrsgg. v. G. Müller, 2. überarb. und erw. Aufl., Berlin/New York.
- TWAT:** *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsgg. v. G.J. Botterweck und H. Ringgren, 8 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970ff.

- TWNT:** *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsgg. v. G. Kittel, 11 Bde., Stuttgart 1933ff.
- VTS:** *Vetus Testamentum, Supplements to*, publ. by the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden.
- WB:** *Wörterbuch zur Bibel*, von W.H. Schmidt und G. Dellling, Hamburg 1971.
- WBB:** *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, hrsgg. v. X. Léon-Dufour, Freiburg/Basel/Wien 1964.
- WiWei:** *Wissenschaft und Weisheit. Augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, hrsgg. v. W. Hillmann und Th. Soiron, Düsseldorf.
- ZAH:** *Zeitschrift für Althebraistik*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- ZAW:** *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin/New York.
- ZAWB:** *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
- ZDMG:** *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.
- ZThK:** *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen.

## A.2 Literaturverzeichnis

The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book (Hrsg.):

ספר בן סירא. המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, יוצא לאור על ידי האקדמיה ללשון העברית והיכל הספר, המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים תשל"ג.

- Aistleitner, J.:** *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hrsgg. v. O. Eißfeldt, *BVSAW.PH 106/3* (1963).
- Albertz, R./Westermann, C.:** Stichwort „רִיחַ *rūḥ* Geist“, in: *THAT II*, 726ff.
- Bacon, F.:** *Neues Organon*, lat./dt., hrsgg. und mit einer Einl. v. W. Krohn, Philosophische Bibliothek 400a, Teilbd. 1, Hamburg 1990.
- Barr, J.:** *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, bes. 19ff. (יָדַע not meaning ‘know’)
- Barth, J.:** Vergleichende Studien, in: *ZDMG 41* (1887), 603ff., bes. 607.
- Barthélemy, D./Rickenbacher, O. (Hrsg.):** *Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index*, Göttingen 1973.
- Baumann, E.:** יָדַע und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie, *ZAW 28* (1908), 22ff. und 110ff.
- Baumgärtel, F.:** Stichwort „לָבַב, לֵב im Alten Testament“, in: *TWNT III*, 609ff.
- Baumgartner, H.-M./Korten, H.:** *Schelling*, München 1996.
- Berger, K.:** *Qumran. Funde - Texte - Geschichte*, Stuttgart 1998.
- van den Born, A./Haag, H.:** Stichwort „Erkennen“, in: *BL*, 415f.

- Botterweck, G.J.:** Vom Wesen alttestamentlicher „Gotteserkenntnis“, in: *WiWei 14 (1951)*, 48ff.  
 ders.: „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des AT, *BBB 2 (1951)*.  
 ders.: Stichwort „בְּהִמּוֹת בְּהִמּוֹת“, in: *TWAT I*, 523ff.  
 ders.: Stichwort „יָדָא“, in: *TWAT III*, 479ff.
- Bratsiotis, N.P.:** Stichwort „בִּשְׂר“, in: *TWAT I*, 850ff.
- Brockelmann, C.:** *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 Bde., Berlin 1908 (Bd. 1) und 1913 (Bd. 2); unveränd. fotomech. Nachdr. Hildesheim 1961.  
 ders.: *Hebräische Syntax*, Neukirchen Kreis Moers, 1956.
- Brunner, H.:** *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957.
- Budde, K.:** *Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1-12,5)*, Giessen 1883.
- Bultmann, R.:** Stichwort „γινώσκω, γινώσις, ...“, in: *TWNT I*, 688ff.  
 ders.: Stichwort „δηλώ“, in: *TWNT II*, 60f.
- Burrows, M. (Hrsg.):** *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, publ. by the American Schools of Oriental Research, 2 vols., New Haven 1950 (vol. 1); 1951 (vol. 2).  
 ders.: The Discipline Manual of the Judean Covenanters, in: *OuTSt VIII*, Leiden 1950.
- Campbell, D.T.:** Stichwort „Evolutionäre Erkenntnistheorie“, in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hrsgg. v. H. Seiffert und G. Radnitzky, München 1992, 61ff.  
 ders.: Methodological Suggestions from a Comparative Psychology of Knowledge Processes, in: *Inquiry 2 (1959)*, 152ff.
- Carnap, R.:** *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, reprogr. Nachdr. der 4. Aufl., Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979.  
 ders.: Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, in: *Erkenntnis 2 (1931)*, 432ff.  
 ders.: *Mein Weg in die Philosophie*, übers. und mit einem Nachw. sowie einem Interview hrsgg. von W. Hochkeppel, Stuttgart 1993.
- Cassuto, U.:** *A Commentary on the Book of Genesis.*, 2 Bde., Jerusalem 1961 (Teil 1) und 1964 (Teil 2).
- Cohen, H.:** *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902.
- Conzelmann, H.:** Stichwort „συνήμι, †σύνεσις, †συνετός, †ἀσυνετός“, in: *TWNT VII*, 886ff.
- Corbon, J./Vanhoye, A.:** Stichwort „Erkennen“, in: *WBB*, 139ff.
- Dahood, M.:** Qoheleth and Recent Discoveries, in: *Bibl 39 (1958)*, 302ff., bes. 312.  
 ders.: Ugaritic Studies and Bible, in: *Greg 43 (1962)*, 55ff., bes. 63f.  
 ders.: Canaanite Words in Qoheleth 10,20, in: *Bibl 46 (1965)*, 210ff.  
 ders.: Hebrew-Ugaritic Lexicography II, in: *Bibl 45 (1964)*, 393ff., bes. 403.

