

# Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? : Eine Erwägung zu Röm. 1.

Autor(en): **Bietenhard, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **12 (1956)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878980>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden?

## Eine Erwägung zu Röm. 1.

Es ist eine bei der Exegese<sup>1</sup> von Röm. 1, 18 ff. immer wieder diskutierte Frage, ob und inwiefern Paulus hier den Heiden «natürliche» Gotteserkenntnis zuerkennt. Zu diesem Problem diskutieren wir hier eine Vorfrage: war Paulus in der Lage, von seiner jüdischen Herkunft aus den Heiden eine solche Kenntnis Gottes — seiner Existenz, seines Wesens und Willens — zuzubilligen? Wie stellt sich das zeitgenössische Judentum zum Problem der «natürlichen Theologie»? Es ist im Rahmen dieser Studie selbstverständlich nicht möglich, alle Aspekte dieses Problems umfassend zu erörtern, doch soll auf einige Hauptpunkte aufmerksam gemacht werden.

Schon längst ist darauf hingewiesen worden, daß Röm. 1, 18 ff. seine nahe Parallele in der Sapientia Salomonis (Sap. Sal. 13) hat. Dieses Kapitel steht im Zusammenhang des dritten Teiles des Werkes, der von der Wirksamkeit der göttlichen Weisheit handelt (Sap. Sal. 10—19). Der Verfasser sieht die göttliche Weisheit zunächst am Werk in der Geschichte Israels: die Darstellung beginnt mit Adam und geht dann rasch über zu den Erzvätern. Großen Raum nimmt die Beschreibung der wunderbaren Rettung Israels aus Ägypten ein, die Bestrafung der Ägypter durch die Plagen, der Untergang der Ägypter im Roten Meer. Gott strafte auch die Ureinwohner Palästinas wegen ih-

---

<sup>1</sup> Zum Ganzen vgl. außer den Kommentaren zum Röm.: Heinrich Daxer, Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung (Theol. Diss. Rostock 1914). — Emil Weber, Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus: BzFchrTh 9, 4 (1905). — J. B. Frey, Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ: Rev. bibl. 13 (1916), S. 33—60. — J. B. Frey, La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ: ebd. 13 (1916), S. 472—510. — Eduard Norden, Agnostos Theos (1913), S. 128 f. — Adolf Schlatter, Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian<sup>3</sup> (1925). — Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi<sup>4</sup> (1901—1909). — George Foot Moore, Judaism in the first Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, 1 (1927), S. 277 ff. 453. — Peter Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus (1954). — Bertil Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation (1955).

rer Gottlosigkeit, Sündhaftigkeit und Bosheit mit Ausrottung. In alledem offenbart sich Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke. Vor allem hat sich Gott dann seinem Volke Israel offenbart, indem er ihm das Gesetz gab (Sap. Sal. 10—12, 22). Ein Hinweis auf den Irrwahn der ägyptischen Tierverehrung (12, 23—27) leitet über zu allgemeinen Erwägungen über die Torheit des Götzendienstes<sup>2</sup> in Kap. 13. Die Menschen sind von Natur (φύσει) töricht, die Gott nicht kannten, die nicht fähig waren, ihn, den Seienden (τὸν ὄντα) aus dem sichtbaren Guten zu erkennen. Die Menschen sahen zwar seine Werke, waren aber unfähig, aus ihnen den Werkmeister (τεχνίτην) zu erkennen. Statt dessen hielten sie Naturerscheinungen und -kräfte für Götter, die die Welt regieren. Die Menschen waren beeindruckt von der Schönheit der Naturerscheinungen — aber eben deshalb hätten sie einsehen sollen, wieviel besser deren Herr und Schöpfer sein muß; staunenswerter als die Kraft der Naturerscheinungen ist ja deren Schöpfer (Sap. Sal. 13, 1—4). Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichsweise (ἀναλόγως) ihr Urheber geschaut (13, 5). Immerhin, der Verfasser will die Heiden deswegen nur leicht tadeln; denn sogar diejenigen, welche Gott suchen, irren leicht. Die Heiden blieben beim Durchforschen der Werke Gottes — berückt durch deren Schönheit — eben an ihnen hängen. Doch ist das keine Entschuldigung; denn wenn sie die Welt zu erkennen und zu begreifen vermochten, warum fanden sie dann nicht schneller ihren Herrscher (13, 6—8)? Es folgt eine Ausführung über das Elend derer, die sich selber Götzenbilder anfertigen und sie anbeten (13, 10—14, 2). Wer auf seiner Hände Werk vertraut als auf seinen Gott, der ist verflucht, und Gottes Gerichte kommen über die Götzen der Heiden (14, 3—11). Zum Götzendienst gehört die Unzucht, und beides verdirbt das Leben; beider Ursprung liegt im leeren Wahn der Menschen (v. 12 ff.). Es folgt eine euhemeristische Theorie über die Entstehung des Götzendienstes (v. 15—21). In düsteren Farben werden dann die schlimmen Folgen des Göt-

