

Von der Eigenart alttestamentlichen Erkennens

Jürgen van Oorschot

Die Frage nach Erkennen und Wissenskulturen im Alten Orient rückte in den letzten beiden Jahrzehnten vermehrt ins Blickfeld der Altertumswissenschaften, der Ägyptologie und der Altorientalistik.¹ Dies führte nicht allein *materialiter* zu einem Erkenntnisgewinn, der uns die Wissensbestände, deren Gewinnung, Sicherung und Weitergabe sowie die Wissenspraktiken mehr und mehr erschloss. Erfreulicherweise differenzierte sich auch unsere Wahrnehmung und Deutung, sodass kulturübergreifende binäre Unterscheidungen zwischen vormodernem und modernem oder griechischem und hebräischem Denken nicht mehr zu den selbstverständlichen Deutungsrastern gehören. So konnten in exemplarischen Sondierungen etwa zur Frage nach der Bedeutung von Individualität oder Selbstreflexivität in alttestamentlichen Schriften vermeintlich erst in der Moderne relevante anthropologische Denkweisen in ihrer spezifischen alttestamentlichen Erscheinung erschlossen werden.² In vergleichbarer Absicht hat Jan Dietrich im Mai 2022 mit seiner kleinen Schrift zum „Hebräischen Denken“ einen Versuch unternommen die „simplifizierenden Schematisierungen“ (21) von „archaisch/primitiv/prälogisch und modern/logisch/wissenschaftlich“ (50) hinter sich zu lassen und vorzuführen, dass sich im Alten Testament eine Vielzahl von Denkstilen in ganz unterschiedlicher Ausprägung finden. In Aufnahme von Klassifizierungen von Karen Gloy³ unterscheidet er etwa zwischen parataktischen, hypotaktischen, systematischen und (selbst)reflexiven Denkformen und ordnet sie synthetischen, hörend-mnemonischen, taxonomischen und prophetisch-inspirierten Denkstilen mit jeweils kritischem Denkvermögen zu (24/50). Zweierlei scheint mir bei diesen

¹ Neumann 2012; van de Mieroop 2016 und Rochberg 2016.

² Wagner / van Oorschot 2017 und van Oorschot 2023.

³ Gloy 2017.

Versuchen entscheidend. Zum einen verabschieden sie sich von einem schematischen und wertenden Kulturvergleich, der ganze Kulturen einer Kategorie zuordnet. Zum anderen stellen sie sich der Aufgabe die historische und kulturelle Vielfalt, wie sie in einer redaktions- und religionsgeschichtlich ausdifferenzierten Sicht auf das Alte Testament erschlossen ist und erschließbar bleibt, auszuwerten und so auch dem interdisziplinären Diskurs zugänglich zu machen.⁴

Jan Dietrich will diese Aufgabe in der schon erwähnten Publikation als Beitrag zur „Denk- und Wissenschaftsgeschichte des Alten Testaments“ in Form einer „Ideengeschichte“ angehen. Die Beschreibung von Denkformen und -mustern, die Denkstilen zugewiesen werden können⁵, verspricht einen Zugewinn an wissenschaftlicher Sprachfähigkeit. Meine eigenen Versuche, zu denen ich im Rahmen des hier Möglichen ein paar Anmerkungen machen möchte, beschränken sich allerdings nicht auf eine „Denkgeschichte im engeren Sinn“ (23). Der Rahmen einer anthropologisch und theologisch interessierten Rückfrage nach dem Erkennen in und im Hintergrund des Alten Testaments profitiert aus meiner Sicht vielmehr davon drei Fragen zugleich zu stellen und in wechselseitigem Bezug deren Antworten auszuwerten: die Frage nach Sprache und Begriff, nach den archäologisch und sozialgeschichtlich erschlossenen Lebens- und diejenigen nach den literarisch erschlossenen Textwelten. Dass dazu hier nicht mehr als ein Anstoß zu einer Spurensuche nach der Eigenart alttestamentlichen Erkennens möglich ist, muss nicht besonders betont werden.

I. Begrifflicher Zugang

Bei meiner Spurensuche soll ein erster Blick noch einmal dem markanten Befund zu $\epsilon\tau\iota$ gewidmet sein, den Alexander A. Fischer in seinem exzellenten Wibilex-Beitrag zu „Erkennen/Erkenntnis (AT)“ philologisch und hermeneutisch gut erschlossen hat.⁶ Dabei wird schon durch die Anzahl der 1068 Belege deutlich, wie breit die Rede vom Erkennen und der Erkenntnis mit der kanonischen Auswahl

⁴ Vgl. parallel das Plädoyer zur anthropologischen Debatte im Alten Testament van Oorschot 2020.

⁵ Zu den Definitionen vgl. Gloy 2017, 23–26; 50–57.

⁶ Fischer 2007.

der Textwelten verknüpft ist, die uns in Gestalt des Alten Testaments vorliegt. ידע gehört mit zu den am häufigsten verwendeten hebräischen Vokabeln. Und es ist nicht nur dieser numerische Befund, der die Verwobenheit der Erkenntnisthematik mit den verschiedenen Textwelten sichtbar werden lässt. Erkenntnisvorgang und Resultat des Erkennens werden mit einer Vielzahl weiterer Termini verknüpft, wie „suchen“ (בִּקֵּשׁ), „prüfen“ (בָּחַן), „erforschen“ (תּוֹרַח) oder „verstehen“ (בִּיַּן). Zugleich erstreckt sich das, was mit ידע „Erkennen“ benannt wird, bekanntermaßen vom praktisch-technischen Sachkundig-sein eines Handwerkers, Musikers oder Jägers über das persönlich-emotionale Kennenlernen und das sexuelle Erkennen eines Gegenübers bis hin zum ethischen Erkennen des Guten oder Bösen. Im Erkenntnisvorgang wird es verbunden mit dem äußeren Sehen, Hören, einer Mitteilung oder dem inneren Vorgang des Nachdenkens als Sprechen im Herzen (Gen 17,17). All dies kann spontan oder mit Absicht geschehen. Im Ergebnis entsteht so ein Verstehen, eine Erfahrung, Erlerntes oder ein Vertrautwerden. Zur Eigenart der alttestamentlichen Auffassung von Erkennen gehört demnach ganz offensichtlich das integrative Zusammenführen ganz unterschiedlicher Aspekte der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Vertraut-werdens. Nicht die Fokussierung und Reduktion kennzeichnen das Erkennen sondern die Vielfalt der Zugänge und deren Bei- und Miteinander.⁷