- ders.:** Hebrew-Ugaritic Lexicography III, in: *Bibl 46 (1965)*, 311ff., bes. 316f.
- ders.:** Hebrew-Ugaritic Lexicography XII, in: *Bibl 55 (1974)*, 381ff., bes. 388f.
- Davies, W.D.:** 'Knowlegde' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30, in: *ders., Christian Origins and Judaism*, London 1962, 119ff.
- Delitzsch, F.:** *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig <sup>5</sup>1887.
- Delling, G.** Stichwort „†έρευνώω, †έξερευνώω“, in: *TWNT II*, 653f.
- ders.:** Stichwort „λαμβάνω, ἀναλαμβάνω, ...“, in: *TWNT IV*, 5ff.
- Descartes, R.:** *Meditationes des Prima Philosophia - Meditationen über die Erste Philosophie*, lat./dt., übers. und hrsgg. v. G. Schmidt, Stuttgart 1986.
- Dhorme, E.:** *A Commentary on the Book of Job*, transl. by H. Knight, with a prefatory note by H.H. Rowley, with a preface by F.I. Andersen, Nashville (Tenn.) 1984.
- Dillmann, A.:** *Die Genesis, KeH*, Leipzig <sup>5</sup>1886.
- ders.:** *Grammatik der äthiopischen Sprache*, 2. verb. und verm. Aufl. v. C. Bezold, Leipzig 1899.
- Dilthey, W.:** Die Entstehung der Hermeneutik, in: *ders., Gesammelte Schriften*, hrsgg. v. G. Misch, Bd. 5, Stuttgart/Göttingen <sup>2</sup>1957.
- von Ditfurth, H.:** *Im Anfang war der Wasserstoff*, Hamburg 1972.
- Donner, H./Röllig, W.:** *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, mit einem Beitrag v. O. Rössler, 3 Bde., Wiesbaden <sup>2</sup>1996 (Bd. 1), <sup>2</sup>1968 (Bd. 2) und <sup>2</sup>1969 (Bd. 3).
- Driver, G.R.:** Linguistic and Textual Problems: Isaiah I-XXXIX, in: *JTS 38 (1937)*, 36ff., bes. 48f.
- Driver, S.R./Gray, G.B.:** *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job, ICC*, Edinburgh 1977.
- Drower, E.S./Macuch, R.:** *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- Elliger, K.:** *Deuterojesaja, 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7, BKAT XI/1*, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Emerton, J.A.:** Notes on Jeremiah 12<sup>9</sup> and on some suggestions of J.D. Michaelis about the Hebrew words *nahā*, *ʿæbrā*, and *jadā*, in: *ZAW 81 (1969)*, 182ff.
- Enslin, M.S./Zeitlin, S.:** *The Book of Judith*, Greek text with an English translation, commentary and critical notes by M.S. Enslin, ed. with a general introduction and appendices by S. Zeitlin, *JAL VII*, Leiden 1972.
- Fabry, H.-J.:** Stichwort „**לֵב** *leb*, **לֵבָב** *lebāb*“, in: *TWAT IV*, 413ff.
- Falckenberg, R.:** *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Leipzig <sup>7</sup>1913.
- Foucault, M.:** *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963; deutsch: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. W. Seitter, *Hanser Anthropologie*, München 1973.
- Frank, M.:** *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a.M. 1985.

