

Siegfried Wagner  
Ausgewählte Aufsätze  
zum Alten Testament



# Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von  
Otto Kaiser

Band 240

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1996

Siegfried Wagner

Ausgewählte Aufsätze  
zum Alten Testament

Herausgegeben von  
Dietmar Mathias

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1996

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die  
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**[Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft / Beihefte]**  
Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. –  
Berlin ; New York : de Gruyter.

Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
NE: HST

Bd. 240. Wagner, Siegfried: Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testa-  
ment. – 1996

**Wagner, Siegfried:**

Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament / Siegfried Wagner.  
Hrsg. von Dietmar Mathias. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1996  
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ;  
Bd. 240)

ISBN 3-11-014833-1

NE: Mathias, Dietmar [Hrsg.]; Wagner, Siegfried: [Sammlung]

ISSN 0934-2575

© Copyright 1996 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Vorwort

Die Sammlung von Aufsätzen des Leipziger Alttestamentlers Siegfried Wagner erscheint anlässlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres am 5. September 1995 und seiner Emeritierung mit dem Ende des Wintersemesters 1995/96. Sie enthält Veröffentlichungen der Jahre 1968 bis 1994. In diesen mehr als 25 Jahren war Siegfried Wagner überwiegend in Leipzig tätig. Hier hatte er 1964 eine alttestamentliche Dozentur angetreten, war dann 1967 in die alttestamentliche Professur nach Greifswald gewechselt und 1972 mit der Berufung zum ordentlichen Professor für Altes Testament in der Nachfolge von Hans Bardtke nach Leipzig zurückgekehrt. Generationen vor allem sächsischer Theologiestudenten haben ihn als ihren Lehrer kennen- und schätzen gelernt.

Die vorliegende Auswahl wurde vom Verfasser selbst besorgt. Die Erstveröffentlichung ist jeweils in einer Fußnote zur Überschrift nachgewiesen. Die originale Seitenzählung ist im Text in eckigen Klammern angegeben. Der Originaltext wird mit drei Ausnahmen unverändert wiedergegeben. Deutlich erkennbare Druckfehler wurden korrigiert. Die in den Erstveröffentlichungen differierende Transkription des Hebräischen wurde nach den für die »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft« gültigen Regeln vereinheitlicht. Ebenso wurden die unterschiedlichen Hervorhebungen in den Originalen einheitlich kursiv wiedergegeben. Der Anmerkungs-text wurde durchweg als Fußnotentext gesetzt.

Der Herausgeber dankt Herrn Prof. D. Dr. Otto Kaiser für die Aufnahme der Aufsatzsammlung in die Reihe der Beihefte zur ZAW und dem Verlag Walter de Gruyter für die gute Zusammenarbeit. Herrn stud. theol. Mario Storch gebührt Dank für seine Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage.

Leipzig, Juli 1995

Dietmar Mathias



## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Vorwort .....                                                                                                                       | V   |
| עד in den Lobliedern von Qumran .....                                                                                               | I   |
| Zur Frage nach dem Gegenstand einer Theologie des<br>Alten Testaments .....                                                         | 25  |
| 1. Sam. 9,15: »Jahwe aber hatte das Ohr des Samuel geöffnet...«<br>Bemerkungen zum Problem der Offenbarung im Alten Testament ..... | 47  |
| Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos<br>zum Südreich .....                                                | 57  |
| Offenbarungsphänomenologische Elemente in den<br>Bileam-Geschichten von Numeri 22-24 .....                                          | 83  |
| »Biblische Theologien« und »Biblische Theologie« .....                                                                              | 109 |
| Zur Theologie des Psalms CXXXIX .....                                                                                               | 131 |
| Geist und Leben nach Ezechiel 37,1-14 .....                                                                                         | 151 |
| Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre<br>der Confessio Augustana (Artikel II) .....                                 | 169 |
| »Schöpfung« im Buche Hiob .....                                                                                                     | 183 |

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Ludwig Diestel – Notizen zu Leben und Werk .....                | 191 |
| Das Reich des Messias                                           |     |
| Zur Theologie der alttestamentlichen Königpsalmen .....         | 199 |
| Elia am Horeb                                                   |     |
| Methodologische und theologische Überlegungen zu I Reg 19 ..... | 213 |
| Theologischer Versuch über Ijob 42,7-9(10a) .....               | 227 |
| Exegetische Betrachtungen zu Nehemia .....                      | 239 |
| Leiderfahrung und Leidbewältigung im biblischen Ijobbuch .....  | 247 |
| Personenregister .....                                          | 279 |
| Stellenregister .....                                           | 282 |

## ידע in den Lobliedern von Qumran \*

### I

Unter den nichtbiblischen Texten, die in Palästina am Toten Meer gefunden worden sind, gehört die Rolle mit den sogenannten Lobliedern zu den eindrucksvollsten Zeugnissen für die Frömmigkeit der Qumran-Bewegung. Kein Wunder, daß sie immer wieder zum Gegenstand der Erforschung und Interpretation gemacht worden ist.<sup>1</sup> Auch Hans Bardtke hat sich wiederholt mit den Hodajot von Qumran beschäftigt. Ihm verdanken wir die erste vollständige deutsche Übersetzung dieser hymnischen Gebete, der ja eine intensive kritische Arbeit am hebräischen Text vorausgehen mußte. Neben der umfassenden Darstellung der Probleme, die die Handschriften vom Toten Meer dem Alttestamentler wie dem Neutestamentler aufgeben, darf die Untersuchung von Einzelfragen nicht vernachlässigt werden. Auch dafür hat Hans Bardtke schöne Beispiele sorgfältiger Forschung gegeben.<sup>2</sup> Vorliegender Beitrag möchte einem solchen Spezialproblem nachgehen.

---

\* Aus: Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft; Hans Bardtke zum 22.9.1966 / hrsg. von Siegfried Wagner. – Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1968, S. 232-252

1 U. a. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea*. Jerusalem 1957 (in Hebräisch). G. Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrân*. Berlin (1960). S. Holm-Nielsen, *Hodayot. Psalms from Qumran*. Aarhus 1960. M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*. Leiden 1961. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*. Texte hébreu, Introduction, Traduction, Commentaire. Paris 1962

2 Erste deutsche Übersetzung der Hodajot in: *Theolog. Literaturzeitung* 81, 1956, Sp.149 bis 154.589-604.715-724; 82, 1957, Sp.339-348. Noch einmal im Zusammenhang abgedruckt und besprochen in: *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Band II: Die Sekte von Qumran*. Berlin 1958, 2. Aufl. 1961; *Spezialuntersuchungen zu den Lobliedern: Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumrân*, in: *Wissenschaftl. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig* 6, 1956/57, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe, Heft 1, S.93-104. *Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumrân*, in: *Gott und die Götter (Fascher-Festschrift)*. Berlin 1958, S.44-55.

Bei den verschiedensten Formen, die sich im Hebräischen auf die Wurzel  $\text{ידע}$  zurückführen lassen, gilt es, die jeweiligen Bedeutungsgehalte neu aus dem Kontext heraus zu bestimmen. Das ist schon für den Bereich der alttestamentlichen Literatur eine interessante und lohnende Aufgabe, das dürfte auch für die Erfassung und Interpretation bestimmter Phänomene innerhalb der Qumrantexte nicht ohne Bedeutung [Seite 233] sein.<sup>3</sup> Unter diesen sind die Loblieder diejenige Schrift, die rein zahlenmäßig am häufigsten Formen und Ableitungen von der Wurzel  $\text{ידע}$  verwendet. 79 Belege lassen sich dafür registrieren. Den Hauptteil machen 36 Stellen aus, in denen von  $\text{ידע}$  finite Verbformen im Qal gebildet worden sind (I,7.21.28.31; II,22.33; III,20; IV,30.32; VI,6.7<sup>4</sup>.12; VII,13.16; IX,9.12.14.30.35; X,19; XI,7.17; XII,11.22; XIII,18.20; XIV,12.17; XV,12.13.22.23.25; XVI,4.11; XVIII,21). Das Partizip aktiv Qal ist zweimal im Plural vertreten (XI,14; XIV,15).  $\text{דעת}$  (der Inf. cstr. Qal oder die bereits zum Substantiv erstarrte Form) erscheint 21mal (I,19.35; II,13.18; III,22; IV,11.18; V,3; X,20.27.29.29; XI,13<sup>5</sup>.20; XII,13.29.32; XV,20; XVI,6.10; XVIII,23), während  $\text{דעה}$  /  $\text{דעות}$  fünfmal vorkommt (I,26; XI,8.28; XII,10; XIV,25). Für die Stammesmodifikationen begegnen vier Belegstellen aus dem Nif'al und elf Beispiele aus dem Hif'il (Nif'al: I,8.23; VIII,11; X,9, die beiden mittleren Belege als Partizip; Hif'il: I,29 (Inf. cstr.); IV,9<sup>6</sup>.27.28 (Inf. cstr.); VII,27; X,5.14; XI,4.9.16; XIII, 13 (Inf. cstr.)).

Sachlich aufschlußreich und methodisch fruchtbar ist die Beobachtung der grammatisch-syntaktischen Zusammenhänge, in die die Formen und Ableitungen von  $\text{ידע}$  eingespannt sind. Als Subjekt bietet sich bei einer großen Anzahl von Stellen, übrigens ausschließlich im Qal-Bereich, ein nicht näher bezeichnetes ›Ich‹ an, das von seinen  $\text{ידע}$ -Vorgängen spricht.<sup>7</sup> Nach dem Kontext zu urteilen, handelt es sich bei dem redenden ›Ich‹ immer nur

3 Vgl. W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie. Zürich 1954 u. d. dort auf S. 5 Anm. 1 genannte Lit. für das Alte Testament, für Qumran s. J. de Caemel, La Connaissance religieuse dans les Hymnes d'Action de Grâce de Qumrân, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 38, 1962, p.435-460.