Hinzu kommt ein deutlicher Erkenntnisoptimismus, der uns in den Texten entgegenkommt. Die Menschen sind zur Erkenntnis fähig. Ob sie dann faktisch entsteht, ist einerseits von der sinnlichen oder intellektuellen Fähigkeit des je einzelnen Menschen und andererseits von seiner Bereitschaft bzw. seinem Willen abhängig. Entsprechend zielen zumal weisheitliche Texte auf die Erschließung der Fähigkeiten und auf Appell und Werben um die Bereitschaft zur Erkenntnis. Anders als es die Erwartungshaltung beim Blick in religiöse Texte sein mag und

⁷ Diese Eigenart weist eine deutliche Parallellität auf zu der von Gloy als „das vorerst letzte Konzept kultureller Ausgestaltung“ (194) markierte vernetzte Denken (auch Gloy 2017, 64–75). Gloy selbst bemerkt in Abgrenzung zu Entwicklungsmodellen im Sinne Brunnert-Trauts, diese Konzeption „im Grunde historisch uralte ist und die gesamte Geschichte durchzieht und die Parataxe mit der Hypotaxe verbindet“. (194)

auch anders als es die lange Wirkungsgeschichte des Alten Testaments suggeriert⁸, ist Erkennen auf weite Strecken zuerst und vor allem ein menschlicher Vorgang. Von einer Beteiligung Gottes ist erst an den Grenzen die Rede. So sind es die Bücher Hiob und Kohelet, die die menschliche Erkenntnisfähigkeit existenziell und gedanklich infrage stellen. Erst Skepsis und Missverstehen machen die Erkenntnis zu einem theologischen Thema. Und so spielt beim Sprachbefund zu עֵד neben der Erfahrung und der Tradition die Offenbarung auch nur eine marginale Rolle.⁹ Erst auf dem Hintergrund der später noch zu besiehenden noetischen Grenzerfahrungen bei Hiob und Kohelet wird in der jüngeren Weisheit, etwa der Lehrreden von Prv 1–9, Erkenntnis im Zusammenspiel von menschlichem Wollen und göttlichem Gewähren ein Teil des Gottesverhältnisses. Die Formel von der „JHWH-Furcht als Anfang der Erkenntnis“ (Prv 1,7; 9,10) legt dann die Basis eines theologisch neu begründeten Erkenntnisoptimismus’.

II. Erkennen und Sprache

Nach diesem Blick auf den einzelnen Begriffsbefund zu עֵד stellt sich die Frage, ob uns die Eigenheiten der althebräischen Sprache insgesamt Hinweise auf die Eigenart alttestamentlichen Erkennens geben können. So spannend und nahe liegend diese Frage ist – und sie wird sowohl in den überkommenden Debatten zum hebräischen Denken als auch in den kulturvergleichenden Überlegungen von Karen Gloy immer wieder gestellt – so naheliegend wie sie ist, so vorsichtig gilt es angesichts des begrenzten Umfangs der zur Verfügung stehenden Texte und des Fehlens einer kontextgebundenen Semantiktheorie hier Folgerungen abzuleiten. Folgt man dem Diktum Wittgensteins „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (Wittgenstein 2003, § 43), so ist insbesondere für das Althebräische bemerkenswert, dass Sprache hier als offenes und durch ihre Kontexte zu determinierendes Medium zu verstehen ist. Erst in der Relation

⁸ Zum Überblick über die Bibelrezeption und -auslegung vgl. Bitter 2016.

⁹ In der Verwendung von עֵד begegnet negativ die Rede von der Verhärtung der Herzen (Ex 7,3; Jes 6,10) und positiv die Rede von der äußeren Offenbarung (Jer 11,18) bzw. von der inneren Eingebung (Ex 31,6).

konkretisiert sich die gemeinte Sache. Ein Zugang zur Sprechweise der alttestamentlichen Texte hat den Ausgangspunkt nicht bei festen Begriffsinhalten oder bei einer Hierarchie von Bedeutungen zu wählen. Vielmehr ist nach den textlichen, inhaltlichen und pragmatischen¹⁰ Kontexten zu fragen. Lassen sich für bestimmte Verwendungszusammenhänge gleichbleibende textliche Muster erkennen? Prägen bestimmte Traditionen Sprachmuster aus und verknüpfen so für eine bestimmte Textwelt Inhalte und Sprachform, wie dies etwa für priesterliche oder deuteronomisch-deuteronomistische Texte immer wieder in Anschlag gebracht wird? Welche Handlungen, Gesten und Abläufe sind auf der Textebene mit welchen Begriffen oder Sachverhalten verknüpft? Welche intendierten Handlungen zeigen sich jenseits der Texte mit ihnen verbunden? Erst auf dem Hintergrund dieser Kontexte kann die Begriffsbedeutung im Sinn der virtuellen Plurivokation bestimmt werden. Mit F. Jacques und S. M. Kledzik (Jacques / Kledzik 1986, 373–375) wird darunter eine Vorgehensweise zum Umgang mit Vagheit und Vieldeutigkeit verstanden, bei der Eindeutigkeiten und Verständigung durch Kontextbezüge hergestellt werden („Plurivokation als Ergebnis der dialogischen Beziehung“). Bei Jacques verbindet sich dieser Versuch ursprünglich mit der Situation eines aktiven und aktuellen Austausches. Bei einer Übertragung auf das Verhältnis von Buch zu Lesern unterscheidet er entsprechend zwischen einer „pragmatischen Ambiguität“, wie sie sich im kommunikativen Kontext eines Gesprächs ergibt, und der „Plurivokation der Polysemie im Text“ (ebd., 378). Beides – Mehrdeutigkeit in der Textwelt und Mehrstimmigkeit in der konkreten Welt von Leser*innen in der Begegnung mit einem Text – bestimmen den virtuellen Diskurs der Pragmatik des Textverstehens.