<sup>2</sup> Der apokryphe Brief des Jeremia (Ep. Jer.) enthält eine Warnung an die Exulanten in Babel, sich nicht dem Götzendienst zu überlassen; denn die Götzen sind nichtig, können nicht helfen und sind nicht zu fürchten, auch wirken sie nichts (v. 3—58). Sonne, Mond und Sterne dagegen erfüllen auf ihre Weise den ihnen von Gott gegebenen Auftrag (v. 59—62).

zendienstes auf allen Lebensgebieten beschrieben (v. 22—27). Für all das kommt Gottes Gericht über die Heiden; denn Gott straft die Sünder (v. 28—31).

Den Heiden werden nun die Israeliten gegenübergestellt. Über ihnen ist Gott freundlich, wahrhaftig, langmütig und gnädig. Auch wenn Israeliten — unwillentlich! — sündigen, sind und bleiben sie Gottes Eigentum. Sie erkennen Gott, und eben das ist Gerechtigkeit und die Wurzel der Unsterblichkeit. Sie ließen sich weder durch die Kunst noch durch andere Mittel zum Götzendienst verleiten (15, 1—5).

Wer Götzenbilder macht, hat keine Einsicht in die Hinfälligkeit des Lebens (v. 9 f.), noch kennt er den Schöpfer, der ihm die Seele gab (v. 11). Im Grunde genommen weiß er besser als alle, daß er sündigt, indem er «Götter» aus irdischer Masse bereitet (v. 13), und selbst steht er ja höher als seine von ihm hergestellten Götter (v. 17).

Im folgenden (Kap. 16—19, 21) werden dann der Untergang der Ägypter und die Rettung der Israeliten einander gegenübergestellt.

Es ist hier deutlich, daß der Verfasser der Weisheit Salomos dem Heidentum keine Gotteserkenntnis zubilligt. Nach ihm kommt es gerade nicht zu dem, wozu es im Grunde kommen müßte: daß aus der Größe, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur und ihrer Erscheinungen auf den Einen Gott als Schöpfer geschlossen wird; daß der Mensch alle Kreaturvergötterung bleiben ließe und allenfalls von «Gott» redete.

In ähnlicher Weise wie die Weisheit Salomos preist auch Sirach das Walten Gottes in der Natur (Sir. 42, 15—43, 33): Gott wird als Schöpfer und Herr von herrlichen Werken gepriesen. Naturerscheinungen am Himmel und auf der Erde werden beschrieben, die alle Erweis der Hoheit, Macht und Weisheit Jahwes sind. Dabei zeigen die zahlreichen Anklänge an biblische Stellen, vor allem aus den Psalmen und aus Hiob, daß Sirach vom Alten Testament beeinflusst ist. Darauf führt auch die Erwähnung des Jahwe-Namens: ausdrücklich wird *Jahwe*, nicht irgendein Gott oder gar ein «unbekannter Gott» oder eine «Gottheit» erwähnt als Herr und Schöpfer. Im unmittelbaren Anschluß preist Sirach die großen und weisen Männer der Vorzeit, wobei er der Erzählung des Alten Testamentes folgt (Sir.