4 Die noch erkennbaren Radikale lassen auf das ursprüngliche Vorhandensein einer finiten Verbform schließen.

5  $\text{דעת}$ , das an sich nicht dasteht, die Kolumne ist hier schadhaft, wird von den meisten ergänzt.

6  $\text{מדעי}$  steht in Parallele zu  $\text{רעי}$  und wird am besten mit ›meine Verwandten‹ übersetzt, hat somit seine eindeutige Definition und kann für die weitere Untersuchung außer Betracht bleiben.

7 Berücksichtigt werden müssen 22 Stellen, hinzu kommen 6 mit der 1. Pers. Sing. suffigierte  $\text{דעת}$ -Belege, in denen ja auch das ›Ich‹ zu Worte kommt.

um das ›Ich‹ des Beters oder – vorsichtig ausgedrückt – um das ›Ich‹ desjenigen, der sich das Loblied zu eigen macht. An keiner einzigen Stelle begegnet das ›Ich‹ Gottes im Zusammenhang mit ידע. Gott kommt nicht in direkter Rede zu Wort. Dem ›Ich‹ korrespondiert als Subjekt ein ›Du‹, von dem ebenfalls ידע-Vorgänge zur Aussage gebracht werden, und zwar durch das schon genannte ›Ich‹. Die Wichtigkeit des ›Du‹ ist mitunter durch die Hinzufügung des Personalpronomens אתה zur finiten Verbform hervorgehoben.<sup>8</sup> Das ›Ich‹ steht also [Seite 234] in einer Gesprächsbeziehung zu dem ›Du‹, es hat zu diesem ›Du‹ etwas zu sagen und möglicherweise von dem ›Du‹ her etwas mitzuteilen. Mit dem ›Du‹, so geht wiederum aus dem Zusammenhang hervor, ist in jedem Falle Gott gemeint, in den Hodajot als אֱלֹהִים, אֱלֹהֵינוּ, einmal sogar als אֱלֹהֵינוּ (IX,35) bezeichnet. Zu einem anderen innerweltlichen ›Du‹ wird demnach keine Gesprächsgemeinschaft erstrebt. Gott und ידע werden in einem ganz engen Zusammenhang gesehen, so daß innerhalb der Loblieder zweimal das Epitheton אֱלֹהֵי הַדַּעַת begegnen kann (I,26; XII,10).<sup>9</sup> Die ידע-Tätigkeiten dieses ›Du‹ Gottes sind durchweg eingereiht in sehr bewegte Aktionen, die das ›Du‹ Gottes bewirkt. In den Umkreis der Beziehungen zwischen dem ›Du‹ und ידע gehören die Nif'al-Stellen, in denen es zwar um die grundsätzliche Frage nach dem zu Erkennenden geht, in denen aber das ›Du‹ bei der Lösung dieser Frage eine entscheidende Rolle spielt.<sup>10</sup>

Eine dritte Subjektbeziehung ist im ידע-Vorkommen der Hodajot festzustellen. Das ›Ich‹ führt auch diese Größe vermittelt seiner Überlegungen, Beobachtungen und Beschreibungen ein. Es ist ein pluralisches Subjekt in der 3. Pers. Plur., das entweder ganz allgemein ›die Menschen‹ schlechthin

- 
- 8 7 Qal-Formen stehen zur Verfügung und die 11 bzw. 10 Hif'il-Belege (s. Anm.6). Beim Gebrauch der constructen Infinitive kann man im Zweifel darüber sein, ob das Subjekt wirklich Gott oder nicht vielmehr der von Gott angesprochene Mensch ist. Bei näherem Hinsehen ergibt sich aber, daß Gott zwar die in הוֹדִיעַ beschlossene Tätigkeit sozusagen an den Menschen delegiert, selber jedoch das eigentliche logische Subjekt bleibt. Sachlich nicht anders zu beurteilen sind Äußerungen des Beters darüber, daß Gott ihm hat Erkenntnis zuteil werden lassen, ein Tatbestand, der nicht durch das Hif'il zum Ausdruck gebracht worden ist, sondern durch das Substantiv דַּעַת (XI, 28); דַּעַת (XII, 13). Auch I, 19 mit dem הַבִּינִי נִוְתָה gehört in diesen Zusammenhang.
- 9 Gott verfügt frei über דַּעַת und vermag sie an den Menschen weiterzugeben, allerdings nur – wie es scheint – zu ganz bestimmten Zwecken und Zielen (vgl. XI,8,28; XV,25).
- 10 Die vier Belege haben alle passivische Bedeutung. VIII,11 handelt von einem נִצַּר der, unbekannt und ungeachtet (בְּלֹא נִוְדַע), seine Blüten treibt und seine Früchte reifen lassen kann.

repräsentiert oder aber bestimmte Menschen, die durch ihre Verhaltensweise gegenüber dem ›Ich‹ qualifiziert oder disqualifiziert sind.<sup>11</sup>

Ungleich diffiziler als die Subjektbeziehungen gestalten sich die Objektverhältnisse. Die Skala der Objekte, auf die das Geschehen von ידע abzielt, ist sehr viel breiter. [Seite 235] Schon die Hif'il-Formen verlangen zwei Objekte, die Antwort auf die Fragen ›wen?‹ und ›was?‹ geben müssen. Man kann vermuten, daß je nach der Beschaffenheit der Subjekte die Objekte verschieden sind. In der Tat begegnet dem Betrachter der Loblieder eine Vielfalt von Vokabeln. Allerdings fällt auf, daß an keiner einzigen Stelle, an der Formen von den Radikalen ידע verwendet worden sind, als Objekt ein Gegenstand aus dem Bereich der Sachen, der Realien, der nicht-belebten und der nicht mit Vernunft begabten Welt erscheint. Gegenstand der ידע-Tätigkeit sind jeweils das andere Subjekt oder die anderen beiden Subjekte mit ihrem Tun und Lassen, Sichgeben und Sichverhalten, mit ihrem existere und facere. Die Vorgänge um ידע sind offenbar nur zwischen Personen möglich. Subjekt und Objekt sind personale Größen, die durch die Betätigung von ידע in eine personale Beziehung zueinander geraten, die es immer wieder neu zu bestimmen gilt. Von diesen Beobachtungen her gewinnen die Fragen nach den Voraussetzungen und nach den Konsequenzen des Erkennens und des Erkanntwerdens besondere Bedeutung. Auch die Frage nach dem Verhältnis der mit ידע umschriebenen Tätigkeitsbereiche des ›Ich‹ und des ›Du‹ und des ›Sie‹ (Plural) zueinander drängt sich auf. Sind sie aufeinander bezogen, bedingen sie einander oder stehen sie gar miteinander in Spannung? Auch die Art und Weise des Erkennens und des Erkanntwerdens will bedacht sein. Wo und wie vollzieht sich das, was mit den Formen und Ableitungen von ידע zur Darstellung gebracht wird? Unter den Betrachtungen zu den grammatisch-

---

11 Pluralisches Subjekt setzen auch die beiden Formen im Partizip aktiv Qal Plur. voraus (XI,14; XIV,15), sowie X,27 וּלְפִי דַעַת und XV,20 כְּבוֹדִיכָה [כול] לְדַעַת. Zwei Stellen haben als Subjekt eine Größe in der 3. Pers. Maskul. Sing.: IX,35 und X,29. Erstere enthält eine bewußte Anspielung auf Ps.27,10, so wie der gesamte Kontext dieser Stelle biblische Traditionen modifiziert, z. B. auch Ps.22,10.11. Die Subjektbeziehung in letzterer (דַעַת) ist wahrscheinlich nicht mehr aufzuhellen, vgl. J. Maier, Die Texte vom Toten Meer. Band I Übersetzung. München/Basel 1960, S.102; Band II Anmerkungen. München/Basel 1960, S.104. E. Lohse, Die Texte von Qumran. Hebräisch und Deutsch. München 1964, S.152f. Anders H. Bardtke in: Theol. Literaturzeitung 81, 1956, Sp.721. Die Subjektverhältnisse in den noch nicht erwähnten דַעַת-Belegen liegen nicht außerhalb der vorgeführten Subjektbereiche ›Ich des Betters‹, ›Gott‹, ›Mensch‹, auch wenn für letzteren ein Singular eintreten kann, der kollektivisch zu verstehen ist.

syntaktischen Zusammenhängen, in die die Formen und Ableitungen von der zu untersuchenden Wurzel eingeordnet sind, sollte wenigstens ein argumentum e silentio nicht übersehen werden: es fehlen die Imperative. Der Vollzug dessen, was mit dem avisierten Verbstamm gesagt werden soll, läßt sich anscheinend nicht befehlen. Die Erkenntnismöglichkeit ist offenbar nicht immer gegeben; nicht jeder grundsätzlich zu ידע Fähige ist imstande, ידע jederzeit zu praktizieren. Damit tritt die Möglichkeit des ידע לא in das Blickfeld, oder wie es zweimal in den Fragmenten zu den Lobliedern heißt, לא יעצורו לדעת (1QH fr 1,3; 10,3). Die Zahl der Aspekte, die an das zu bearbeitende Thema herangetragen werden könnten, ließe sich noch vermehren; es mag hiermit genügen, die Einzeluntersuchung muß ins Detail führen.

## II

Aus dem bisherigen Gang der Untersuchung hat sich ergeben, daß das ›Ich‹, das sich in den Lobliedern Ausdruck verschafft, eine zentrale Bedeutung besitzt, ganz gleichgültig, ob es sich als Subjekt oder als Objekt eines ידע-Vorganges empfindet. Ja, man muß sogar hinzusetzen, daß selbst die von den beiden anderen Subjekten zur Aussage gebrachten Erkenntnisvorgänge in ihrer Darstellung, in ihrem Mitgeteiltwerden – streng genommen – durch die Beobachtung und durch die Reflexion jenes ›Ich‹ gegangen sind. Das gilt auch dann, wenn Beobachtung und Reflexion [Seite 236] auf eine empfangene Offenbarung zurückgeführt werden. So wird es methodisch gut sein, daß zunächst einmal die Beziehungen untersucht werden, die zwischen dem ידע und dem ›Ich‹ obwalten.