Eine nicht wissenschaftliche Sprache, wie sie die Texte des Alten Testaments bestimmt, erzeugt Eindeutigkeiten also nicht auf der semantischen Ebene durch präzise Begriffsdefinitionen und durch eine entsprechend geringe Bedeutungsbreite der Termini. Die Sprechweise der alttestamentlichen Literatur zielt dementsprechend in der Regel nicht auf eine Reduktion von Komplexität oder auf

¹⁰ Ohne Zu- oder Einordnung in eine spezifische linguistische Theoriebildung greift die Frage nach den pragmatischen Kontexten hier die Dimension des Gebrauchs und der unterschiedlichen Sprachhandlungen auf. Dies integriert Aspekte der traditionellen historisch-kritischen Methodik, die in den Fragen nach Form, Gattung, Motiv und Tradition mit behandelt werden.

eine definitorische Abgrenzung und Präzisierung. Sie nimmt vielmehr Komplexität auf und geht mit ihr um, indem sie diese beibehält und zugleich durch pragmatische, textliche und inhaltliche Bezüge in der Aufführung der Komplexität Eindeutigkeit intendiert. Beispielhaft kann man sich dies etwa an dem anthropologisch zentralen Begriff *naefaesch* verdeutlichen, der je nach Kontext mal wie ein Gegenstand mit Ausdehnung und bestimmten Qualitäten (Sach 11,8; Ri 10,16; Jes 5,14; 1Sam 1,15), mal verknüpft mit bestimmten Körperteilen (Gen 42,21; Ex 15,9) oder als Objekt von Handeln und Verantwortung des Menschen (Ex 21,30; Num 30,3) begegnet. Darüber hinausgehend kann er Ersatzbegriff für den Menschen selbst sein oder speziell den Menschen als Betenden benennen¹¹. Die Sprechweise des Alten Testaments praktiziert also eine mehrstimmige, plurivoke Verwendung von Begriffen und präsentiert so auch die Ergebnisse des Erkennens bzw. gibt am Erkenntnisprozess Anteil. Erkennen erfolgt also inkludierend, fluid und kontextoffen. Mehrstimmig wird Komplexität aufgenommen und bereitgestellt. Eindeutigkeiten werden durch pragmatische, textliche oder inhaltliche Kontexte erzeugt.

III. Erkennen und Lebensweise

Kommen diese suchenden Beschreibungen zur Eigenart alttestamentlichen Erkennens recht abstrakt daher, so ergänzt die Frage nach den Lebensweisen in der Levante des 1. vorchristlichen Jahrtausends basalere Kontexte. Erkennen vollzieht sich in den alttestamentlichen Lebenswelten im Rahmen einer um die eigene Versorgung kreisenden Bedarfs- oder Subsistenzwirtschaft.¹² Für die frühe Königszeit ist zunächst von einer geringen Arbeitsteiligkeit des Wirtschaftens auszugehen, die zusammen mit den eher kargen Gegebenheiten von Klima und Geologie zu nachhaltigen Lebensformen und einer umsichtigen Risikominderung zwingt. Vorratshaltung bei Wasser und Nahrung, eine einsetzende Spezialisierung in der Landwirtschaft und eine Professionalisierung im Handwerk sol-

¹¹ van Oorschot 2020a.

¹² Vgl. dazu den Überblicksartikel von Schäfer-Lichtenberger 2021, 214–230; insbes. 217–220.

len helfen mit den Risiken und Ressourcengrenzen dieser Lebensweise umzugehen. Abhängig von Wetter, Naturphänomenen, einer nur partiell domestizierten Tierwelt leben die Menschen eingebunden in basale Erfahrungen, sinnlich konkret und wenig sozial ausdifferenziert. Eine funktionierende soziale Organisation im Dorf ist gefordert für den Hausbau, für die Terrassierung von Teilen der bewirtschafteten Böden und für die Kultivierung von Fruchtbäumen wie Olive, Feige, Granatapfel und Mandel.¹³ Die ab 723/22 v. Chr. mit der Eroberung des Nordreichs durch die Neuassyrier einsetzenden Flucht- und Umsiedlungsprozesse lassen in Auswertung der archäologischen und textlichen Daten mit einer Veränderung hin zu einer Marktwirtschaft rechnen, die einen verstärkten Warenaustausch zwischen verschiedenen Produzentengruppen und die Ablösung einer Naturalwirtschaft des Tauschens hin zu einer Geldwirtschaft ausbildet. Dies geht einher mit der größeren Bedeutung von Landstädten und Städten, ohne dass sich an der agrarisch-dörflichen Lebensweise als Basis etwas ändert.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus diesen Lebensweisen für die Eigenart des Erkennens ziehen? Zunächst ist davon auszugehen, dass sich Erkennen und Lernen in den primären sozialen Gemeinschaften von Familie und Nachbarschaft vollziehen. Es gibt keine gesonderten Einrichtungen, die auf Erkenntnisgewinn oder Weitergabe ausgerichtet sind. Dies scheint selbst für die Schreiber- ausbildung zu gelten, die in der Levante anders als im Zweistromland ohne eine Institution „Schule“ ausgekommen zu sein scheint. Gelernt wird im direkten Kontakt zu Vater, Mutter und Sachkundigem. Erkenntnis und Fertigkeit wird von Generation zu Generation weitergereicht, im Tun und Nachtun. Eine Verbreitung von Schriftkultur und Ausdifferenzierung von Professionen über dieses basale Tun und Nachtun hinaus ist erst für die mittlere und späte Königszeit zu erwarten, ohne dass sich am Grundcharakter der Lebensweise und damit an der Art von Erkenntnisgewinn und Weitergabe etwas ändert. Die Welt des Erkennens existiert nicht gesondert von der Alltags- und Lebenswelt. Erkennen vollzieht sich demnach nahe an Phänomenen und Erfahrungen, sinnlich, leiblich und lebens-