44—50): beginnend mit Henoch, über Noah, Abraham, Isaak, Mose, Aaron usw. bis hin zur Gegenwart des Verfassers. Auch das zeigt, daß Sirach durchaus gebunden ist an die Heilige Schrift seines Volkes, an die Offenbarungsurkunde Israels. Im Leben der Väter und Vorväter Israels sieht Sirach das herrliche, mächtige und weise Walten Jahwes.

Bekanntschaft mit griechischer Philosophie, vor allem mit Aristoteles, zeigt der Alexandriner *Aristobulos*.<sup>3</sup> Doch geht auch er zunächst von der Bibel aus: Gott, der Schöpfer, hat Himmel und Erde und alles, was darin ist, in sechs Tagen geschaffen (II, 18 f.). Gott erhält auch alles (I, 27 f.) und legt die Ordnung (τάξις) aller Dinge fest für alle Zeit (II, 17 f.; III, 44 ff.). Aristobul versucht zwar, die Anthropomorphismen der Bibel allegorisch zu verstehen (III, 39. 44 ff.), hält aber durchaus am Gesetz und vor allem an der supranaturalen Art der Sinai-Offenbarung fest. Gott hat alles durch sein Wort erschaffen (I, 19 ff.). Die Allegorese in der Bibelexegese soll dazu dienen, dem gebürtigen Heiden die Thora nahezubringen und ihm ihre tiefe Weisheit zu beweisen.<sup>4</sup>

Für die Folgezeit bedeutsam wird Aristobul vor allem durch eine geschichtliche Theorie. Schon vor (?) ihm hatte *Artapanus* erklärt, daß Mose — von den Griechen *Musaios* genannt — der Lehrer des Orpheus gewesen sei (III, 4—6). Nun sieht Aristobul als einer, der die griechische Philosophie kennt, daß auch da gelegentlich von dem Einen Gott und Schöpfer geredet wird.<sup>5</sup> Für diese Tatsache stellt nun Aristobul die Erklärung auf, daß Orpheus, Pythagoras, Sokrates und Platon Mose und die Thora gekannt hätten. Diese Männer hätten alles genau erforscht und seien schließlich der Lehre des Mose gefolgt. Diese Philosophen erklärten, sie hätten Gottes Stimme gehört, wenn sie den Bau der Welt betrachteten, wie er so sorgfältig von Gott erschaffen wurde und erhalten werde (I, 23 ff.). Somit wird auch den größten und einflußreichsten griechischen Philosophen von Aristobul nicht zugestanden, daß sie zur Erkenntnis Gottes durchgedrungen seien. Wo sie von dem einen Gott reden, der der Schöp-

<sup>3</sup> Vgl. Schlatter (Anm. 1), S. 82 f.; Schürer, 3, S. 514 ff.; Dalbert (Anm. 1), S. 103 f.

<sup>4</sup> Vgl. Dalbert, S. 104.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Platon, *Timaios* 28 A—30 C. 32 A—35 A; Ps.-Aristoteles, *De mundo* 6; Cicero, *Tusc.* I, 29 (28).

fer, Erhalter und Regent der Welt ist, da haben sie diese Lehre aus der Offenbarungsurkunde Israels, aus der Thora des Mose, übernommen. Der Besitz der Thora sichert also dem Juden seine Überlegenheit auch den höchsten Erzeugnissen griechischen Geistes gegenüber.<sup>6</sup>

Von Aristobul beeinflusst ist wohl *Philo von Alexandrien*. Denn auch er kann sagen, daß griechische Philosophen von Mose abhängig seien. Nach Leg. alleg. I, 107 und Quis rer. div. her. 213 f. ist Heraklit von Mose abhängig; aber auch Zenon schöpfte aus Moses Gesetzgebung (Quod omn. pr. lib. 57).

Die hier sich aufdrängende Frage, weshalb keiner der griechischen Philosophen das Gottesgesetz erwähnt habe, beantwortet der *Aristeasbrief* so: man habe dies aus Ehrfurcht vor den heiligen Worten unterlassen. Theopompos und Theodektos (4. Jhdt. v. Chr.) hätten es veröffentlichen wollen, aber Gottes Vorsehung habe diese Entweihung verhindert (Ps.-Ar. 31. 312—316).