- Frege, G.:** *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, mit einem Nachwort hrsgg. v. J. Schulte, Stuttgart 1995.
- Fretheim, T.E.:** Stichwort „עָרַב“ (# 3359)“, in: *DOTTE II*, 409ff.
- Frisk, H.:** *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960.
- Fritz, V.:** *Das Buch Josua*, HAT I/7, Tübingen 1994.
- Fuhs, H.-F.:** Stichwort „רָאָה rā āh““, in: *TWAT VII*, 225ff.
- Gaboriau, F.:** Enquête sur la signification de connaître. Étude d' une racine, in: *Ang 45 (1968)*, 3ff.
- Gadamer, H.-G.:** *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Gätschenberger, R.:** *Symbola. Anfangsgründe der Erkenntnistheorie*, Karlsruhe 1920.
- Gerleman, G.:** *Ruth - Das Hohelied*, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965.
- ders.: *Esther*, BKAT XXI, Neukirchen-Vluyn 1973.
- ders.: Stichwort „בָּקַשׁ bqš pi. suchen““, in: *THAT I*, 333ff.
- ders.: Stichwort „בָּשָׂר bāšār Fleisch““, in: *THAT I*, 376ff.
- ders.: Stichwort „מָצָא mš' finden““, in: *THAT I*, 922ff.
- Gerleman, G./Ruprecht, E.:** Stichwort „דָּרַשׁ drš fragen nach““, in: *THAT I*, 460ff.
- Gethmann, C.-Fr.:** Stichwort „Erkennen, Erkenntnis (philosophisch)““, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 3, 770ff.
- Ginsberg, H.L.:** Lexicographical Notes, in: *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, hrsgg. v. B. Hartmann, VTS 16, Leiden 1967, 71ff.
- Görg, M.:** Stichwort „Erkenntnis (von Gut und Böse)““, in: *NBL*, 564f.
- ders.: Stichwort „יָדָע jād'““, in: *TWAT III*, 697ff.
- Goethe, J.W.:** *Faust. Texte*, hrsgg. v. A. Schöne, J.W. Goethe. *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* in 40 Bänden, hrsgg. v. F. Apel et al., I. Abt., Bd. 7/1, Frankfurt a.M. 1994.
- Goldstein, J.A.:** *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AnB 41A, Garden City (New York) 1964.
- Gordis, R.:** The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, in: *JBL 76 (1957)*, 123ff.
- Greßmann, H.:** Die Paradiessage, in: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, 24ff.
- Grimm, W.:** *Deuterijosaja - Deutung, Wirkung, Gegenwart. Ein Kommentar zu Jesaja 40-55*, in Zusammenarbeit mit K. Dittert, Stuttgart 1990.
- Grundmann, W.:** Stichwort „δόκιμος, ἀδόκιμος, ...““, in: *TWNT II*, 258ff.
- Gunneweg, A.H.J.:** *Esra. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT XIX/1, Gütersloh 1985. *Nehemia. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen und einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming*, KAT XIX/2, Gütersloh 1987.

- Haggenmüller, O.:** *Erinnern und Vergessen Gottes und der Menschen*, in: *BiLe* 3 (1962), 1ff.
- Hänel, J.:** *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, BWAT.NF 4, Berlin 1923.
- Hanhart, R.:** *Dodekapropheten 7.1: Sacharja 1-8*, BKAT XIV/7.1, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Hartmann, N.:** *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 41949.
- ders.: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, mit einer Einl. v. J. Stallmach, Hamburg 1982.
- ders.: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim a.G., 41948.
- ders.: *Einführung in die Philosophie. Vorlesungsnachschrift Sommersemester 1949 in Göttingen*, Hannover 1949.
- Heidegger, M.:** *Sein und Zeit*, Tübingen 171993.
- ders.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 24, hrsgg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1927.
- Helferich, Ch.:** *G.W.F. Hegel*, Stuttgart 1979.
- Hempelmann, H.:** Stichwort „Erkennen, Erkenntnis“, in: *GBL*, Bd. 1, 325ff.
- Hermisson, H.-J.:** *Deuterocesaja 45,8ff.*, BKAT XI, 7.-9. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1987 (7. Lfg.), 1991 (8. Lfg.) und 1992 (9. Lfg.).
- Herrmann, S.:** *Jeremia*, BKAT XII, 1.-2. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1986 (1. Lfg.) und 1990 (2. Lfg.).
- Hertzberg, H.W./Bardtke, H.:** *Der Prediger. Das Buch Ester*, KAT XVII/4-5, Gütersloh 1963.
- Hesse, F.:** *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung*, ZAWB 74, Berlin 1955.
- Horst, F.:** *Hiob, 1. Teilband: Hiob 1-19*, BKAT XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Hügli, A./Lübcke, P. (Hrsg.):** *Philosophie im 20. Jahrhundert*, 2 Bde., Hamburg 1992 (Bd. 1) und 1993 (Bd. 2).
- Hume, D.:** *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London 1748; deutsch: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hrsgg. von R. Richter, Hamburg 1964.
- ders.: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch 1-3*, dt. v. Th. Lipps, mit einer Einf. v. R. Brandt, Hamburg 1973.
- Hilpert, K.:** Stichwort „Erkennen, Erkenntnis (theologisch-ethisch)“, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 3, 778ff.
- Husserl, E.:** *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bde. 2-4, hrsgg. v. E. Ströker, Hamburg 1992.
- ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsgg. v. K. Schumann, Text der 1.-3. Aufl., Den Haag 1976
- ders.: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsgg. und eingel. v. K.-H. Lembeck, Hamburg 1986.
- ders.: *Die Konstitution der geistigen Welt*, hrsgg. und eingel. v. M. Sommer, Hamburg 1984.