Es ist bis heute nicht überzeugend gelungen, das ›Ich‹ mit einer historischen Persönlichkeit zu identifizieren, auch wenn viele Qumran-Forscher meinen, es müßte mit der zentralen Figur der Qumran-Bewegung zusammenzubringen sein, nämlich mit dem ›Lehrer der Gerechtigkeit‹.<sup>12</sup> Mit dieser Ungewißheit muß auch die Verfasserfrage offen bleiben. Die Hodajot machen durchaus den Eindruck, als seien sie häufig gebraucht worden. Damit taucht die überlieferungsgeschichtliche Problematik der literarischen Letztgestalt und der möglichen Bearbeitungen, Erweiterungen und Aktualisierungen auf. Andererseits kann man auch wiederum das ›Ich‹ der Hodajot nicht entindividualisieren und seine Verwendung für ein rein literarisches

---

<sup>12</sup> Vgl. J. Maier, a.a.O. I, S.71; II, S.63f.

Stilmittel halten, mit dem nur allgemeine Bewußtseins Elemente eingefangen und festgehalten sein sollen. Dazu weisen die Ergebnisse des von H. Bardtke vorgelegten Aufsatzes »Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumrân« doch zu eindeutig in die Richtung des Individuellen.<sup>13</sup> So herrscht eigentlich Ratlosigkeit vor, über die nicht recht hinauszu kommen ist. Keine Definition will dem vorliegenden Tatbestand gerecht werden. Die Bezeichnung ›typisches Ich‹ ist verlockend, bedarf aber einer absichernden Interpretation, um nicht dem Mißverständnis des Formel-Ich zu verfallen. Die Loblieder konnten wohl nicht von jedwem rezitiert werden, zur recitatio gehörte die imitatio, allgemeiner gesagt, der Nachvollzug des Anstimmens eines solchen Lobliedes konnte wohl nur unter bestimmten Voraussetzungen und Vorbedingungen geschehen.

Im Subjektbereich des ›Ich‹ weisen die finiten ידע-Stellen in der überwiegenden Mehrzahl eine stereotype Formulierung auf. Die Perfecta sind durchweg mit dem Personalpronomen verstärkt, die Imperfecta jedoch nicht.<sup>14</sup> Man gewinnt den Eindruck (durchaus auch bei den Imperfectsätzen), als wolle der Verfasser das Subjekt betonen. Nach der Verbform erscheint in 15 von 22 Fällen die Einführung des Objekts durch die Partikel כִּי (bzw. כִּי), an die sich dann gewöhnlich ein ganzer Satz anschließt. Zwischen die finite Verbform und כִּי kann eine Umstandsbestimmung treten.<sup>15</sup> Es begegnen sowohl Nominal- als auch Verbalsätze. Der ידע-Vorgang bezieht sich beim ›Ich‹ entweder auf einen Zustand oder auf ein Handeln. Nominale Objektsätze überwiegen zahlenmäßig. Dreimal richtet das ›Ich‹ des Beters seine Wahrnehmungspotenzen auf יש מִקוֹה (III,20; VI,6; IX,14). Das ›Ich‹ wird des inne, daß Hoffnung vorhanden ist. מִקוֹה ist ein Terminus, der nur in den Hodajot ge- [Seite 237] braucht wird.<sup>16</sup> In III,20 geht der Beter davon aus, daß er von Gott aus Hölle und Abgrund erlöst und auf ein unerschütterliches Niveau heraufgebracht worden ist. Nun kann er ohne Hindernisse gehen, alles ist eben, er wird sich nicht stoßen noch wird er straucheln. Und wenn ihm dieser Tatbestand auch

13 S. o. Anm. 2 a. a. O., bes. S.93-95, vgl. das dort ausgebreitete reiche lexikalische Material.

14 ואדעה; ואני ידעתי.

15 Im Subjektbereich des ›Du‹ wird diese Art der Objekteinführung nicht gebraucht. Sie taucht nur noch zweimal im Subjektbereich der pluralischen Größe auf, II,22.33.

16 Außer in den drei genannten Stellen noch in den Fragmenten zu den Hodajot, und zwar I,7; 52,2. In I,7 ist es ein ›Wir‹, mit dem sich der Beter zusammenschließt, das von der Hoffnung für den Menschen weiß: ידענו כִּי יש מִקוֹה לְאִישׁ.

unausforschlich ist, so hat er doch die Erkenntnisfunktion des Beters angeregt zu erfassen, »daß Hoffnung vorhanden ist für den aus Staub Gekneteten«, Hoffnung auf beständige Gottesgemeinschaft. Das eigene besondere Heilerlebnis ermöglicht die Schlußfolgerung, daß grundsätzlich für den nichtigen Menschen Hoffnung gegeben ist. Das gleiche Motiv wird noch einmal sub specie dei IX,14 und sub specie hominis VI,6 abgehandelt. Der Realgrund für מקוה liegt in den חסדיכה, in den Barmherzigkeitserweisungen Gottes. Dem vorausgehenden Heilshandeln Gottes muß die nachfolgende Bereitschaft zur Umkehr von Sünde und Verschuldung entsprechen. Auch hier wird, wie aus dem Vorhergehenden ersehen werden kann, die Allgemeingültigkeit der Aussage am eigenen Erleben erkannt. VI,6 und IX,14 verhalten sich zu III,20 wie die Entfaltung, die Darlegung von Teilaspekten zur Grundsatzklärung.

In anderen nominalen Objektsätzen sind Gottes Eigenschaften das Grundthema. So kann das »Ich« von sich sagen, daß es den Mund Gottes als Wahrheit erkannt hat. Die Rede Gottes, wie auch immer sie den Beter erreicht haben mag, hat sich als wahr erwiesen (XI,7). Dieser Nominalsatz אמת כיכה ist in eine ganze Reihe von Gottesprädikationen geordnet, die dem Erkenntnisvorgang des »Ich« bewußt geworden sind. In Gottes Hand liegt Gerechtigkeit (vgl. dazu XI,17), in Gottes Sinnen und Planen כול דעה, in Gottes Vermögen jede Gewalt (גבורה), und was den כבוד anlangt, so ist er in jedem Falle zu Gott gehörig. In XV,13 umgreift der Erkenntnisakt des Beters sogar Gottes Verfügungsgewalten im Raume der רוחות bzw. רוחים, deren Erscheinungsformen (יצר, als Gebilde, als Gedanke, als Trachten und Sinnen, vgl. Gen. 8,21) der Hand Gottes unterstellt sind. Daraus folgt die strenge Determination des Menschen (XV,12.13, vielleicht auch XIV,12), der sich niemand entziehen kann. Manche vom »Ich« geäußerten Einsichten in diese bestehenden Zustände und Tatbestände mögen aus dem Erfahrungsfeld der eigenen Hinfälligkeit stammen, zweimal aber führt der Beter seine ידע-Funktion auf die Weisheit Gottes zurück, von der her er seine Erkenntnis (XIV,12) oder durch die er seine Einsicht gewinnt (XV,12). Auf welche Weise dies geschehen kann, wird nicht gesagt, immerhin steht der Beter zu Gott in einem Verhältnis, das ihm gestattet, alle Aussagen über Gott im Du-Stil zu machen.<sup>17</sup> Die Bedeutung von ידע

17 מבינתך, בביתך, vgl. I,21. Auf die Frage nach dem »wie?« muß diese Abhandlung unbedingt noch zurückkommen. – In diesen Zusammenhang gehört auch XV,25, leider ist hier der nachfolgende Text weggebrochen. XV,22 hat zwar einen verbalen Objektsatz, rühmt mit diesem aber eine Eigenschaft Gottes, אמת; irdischer Besitz hält keinen Vergleich mit Wahrheit und Treue Gottes aus.

erhält in den angeführten Beispielen fast den Sinn von Einsicht, Anerkenntnis, Bekenntnis, Gewißheit.

[Seite 238] Die mit **כִּי** eingeleiteten verbalen Objektsätze sprechen vornehmlich von einem Handeln Gottes. Der Beter weiß von Gottes Erwählen (בחר) zu sagen (XV,23), davon, daß Gott durch seinen רצון in einem Menschen Wahrheit und Gerechtigkeit großzumachen imstande ist (XVI,4.11).<sup>18</sup> Sein, des Beters Wissen forscht über die in Natur und Geschichte, bei sich selber und bei anderen wahrnehmbaren Handlungen Gottes hinaus nach deren letztem Sinn und Motiv: וּמַדְעָה כִּי לַכָּה עֲשִׂיתָ אֱלֹהֵי אֵלֵי (XVIII,21). Mit einer solchen Formulierung unterstreicht der Beter seinen stark theozentrischen Standpunkt; für ihn kann Theologie niemals Anthropologie sein (vgl. IV,38; X,12; XI,10). Auch diese Überzeugung ist das Ergebnis von Aktionen Gottes, die der Beter an sich erfahren hat. Gott hat ihm die Augen dafür geöffnet und die Ohren aufgetan. Ob dies durch Unterweisung oder durch besondere Offenbarung geschehen ist oder durch das Schriftstudium erfolgte, ist nicht mehr auszumachen. Für letzteres spricht die Anspielung auf Schriftzitate in den XVIII,21 vorausgehenden Zeilen.<sup>19</sup>

Eine andere – wie es scheint – nicht minder stereotype Formulierungsweise konstruiert das Objekt mit **כִּי**, übrigens nicht nur im Subjektbereich des **Ich**. Man ist geneigt, diese Nuance in der Übersetzung zu berücksichtigen, etwa so: »wissen um etwas«. In IX,9.10 ringt sich der Psalmist zur Anerkenntnis des Weges durch, den Gott ihn führt. Er läßt Gott recht haben und weist diejenigen zurecht, die ihn und Gott ins Unrecht setzen wollen. Diese Wendung in der Überzeugung wird kausal zurückgeführt auf das »Wissen um Gottes Wahrheit«. Das ist natürlich mehr als ein nur rationales Geschehen, das ist das Ergebnis eines sich wahrscheinlich über längere Zeit erstreckenden Umganges mit Gott (vgl. X,20; XVI,6).<sup>20</sup>

18 רצון wird in den Hodajot häufig gebraucht. Von den 16 Belegen (in den Fragmenten außerdem noch 4) haben nur zwei mit Sicherheit nicht das Suffix der 2. pers. Mask. Sing.; diese beiden lassen aber deutlich erkennen, daß auch bei ihnen רצון allein in die Sphäre Gottes gehört. רצון hat nie der Mensch, der Mensch ist immer nur Objekt des göttlichen רצון.