¹³ Schäfer-Lichtenberger 2021, 218.

weltlich eingebunden und insofern auch gebunden und begrenzt. Diese Orientierung an der sinnlichen, leiblichen und gegenständlichen Welt und Tätigkeit prägt mithin Sprache und Erkennen.¹⁴

IV. Der Umgang mit den Grenzen des Erkennens

Lassen sie uns nach Sprache und Lebenswelten nun mit zwei fokussierenden Fragen nach dem Umgang mit Grenzen und mit Ambivalenz bzw. Ambiguität auf die Textwelten des Alten Testaments zu sprechen kommen. Wie gehen die alttestamentlichen Textwelten mit den Grenzen des Erkennens um? Wir hatten diese Frage schon eingangs beim Blick auf den Begriffsbefund zu עֵדֶי berührt und dabei festgestellt, dass eine theologische Dimension in der Erkenntnisfrage explizit erst an oder jenseits der noetischen Grenzen zum Thema wird. Dies gilt negativ mit Blick auf das Phänomen der Verhärtung der Herzen (Jes 6,10; Ex 7,3), also eines Prozesses der Erkenntnisverweigerung durch Gott und Mensch. Und es gilt positiv in Aussagen der späten Weisheit, die Erkenntnisbemühung des Menschen und Erkenntnismöglichkeit durch Gott im Zusammenspiel von Gottesfurcht und Weisheit zusammendenken. In beiden Fällen führen die Grenzerfahrungen dazu, dass der implizite Gottesbezug, wie er zu den selbstverständlichen Denkvoraussetzungen dieser Zeit und dieses Kulturraumes gehört, nun in einem logisch ungeklärten Kooperationsmodell expliziert wird.¹⁵

Mit dem Hiobbuch und Kohelet sind es wieder Grenzreflexionen, die in gleich zwei alttestamentlichen Büchern von existentiellen und noetischen Anfragen her auf Erkenntnis reflektieren. Dabei macht Kohelet das Erkenntnissubjekt, das erkennende „Ich“ selbst zum Thema. Mit dem eingangs in der Königstravestie eingeführten „Ich“ wird die eigene Erfahrung mit einem „Ich sah“ der Tradition gegenüber gestellt. Die dabei kenntlich gemachte Divergenz und Spannung erscheint grundsätzlich und universal, eben alles „unter der Sonne“ betreffend (Koh 1,14 u.ö.), und ist auf der Ebene menschlichen Erkenntnisbemühens nicht auflösbar. So kann infolgedessen die gesamte Bemühung um menschliche Einsicht

¹⁴ Vgl. als ergänzende Fragestellung dazu unten Anm. 19.

¹⁵ Vgl. als Parallele zu einer solchen Kooperation van Oorschot 2018, 1–19.

und Weisheit unter das Verdikt der Vergeblichkeit geraten (Koh 1,16–18). Die Grenzen menschlichen Erkennens werden insbesondere bei der Erschließung der Qualität der jeweiligen Zeit(en) und angesichts des Todes sowie des Handelns Gottes erfahrbar und so im Buch zum Thema gemacht. Danach sieht der Mensch sich einem Grundproblem gegenüber, das Kap. 3 markant vorführt: Er findet sich in einer Welt qualitativ bestimmter Zeiten vor. Er lebt und handelt in ihr, ohne dass er die von Gott qualifizierten Zeiten zu erkennen vermag. Mitten in Gottes עולם, mitten in einem Ganzen, das als sinnvoll und geordnet geglaubt wird (Koh 3,14), muss er als der vergängliche Mensch trotz seiner begrenzten Erkenntnis verantwortlich agieren. Seinem Erkennen zugänglich ist jeweils nur der gegenwärtige Moment, den er handelnd in einem *carpe Diem* ergreifen soll und kann. Darin realisiert sich Grenze und Glück des diesseitigen und vergänglichen Menschen. Erkenntnistheoretisch verbindet sich im Koheletbuch damit universaler Geltungsanspruch der Reflexionen und Anfragen an eine ungebrochene Ordnungs- und Weisheitslehre mit einer radikalen Selbstbeschränkung des erkennenden Ichs.