- ders.:** *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redig. und hrsgg. v. L. Landgrebe, Hamburg 1948.
- Irrgang, B.:** *Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition*, München/Basel 1993.
- James, W.:** Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, hrsgg v. E. Martens, Stuttgart 1975, 161ff.
- Janke, W.:** *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970 .
- Jean, C.-F./Hoftijzer, J.:** *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.
- Jenni, E.:** Stichwort „בָּחַן *bħn* prüfen“, in: *THAT I*, 272ff.
- ders.:** Stichwort „לָמַד *lmd* lernen“, in: *THAT I*, 872ff.
- Johnson, A.R.:** *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1964.
- Joüon, P.:** *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rom 1923; englisch: *A Grammar of Biblical Hebrew*, transl. and rev. by T. Muraoka, 2 volumes, *subsidia biblica* 14/1-2, Rom 1991.
- Kant, I.:** *Kritik der reinen Vernunft*, hrsgg. von W. Weischedel, in: *ders., Werkausgabe*, Bd. 3-4, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 55, Frankfurt a.M. 1995.
- Kern, W.:** Stichwort „Erkennbarkeit Gottes“, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 3, 768ff.
- Kitchener, R.F.:** *Piaget's Theorie of Knowledge. Genetic Epistemology and Scientific Reason*, New Haven 1986.
- Koeberle, J.:** *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. Eine Untersuchung zu historischen Psychologie*, München 1901.
- Koch, K.:** *Daniel*, *BKAT* XXII/1, 1.-2. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1986 (1. Lfg.) und 1994 (2. Lfg.).
- Köhler, L.:** *Theologie des Alten Testaments*, *NTG*, Tübingen <sup>3</sup>1953.
- König, F.E.:** *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 3 Bde., Leipzig 1881 (Bd. 1), 1895 (Bd. 2) und 1897 (Bd. 3), Nachdruck Hildesheim/New York 1979.
- Kuhn, H.-W.:** *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu, *StUNT* 4, Göttingen 1966, bes. 139ff. („Das Problem der Gabe der Erkenntnis“).
- Kuhn, K.G.:** Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, in: *ZThK* 47 (1950), 192ff.
- ders.:** Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: *ZThK* 49 (1952), 296ff., bes. 306f.
- ders.:** (Hrsg.) *Konkordanz zu den Qumrantexten*, in Verb. mit P. A.-M. Denis *et al.*, Göttingen 1960.
- Krašovec, J.:** *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Rom 1977.
- Kraus, H.-J.:** *Psalmen, 1. Teilband: Psalmen 1-59*, *BKAT* XV/1, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978.
- ders.:** *Psalmen, 2. Teilband: Psalmen 60-150*, *BKAT* XV/2, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978.

- ders.:** *Klagelieder (Threni)*, BKAT XX, Neukirchen 1956.
- ders.:** Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, in: ders., *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972, 84ff.
- Kuhn, K.G. (Hrsg.):** *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960.
- Kuhn, Th.S.:** *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970; deutsch: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1976.
- Landsberger, B.:** *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, Libelli*, Bd. 142, Darmstadt 1965.
- Lang, B./Ringgren, H.:** Stichwort „**נכר** *nkr*“, in: *TWAT V*, 454ff.
- Lange, F.A.:** *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn 1866.
- Lauha, A.:** *Kohelet*, BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Liebmann, O.:** *Kant und die Epigonen*, Stuttgart 1865.
- Liedke, G.:** Stichwort „**אָזען** *'ōzæn* Ohr“, in: *THAT I*, 95ff.
- Lisowsky, G.:** *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.
- Liwak, R.:** Stichwort „**טור** *twr*“, in: *TWAT VIII*, 593ff.
- Locke, J.:** *An Essay concerning human understanding*, in: *The Clarendon Edition of the works of John Locke*, hrsgg. v. P.H. Nidditch et al., Bd. 1, Oxford 1975.
- Lohse, E. (Hrsg.):** *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, Darmstadt 1981.
- Lona, H.:** Stichwort „Erkennen, Erkenntnis (biblisch: im Neuen Testament)“, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 3, 776f.
- López, G.:** Stichwort „**שָׁמָא** *šāma*“, in: *TWAT VIII*, 255ff.
- Lorenz, K.:** Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, in: *Zeitschrift für Tierpsychologie 5 (1943)*, 235ff.
- ders.:** Kants Lehren vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, in: *Blätter für Deutsche Philosophie 15 (1941/42)*, 94ff.
- ders.:** *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Bd. 2, München 1965.
- Lundbom, J.:** Stichwort „**שָׂאָה** *šā'āh*“, in: *TWAT VIII*, 348ff.
- Lurker, M.:** Stichwort „Baum“, in: ders., *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973.
- Lys, D.:** *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique a travers l'histoire théologique d'Israël*, *EHPH<sup>R</sup> 56*, Paris 1962.
- Maass, F.:** Stichwort „**הַפָּאָס** *hāpās*“, in: *TWAT III*, 121ff.
- Mandelkern, S.:** *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Leipzig 1896.
- Mansfeld, F. (Hrsg.):** *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Stuttgart 1983.
- Marböck, J.:** Stichwort „Erkennen (AT)“, in: *BThW*, 136ff.