19 Hierher gehört auch XVI,10 וּבִדְעִיתִי כִּי אַתָּה רִשְׁמוֹתָ. Die Aussage steht im Interesse der schlüssigen Aufweisung einer aus der Erkenntnis des Handelns Gottes resultierenden Konsequenz, aber der דעת-Vorgang des **Ich** erfaßt ein Handeln Gottes. In VI,7.8 hängt von ידעתי ebenfalls ein verbaler Objektsatz ab, er wird mit אשר eingeleitet. Interessant ist, daß er von Gottes künftigem Handeln spricht, s. u.!

20 Vgl. XVI,6 כִּי בִדְעִיתִי כֹל אֱלֹהֵי »wissen um dies alles«, gemeint ist das Voranstehende, ebenfalls das Ergebnis einer Beschäftigung mit verschieden gearteter Materie.

Andere Belege, die von der ידע-Tätigkeit des ›Ich‹ zeugen und die formulierungsmäßig nicht so fest gebunden sind, haben ebenfalls Gottes mächtiges Handeln vor Augen, so etwa Gottes schöpferische Potenzen (I,21), die als Objekt so stark betont werden, daß sie syntaktisch vor Subjekt und Prädikat gestellt sind (אלה ידעתי). In VI,8.9 sind es nicht nur die vergangenen und gegenwärtigen Aktionen Gottes, die [Seite 239] sich dem ›Wissen‹ des Beters erschließen, sondern auch künftiges Tun Gottes, von dessen Verwirklichung der Psalmist völlig überzeugt ist. Der perfektische Aspekt sollte eigentlich bei all dem vorgeführten Material und gerade an dieser Stelle nicht übersehen werden (... אשר תרים)! Über die Einzelaktionen hinaus stößt der Beter durch seine ידע-Funktion zur Person Gottes selber vor, so daß er bekennen kann: ›ich habe dich erkannt, mein Gott‹ (XII,11). Freilich wird eine solche Aussage nicht ohne Absicherung gemacht, es wird sogleich hinzugefügt, wie diese Erkenntnis hat möglich sein und in welcher Eigenschaft der Beter das Bekenntnis hat vollziehen können (nämlich als משכיל).<sup>21</sup> XII,11 ist wohl das stärkste Zeugnis für die Gottesgemeinschaft, die dem ›Ich‹ durch die ›Erkenntnis‹ gewährt wird. Daß dies seine Konsequenzen haben muß, darf von vornherein angenommen werden. In XIV,17 ist so etwas wie eine Folgerung aus der ›Gotteserkenntnis‹ angedeutet. Dort steht der Erkenntnisvorgang im Dienste der Beschlußfassung, und zwar so stark, daß ידע regelrecht mit ›fest vornehmen‹ umschrieben werden könnte. Es gibt quantitativ und qualitativ voneinander unterschiedliche Erkenntnisstände, die für daraus resultierende Aktionsbreite und -intensität bestimmend zu sein scheinen (X,20; XII, 32).<sup>22</sup> Einmal (XI,20, vgl. IV,30; XII,32; XVI,11) liegt im Blickfeld des mit ידע zum Ausdruck gebrachten Erkennens die Nichtigkeit und Niedrigkeit des Menschen, ähnlich wie es indirekt in den nominalen Objektsätzen gesagt worden ist, die mit קי יש מקוה ל... begannen. Der Psalmist weiß allerdings auf vielfältige Weise von der Erdbundenheit des Menschen, von seinem absoluten Abstand zu Gott und von seiner Hinfälligkeit und Verworfenheit zu berichten, oftmals in Zustandssätzen: ›ich aber bin ein Lehmgebilde...‹

21 In XIII,18 (.19) versteht sich der Beter als עבדך, eine Bezeichnung, die ja nur möglich ist, wenn die damit verdeutlichte Funktion von der anderen Seite, vom ›Du‹ akzeptiert oder gar inauguriert ist. Auch diese Stelle fügt das ›Erkennen‹ in kausale Zusammenhänge mit Voraussetzungen, die von Gott dafür geschaffen wurden. Für XIII,20 ist das Objekt nicht mehr zu rekonstruieren, da der Text weggebrochen ist.

22 Über die Folgerungen, die sich notwendigerweise aus den ידע-Aktionen des ›Ich‹ ergeben, ist weiter unten noch zu reden.

(z. B. I,21f.; X,5ff., vgl. einige אנוש-Stellen: I,25; IV,29.30; XI,20, bzw. בני אדם-Stellen: I,27; X,3ff. u. a. m.). Mit ידע wird diese Einsicht verhältnismäßig selten umschrieben.<sup>23</sup>

### III

Der vorangehende Abschnitt hat gezeigt daß die zwischen dem ידע und dem »Ich« obwaltenden Beziehungen in ihrem Zielfeld ausschließlich Gottes Sein und Tun haben.<sup>24</sup> Das »Ich« ist mit Hilfe des ידע zu dem sich in seinem Handeln offenbaren- [Seite 240] den Gott in eine personale Beziehung getreten, und zwar so, daß es möglich ist, von Gott ידע-Tätigkeiten zur Darstellung zu bringen. Objekt dieses göttlichen Tuns ist entweder der Mensch ganz allgemein oder aber der Beter im besonderen. ידע kann also in gleicher Weise von Gott und von den Menschen praktiziert werden. Der Mensch »erkennt« Gott und Gottes Tun, Gott »erkennt« den Menschen und dessen Werk. Ist beides nun aber auch inhaltlich das gleiche? Die Antwort darauf kann nur die Analyse der entsprechenden Stellen geben, so z. B. I,7. Der Kontext ist leider beschädigt, doch ist noch deutlich, daß es um Gottes Schöpfungswerke geht. Eine nicht näher bezeichnete Größe<sup>25</sup> wird von Gott »erkannt« in ihren Taten, noch bevor sie von Gott geschaffen war (ברא). Gott erfaßt noch vor Existenzwerden eines selbständigen Subjekts dessen Tun und Lassen für alle Zeiten (I,8, vgl. VI,8.9). Das gilt auch für einzelne Tätigkeitsmerkmale, etwa für das Reden (I,28) oder für das an sich unkontrollierbare Planen und Vorhaben einer Tat (VII,13: כול יצר מעשה). In diese umfassende Betroffenheit durch Gottes Erkennen weiß sich auch der Beter einbezogen (VII,16: יצר עבדכה; IX,12: מזמתי). Nicht nur die Gesamtheit einer Existenz

23 V,3 – ein Beleg, der für diesen Subjektbereich Berücksichtigung finden müßte, ist leider fragmentarisch.

24 Vgl. die oben in Anm. 3 genannte Arbeit von J. de Caemel, dem es mehr um die Gewinnung eines Überblickes als um die Einzelanalyse geht.

25 H. Bardtke, a. a. o. (2. Bd.), S.233: »und durch deine Weisheit ist das Geschehende und Geschehene von Ewigkeit«. E. Lohse, a. a. o., S.113: »und in deiner Weisheit hast du gegründet Geschlechter der Ewigkeit«. J. Maier, a. a. o. Bd.I, S.72: »und in deiner Weisheit setztest du fest die Geschlechter der Weltzeit«. A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Tübingen 1960, S.220: »und in deiner Weisheit hast du vorzeiten das All fest gegründet und ehe du die Wesen erschufst, wußtest du alle ihre Werke (,die sie ausführen würden,) zu allen Zeiten«.

wird von Gottes ›Erkennen‹ umspannt, sondern auch innerhalb derselben jede einzelne Phase. So bekennt der Psalmist von Gottes Wissen bei Fall und Schlag getragen zu sein (X,19). In all diesen Stellen hat ידע die Bedeutung von ›vorher wissen‹, ›alles wissen‹. Gott weiß und kennt in bezug auf den Menschen alles, und dies bereits vor der Existenzwerdung des Menschen und seiner Lebensäußerungen.<sup>26</sup> ידע ist auch hier nicht theoretisches Wissen, sondern es steckt das ›Durchschauen‹ darin, das ›Erkennen‹ im Sinne von ›Beherrschen‹, aber auch im Sinne von ›Berücksichtigen‹. An einer Stelle könnte mit ידע die Erwählung durch Gott zum Ausdruck gebracht worden sein (IX,29,30). Das ›Ich‹ empfindet sich als von Gott erkannt von Zeugung und Geburt an (מֵרַחֵם, מֵאֲבִי, מֵבֶטֶן אִמִּי). Dieser göttliche ידע-Akt ist Teil einer Reihe von Aktionen, die Gott an den Psalmisten gewandt hat. Man wird hier an Jer. 1,5 erinnert, allerdings fehlt die spezifische Zweckangabe, *wozu* der Beter von Gott erwählt und bewahrt wurde, Angaben, die bei Jeremia stehen. Zwingend ist dieser Passus für sich allein für den Erweis eines starken Erwählungsbewußtseins des ›Ich‹ nicht. Das im allgemeinen Gott zuerkannte ›Vorherwissen‹ wendet der Psalmist konkret auf sich an. Gott hat ihn schon ›erkannt‹, als er noch nicht gezeugt und geboren war. ידע als göttliche Tätigkeit ist ein vorlaufendes Geschehen, ידע als mensch- [Seite 241] liche Tätigkeit ist ein nach-vollziehendes Geschehen. Gott erkennt noch nicht Vorgegebenes, der Mensch erkennt nur Vorgegebenes. Noch eine Seite der göttlichen Erkenntnisvorgänge ist zu beachten: Sie stehen fast alle in Parallele zu oder in engem Zusammenhang mit den Schöpfungsvorgängen.<sup>27</sup> Liegt es in der logischen Konsequenz der Schöpfungstheologie, von Gott auch die Allwissenheit und sein Vorherwissen zu lehren und zu bekennen? I,7: »...und bevor du sie erschaffen hast, hast du alle ihre Werke erkannt für ewige Zeiten« (vgl. I,19.27f.; IX,12).