Schließlich ist wohl auch *Josephus* von Aristobul beeinflusst, wenn er sagt, daß die griechischen Philosophen von Mose abhängig gewesen seien.<sup>7</sup> Damit ist gezeigt, daß dieser Gedanke nicht auf die jüdische Diaspora beschränkt blieb, sondern daß er auch ins Mutterland selbst Eingang gefunden hat. Auch nach Josephus wissen also die heidnischen Philosophen von Mose, daß Gott ist, daß er einzig, ungeschaffen, ewig unveränderlich, an Schönheit jedes sterbliche Denken übertreffend ist; wir können ihn hinsichtlich seiner Macht erkennen, nicht aber hinsichtlich seines Wesens. Josephus nennt als solche von Mose belehrte Philosophen Pythagoras, Anaxagoras, Platon und die Stoiker. Diese Philosophen hätten sich nur an einen kleinen Kreis von Menschen gewandt, nicht an das ganze Volk, das befangen war in alten Anschauungen. Mose dagegen wandte sich an sein ganzes Volk und an alle kommenden Generationen darin. Platon ehre zwar z. B. Homer, aber er schließe ihn doch aus seinem Idealstaate aus, da er in seinen Epen die zutreffende Wahrheit über Gott mit Mythen verdunkle.<sup>8</sup> Überhaupt folge Platon in seiner Staatsgesetzgebung dem Gesetze Moses, vor

<sup>6</sup> Vgl. Schlatter, S. 83.

<sup>7</sup> Vgl. Josephus, c. Apionem II, 168—169. 255—257.

<sup>8</sup> Vgl. Platon, Republik II; III, 398 A.

allem in der Gesetzgebung über die Fremden und in den Vorschriften über den gründlichen Unterricht in den Gesetzen. Von Pythagoras weiß Josephus endlich zu berichten, dieser habe — z. T. auf spiritistischem Wege — verschiedene jüdische Gesetze in seine Lehre aufgenommen.<sup>9</sup>

Somit wird faktisch in der ganzen jüdisch-hellenistischen Literatur, soweit wir sie kennen, aber auch bei Palästinern, erklärt, daß alles, was es im Heidentum an Ahnung von Gott und von guten Gesetzen gibt, letzten Endes auf Gottes Offenbarung an Israel zurückgehe.

Dieser Gedanke findet sich nun auch im *rabbinischen Schrifttum*. Auch der Rabbi führte alle Ordnung in der Menschheit zurück auf Gottes Offenbarung. Denn selbstverständlich sah man auch im Rabbinat, daß in der Völkerwelt nicht einfach das Chaos herrscht, sondern daß bestimmte Ordnungen, Regeln, Sitten und Gesetze überall das Zusammenleben der Menschen bestimmen. Wenn sich der Rabbi nun die Frage vorlegte, woher die Menschen diese Ordnungen und Gesetze hätten, antwortete er, daß Gott sie ihnen gegeben habe. Der Mensch findet also diese Ordnungen nicht selbst heraus, sondern sie wurden ihm übergeben, geoffenbart. Nach Ansicht vieler Rabbinen wurde solche Offenbarung schon dem ersten Menschen, Adam, zuteil. Insbesondere seien dem Adam sechs Gebote gegeben worden: Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Blutvergießens (Mord, Totschlag), der Unzucht, des Raubes; geboten wurde ihm, Richter einzusetzen.<sup>10</sup> Mit diesen Verboten und Geboten sah das Rabbinat grundlegende Beziehungen der menschlichen Existenz erfaßt und zum Wohle der Menschheit geordnet. Wo diese Dinge nicht nach Gottes Willen geordnet sind, da ist menschliches Zusammenleben überhaupt nicht möglich. Im Besitz dieser Gebote Gottes trat also die Menschheit von Adam an ihren Weg durch die Geschichte an. Es liegt allerdings am Tage, daß vor allem das erste dieser Verbote — Götzendienst! — nicht innegehalten wurde. Anders spricht sich eine in bSanh 56b erhaltene Tradition aus, die auf Rabbi Jehuda ben El'aj (um 150 n. Chr.) zurückgeführt wird: dem ersten Men-

<sup>9</sup> Vgl. Josephus, c. Apionem I, 164 f.