Die Infragestellung der Tradition durch die existentiellen Erfahrungen des leidenden Gerechten debattiert das Hiobbuch in seinen unterschiedlichen Schichten.¹⁶ Dabei eröffnet die Dichtung mit den Debatten zwischen den Freunden Hiobs und dem Protagonisten in Hi 4–26 einen Diskursraum, der traditionelle Erklärungsmuster des Leidens¹⁷ sowie deren Weiterentwicklungen¹⁸ vorführt. Zugleich eröffnet der Aufschrei Hiobs in Hi 3, der Protest der Rechtfertigungs- und Herausforderungsrede Hiobs in Hi 29–31 sowie die Rahmenerzählung in Hi 1–2; 42,7–17 unterschiedliche Handlungsräume. Diskurs- und Handlungsräume werden als Hiobbuch selbst schriftlich fixiert und tradiert. So schlägt sich diese an den Grenzen gewonnene Erkenntnis mit ihren relativen noetischen und existenziellen Antwortversuchen in einem neuen Traditionsgut nieder, das Erkennen und Skepsis, Sprachlosigkeit und neue Sprachfindung, Unfähigkeit zu einem Ausweg und neue Handlungsoptionen auf einer neuen Stufe aufbewahrt und als Potentiale

¹⁶ Zur Vielschichtigkeit des Buches vgl. van Oorschot 2007 und Witte 2018.

¹⁷ Vgl. zu den Schwerpunkten der einzelnen Reden Nömmik 2010.

¹⁸ Vgl. zum inhaltlichen Schwerpunkt der Niedrigkeitsredaktion Witte 2021, 53–55 und jeweils in der Kommentierung der Abschnitte.

zur Verfügung stellt. Was hier zu den Schichten des Hiobbuches beschrieben wurde, gilt in jeweiliger Abwandlung auch für die ab dem 8. Jh. v. Chr. sukzessive entstehende Traditionsliteratur, die als autoritative Schriften zu orientierenden Diskurs- und Handlungsräumen und damit zu eigenständigen Quellen von Erkenntnis werden.

Schon im Hiobbuch selbst – und darauf will ich abschließend hinweisen – signalisiert die Gottesrede in Hi 38ff. und die Schilderung einer nächtlichen Vision in Hi 4,12–21, dass auch das Moment der Offenbarung mit in den Blick kommt. An beiden Stellen haben die Motive eine legitimatorische Funktion. Das Theophanienmotiv in Hi 38,1 unterstreicht Bedeutung und Gewicht der folgenden Gottesrede. Und die nächtliche Vision in Hi 4 wird gerahmt von einer Audition. Die darin zu findende Mitteilung dessen, was man in der Stille als Stimme (Hi 4,16) hören kann, ist der Zielpunkt des Ganzen. Jeweils sind es Marker eines Überschritts von der Ebene des menschlichen Diesseits hin zu einem göttlichen Jenseits. Dabei verbindet sich in Hi 38f. damit primär der Aufweis einer noetischen Grenze und nur sekundär der Hinweis auf ein inhaltliches Moment, nämlich die relative Ordnungskraft Gottes auch im Chaos. In Hi 4 steht deutlich eine neue Einsicht im Zentrum, die quer zu aller Erfahrungsweisheit steht: Mit der Kreatürlichkeit des Menschen ist seine Unreinheit und Sündhaftigkeit gesetzt. Als Mensch ist er Sünder.

Göttliche Mitteilung als Erkenntnisquelle ist für die Weisheit erkennbar ein Novum, während es in anderen Teilen der alttestamentlichen Tradition etwa in Gestalt der Verankerung aller Gebotsmitteilung in den Zusammenhang der Theophanie am Sinai bzw. Horeb ein fester Topos ist. Es bleibt dann Ben Sira vorbehalten die Momente von Erfahrung, Gebot und Gottesfurcht in ein Gesamtkonzept zu integrieren. Die in der Schöpfung eingestiftete Weisheit erschließt sich dem Menschen durch Erfahrung und Tradition und wird Israel zugleich durch die von Gott offenbarte Tora zugänglich (Sir 24). Die Weisheit, die die Welt regiert, deren Anfang, Mitte und Ziel die Gottesfurcht ist (Sir 1,10ff.) wird dem Gottesfürchtigen zuteil, der in die Schule der Tora geht (Sir 21,11).

V. Zur Ambivalenz und Ambiguität als Teil der Selbsterkenntnis des alttestamentlichen Menschen

Wirft man bei der Frage nach der Eigenart des alttestamentlichen Erkennens einen Blick auf die Selbsterkenntnis des Menschen, so kann ich dazu hier nur auf zwei Textbereiche kurz eingehen, auf die weisheitliche Schöpfungserzählung in Gen 2,4–3,24 mit ihrem Kontext in den nichtpriesterlichen Texten der Urgeschichte sowie auf Hi 28. In beiden Texten kommt auf höchst kunstvolle Weise das zur Aufführung, was wir in unseren Tagen in den unterschiedlichen Diskurskontexten mal als Ambivalenz und mal als Ambiguität bezeichnen.¹⁹

Der Mensch, den Gen 2 und 3 in seiner Herkunft und seinem Dasein gleichermaßen beschreibt, kann weder erzählerisch einlinig noch gar definitorisch in einem Begriff erfasst werden. Da ist zum einen von seinen Fähigkeiten und Befähigung als eines *homo faber* die Rede. In Zusammenwirken mit dem Regen spendenden Schöpfergott bringt er als Bauer die Lebensgrundlagen hervor (Gen 2,4b.5). Sprachbegabt eignet er sich die Welt des Faktischen an und ordnet sie seiner Sprachwelt zu (Gen 2,19f.). Auch hier entsteht in, mit und unter dem Schaffen Gottes ein Lebensraum des schöpferisch tätigen Adam. Und mehr noch: Der Mensch erweist sich in dieser Schöpfungsgeschichte als fähig zum Wissen um Gut und Böse und damit befähigt zu einem erwachsenen Leben. Er vermag sich eigenständig zu orientieren und ist in der Unterscheidung von Gut und Böse in der Lage, Verantwortung zu tragen. Zugleich – und damit ist von den Schattenseiten des befähigten Menschen zu sprechen – weigert er sich diese Verantwortung zu übernehmen. Vielmehr schiebt er sie auf seinen Mitmenschen oder auf einen missgünstigen Gott. So missrät die Befähigung zur erwachsenen Eigen-