War bei dem ›Erkennen‹ des ›Ich‹ schon immer wieder einmal die Rede davon, daß sein Vollzug nur unter maßgeblicher Einwirkung von Gottes Seite möglich wurde, so sagen dies direkt die Hif'il-Formen von ידע in den Hodajot. Gott praktiziert nicht nur mit ידע ausgedrücktes ›Wissen‹, sondern

26 Vgl. I,19.20: ›und in der Weisheit deiner Erkenntnis hast du ihre Bestimmung festgesetzt, noch bevor sie entstanden waren‹, gemeint sind עולמות.

27 Nicht so deutlich ist das in VII,13.16, dort könnte man eher an das Werk der ›Neuschöpfung‹ denken, das vollzogen ist durch das Eingepflanzwerden des Beters in die עֲצַת קוֹדֶשׁ, von der im Textzusammenhang die Rede ist (VII,6ff.). Auch in X,19 fehlt diese Parallelität.

läßt andere »wissen« und »erkennen«, läßt den Menschen Anteil haben an ידע. Von den 10 in Frage kommenden Hif'il-Belegen ist bei 5 Stellen das erste (persönliche) Objekt jenes göttlichen Wissenlassens das »Ich«: »Du hast mich wissen (erkennen) lassen.«<sup>28</sup> Im zweiten Objekt kann man erfahren, was Gott das »Ich« hat wissen lassen. Unter diesen sachlichen Objekten fallen die רזי פלאכה (IV,27.28; VII,27, vielleicht gehören auch die נפלאותיה von X,14.15 dazu) und der סוד אמתה bzw. סוד אמת (XI,4.16, vgl. X,5; XI,9) ins Auge. Was unter den »Geheimnissen deines Wunders« und unter dem »Rat deiner Wahrheit« (oder »Rat der Wahrheit«) zu verstehen ist, kann hier nicht erörtert werden, immerhin, es ist etwas dem gewöhnlichen Auge Verborgenes und dem gemeinen Verstand Unerkennbares. Der Kontext von IV,27, vor allem IV,29, läßt an Gottes geschichtsmächtiges Wirken denken, an גבורותיה. »Geheimnisse des Wunders« oder »wunderbare Werke« und »Rat der Wahrheit« oder »deine Wahrheit« stehen häufig als parallele Begriffe im Parallelismus membrorum zusammen. Übrigens ist auch dieses kausative Handeln Gottes am Beter zusammengebündelt mit anderen Handlungen, die Gott am »Ich« vollführt. Das göttliche Erkennenlassen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit Mächtigkeitserweisungen (IV,28; XI,3, הגברתה), mit Belehrungen und Unterweisungen (VII,26, השכלתי; XI,4, ותשכילני), mit der Ansehung des menschlichen Staubgebildes (XI,3, הפלתה עם עפר), mit der Ausrüstung zu Lobpreis (XI,4, וותן בפי הודות), überhaupt mit der Offenbarung, der Eröffnung der Wunder (XI,17, גליתה לי).

Das persönliche Objekt dieses Geschehens bei zwei Hif'il-Belegen ist eine kollektivistische bzw. eine pluralistische Größe. Einmal trifft das Erkennenlassen die »Söhne deines Wohlgefallens« (XI,9), ein andermal den Menschen schlechthin (X,3-5). Dem »Ich« des Beters oder dem Menschen ist es nach 1QH nicht möglich, von sich aus Subjekt eines solchen kausativen Geschehens zu sein.

[Seite 242] Die Erkenntnismöglichkeiten und -fähigkeiten des Menschen sind von vornherein nicht gegeben. Das zeigen auch die Nif'al-Formen der hier zu untersuchenden Wurzel sehr deutlich. Der Beter bekennt: »ohne deinen Willen wird nichts erkannt« (I,8: ולא יודע בלוא רצונכה), und dieses Bekenntnis hat sein Parallelglied: »[...ohne dich wird nichts] getan.«<sup>29</sup> Noch eindeutiger steht das in X,9, und zwar wegen des Zusammenhangs, in welchem die Ein-

28 הודעתני, IV,27; VII,27; X,14; XI,4.16. Auch im Bereich des Hif'il gibt es keine direkte wörtliche Rede Gottes (im Ich-Stil).

29 Die Rekonstruktion in I,8 ergibt sich aus dem Parallelglied sowie aus I,20; X,9, sie ist allgemein anerkannt, vgl. H. Bardtke, a.a.O., Bd. II, S.233; E. Lohse, a.a.O., S.112f.; J. Maier, a.a.O., Bd. I, S.72; S. Holm-Nielsen, a.a.O., S.17.20.

zigartigkeit Gottes geschildert ist. Nicht nur die Erkenntnispotenzen, sondern alle menschlichen Tätigkeiten wie ›denken‹, ›planen‹, ›reden‹, ›handeln‹ usw. sind gehalten von dem Willen Gottes (רצונכה, vgl. X,5ff.). Auch hier ist noch einmal der Hinweis auf die Parallelität von ידע und עשה bzw. von ידע und יעשה zu beachten! Nur über das zu erkennen Gegebene vermag der Beter zu sprechen (I,23). Er ist als der mit Erkenntnis Behaftete imstande, aktiv zu werden. Man ist beinahe versucht, den Passus wie folgt zu übersetzen: ›Wie soll ich reden wenn nicht als Erkannter (als mit Erkenntnis Behafteter)?‹<sup>30</sup>

Diese Nif'al-Belege erinnern an eine Reihe von Qal-Stellen aus dem Subjektbereich des ›Ich‹, in denen die Erkenntnisfunktion in den ursächlichen Zusammenhang mit der göttlichen Befähigung zum Erkennen gebracht wird. So geht in XI,17 z. B. der Erkenntnisaussage des ›Ich‹ die Mitteilung voraus, daß Gott ihm, dem Beter, seine Wunder offenbart habe, woraufhin er habe schauen dürfen (ולגלית לי ואביט...). Der אל הדעות (I,26; XII,10), dem כול דעה eignet (XI,8), der Quelle und Ursprung alles Wissens und Erkennens ist (מקור דעת, XII,29), gebietet über die רוח (XII,11.12; XVI,11), die eine רוח דעה ist (XIV,25), und legt diese in den Menschen, in den Beter, damit dieser Erkenntnis empfangen und verbreite (z. B. II,18 einen מקור דעת eröffne). Diese Befähigung ermächtigt den Beter, seinen Standort unter den רוחי רוחות דעת (III,22.23; XI,13), im צבא דעת (XVIII,23; vgl. XI,13) einzunehmen. Die Fülle der Güte Gottes ist es (רוב טובך), die den Beter ›erkennen‹ läßt (XIV,17). Gott bringt ihn nahe (תגישני) zu der בינה, über die Gott verfügt (XIV,13, vgl. XIV,12; XV,12). Wie einen verschlossenen Raum öffnet Gott das ›Wissen um die Geheimnisse der göttlichen Einsicht‹ (XII,13: שכלכה ברז שכלכה [פ]תחתה לתוכי דעת ברז שכלכה).<sup>31</sup> Es gibt viele Möglichkeiten, um dem Beter שכל דעה zu vermitteln (XI,27.28). So ist das eigentliche Subjekt aller ידע-Vorgänge des ›Ich‹ jenes göttliche ›Du‹, auf das alle Aktivität zurückgeführt werden muß. Es läßt sich keine mit ידע zum Ausdruck gebrachte Erkenntnisfunktion auf das Konto menschlicher Potenzen buchen. Und trotzdem sollte man auf Grund dieses vorfindlichen Tatbestandes nicht von einer ›religiösen‹ Erkenntnis sprechen (wie de Caemel). In den Hodajot prägt sich ein streng theologisches Erkenntnisprinzip aus: Nichts wird erkannt ohne deinen Willen! (X,9).

[Seite 243]

30 Die exegetischen Spezialprobleme von VIII,11 können hier außer Betracht bleiben.

31 Zum Ganzen vgl. I,20 und X,5ff.

## IV

Es bleibt nun noch übrig, den Subjektbereich der pluralischen Größe abzuschreiten. Wie bereits angedeutet, ist diese Größe in sich zu differenzieren in ›die Menschen‹ allgemein und in solche, mit denen der Beter eines Sinnes ist oder die ihn und seine Anschauungen ablehnen. Auf letztere kommt das ›Ich‹ in Kolumne II gleich zweimal zu sprechen. In der Form eines individuellen Dankliedes<sup>32</sup> schildert der Fromme Verfolgungen, denen er durch ערצים, durch den שור סוד bzw. die עצת בליעל ausgesetzt war und zum Zeitpunkt der Darbringung des Dankliedes wohl auch noch ist. Der Beter ist aber gewiß, daß ihm solche Nachstellungen letztlich nichts antun können, weil diese pluralische Größe nicht die besondere Beziehung berücksichtigt (לא ידעו כִּי־א, II,22), die den Beter durch Bund und Zulassung, durch Gnade und Mächtigkeitserweisungen Gottes mit diesem verbindet (II,20ff.). Aus dem Schluß des Dankliedes ist noch zu ersehen, daß es sich bei der Bedrängnis um die spezielle Not der Enttäuschung, des Unverstandenseins, der ›falschen Brüder‹ innerhalb der Gemeinde handelt. Hier sind es offenbar besondere Führungen und Erkenntnisse (מַעֲרִי, מַעֲמָדִי), die dem Frommen von Gott zuteil geworden waren, denen aber die pluralische Größe ihre Zustimmung und Anerkennung versagte. Auch II,33 setzt eine ähnliche Situation voraus. Gottes erlösendes und rettendes Handeln an dem ›Ich‹ des Beters macht die Nachstellungen der עֲדַת דּוֹרְשֵׁי חֻלְקוֹת zunichte. Verständlich wird dieses unverständliche Tun der ›Verfolger und Lasterer‹ (vgl. den ganzen Passus II,31ff.) wiederum nur durch ihr mangelndes Wissen um den besonderen Weg, auf den der Beter seine Schritte von Gott her zu lenken hatte. Ohne daß hier auf die speziellen Fragen der Gemeindeentwicklung von Qumran eingegangen werden kann – gerade an dieser Stelle (Kolumne II) mag auf kritische und entscheidende Ereignisse innerhalb der Qumran-Gemeinschaft angespielt worden sein –, ist der Bedeutungsgehalt von לא ידעו als die Verweigerung der Anerkenntnis des Handelns Gottes an einem Menschen zu erheben, als die Versagung der Zustimmung zur Offenbarung, die Gott durch Menschen an Menschen ergehen läßt (vgl. II,33.35f., על עבודתכה). Hier gewinnt ידע fast den Sinn von ›glauben‹, ›Glauben wagen‹.