<sup>10</sup> Debarim r. 2 (198 d) bei P. Billerbeck, Kommentar zum NT, 3 (1926), S. 37, wo weitere Parallelstellen angegeben sind.

schen sei nur der Götzendienst verboten worden. Rabbi Jehuda ben Bathyra (um 110 n. Chr.) habe beigefügt, es sei ihm auch die Gotteslästerung verboten worden. Diese zuletzt angeführte Meinung zeigt übrigens auch, daß das ganze Problem zu Beginn des 2. Jhdts. n. Chr. in den Schulen Palästinas diskutiert wurde, wahrscheinlich aber schon früher.

Im Rabbinat wurde ferner gelehrt, daß Gott der Menschheit auch noch bei einer andern Gelegenheit die grundlegenden Gebote geoffenbart habe, nämlich zur Zeit Noahs. Damals begann die Menschheit gleichsam nochmals von vorn, und bei dieser Gelegenheit erneuerte Gott die Kundgebung der grundlegenden Gebote. Allerdings heißt es dann, zu den sechs, dem Adam gegebenen, Geboten sei ein siebentes hinzugekommen: das Verbot, ein Glied von einem noch lebenden Tier zu essen.<sup>11</sup> Als Autor für diese Ansicht erscheint, soweit wir sehen, Rabbi Channina ben Gamliel (um 120 n. Chr.). Sein Zeitgenosse Rabbi Chidka sagte, daß den Noachiden auch die Kastration verboten wurde, und Rabbi Schim'on (um 150 n. Chr.) fügte bei, es sei den Noachiden auch die Zauberei verboten worden.

In vorchristliche Zeit (2. Jhd.) führt uns dagegen das Buch der Jubiläen. Nach ihm hat Noah seinen Söhnen folgende Gebote mitgegeben: Gerechtigkeit üben, die Blöße des Fleisches bedecken, den Schöpfer ehren, die Eltern ehren, Nächstenliebe üben; verboten wird Unzucht, Unreinheit, Ungerechtigkeit, Blutvergießen, Fleisch mit dem Blut zu essen, die Früchte von Neupflanzungen in den drei ersten Jahren zu genießen. Diese Gebote werden auf Henoch zurückgeführt (Jub. 7, 20—39). Sie haben natürlich ihren biblischen Grund in Gen. 9, 3—7.

Die Völker der Welt — die Nachkommen Noahs und seiner Söhne! — haben aber nicht nur diese Gebote empfangen. Es gibt im Rabbinat Stimmen, die erklären, daß die Thora selbst allen Völkern angeboten worden sei. Das geschah damals, als Israel die Thora empfing und annahm. So heißt es in einem Midrasch<sup>12</sup>, daß Gott die Thora den Weltvölkern anbot. Der Zweck dabei war, daß die Völker keine Entschuldigung vor

<sup>11</sup> Vgl. Tosefta Aboda zara VIII, 4. 6; Parallelstellen bei Billerbeck, 3, S. 37 f.

<sup>12</sup> Vgl. Mekhilta, Bachodesch, zu Ex. 20, 2; Ausgabe von J. Z. Lauterbach, Bd. 2 (1949), S. 234 f.



Gott haben sollten und nicht sagen könnten: Wenn Gott uns die Thora angeboten hätte, dann hätten wir sie angenommen. Nun aber wurde ihnen tatsächlich die Thora angeboten, sie lehnten ihre Annahme jedoch ab. Es werden dann in dem Mi-drasch die Gründe angeführt, aus denen die einzelnen Völker die Thora ablehnten: jedes Volk erkannte nämlich im Dekalog je ein besonderes Gebot, das in spezifischer Weise auf es und seine Existenz zutraf, d. h. dessen Übertretung gerade seine Existenz ausmachte, und deshalb verweigerte jedes Volk die Annahme der Thora. Allein Israel nahm die Thora an. Im weiteren erklärte dann Rabbi Schim'on ben Ele'azar (Ende 2. Jhdt.): Wenn die Weltvölker nicht einmal die noachischen Gebote halten konnten, um wieviel weniger wären sie fähig gewesen, die Thora zu halten!