¹⁹ Zur breiten Verwendung des Ambiguitätsbegriffs und zu seinem Verhältnis zu anderen Termini, u.a. Ambivalenz, vgl. Diergarten 2022 und Deibl / Mairinger 2022, 7–14. Mit Blick auf Gen 2–3 hat zuletzt Gertz 2021, 88 in Abweisung von literarischen oder traditions geschichtlichen Trennungsmodellen zutreffend den Ambivalenzbegriff angewandt: „Die ambivalente Daseinserfahrung des Menschen ist der eigentliche Inhalt der Paradieserzählung“ – ergänzend Einleitung, 15–18.

ständigkeit allzu rasch und allzu oft zur egozentrischen Zerstörung von menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Gott, wie es Gen 3 paradigmatisch vorführt. Ambivalenz und Ambiguität kennzeichnet so im Ergebnis immer erneut die Daseinserfahrung des Menschen und seinen Blick auf sich selbst, wie es nicht zuletzt auch die Fluch- und Strafworte in Gen 3 unüberhörbar aussprechen. Dieser Hang des sprach- und erkenntnisfähigen *homo faber* zum Bösen endet in der nichtpriesterlichen Flutgeschichte in der paradoxen Schlusssetzung von Gen 8,20–22, nach der der Schöpfergott angesichts des von Jugend an unausrottbaren Hangs zum menschlichen Bösen zukünftig auf ein strafendes Eingreifen verzichtet. Die Zusage des dauerhaften Bestandes wird einer als ambig und ambivalent erkannten Welt gemacht. Damit wird nicht nur eine Erkenntnis mitgeteilt, sondern wie das Motiv des Erkennens von Gut und Böse zeigt, auch die Erkenntnis selbst qualifiziert: ambig und ambivalent.

Vergleichbar kommt der Mensch in Hi 28 in den Blick, wenn dort die herausragenden Fähigkeiten des Menschen zugleich mit seinem Unvermögen zur Weisheit vorgeführt werden. In einem großen Gedicht auf die Weisheit wird die vergebliche Suche des Menschen nach letzter Einsicht und umfassender Erkenntnis ausgesagt. Trotz seiner herausragenden Möglichkeiten bleibt ihm diese Weisheit verborgen. Menschliches Erkennen hat daher im Meiden des Bösen und in der Gottesfurcht als Anerkenntnis eines Größeren ihr Maß (Hi 28,28).

Der Mensch und sein Erkennen entziehen sich klarer Definition. Diese implizite Anthropologie des *homo absconditus* kommt grundsätzlich und radikal daher: Erstens ist die Aporie und Differenzenerfahrung nicht als Ausnahme einzuordnen und so zu marginalisieren. Sie muss vielmehr dauerhaft der Erkenntnis und Ethik als bleibende und immer neue Infragestellung inhärent sein. Und dies geschieht – zweitens –, indem Welt, Gott und Mensch in ihrer Ambivalenz gesehen, anerkannt und handelnd bejaht werden. Alttestamentlich fasst der Begriff der Gottesfurcht, also die Achtung Gottes als Gott, diese anthropologische, theologische und noetische Grundhaltung. Letzteres vollzieht sich nicht in einer Schicksals- oder Gottergebenheit, sondern partiell und positionell. Dies drückt sich – drittens – in dem aus, was man den Grundsatz einer Ethik der weltanschaulichen Skepsis nennen könnte, der Forderung zur Eindämmung des Bösen. Wir stehen

damit vor den Umrissen einer frühjüdischen Gestalt von Skepsis und der mit ihr einhergehenden Anthropologie: Ohne letztes Wissen um Gott und Welt lehrt sie die Menschen, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hi 28,28). Die bleibende Relativierung von Erkenntnis wird dabei mit der Orientierung auf ein personal verstandenes Jenseits verbunden. Eine Anerkennung eines Gottes, der jenseits der Weltverhältnisse gedacht wird, löst die Ambivalenzen und das Nichtwissen nicht auf. Zugleich bejaht diese Einwilligung und Anerkenntnis Gottes jedoch nicht einfach die Ambivalenz und erklärt so in einer undurchsichtigen Welt alles unterschiedslos als gerecht. Vielmehr bejaht sie mit dem göttlichen Gegenüber, denjenigen jenseits der undurchsichtigen Erfahrung. Indiz dafür ist die verbliebene ethische Orientierung, die handlungsleitend für den *homo faber* eine Abkehr vom Bösen voraussetzt. Der Mensch, dem letztes Wissen um sich selbst abhandenkam, begrenzt sich handelnd selbst, wenn er sich vom Bösen abkehrt (Hi 28,28b), und achtet dabei im jenseitigen *Deus absconditus* auch den *homo absconditus* (Hi 28,28aß).

VI. Eckpunkte der Eigenart alttestamentlichen Erkennens

Dieser Beitrag verband die Breite eines Ansatzes mit einer thetisch knappen Durchführung. Methodisch breit und in wechselseitiger Ergänzung und Kommentierung vorzugehen, scheint mir für eine anthropologisch und theologisch interessierte Frage nach dem Erkennen weiterführend. Was lässt sich im Sinne einer Zwischenbilanz festhalten?