Die zweite Gruppe von Menschen innerhalb des pluralischen Subjekts bilden die Angehörigen der ›Gemeinde‹, die als בני אֱמֻתָּכָה (X,27) von Gott

32 Die klassische Nomenklatur der Gattungsbezeichnungen versagt hier, s. auch G. Morawe, a.a.O., S.21ff.

שכל empfangen und einen Wissens- bzw. vielmehr Erkenntnisstand erreichen, der für ihre verantwortliche Stellung in der Gemeinde ausschlaggebend ist. Zu ihnen zählt sich auch das »Ich«. Unter ihnen ist ידע in Stufen vorhanden (vgl. X,28.29<sup>33</sup>) selbst das »Ich« [Seite 244] spricht von לפי דעתו (X,19). Hier gibt es »nach Erkenntnis Trachtende« (I,35: שחי דעת) und solche, die offenbar schon eine hohe Stufe von Erkenntnis erlangt haben, so daß sie als ידעים zusammen mit dem צבא עד und den [דעת] רוחי<sup>34</sup> einen volltönenden Jubel anstimmen (XI,13.14). Aus dem Zusammenhang der zuletzt genannten Stelle wird deutlich, daß Gott allein der Initiator für das Weiterkommen auf der Stufenleiter der Erkenntnis ist. Ziel dieser ידע-Tätigkeit ist die letzte Gotteserkenntnis, ist das »Du«, auf das hin alles Erkennen ausgerichtet ist, auch wenn es zunächst nur den göttlichen אמת erfaßt (vgl. XII,22; XIV,15 mit X,29) und auch wenn dieses letzte Erkenntnisziel erst in der Zukunft zu erlangen ist (XII,22). Dieser Gruppe geht es ähnlich wie dem »Ich«, sie erstrebt letztlich die im ידע hergestellte Gottesgemeinschaft.<sup>35</sup>

Die letzte Gruppe im pluralischen Subjektbereich, die Menschen ganz allgemein, an einer Stelle sogar כול גוים und כול לאומים, haben noch keine Erkenntnis, aber sie werden ידע vollziehen können, sie werden in die Erkenntnisvorgänge einbezogen werden. Sie sind Subjekt imperfektischer, d. h. futurischer Erkenntnisaktionen. Sie sollen alle Werke Gottes in Kraft und Stärke zu erkennen bekommen. Sie werden von Gott dazu befähigt (IV,32).<sup>36</sup> Vom Geschichtshandeln Gottes soll der Erkenntnisblick auf Gottes

33 X,29 in לפי דעתו bezieht sich zurück auf den X,28 erwähnten [בן א]. Leider ist das א nicht mehr sicher zu einem vollständigen Wort zu rekonstruieren. Allgemein ist es zu אדם ergänzt worden, so bei H. Bardtke, E. Lohse, A. Dupont-Sommer u. a. m. S. Holm-Nielsen will lesen בן אמתך = Sohn deiner Magd (a. a. o., S.177.181), eine Version, die in 1QH allerdings singular wäre. Möglich ist die Lesung בן אמתכה = Sohn deiner Wahrheit, sie würde gut in den Kontext passen und ist zudem in XVIII,18 bezeugt.

34 Die Rekonstruktion folgt E. Lohse, a.a.O., S.154f. und J. Maier, a.a.O., Bd. I, S.103, Bd. II, S.105. H. Bardtke, A. Dupont-Sommer, S. Holm-Nielsen lesen anders. Für das Phänomen eines abgestuften Erkenntnis- und Wissensstandes innerhalb der »Gemeinde« s. die Sektenregel (1QS)!

35 XIV,15: כול קרוביך לא יסרו, בול יודעך לא ישנו דבריך, dies steht in Parallele zu XIV,14: כול קרוביך לא יסרו, בול יודעך לא ישנו דבריך.

36 Zur Frage nach dem »wie« folgendes: Gott erschafft dem Menschen eine רוח, um vollkommen zu machen den Wandel für die Menschen, damit (למען ידעו) sie alle seine Werke kennen können (IV,31.32).

אמת, כח und vor allem auf Gottes כבוד gerichtet werden (VI,12; XV,20). Und schließlich wird es auch unter den בני אדם dann die Gotteserkenntnis geben, auch hier abgestuft je nach Vermögen (יפל שכלם), eine Gotteserkenntnis, durch die der Mensch mit Gott verbunden ist und Gemeinschaft hat. Diese ist dann jenes Bekenntnis, welches mit dem Lobpreis identisch ist (I,29-31, וברכבה לעולם...). Gott will es einrichten, daß seine großen Machttaten in Natur und Geschichte, vor allem seine Gerichte über die, so ihn hassen, diese Erkenntnis bewirken (XV,20, vgl. I,29,30). Sein Schöpfungswerk dient der Verkündigung (להודיע) seiner Ehre und seines Glanzes (כבוד, XIII,13, vgl. den gesamten Kontext!).<sup>37</sup> Aber es sieht auch so aus, als bediene sich Gott des Menschen, um sein kausatives Tun am Menschen, sein Erkennen- und Wissenlassen zu verwirklichen. [Seite 245] Wie anders sollte man sonst IV,27.28 verstehen, wo es heißt: »Und durch mich hast du erleuchtet das Angesicht vieler und du hast dich zu unzähligen Malen stark erwiesen; denn du hattest mich wissen lassen um die Geheimnisse deines Wunders und im Rat deines Wunders hast du dich bei mir übermächtig gezeigt und hast wunderbar gehandelt vor vielen um deiner Herrlichkeit willen und hast deine mächtigen Taten alle Lebendigen wissen lassen.« Auch wenn das Subjekt zu ולהודיע letztlich Gott ist, so steht doch im Parallelsatz das instrumentale בי, das instrumentale »Ich«, durch welches Gott an כול החיים herankommt. Diese nach außen gerichtete Funktion des »Ich« bei der göttlichen Absicht des Erkennenlassens ist wiederholt bezeugt, einmal im Zusammenhang mit der hier untersuchten Wurzel in II,13: »... du aber hast mich gesetzt ... zum Dolmetsch des Wissens um die wunderbaren Geheimnisse« (מליץ דעת). Zwar ist dies in Kolumne II an die »Erwählten der Gerechtigkeit« und an die »Männer der Wahrheit« gerichtet, aber die darauffolgenden Gedanken öffnen einen größeren Horizont für die Wirksamkeit des »Ich«. Deutlicher, nun aber ohne den besprochenen Verbstamm zu verwenden, ist XVIII,11. Dort wendet sich die Verkündigung des »Ich« an den Menschen schlechthin. Diese Überlegungen leiten nun schon zu einem weiteren Abschnitt über, in dem die Frage nach den Konsequenzen der ידיע-Vorgänge beantwortet werden muß. Vorher sollen aber ein paar Gedanken entfaltet werden zu der Frage, wo und wie sich die ידיע-Tätigkeit vollzieht.

---

37 Die Bedeutung von להודיע ist in I,29.30 und XIII,13 am besten mit »proklamieren« wiederzugeben.

## V

Für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst festzuhalten, was die Antwort nicht sagen will und nicht sagen kann. Sie will nicht den psychischen Ort im Menschen nachweisen, wo Erkenntnis aufgenommen, verarbeitet und angenommen wird. Es geht nicht um eine Psychologie der Erkenntnisfunktionen. Sodann muß der gesamte Subjektbereich des ›Du‹ außer Betracht bleiben. In ihm ist die Faktizität göttlichen Erkennens und Wissens bezeugt, nicht die Modalität. Es kann nicht beschrieben werden, wie sich in Gott Erkenntnisse formen. Der Hinweis auf eine gewisse Parallelität zwischen göttlichem Erkennen und göttlichem Schaffen ist schon das letzte, was zu diesem Thema ausgeführt werden kann. Eigentlich ist das auch beim Menschen schwierig zu beschreiben. Die Untersuchungen haben beharrlich deutlich werden lassen, wie die ידע-Vorgänge in den menschlichen Subjektbereichen letztlich nicht menschlichen Potenzen entspringen, sondern immer wieder ursächlich auf Gott zurückgeführt werden. So gehört es in die ganz persönliche Gottesbegegnung des einzelnen hinein, wann, wo und wie er bestimmter, von Gott ihm offenbar gewordener (gemachter) Sachverhalte innegeworden ist, was dann mit ידע umschrieben wurde. Vielleicht sollte man sich einfach mit dem Zeugnis begnügen: ›Du hast mich wissen lassen‹, ›du hast mir die Geheimnisse offenbart‹, ›du hast mein Ohr geöffnet‹ usw., ohne sich weitere Gedanken darüber zu machen, wie das geschehen sein mochte.