- Martone, C.:** A concordance to the newly published Qumran texts, in: *Hen 15 (1993)*, 155ff.
- Mathys, H.-P.:** Stichwort „שקף“ *šqp*“, in: *TWAT VIII*, 458ff.
- Maturana, H.R.:** *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 19, Braunschweig/Wiesbaden <sup>2</sup>1985.
- ders.:** *Was ist Erkennen?*, München/Zürich 1994.
- Maturana, H.R./Varela, F.J.:** *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Bern/München 1984.
- Merleau-Ponty, M.:** *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 (deutsch: Berlin 1966).
- Michaelis, W.:** Stichwort „ὁράω, εἶδον, ...“, in: *TWNT V*, 315ff.
- Mohler, A. (Hrsg.):** *Einführung in den Konstruktivismus*, München 1985.
- Mohr, H.:** *Wissenschaft und menschliche Existenz*, Freiburg i.Br. 1967.
- ders.:** Biologische Wurzeln des Orientierungswissens, in: *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften*, hrsgg. v. R. Riedl und M. Delpo, Wien 1996, 349ff.
- Molin, G.:** *Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*, Wien/München 1954.
- Moore, C.A.:** *Judith. A New Translation with Introduction and Commentary, AnB 40B*, Garden City (New York) 1985.
- Morasch, G.:** Philosophische Anthropologie und moderne Hirnforschung. Zum Verhältnis von Körper und Geist, in: *Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag*, hrsgg. v. J.E. Hafner, S. Müller u. M. Negele, Augsburg 1998, 80ff.
- Müller, H.P.:** Begriffe menschlicher Theomorphie, in: *ZAH 1 (1988)*, 112ff.
- Natorp, P.:** *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt <sup>3</sup>1961.
- Nielsen, E.:** *Deuteronomium, HAT I/6*, Tübingen 1995.
- Nöldeke, Th.:** Rezension von Fr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, in: *ZDMG 40 (1886)*, 718ff.
- ders.:** *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910, bes. 194f.
- Nötscher, F.:** *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte, BBB 10 (1956)*.
- Noth, M.:** *Könige, 1. Teilband, BKAT IX/1*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- von Ockham, W.:** *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, hrsgg. v. R. Imbach, Stuttgart 1984.
- ders.:** *Summe der Logik I*, lat./dt., übers. und hrsgg. v. P. Kunze, Philosophische Bibliothek, Bd. 363, Hamburg 1984.
- Oeing-Hanhoff, L.:** Stichwort „Individuum, Individualität (II)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsgg. v. J. Ritter und K. Grunder, Bd. 4, Darmstadt 1976, 304ff.