Nicht nur an die Gesetzgebung am Sinai heftet sich die Meinung, daß damals die Thora allen Weltvölkern anerboden worden sei. Eine ähnliche Lehre schloß das Rabbinat an Deut. 27, 2—8 an. An dieser Stelle wird berichtet, wie Jahwe den Befehl gab, auf dem Berge Ebal einen Altar zu errichten und auf seine Steine die Thora zu schreiben. Zu diesem Bericht gibt es im Tosefta-Traktat Soṭa eine Erläuterung (Kap. VIII, 6) von Rabbi Jehuda (wohl ben El'aj, um 150 n. Chr.). Er ist der Meinung, daß das Gesetz deshalb auf die Steine des Altars geschrieben wurde, damit die Weltvölker Kenntnis davon bekommen sollten. Gott gab damals den Weltvölkern Klugheit ins Herz, so daß sie Schnellschreiber sandten, welche die Thora in die siebenzig Sprachen — so viele wie es Völker gibt nach rabbinischer Ansicht — abschrieben. Auf diese Weise ist also die Thora bei den Weltvölkern bekannt geworden. Allerdings heißt es dann: «In derselben Stunde wurde das Gerichtsurteil über die Weltvölker, die Verdammung in die Grube des Verderbens, besiegelt.» Dies deshalb, weil die Völker zwar das Gesetz kennenlernten, es aber nicht annahmen und so Gott den Gehorsam verweigerten. Die Weltvölker haben also vor Gott keine Entschuldigung (vgl. Paulus in Röm. 1,20!).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Vgl. die Parallelen in Talm. b. Sot. 35 b (Bar.); j. Sot. VII, 5, 32 a, 13 ff.; M. Sot. VII, 5.

— Von dieser Ansicht her, daß Gott sich der Menschheit offenbart habe und ihr gewisse Grundgesetze gab, ist es wohl zu verstehen, wenn ge-

In den *Pseudepigraphen* wird einfach vorausgesetzt, daß die Völker die Thora kennen, sie aber weder angenommen noch gar gehalten haben. Nirgends erfahren wir jedoch etwas darüber, woher die Völker dieses Wissen um Gottes Gesetz haben.<sup>14</sup> Statt vieler Belege sei hier nur syr. Bar. 54, 17 ff. angeführt: «Jetzt aber wendet euch nur dem Verderben zu, ihr, die ihr jetzt Übeltäter seid; denn ihr werdet streng heimgesucht werden, da ihr ja ehemals die Einsicht des Höchsten mißachtetet. Denn nicht haben euch seine Werke belehrt; auch hat euch nicht die kunstvolle Einrichtung seiner Schöpfung, die allezeit besteht, (davon) überzeugt.»<sup>15</sup>

In gewissem Sinne bildet hier Abraham, der Stammvater Israels, eine Ausnahme. Die *Apokalypse Abrahams* schildert in Kap. 1—8 Abrahams Weg vom Heiden zum Diener des lebendigen Gottes. Die Schrift zeigt, wie Abraham durch mancherlei Beobachtungen und Erlebnisse mit den Götzenbildern im Hause seines Vaters immer mehr zu Zweifeln an der überlieferten Religion geführt wird. Vieles in dieser Schrift erinnert an die Verspottung der Götzen in Jes. 44, 9 ff.; 46, 6 ff. Abraham durchschaut in seiner überragenden Intelligenz die Ohnmacht und Nichtigkeit der Götzen. Er erkennt auch, daß die Elemente (Feuer, Wasser, Erde) nicht Gott sein können, ebensowenig wie Sonne, Mond und Sterne. Dann aber steigt in Abraham die Frage auf, wer und wo der Gott sei, der alles geschaffen hat (Apok.