[Seite 246] Indes lassen sich vielleicht trotz Zugeständnis all der genannten Einschränkungen aus dem unmittelbaren Umkreis der ידע-Stellen Verumständung, Art und Weise der Erkenntnisvorgänge bestimmen. In diesem Zusammenhang verdient eine Wendung besondere Beachtung: חזון דעת (IV,18). חזון ist eindeutig mit ›Schauung‹, ›Vision‹, ›Gesicht‹ zu übersetzen. חזון stellt ein übernatürliches, unkontrollierbares Geschehen dar, dem widersprochen werden kann. Möglicherweise hat es auch X,20 mit einer Vision zu tun. Das ›Ich‹ des Beters will gemäß seiner Erkenntnis und im Schauen der Herrlichkeit Gottes (בהבִּיט) an das Werk der Verkündigung gehen. Die Parallelität von ›du hast mich wissen lassen..., du hast mir offenbart, und ich sah‹ (ואֲבִיט) in XI,17 (vor allem, wenn man XI,16 berücksichtigt) ist ebenfalls auffällig und kann auf das Erlebnis einer Vision hindeuten. Neben der Vision steht die Audition als Quelle der Erkenntnis (I,21 ... גְּלִיחָה אֶזְכֹּר). Durch den von Gott in ihn gegebenen heiligen Geist hört der Beter und erkennt (XII,11.12). שָׁמַע und ידע sind an dieser Stelle zwei korrelierte Vorgänge, sie stehen so eng beieinander und werden beide durch den in den Beter gelegten

Geist bewirkt, daß sich die Auffassung nahelegt, beide Vorgänge seien direkt aufeinander bezogen, bzw. seien in *einem* Erlebnisakt geschehen.<sup>38</sup> Eine ebenfalls bemerkenswerte Wortzusammenstellung begegnet IV,11 in dem Ausdruck *משקה דעת*, der in den Lobliedern nur hier vorkommt. Sicherlich stellt er in seiner Verwendung eine Metapher dar, aber vielleicht weist diese Metapher noch auf einen realen sakramentalen Trank zurück, bei dessen Genuß dem Kommunikanten tiefere Erkenntnisse zuteil wurden. Dieser Gedanke führt sofort auf das erkenntnisbildende und -fördernde Element einer religiösen Gemeinschaft, in welcher der einzelne wurzelt. Hier ist der *ידע*-Vorgang sicherlich veranlaßt worden durch Unterweisung (vgl. 1QS), aber auch durch Verkündigung (s. die Hifil-Belege!), ganz sicher durch Schrift- und Gesetzesstudium (IV,11), wofür die zahllosen Anspielungen auf alttestamentliche Texte sprechen. Wahrscheinlich gewinnt der Psalmist Erkenntnisse durch charismatische und ekstatische Erlebnisse während des Gottesdienstes (XII,13 *תחתה לחיכי דעת*). Die Geistbegabung wird in einem solchen Rahmen vorstellbar (XIII,18; XVI,11). Denkbar ist eine Erkenntnisübermittlung durch Zuspruch (VI,6-8, *ואנחמה* = »und ich ward getröstet«), durch Reue und Absolution der Sünde (IX,13.14), durch Sinnesänderung (IX,9). In XIV,17 korrespondieren Erkenntnis- und Eidesakt miteinander, was ebenfalls auf ein Zeremoniell bezogen werden kann.<sup>39</sup> Die Rolle des Lobpreises bei der Erkenntnisfindung und -ausübung (XI,6.7) müßte noch näher untersucht werden. Es war oben [Seite 247] schon davon die Rede, daß manches »Wissen«, vor allem das um die Beschaffenheit des Menschen, aus dem eigenen Erfahrungsfeld der vorfindlichen Existenz und dem Nachdenken darüber entstammt, hierauf könnte in XI,20 und XV,12 angespielt worden sein. In III,19.20 preist das »Ich« des Beters Gott dafür, daß es von Gott aus Abgrund und Unterwelt erlöst und auf das Niveau einer höheren ewigen Welt gehoben worden sei und daß es nun auf einer ebenen unausforschlichen Bahn wandle. Es schließt sich den Feststellungen ein Satz an, der als Konsekutivsatz verstanden werden kann: »...und ich erkannte, daß Hoffnung vorhanden ist für den, welchen du aus dem Staub geschaffen hast«. Wandel und Er-

38 Vgl. XII,32. – *חזון* kommt nur noch in XIV,7 vor, dort allerdings in der Zusammenstellung *אנשי חזונה*.

39 Zum Eid der Essener vgl. Josephus, *Bellum Judaicum* II,139; s. auch 1QS V,7ff.; CD XV,5.6. Für die Anspielung auf alttestamentliche Stellen vgl. die Liste bei S. Holm-Nielsen, a.a.O., S.354-359. Gesetzes- und Schriftstudium waren unerläßlicher Bestandteil des religiösen Lebens in Qumran (vgl. 1QS, CD, s. auch die Zeugnisse bei Josephus und Philo).

kenntnis haben etwas miteinander zu tun. Die Voraussetzungen für diese Korrelationen sind aber keineswegs im Menschen gelegen, sondern einzig und allein von Gott geschaffen.<sup>40</sup> Zwar bedingt nach IV,31.32 auch der Wandel (דך) die rechte Erkenntnis des Menschen, aber der sittlich vollkommene (תום) Wandel wird erst möglich durch den Geist, den Gott dem Menschen schafft. Im übrigen wird den Menschen oder den Völkern und Nationen Wissen und Erkenntnis durch die Verkündigung vermittelt (I,29-31; VI,11.12). Aus Natur und Geschichte lassen sich יד-Vorgänge nicht ableiten, es bedarf der besonderen Deutung, wenn sie zur Erkenntnis führen sollen (XV,19.20 (ולדיוח לאות)).

Bei dieser kurzen Besprechung der Probleme muß es bleiben. Vielleicht sollte noch einmal betont werden, daß ausschließlich solche Modalitäten Berücksichtigung gefunden haben, die im unmittelbaren Umkreis der יד-Stellen anzutreffen sind und von denen man nach dem Gesetz des Parallelismus membrorum annehmen darf, daß sie zur Interpretation und Erhellung der Erkenntnisgewinnung etwas beitragen können. Daß sich innerhalb der Hodajot auch noch andere Materialien finden, die über Voraussetzung und Beschaffenheit religiöser Phänomene Aufklärung bieten, muß ohne weiteres zugestanden werden, aber sie betreffen nicht unmittelbar die Phänomene, die mit der untersuchten Wurzel dargestellt werden.

## VI

Die Subjekt und Objektverhältnisse zu יד sind geklärt worden, Voraussetzungen und Umstände haben zur Debatte gestanden. Nun sollten auch die Konsequenzen, die Folgen, die Schlußfolgerungen, die sich aus den Erkenntnisvorgängen ergeben, Berücksichtigung finden, zumal sie ja an verschiedenen Stellen ausdrücklich erwähnt werden. Auf Gottes Erkennen folgt Gottes Handeln. In Gottes Erkennen liegt die Allwissenheit beschlossen; Gott durchschaut und erfaßt alles von seinem Anfang her, noch bevor es erschaffen war. Diese Erkenntnis bedeutet, daß es vor Gott kein Entrinnen gibt. Es bleibt vor ihm nichts unerkannt, niemand und nichts kann sich seinem Erkennen und Wissen entziehen (I,8; X,9). Personen, Verhaltensweisen und Gescheh- [Seite 248] nisse sind gleichermaßen von Gottes יד-

---

40 de Caevél sieht die Dinge ein wenig anders, s. o. Anm. 3.

Tätigkeit umgriffen (I,7.19.26.28; VII,13.16; IX,12; X,19; XI,8). In diesem Erkennen sind aber potentiell auch das Heil und die Ordnung gelegen (I,19; VII,16; IX,12.13.29.30; X,17-19). Auf Grund seiner Erkenntnis richtet Gott alles ein, er weist jedem seine Bestimmung zu (I,6-9.17-20). Die göttlichen ידע-Vorgänge könnte man als Schöpfungs- und Erhaltungsprinzipien bezeichnen.

Nun sind nicht nur von Gott Erkenntnisaussagen gemacht worden, sondern auch vom Menschen. Als Zwischenglied dürften die Hif'il-Belege fungieren, in denen Gott den Menschen (das 'Ich') oder die Menschen 'wissen' und 'erkennen' läßt.<sup>41</sup> Dieses Wissen- bzw. Erkennenlassen hat in den meisten Fällen eine intendierte Konsequenz. Das 'Ich' des Beters empfängt Erkenntnis von Gott, um zu verkündigen (IV,27.28), um nicht stumm zu sein (X,14.15), um Gottes Barmherzigkeit zu besingen (XI,4.5; אֲזַמְרָה). 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. Der mit רוח דעה begnadete Mensch (חֲנוּחִי ב) geht hin und verabscheut den Weg des Frevels (לְהַעֲבִיר כֹּל דֶּרֶךְ עוֹלָה XIV,25.26; XVI,10.11) und eifert gegen die Übeltäter (XIV,12-14). Die Erkenntnis veranlaßt ihn, seine Hände nach Gottes Willen zu reinigen (לְהַבִּיר בְּפִי כְרִצוֹן) und Gottes Angesicht zu besänftigen (וּמַחֲלָה פָנֶיךָ XVI,10.11).<sup>42</sup> Der Eintritt in den hohen Erkenntnisstand 'mit den Geistern des Wissens', dem 'ewigen Heer' und mit den 'Wissenden' ist verbunden mit einer Erneuerung (לְהַתְחַדֵּשׁ XI,13.14). Häufiger aber noch als alle diese einzelnen Handlungen und Verhaltensweisen, die dem Erkenntnisakt folgen, ist die Absicht zu verkündigen. Der Psalmist weiß sich von Gott als 'Dolmetsch der Erkenntnis' in die 'Gemeinde' gewiesen (II,13.14). Gemäß seiner Erkenntnis will er von Gottes Wundern offenbar nicht nur in der Gemeinde, sondern ganz allgemein erzählen (לִפְנֵי דַעְתִּי... אֲסַפְרָה X,20.21).<sup>43</sup> Selbst in den verderbten und darum in ihrem Zusammenhang nicht mehr eindeutig erfaßbaren Textstellen ist die Abfolge von Erkennen

41 Über die Probleme, die die constructen Infinitive mit ל aufgeben, ist oben schon gesprochen worden.