1. Diesseits – eingebettet – begrenzt

Die Welt des Erkennens existiert nicht gesondert von der Alltags- und Lebenswelt. Erkennen vollzieht sich nahe an den Phänomenen und Erfahrungen, sinnlich, leiblich und lebensweltlich eingebunden und insofern auch gebunden und begrenzt.²⁰

Damit ist festgehalten, was sich aus den bäuerlich, basalen Lebensweisen dieser Jahrhunderte und Regionen ergibt. Was in den Augen und Ohren unserer Lebenskontexte vor allem als Vorzug klingen mag, ist jedoch in seiner Ambivalenz in Stärke und Schwäche wahrzunehmen. Solche Art des Erkennens hält Dimensionen beieinander, die in unseren ausdifferenzierten Erkenntnis- und Lernwelten meist methodisch getrennt bleiben sollen. Aspekte der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Vertraut-werdens befruchten sich wechselseitig. Zugleich unterbleibt Fokussierung, Reduktion von Komplexität und Spezialisierung. Universalisierung von Einsichten findet sich nur in Ansätzen bei den jüngeren Texten.

2. Die Sprache als mehrstimmig und plurivok:

Die Sprache des Althebräischen kommt als offenes und durch ihre Kontexte zu determinierendes Medium daher. Sie erzeugt Eindeutigkeiten und Verständigung durch Kontextbezüge. Parallel zu der aus der Nähe von Lebenswelt und Erkennen abgeleiteten Eigenart zielt die Sprechweise der alttestamentlichen Literatur in der Regel nicht auf eine Reduktion von Komplexität oder auf eine definitorische Abgrenzung und Präzisierung. Es kommt zur Aufnahme und Aufführung von Komplexität, bei der durch pragmatische, textliche und inhaltliche Bezüge Eindeutigkeit intendiert wird. Die Sprechweise des Alten Testaments praktiziert also

²⁰ Zu fragen wäre hier nach der Vergleichbarkeit solcher Beschreibungen mit den ethnologischen und kulturpsychologischen Debatten. Mit Bezug auf Lévi-Strauss (C. Lévi-Strauss 1962; ders. 1953) fasst etwa Lurija ein wildes Denken dabei folgendermaßen: „Das Denken der Primitiven unterscheidet sich nur dadurch vom Denken eines Menschen aus einer entwickelten Kultur, dass er zur Klassifizierung der Eindrücke andere, anschaulichere und unmittelbar wahrnehmbare Merkmale auswählt und dass seine Verallgemeinerungsverfahren mannigfaltig und instabil bleiben. Gerade in dieser Hinsicht besteht der größte Unterschied zur Erkenntnistätigkeit des Menschen einer entwickelten Kultur, dessen Denken auf stabilen, eindeutigen logischen Fundamenten beruht.“ – Lurija 1986, 22.

eine mehrstimmige, plurivoke Verwendung von Begriffen und präsentiert so auch die Ergebnisse des Erkennens bzw. macht den Erkenntnisprozess durchsichtig.

3. Das Erkennen als inkludierend, fluid und kontextoffen

Mehrstimmig wird Komplexität aufgenommen und bereitgestellt. Eindeutigkeiten werden durch pragmatische, textliche oder inhaltliche Kontexte erzeugt. Fehlen diese, können neue Eindeutigkeiten nur durch die Rezeption erfolgen. Auf definitorische Klarheit, wie sie zu unserer Art Erkenntnisgewinn gehört, verzichten diese Texte. Das zu beobachtende taxonomische Bemühen, welches etwa im Hintergrund von priesterschriftlichen Texten und kultischen Gesetzesvorschriften zu erkennen ist, stellt ordnend Kontexte etwa in der Zuordnung von Tieren und Opferarten her (Lev 1–5). Der Schritt zu „exakte(n) Begriffe(n) und präzisen Kategorie(n)“²¹, gar zu feststehenden Definitionen, wird hier nicht gegangen.

4. Erkenntnisgewinn und -sicherung durch die Aufführung und Bereitstellung von Diskurs- und Handlungsräumen

Auf dem Hintergrund dieser Eigenart von Sprechen und Erkennen lässt sich auch die spezifische Rolle der Traditionsliteratur verstehen, wie sie das frühe Judentum in komplexen Büchern oder Literaturwerken ausbildet und als autoritative Schriften tradiert. Dabei kommt es etwa in dem redaktionell so ausdifferenzierten Hiobbuch zur Aufführung und Bereitstellung eines Diskurs- und Handlungsraumes, der in diesem Fall ganz unterschiedliche Verstehensangebote für individuelles Leiden, dessen theologische Bedeutung und einen handelnden Umgang mit ihm bietet. Dabei fällt auf, dass weder diese redaktionell gewachsenen Bücher noch gar die komplexen Literaturwerke dtn-dtr oder priesterlicher Prägung dabei ganz unterschiedliche Positionen unausgeglichen tradieren. Selbst die autoritativen Textsammlungen einer Tora oder eines Prophetenkanons schaffen einen

²¹ So Cancik-Kirschbaum in ihrem unpublizierten Vortrag auf der Tagung *Archaeology of Mind, Monte Verità* 2018; anders Dietrich 2022, 107. Inwieweit sich die alttestamentliche Rede auf dem Weg zu exakteren Begriffen und präziseren Kategorien bewegt, ohne diese schon definitorisch zu bestimmen, wäre weiter zu untersuchen.

Diskurs- und Handlungsrahmen und tun dies in der markierten offenen und un-abgeschlossenen Weise.