---

legentlich im rabbinischen Schrifttum die Meinung geäußert wird, es gebe unter den Heiden Gerechte, welche das Leben der zukünftigen Welt erben würden. So heißt es im Tosefta-Traktat Sanhedrin (XIII, 2: Zuckermandel, S. 434): «R. Eli'ezer (um 90) sagte: Alle Gojim (Nichtisraeliten) haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: ‚Die Gottlosen kehren zurück in den Scheol (Gehinnom), alle Gojim, die Gott vergessen‘ (Ps. 9, 18). Es kehren alle Gottlosen in die Scheol zurück, damit sind die Gottlosen unter den Israeliten gemeint. Es antwortete ihm R. Jehoschu'a (um 90): Wenn die Schriftstelle sagte: ‚Es kehren die Gottlosen in die Scheol zurück, alle Gojim, und weiter nichts, so würde ich sagen, wie deine Worte lauten; jetzt aber, da die Schriftstelle sagt: ‚Die Gott vergessen‘ — siehe, so gibt es Gerechte unter den Völkern, die Anteil an der zukünftigen Welt haben» (Übersetzung nach Billerbeck, 3, S. 360 f., wo Parallelen angeführt sind).

<sup>14</sup> Vgl. Billerbeck, 3, S. 40<sup>2</sup>. 42.

<sup>15</sup> Vgl. auch 4. Esr. 3, 33 ff.; 7, 37; syr. Bar. 48, 38 ff.

Abr. 7, 10 f.).<sup>16</sup> Das ist offensichtlich für den Verfasser dieser Schrift die höchste Erkenntnis, die einem Menschen — und es ist eben Abraham, der dazu gelangt! — aufgehen kann: daß es einen wahren Gott und Schöpfer geben muß. Der Mensch kann also bis zum Postulat des Monotheismus vordringen mit seinen Überlegungen. Kann der Mensch aber auch von sich aus etwas vom Wesen Gottes selbst erkennen? Die Antwort muß negativ lauten; denn unmittelbar auf die Frage, wer und wo Gott sei (Apok. Abr. 7, 10 f.) folgt die Bitte Abrahams, Gott möge sich selber offenbaren (Apok. Abr. 7, 12). Und auf diese Bitte hin ertönt eine Stimme vom Himmel, die Abraham anredet, und die sich selbst als Gott der Götter und als Schöpfer bezeichnet (Apok. Abr. 8, 1—4). Zugleich erhält Abraham den Befehl, sein Vaterhaus sofort zu verlassen; er tut es, und sogleich wird das Haus Terachs durch Feuer vom Himmel zerstört (Apok. Abr. 8, 5—7).

Abraham wird von dieser Schrift als eine Ausnahme in seiner Zeit und Umgebung geschildert, wenn er die Nichtigkeit des ihn umgebenden Religionsbetriebes durchschaut. Aber auch Abraham kann von sich aus nicht weiter kommen als bis zum Postulat des Monotheismus. Erkenntnis Gottes, d. h. Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen als Schöpfer wird dem Abraham durch Offenbarung zuteil.<sup>17</sup> Rabbinen im dritten Jahrhun-

<sup>16</sup> Die «Maasse Abraham» (vgl. J. D. Eisenstein, *Ozar Midraschim. A Library of two hundred minor Midraschim*, vol. 1 [1928], S. 2 ff.), aus der Billerbeck die entscheidende Partie in 3, S. 34 f., bringt, steht inhaltlich der Apok. Abrah. nahe.