42 Dies geschieht durch den Geist, den Gott in den Beter gegeben hat.

43 Das gleiche ist in XII,32 gesagt, nur wird dort der Verbstamm דבר verwendet: כְּדַעְתִּי דְּבַרְתִּי.

und Verkündigen noch zu sehen (XII,29.30 **לספר** ... **מקור דעת**). Auch der Mensch schlechthin (die pluralische, kollektivische Größe), der mit **ידע** begabt ist, hat konsequenterweise Gottes Taten und Wunder, seine Herrlichkeit und Gerechtigkeit zu preisen, zu rühmen und zu verkündigen (**ספר**, **ברך**, **הלל**). Sogar der **צבא דעת** ist aufgeboten, allem Fleisch und allen Weibgeborenen die Machttaten und unverrückbaren Gesetze Gottes zu erzählen (XVIII,23.24). Diese bemerkenswerten Zusammenhänge zwischen Erkennen und Verkündigen er- [Seite 249] wecken das Interesse für Vokabeln in den Hodajot, mit welchen die kerygmatischen Bemühungen umschrieben werden. Den 14 **ספר**-Stellen in den Lobliedern stehen nur 5 Belege in der Kriegerrolle (1QM) gegenüber.<sup>44</sup> Nur an einer von den 14 Stellen ist nicht das Verkündigungsgeschehen gemeint, in den meisten Fällen wird während der gesamten Handlung die Abzweckung auf die weitergebende Mitteilung durch den Inf. cstr. mit **ל** oder durch den Kohortativ zum Ausdruck gebracht. Der Terminus **בשר** kommt überhaupt nur in 1QH vor (XVIII,14). Auch die Mehrzahl der **דבר**-Stellen hat die Predigt im Auge. **זמר**, **ברך** und **הלל** müssen demgegenüber nicht unbedingt von kerygmatischem Tun sprechen, auch wenn sie gelegentlich in Parallele zu den erwähnten Verben gebraucht werden.<sup>45</sup> Mustert man alle diese Stellen durch, dann ist nicht nur wie in II,13-14 an eine Verkündigung innerhalb der Qumrangemeinde gedacht<sup>46</sup>, vielmehr zeugen alle diese Belege für eine erstaunliche Öffnung nach außen. Das gilt zunächst einmal für die Stellen, in denen der bemerkenswerte Zusammenhang zwischen »Erkennen« und »Verkündigen« festgestellt werden konnte. Das Erkannte oder die erhaltene Erkenntnis sollen allen Lebenden (IV,28.29, **כול החיים**), allen Menschen (XI,6, **בני אדם**), allem Fleisch (XVIII,23, **בשר**) bekannt gemacht werden. Das gilt aber auch für die Stellen, in denen von der Verkündigung außerhalb des unmittelbaren Zusammenhangs von Kerygma und Erkenntnis die Rede ist. Erzählt wird »allen deinen Werken« (I,33.34; III,23, **כול מעשיכה**), den Menschenkindern (I,33.34, **בני אנוש**, XI,6, **בני אדם**), den »ewigen Geschlech-

44 Hinzu kommen noch vier Belege in den Fragmenten: 2,4; 8,8; 10,7; 36,2.

45 **זמר** kommt vor in XI,5.23; **הלל** in I,30; III,23; XI,24; XII,3; **ברך** in I,31; II,30; XI,6.25. Verkündigung meint auch **שמע** im Hif'il in I,23 und XVIII,11; **דבר** in I,23; X,7; XII,32.33.

46 Objekt der Verkündigung sind in XVIII,14 **עמים**, möglicherweise eine Bezeichnung der Gemeinde von Qumran. Mit **עמים** können nach dem Kontext aber auch ganz allgemein »Elende« gemeint sein. Die gleichen Probleme bestehen bei den **רבעם** in IV,28, die hier in Parallele zu »allen Lebenden« (IV,29) gestellt sind.

tern<sup>47</sup> (VI,11, דורות עולם). Der Beter soll ›hören lassen‹ jeglichem ›Gebilde‹ (XVIII,11, [לה]שמיע ליצר). 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<sup>48</sup> eine Botschaft zuteil werden zu lassen. Über das ›wann?‹, ›wie?‹ und ›wo?‹ soll hier nicht weiter verhandelt werden, auch ist der Begriff der Mission zu meiden, am ehesten könnte hier noch auf Grund der הודיע-Stellen der Begriff der Proklamation genannt werden (I,29.30; IV,28.29; [Seite 250] XIII,13). Proklamation der Ehre, Macht und Herrlichkeit Gottes, Verkündigung seiner Wundertaten und seiner schöpferischen und erhalterischen Kräfte, Proklamation seiner Gerichte und seines Heils! Daß dies mit dem ›Erkennen‹, mit dem ›Wissen‹ zusammengebracht worden ist, muß als besonders interessant bezeichnet werden.<sup>49</sup>

## VII

So ist mit ידיע sehr Verschiedenes zum Ausdruck gebracht worden. Die Skala der Bedeutungsnuancen ist breit. Sie beginnt bei der göttlichen Allwissenheit, bei dem Vorherwissen und Vorher-Erfassen alles dessen, was geschaffen ist, sie endet bei der menschlichen Anbetung Gottes. Dazwischen liegen viele interessante Varianten. Die praedestinatio dei, deren sich ein Frommer bewußt werden darf, ist ein göttlicher ›Erkenntnisakt‹. Gott durchschaut das Wesen des Menschen, und weil er das kann, darum ›weiß‹ er auch um die Beschaffenheit des Menschen als eines ›Lehmgebildes‹, das der Sünde verhaftet ist. Gottes ידיע-Vorgänge sind auf den Menschen gerichtet, insbesondere

---

47 דורות עולם wird zwar allgemein mit ›ewige Geschlechter‹ übersetzt (vgl. H. Bardtke, E. Lohse, J. Maier z. St.), es sollte aber erwogen werden, ob nicht die Übersetzung ›Geschlechter der Welt‹, ›Generationen der Welt‹, ›Völker der Welt‹ sachgemäßer ist und auch besser dem Kontext entspricht. In diesem ist unmittelbar davor von ›Menschenkindern‹ und unmittelbar danach von ›Völkern und Nationen‹ die Rede!

48 לאומים taucht in den Qumrantexten nur hier (VI,12) auf!

49 Will man diese das Esoterische in Qumran wenigstens in einer Hinsicht sprengende Seite nicht zugestehen, dann ergibt sich mit Konsequenz, daß die Hodajot nicht in Qumran entstanden sein können, sondern durch die Qumran-Bewegung übernommen worden sind. Wie dann allerdings diese Passus verstanden werden sollen, bleibt rätselhaft.

natürlich auf den, der »seiner« Gemeinde zugehört, auf den Frommen, in unserem Zusammenhang hier auf den Beter, auf jenes »Ich«. Aber er, der als der Gott der Erkenntnisse und des Wissens schlechthin gilt, er läßt Anteil haben am Wissen und Erkennen. Er verursacht im Menschen יד-Vorgänge, er schafft dafür die Voraussetzungen und die Möglichkeiten. Er ordnet Zustände und Gelegenheiten, die es dem Menschen erlauben, nun selber zu erkennen, zu erfassen, anzuerkennen, einzusehen, zu glauben, gewiß zu werden und schließlich zu bekennen. Dies entspringt in keinem Falle menschlichen Potenzen, dies läßt sich nicht fordern und herausfordern, dies ist ein Werk Gottes, durch welches er in seiner unbefragbaren Güte Augen öffnet, Ohren aufschließt, den Geist der Erkenntnis eingibt. Nur wer von außen, von Gott her, von »Erkenntnis« betroffen wird, kann selber erkennen. Dies ist dann ein vielfältiges Geschehen, das auch für den menschlichen Bereich mit יד umschrieben wird, bei dessen Praktizierung es aber letzten Endes immer darum geht, Gott zu erkennen, um Gott zu wissen. יד stellt in jedem Falle eine personale Beziehung her, da Subjekt und Objekt dieser Tätigkeit immer Personen sind. Es ist die ganze Existenz daran beteiligt, beileibe nicht nur der Intellekt, die Vernunft, die ratio. יד ist das Erleben einer Gemeinschaft. Für alle Subjektbereiche, von denen Erkenntnisaktionen ausgesagt werden, hat das Erkennen Konsequenzen. Selbst Gott erkennt nicht um des Erkennens willen. Erkennen ist nicht ein Akt der Selbstgenügsamkeit, es erschöpft sich nicht in seinem Vollzug, es drängt nach außen. Gott [Seite 251] erkennt und handelt, Gott weiß und ordnet, Gott durchschaut und bestimmt, Gott erfaßt das Wesen und erschafft die Gestalt. Und auch der Mensch erkennt nicht um seiner selbst willen. Er hat auf Grund der Erkenntnis an sich selber und an seiner Umwelt zu arbeiten. Er hat zu verkündigen, er hat zu erzählen und zu proklamieren, letzten Endes aber immer wieder den Gott der Herrlichkeit und der Barmherzigkeit zu preisen und zu rühmen, den Gott der Schöpfung und der Gnade, den Gott der Natur und der Geschichte, den Gott des Gerichts und des Heils, und dies alles nicht nur vor dem Kreis der Auserwählten, sondern vor aller Welt, vor allen Menschen, vor allen geschaffenen Werken.

## VIII

Die Untersuchungen zu יד in 1QH können nicht abgeschlossen werden, ohne wenigstens ein paar Bemerkungen zu zwei hebräischen Wurzeln gemacht zu haben, die in der Bedeutung mit der hier untersuchten Wurzel