- Oeming, M.:** Stichwort „Erkennen“, in: *NBL*, 563f.
- Oeser, E.:** *Erkenntnis als Informationsprozeß*, in: ders., *Wissenschaft und Information*, Bd. 2, Wien 1976.
- Ollig, H.-L.:** *Der Neukantianismus*, Sammlung Metzler 187, Stuttgart 1979.
- Passow, F.:** *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 4 Bde., Leipzig <sup>5</sup>1841ff.
- Perlitt, L.:** *Deuteronomium, BKAT VI/1*, 1.-3. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1990 (1. Lfg.), 1991 (2. Lfg.) und 1994 (3. Lfg.).
- Pesch, O.-H.:** Stichwort „Erkennen, Erkenntnis (systematisch-theologisch)“, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 3, 777f.
- Piaget, J.:** *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1973.
- ders.:** *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen*, übers. v. A. Geyer, Frankfurt a.M. 1992.
- ders.:** Sprache und Denkopoperationen, in: ders., *Probleme der Entwicklungspsychologie*, übers. v. G. d’Inlau-Merkens, Frankfurt a.M. 1976, 93ff.
- Piaget, J./Inhelder, B.:** *Die Psychologie des Kindes*, München <sup>6</sup>1996.
- Plöger, O.:** *Das Buch Daniel, KAT XVIII*, Gütersloh 1965.
- ders.:** *Sprüche Salomos (Proverbia), BKAT XVII*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Pöggeler, O. (Hrsg.):** *Hegel*, Freiburg 1977.
- Popper, K.R.:** *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, dt. Fassung d. 4., verb. u. erg. Aufl. nach e. Übers. v. H. Vetter, Hamburg <sup>4</sup>1984.
- ders.:** *Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, hrsgg. v. D. Miller, Tübingen 1995.
- ders.:** *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Tübingen <sup>10</sup>1994.
- ders.:** Die Logik der Sozialwissenschaften, in: Th.W. Adorno *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969, 103ff.
- Popper, K./Eccles, J.C.:** *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, New York/Berlin 1977; deutsch: *Das Ich und sein Gehirn*, München/Zürich <sup>10</sup>1991.
- Porteous, N.W.:** Stichwort „Man, nature of, in the OT“, in: *IDB III*, 242ff.
- Pröpper, Th.:** Stichwort „Erkenntnis Gottes“, in: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. 3, 781ff.
- Qimron, E.:** *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls, HSS 29*, Atlanta (Georgia) 1986.
- Quine, W.v.O.:** *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1960; deutsch: *Wort und Gegenstand*, übers. v. J. Schulte in Zusammenarbeit mit D. Birnbacher, Stuttgart <sup>2</sup>1993.
- ders.:** *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969; deutsch: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, übers. v. W. Spohn, Stuttgart 1975.
- Rad, G.v.:** *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.

- Redslob, G.M.:** Zur hebräischen Wortforschung, in: *ZDMG* 25 (1871), 506ff.
- Reicke, B.:** Stichwort „Erkenntnis“, in: *BHH*, Bd. 1, 428f.
- Reider, J.:** Etymological Studies: **עָרַע** or **עָרַע** and **עָרַע**, in: *JBL* 66 (1947), 315ff.
- Reiss, W.:** „Gott nicht Kennen“ im Alten Testament, in: *ZAW* 58 (1941/41), 70ff.
- Reiterer, F.V.:** Stichwort „**שֵׁם** šem“, in: *TWAT VIII*, 122ff., bes. 152f.
- Renckens, H.:** Stichwort „Erkenntnis von Gut und Böse“, in: *BL*, 416f.
- Rendtorff, R.:** *Levitikus*, *BKAT III/1*, 1.-3. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1985 (1. Lfg.), 1990 (2. Lfg.) und 1992 (3. Lfg.).
- Rengstorf, K.H.:** Stichwort „**μανθάνω, καταμανθάνω, ...**“, in: *TWNT IV*, 392ff.
- Riedl, R./Wuketits, F.M. (Hrsg.):** *Die evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen*, Berlin 1987.
- Rienecker, Fr.:** Stichwort „Erkenntnis, erkennen“, in: ders., *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1978, 354ff.
- Ringgren, H.:** Stichwort „**בִּין**“, in: *TWAT I*, 621ff.
- ders.:** Stichwort „**נָבַט** nbṭ“, in: *TWAT V*, 137ff.
- ders.:** Stichwort „**שׁוּר** šûr“, in: *TWAT VII*, 1196ff.
- Robinson, Th.H.:** *The Poetry of the Old Testament*, Duckworth 1947.
- Rohracher, H.:** *Einführung in die Psychologie*, München/Weinheim 1988.
- Rohs, P.:** *J.G. Fichte*, München 1991.
- Rudolph, W.:** *Jeremia*, *HAT I/12*, Tübingen 1958.
- ders.:** *Esra und Nehemia. Samt 3. Esra*, *HAT I/20*, Tübingen 1949.
- ders.:** *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja. Mit einer Zeittafel v. Alfred Jepsen*, *KAT XIII/3*, Gütersloh 1975.
- ders.:** *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi. Mit einer Zeittafel v. Alfred Jepsen*, *KAT XIII/4*, Gütersloh 1976.
- ders.:** *Das Buch Ruth - Das Hohe Lied - Die Klagelieder*, *KAT XVII,1-3*, Gütersloh 1962.
- Ruppert, L.:** *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26*, *FB 70*, Würzburg 1992.
- Russell, B./Whitehead, A.N.:** *Principia Mathematica*, 3 Bde., Cambridge 1910-1913.
- Sæbo, M.:** Stichwort „**שָׂכַל** skl hi. einsichtig sein“, in: *THAT II*, 824ff.
- Schleiermacher, F.D.E.:** *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu hrsgg. v. H. Kimmerle, Heidelberg 1974.
- Schmid, H.H.:** Stichwort „**בִּין** bîn verstehen“, in: *THAT I*, 305ff.

- Schmidt, S.J. (Hrsg.):** *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 61994.
- Schmidt, W.:** Anthropologische Begriffe im Alten Testament, in: *EvTh* 24 (1964), 374ff.
- Schmidt, W.H.:** *Exodus 1-6, BKAT II/1*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- ders.: *Exodus 7-24, BKAT II/2*, 1. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1995.
- Schmidt, W.H./Delling, G.:** Stichwort „Erkennen/Erkenntnis“, in: *WB*, 103ff.
- Schmitt, A.:** *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986.
- ders.: *Weisheit, NEB.AT 23*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Schnackenburg, R.:** Stichwort „Erkennen (biblisch)“, in: *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 3, 996ff.
- Schneider, N.:** *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen*, Stuttgart 1998.
- Schniewind, J.:** Stichwort „ἀγγελία, ἀγγέλλω, ...“, in: *TWNT I*, 56ff.
- Schottruff, W.:** Stichwort „זכר *zkr* gedenken“, in: *THAT I*, 507ff.
- ders.: Stichwort „ידע *jđ* erkennen“, in: *THAT I*, 682ff.
- ders.: Stichwort „חשב *ḥšb*“, in: *THAT I*, 641ff.
- ders.: Stichwort „פקד *pqd* heimsuchen“, *THAT II*, 466ff.
- Schregle, G.:** *Arabisch-Deutsches Wörterbuch*, unter Mitw. v. K. Radwan und S.M. Rizk, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Orient-Institut, Beirut, 1.-13. Lfg., Wiesbaden/Stuttgart 1981ff.
- Schubert, K.:** Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, in: *ThLZ* 78 (1953), 496ff.
- Schult, H.:** Stichwort „שמע *šm* hören“, in: *THAT II*, 974ff.
- Schunck, K.-D.:** *Nehemia, BKAT XXIII/2*, 1. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1998.
- Schwertner, S.M.:** *TRE - Abkürzungsverzeichnis*, Berlin/New York 21994.
- Seebass, H.:** *Genesis I. Urgeschichte (1,1-1,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- ders.: *Genesis II/1. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn 1997.
- ders.: *Numeri, BKAT IV/2*, 1.-2. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1993 (1. Lfg.) und 1995 (2. Lfg.).
- ders.: Stichwort „נפש *nəpəš*“, in: *TWAT V*, 531ff.
- Seeligmann, I.L.:** Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, hrsgg. v. H. Donner, R. Hanhart und R. Smend, Göttingen 1977, 414ff.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.):** Enzyklika *Fides et ratio*, von Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. Sept. 1988, *VAS* 135, Bonn 1998.
- Seybold, K.:** *Die Psalmen, HAT I/15*, Tübingen 1996.
- ders.: Stichwort „חשב *ḥāšab*“, in: *TWAT III*, 243ff.

- Skinner, J.:** *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC*, Edinburgh 21951.
- Smend, R.:** *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 41989.
- Soggin, J.A.:** *Das Buch Genesis. Kommentar*, aus dem Ital. übers. v. Th. Frauenlob *et al.*, Darmstadt 1997.
- Spinoza, B.:** *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677; deutsch: *Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, verb. Nachdr., Philosophische Bibliothek 92, Hamburg 1994.
- Steck, O.H./Kratz, R.G./Kottsieper, I.:** *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel, ATD.A 5* (1998).
- Stegmüller, W.:** *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, 4 Bde., Stuttgart 1952ff.
- Stein, L.:** *An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie*, Tübingen 1899.
- Stoebe, H.J.:** *Das erste Buch Samuelis, KAT VIII/1*, Gütersloh 1973.
- ders.: *Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen, KAT VIII/2*, Gütersloh 1994.
- ders.: Stichwort „טוב *tōb* gut“, in: *THAT I*, 652ff.
- ders.: Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, in: *ZAW 65* (1953), 188ff.
- Stolz, F.:** Stichwort „לב *lēb* Herz“, in: *THAT I*, 861ff.
- Strauß, H.:** *Hiob, 2. Teilband: Hiob 19-42, BKAT XVI/2*, 1.-2. Lfg., Neukirchen-Vluyn 1995 (1. Lfg.) und 1996 (2. Lfg.).
- Sukenik, E.L. (Hrsg.):** , The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Jerusalem 1955.
- Surkau, H.-W.:** Stichwort „Erkennen“, in: *BThH*, 118ff.
- Tengström, S./Fabry, H.-J.:** Stichwort „ראה *rûah*“, in: *TWAT VII*, 385ff.
- Thiel, W.:** Die Erkenntnisaussage in den Elia- und Elisa-Überlieferungen, in: *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, hrsgg. v. D. Vieweger und E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, 255ff.
- Thomas, D.W.:** The Root ער' in Hebrew, in: *JTS 35* (1934), 298ff.
- ders.: The Root ער' in Hebrew II, *JTS 36* (1935), 409ff.
- ders.: Notes on some Passages in the Book of Proverbs, in: *JTS 38* (1937), 400ff.
- ders.: More Notes on the Root ער' in Hebrew, in: *JTS 38* (1937), 404f.
- ders.: Julius Fürst and the Hebrew Root ער', in: *JTS 42* (1941), 64f.
- ders.: Note on in Amos נוער' III,3, in: *JTS.NS 7* (1956), 69f.
- ders.: Additional Notes on the Root ער' in Hebrew, in: *JTS.NS 15* (1964), 54ff.
- ders.: A Note on נוער' in Sam XXII.6, in: *JTS.NS 21* (1970), 401f.



- Westermann, C.:** *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11, BKAT I/1*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983.  
 ders.: *Genesis, 2. Teilband: Genesis 12-36, BKAT I/2*, Neukirchen-Vluyn 1981.  
 ders.: *Genesis, 3. Teilband: Genesis 37-50, BKAT I/3*, Neukirchen-Vluyn 1982.  
 ders.: Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT, *KuD 6 (1960)*, 2ff.  
 ders.: Stichwort „שָׁפַח נַפְשׁוֹ náfæš Seele“, in: *THAT II*, 71ff.
- Wiener, N.:** *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York/Paris 1948; deutsch: *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf/Wien 1963.  
 ders.: *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt a.M./Berlin 1952.  
 ders.: *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Boston 1950.
- Wildberger, H.:** *Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1-12, BKAT X/1*, Neukirchen-Vluyn 1972.  
 ders.: *Jesaja, 2. Teilband: Jesaja 13-27, BKAT X/2*, Neukirchen-Vluyn 1978.  
 ders.: *Jesaja, 3. Teilband: Jesaja 28-39, Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BKAT X/3*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Willi, Th.:** *Chronik*, 1. Lfg., *BKAT XXIV*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Wittgenstein, L.:** Tractatus logico-philosophicus, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt a.M. <sup>6</sup>1989, 7ff.
- Wolff, H.W.:** *Dodekapropheten 1: Hosea, BKAT XIV/1*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1976.  
 ders.: *Dodekapropheten 2: Joel und Amos, BKAT XIV/2*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1985.  
 ders.: *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona, BKAT XIV/3*, Neukirchen-Vluyn 1977.  
 ders.: *Dodekapropheten 4: Micha, BKAT XIV/4*, Neukirchen-Vluyn 1982.  
 ders.: *Dodekapropheten 6: Haggai, BKAT XIV/6*, Neukirchen-Vluyn 1986.  
 ders.: *Anthropologie des Alten Testaments*, München <sup>5</sup>1990.
- Woschitz, K.M.:** Stichwort „Erkennen (NT)“, in: *BThW*, 138ff.
- van der Woude, A.S.:** Stichwort „שֵׁם šēm Name“, in: *THAT II*, 935ff.
- Wright, J.P.:** *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester 1983.
- Zenger, E. et al.:** *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>2</sup>1996.
- Zimmerli, W.:** Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie, in: ders., *Gottes Offenbarung, TB 19*, München <sup>2</sup>1969, 41ff.  
 ders.: Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung, in: ders., *Gottes Offenbarung, TB 19*, München <sup>2</sup>1969, 120ff.  
 ders.: Das Buch des Predigers Salomo, in: *Sprüche. Prediger. Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther*, übers. u. erkl. v. H. Ringgren, W. Zimmerli und O. Kaiser, *ATD 16 (1981)*.  
 ders.: *Ezechiel, 1. Teilband: Ezechiel 1-24, BKAT XIII/1*, Neukirchen-Vluyn 1969.  
 ders.: *Ezechiel, 2. Teilband: Ezechiel 25-48, BKAT XIII/2*, Neukirchen-Vluyn 1969.

Hiermit erkläre ich, daß ich die vorgelegte Arbeit selbständig verfaßt und nur die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Freiburg, Januar 1999,

(Christof Degenhart)