5. Der Umgang mit Grenzen des Erkennens

a) Das Alte Testament zeugt in seinen weisheitlichen Strängen vom **Erkenntnisoptimismus** gemeinorientalischer Weisheit. In Tora und Prophetie drückt sich ein theologischer Erkenntnisoptimismus aus, dessen Basis eine qua Offenbarung eröffnete Einsicht Israels und seiner Menschen ist. Offenbarung gewährt dabei Einsicht in die Ursprünge des Rechts, des Kultes und (später) der Weisheit (Hi 4; Prv 1–9).

b) **(Selbst-)Begrenzung qua explizierter Theologie:** Ordnet man beide Zugänge zur Erkenntnis religions- und redaktionsgeschichtlich, so setzt die Rede von Gott an den Grenzen der Plausibilität menschlichen Erkennens ein. Erschließt menschliche Erfahrung deren Deutung Welt und Lebensweise nur noch unzureichend, tritt Gott als Lehrer oder Schöpfer der Weisheit auf und die Weisheit ruft zur Gottesfurcht. Plausibilitätslücken im Recht schließt eine theologisierte Ethik. Der Gottesbezug, der bislang als selbstverständliche Denkvoraussetzung mit gesetzt war, wird nun explizit gemacht. In dieser Weise begrenzt sich menschliches Erkennen durch Theologie.

c) **Skeptische Weisheit:** Die frühjüdische Weisheit des Alten Testaments prägt in den Büchern Kohelet und Hiob eine ganz spezifische Form von Skepsis aus. Bleibende Infragestellung von Erkenntnis – bei Hiob als Verweigerung der Existenzerschließung und bei Kohelet als Einsicht in die Unergründbarkeit der Werke Gottes (Koh 3,11) – verbindet sich hier mit bleibender Handlungsfähigkeit des Menschen. Kohelet weist den mit der Vergeblichkeit seines Erkenntnisstrebens konfrontierten Menschen an die Freude der jetzt gefüllten Zeit (Koh 3,22). Hi 28 lehrt den Menschen ohne letztes Wissen um Gott und Welt, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hi 28,28). Relativierung von Erkenntnis verbindet sich hier mit der Orientierung auf ein personal verstandenes Jenseits. Die Anerkennung eines Gottes, der jenseits der Weltverhältnisse gedacht wird, löst die

Ambivalenzen und das Nichtwissen nicht auf. Und doch bejaht sie mit dem göttlichen Gegenüber als Grenze des Menschen eine verbliebene ethische Orientierung, die handlungsleitend für den *homo faber* eine Abkehr vom Bösen voraussetzt. Auch wenn der Mensch sich anthropologisch, also noetisch nicht mehr bestimmen kann, begrenzt er handelnd sich selbst, wenn er sich vom Bösen abkehrt (Hi 28,28b), und achtet dabei im jenseitigen *Deus absconditus* auch den *homo absconditus* (Hi 28,28aß).

Literaturverzeichnis

- Bitter, S., 2006, Art. Bibelauslegung, Epochen der christlichen, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10535/> (Zugriff 11.5.2022)
- Deibl, M. / Mairinger, K. (Hgg.), 2022, Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion (Religion and Transformation in Contemporary European Society 20), Göttingen
- Diergarten, P., Die Logik der Ambiguität – ein Überblick, ZPT 74,2, 142–154
- Dietrich, J., 2022, Hebräisches Denken. Denkgeschichte und Denkweisen des Alten Testaments (BThS 191), Göttingen
- Fischer, A.A., 2007, Art. Erkennen / Erkenntnis (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17640/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- Gertz, J. C., 2021, 1. Mose (Genesis) 1–11 (ATD 1), Göttingen
- Gloy, K., 2017, Denkformen und ihre kulturkonstituierende Rolle, Paderborn
- Jacques, F. / Kledzik, S.M., 1986, Über den Dialog, Berlin / New York
- Lévi-Strauss, C., 1953, Social Structures, in: A.L. Kroeber (Hg.): Anthropology today, Chicago, 524–553
- , 1962, Le pensée sauvage, Paris
- Lurija, A.R., 1986, Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse, Weinheim
- Neumann, H., 2012, Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden
- Nömmik, U., 2010, Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie, Berlin / Boston
- Rochberg, F., 2016, Before Nature. Cuneiform Knowledge and the History of Science, Chicago / London
- Schäfer-Lichtenberger, C., 2021, § 15 Wirtschaft, Stadt und Land, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld–Inhalte–Grundthemen, 2. erw. und überarbeitete Auflage, Stuttgart, 214–230
- van de Mieroop, M., 2016, Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia, Princeton / Oxford
- van Oorschot, J., 2007, Die Entstehung des Hiobbuches, in: K. Schmid / M. Oeming / Th. Krüger (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretation (AThANT 88), Zürich, 165–184
- , 2016, Art. Anthropomorphismus, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13433/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- , 2018, Der Wille des Menschen – Alttestamentliche Aspekte zur Debatte um die Freiheit und Unfreiheit menschlichen Wollens, KuD 64, 1–19
- , 2020, Anthropologie(n) des Alten Testaments in den expliziten und impliziten Menschenbildern. Eine redaktionsgeschichtliche und interdisziplinäre Aufgabe, ThLZ 145, 3–15
- , 2020a, Art. Leben / naefaesch (AT), : Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/80314/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- , 2023, Individuality versus Collectivity in the Old Testament – schwache und starke Individualität in alttestamentlichen Schriften, in: A. Wagner / J. van Oorschot / L. Allolio-Näcke (Hgg.), Archaeology of mind – Interdisciplinary Explorations in the field of Old Testament Thinking, Berlin, 269–286
- Wagner, A. / van Oorschot, J. (Hgg.), 2017, Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VGTh 48), Leipzig
- Wittgenstein, L., 2003, Philosophische Untersuchungen, 9. Aufl., Frankfurt
- Witte, M., 2018, Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches (FRLANT 267), Göttingen
- , 2021, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen