

Botterweck, G. Johannes, „Gotteserkennen“ im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Bonner biblische Beiträge, hrsg. von Dr. Friedrich Nötscher und Dr. Karl Th. Schäfer, Bd. 2), 104 S. Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1951; br. 9.50 DM.

Ernst Jünger hat einmal die gute Beobachtung ausgesprochen: „Jede bedeutende Einzelarbeit ist wenigstens mit einem Tropfen kombinatorischen Vermögens versetzt, und wie fühlt man sich beflügelt, wenn man schon in der Einleitung auf jene zugleich starken und spielenden Sätze stößt, durch die sich die Souveränität zu erkennen gibt“ (Abenteuer des Herzens, S. 28). Wenn es gestattet wäre, diesen Maßstab an eine Dissertationsschrift anzulegen, dürfte die vorliegende Studie nicht besonders gut abschneiden. Denn um es vorwegzunehmen: Gerade der „Tropfen kombinatorischen Vermögens“ ist es, den man in dieser Arbeit vermißt, und ihr Stil ist oft von so gedrungener Art, daß sie kaum geeignet ist, den Leser irgendwie zu „beflügeln“. Man wird freilich mit Recht einwenden, daß eine exakt terminologische Untersuchung nicht die Absicht hat, auf die Phantasie einzuwirken und große Ausblicke zu bieten. Ihr hauptsächlichstes Anliegen ist die philologisch nüchterne Erhebung des Wortsinnes und eine Art lexikographischer Zusammenstellung der einzelnen Bedeutungen. Unter dieser Rücksicht hat der Vf. ohne Zweifel eine hervorragende Arbeit geleistet, die sich durch übersichtlichen Aufbau, umfassende Literaturkenntnis, zuverlässige Textanalysen und klare Zusammenfassungen auszeichnet. Auch ihre Ergebnisse beschränken sich durchaus nicht nur auf philologische Details, sondern führen zu grundsätzlichen theologischen Klarstellungen über das Wesen der atl. Gotteserkenntnis. B. beginnt mit einer Voruntersuchung über den profanen Gebrauch von „jada“ und über die verschiedenen Objektformen des religiösen Erkennens unter stilistischer Rücksicht. Der erste Hauptteil behandelt die theologischen Grundlagen der atl. Gotteserkenntnis, und zwar insofern, als Gott selbst zuerst den Menschen „erkennt“, d. h. ihn auserwählt, für ihn sorgt, ihm wohlwill, ihn richtet und prüft. Wichtiger ist noch, daß Gott sich zu erkennen gibt, indem er seinen Namen offenbart und sein Wesen auf vielfache Art kundtut: in Erscheinungen, in Gesichtern und Träumen, durch Engel und Boten, in seinen Werken der Schöpfung und seinem Wirken in der Geschichte. Betreffen diese Formen der Gotteserkenntnis (im theologischen Sinne der Ermöglichung von Gott her) vorzugsweise den einzelnen, so gibt der Erwählungs- und Bundesgedanke dem ganzen israelitischen Volke die feste Grundlage seiner Religiosität. Im zweiten Hauptteil entfaltet dann der Vf. Begriff, Inhalt und Umfang der Gotteserkenntnis vom Menschen her gesehen. Er führt die atl. Gotteserkenntnis auf zwei Grundweisen zurück: Gott erkennen sei entweder Ausdruck des religiös-sittlichen Verhaltens oder Ausdruck der religiösen Erfahrung. „Das abendländische Problem der Gottesbeweise ist im ganzen AT (außer Weish) unbekannt . . . Das Sein Gottes war den Israeliten keine Frage, wohl der Wille Gottes und seine Forderungen“ (86 f). Ebenso bedeute „Gott nicht erkennen“

kein theoretisches Nichtwissen, sondern praktischen Unglauben oder religiöse Un-
erfahrenheit. Für die Heiden besage der Ausdruck ihre Beziehungslosigkeit zu Jahwe,
dem Gott Israels.

Der hohe Wert dieser Einsichten für das gesamte theologische Erkenntnisproblem
und ihre außerordentliche Aktualität liegen klar zutage. Gegenüber einer ungesunden
Intellektualisierung der Gotteserkenntnis, die zu der viel beklagten Scheidung von
„Erkennen“ und „Leben“ führte, werden wir wieder auf die tiefe biblische Einheit
von Spekulation und religiös-sittlicher Betätigung hingewiesen. Die theologische
„Erkenntnistheorie“ des AT — wenn man diesen Begriff gebrauchen darf — erscheint
uns danach überraschend modern: Einmal in dem Gedanken, daß Gott nicht erkannt
werden kann, es sei denn, er habe uns zuvor erkannt und sich zu erkennen gegeben
(Scheler!), zum anderen darin, daß Gott vorzüglich erkannt wird, indem der Mensch
in ein angemessenes praktisches Verhältnis zu Gott tritt (vgl. auf der Ebene des
besorgenden Umgangs mit der Dingwelt: Heidegger!). Die moderne Philosophie er-
weist sich auch hier wieder als Säkularisation offenbarungseigener, heilsgeschicht-
licher Kategorien, die von der Theologie unausgeschöpft und vernachlässigt fast in
Vergessenheit geraten waren.

Wenn der Vf. auf solche und andere naheliegende Perspektiven kaum eingeht und
dadurch der eingangs erwähnte Eindruck eines Mangels an „kombinatorischem Ver-
mögen“ entsteht, so hat dies wohl zwei Gründe: Zunächst ist die Darstellungsweise
des Autors im allgemeinen sehr knapp. Die enge Begrenzung auf den Terminus
„Gott erkennen“ hat ihn sogar davon abgehalten, verwandte Begriffe wie Glaube,
Gottesliebe, Gottesfurcht, Weisheit u. ä. in den Umkreis seiner Untersuchung einzu-
beziehen und ihr Verhältnis zur Gotteserkenntnis genauer zu erklären. Der durch-
gängige Nachweis, daß „Gott erkennen“ mit zahlreichen religiös-sittlichen Grund-
begriffen synonym verwendet werde (bes. S. 43—56), hätte dem Vf. die Frage nach
dem eigentlichen Spezifikum der Gotteserkenntnis stellen müssen. Ist nämlich der
Terminus einfachhin gleichbedeutend mit tätiger Frömmigkeit, dann sieht man
schwerlich ein, wozu überhaupt das AT von „Erkennen“ spricht, wenn andere, sach-
lich zutreffendere Bezeichnungen zur Verfügung stehen. Oder sollte nicht doch das
intellektuelle Moment eine gewisse Rolle spielen? Mag auch das AT nicht explizit
zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnismitteln unterscheiden, so scheint uns doch
darin die Lösung zu liegen: Erkennen will schließlich auch im AT ein Wissen und
Begreifen aussagen, freilich in der Form einer ganzheitlichen Antwort der religiös-
sittlichen Persönlichkeit auf die Offenbarung Gottes. — Der zweite Grund, weshalb
die wertvolle Studie einen etwas unbefriedigenden Eindruck hinterläßt, erklärt sich
wohl aber aus der immer noch sehr schwierigen Situation, in der sich die kath. Bibel-
wissenschaft befindet. Wer durch ein vermintes Gelände wandert, wird sich hüten,
viel nach rechts und links zu schauen. Er wird strittige Punkte nach Möglichkeit zu
umgehen suchen und sich klugerweise mit zurückhaltenden Andeutungen begnügen.
Kein Wunder, wenn dadurch der Beschauer (bzw. der Leser) ein manchmal unscharfes
und schwankendes Bild gewinnt. Auf der einen Seite werden z. B. die Aufstellungen
der Literarkritik weitgehend eingeschränkt, auf der anderen Seite muß sich der
Autor doch in ihrer Terminologie bewegen, und es bleibt unentschieden, ob der „so-
genannte Jahwist“ bzw. „Elohist“ und die „sogenannte Priesterschaft“ nun Realitäten
oder bloße Hirngespinnste der Kritiker sind. Selbstverständlich war es nicht die Auf-
gabe des Vf. in diesen und anderen Kontroversfragen, die zudem mehr am Rande
seiner Arbeit liegen, eindeutig Stellung zu beziehen. Um so höher muß man es ihm
anrechnen, daß er in einzelnen kritischen Punkten seinen Standpunkt doch ziemlich
unmißverständlich zu erkennen gegeben hat.

Innsbruck

Fr. J. Schierse