<sup>17</sup> In einem Fragment, das in seiner längeren Fassung auf Eupolemos zurückgeführt wird (die kürzere Version ist anonym), erscheint Abraham als Abkömmling der Riesen (Gen. 6). Er wird als weisester seiner Zeit geschildert: als Erfinder der Astrologie und der «chaldäischen Kunst», die er den Ägyptern und Phöniziern beigebracht habe. (Daneben steht die Nachricht, daß Henoch = Atlas [!] diese Dinge erfunden habe; und endlich heißt es, Methusalem habe alles erfahren, was auf uns kam.) Abraham habe Gott durch besondere Frömmigkeit gefallen (S. 1—3). Leider erfahren wir aus dem Fragment nicht, wie Abraham zu seiner Frömmigkeit kam. Fraglich ist Schlatters These (a. a. O., S. 189 f.), daß Abraham nach Ps.-Eupolemos auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse zur richtigen Verehrung Gottes gekommen sei; denn der Text sagt davon nichts. Ebenso fraglich ist die andere These Schlatters, daß Eupolemos keine Unterschiede zwischen den Religionen gekannt habe, und daß für ihn jeder Weise ein Monotheist, jeder

dert n. Chr. haben darüber debattiert, in welchem Alter Abraham «seinen Schöpfer erkannt» habe.<sup>18</sup> In späteren Midraschim<sup>19</sup> wird noch von drei andern Menschen gesagt, sie hätten von sich aus Gott erkannt, Hiob, Hiskia, der König von Juda, und der Messias.

Zu den Grundlagen jüdischen Glaubens und jüdischer Lehre gehörte es, an Gott den Schöpfer zu glauben. Dem Juden spricht der erste Satz seiner Heiligen Schrift diese Wahrheit aus. So glaubt jeder Jude, der noch Jude ist und sein will, an Gott den Schöpfer, der derselbe ist wie der, welcher sich am Sinai Mose und dem Volke Israel offenbarte und es zu seinem Eigentum machte. Wo dieser Glaube verlassen wird, ist an einer entscheidenden Stelle die Grenze überschritten, die das Judentum vom Heidentum scheidet. Der Jude braucht für den Glauben an Gott den Schöpfer und Herrn der Welt keine philosophischen Beweise und Begründungen. Wo ihm allerdings in der heidnischen Philosophie das Postulat des Monotheismus entgegentritt — bei Plato, bei Aristoteles und in der Stoa —, da bietet ihm das Heidentum eine willkommene Hilfe an in seinem Kampfe gegen den Götzendienst, für den Monotheismus, für die Verteidigung der eigenen Position, zur Ausbreitung des jüdischen Glaubens. Aber letztlich braucht der Jude diese Hilfe nicht, da er von der Offenbarung der Wahrheit schon immer herkommt

---

Fromme ein Verehrer des einzigen Gottes sei; denn Ps.-Eupolemos erkläre die Natur — nicht die Geschichte — als dasjenige Werk, durch das sich Gott offenbare. Eine Stütze findet Schlatter für seine These darin, daß sowohl der Pharao wie auch der König von Tyrus in ihren Briefen an Salomo von dem «größten Gott» reden und sich darüber freuen, daß eben dieser Gott den Salomo zum König gemacht habe. Es ist immerhin möglich, daß Ps.-Eupolemos einfach ad maiorem gloriam Dei et Salomonis die beiden Heidenkönige in dieser Weise reden läßt, ohne daß sie selbst dadurch schon als Monotheisten gekennzeichnet werden sollen; es würde sich also um eine façon de parler handeln. So blaß die Gottesvorstellung des Eupolemos ist (vgl. Dalbert, S. 38), hat er doch am genuin israelitischen Gedanken festgehalten, daß Gott der Schöpfer von Himmel und Erde ist; er hat diesen Glauben nicht durch hellenistische Ideen (Ewigkeit der Materie, Gott als Demiurg; Emanation der Welt aus Gott usw.) ersetzt oder zersetzt (vgl. Dalbert, S. 39).

<sup>18</sup> Vgl. die Belegstellen und die Namen der einzelnen Rabbinen bei Billerbeck, 3, S. 34.

<sup>19</sup> Belege bei Billerbeck, 3, S. 36.

und schon in ihrem Besitze ist. Die Nichtigkeit des Götzendienstes ist dem Juden zum mindesten seit Jes. 44 völlig deutlich. Wenn heidnische Philosophen dann ihrerseits das Ungenügende des Götterglaubens aufzeigen, dann sagen sie nur etwas, was dem Juden die Schrift längst kundgetan hat und immer wieder neu kundtut. Der Glaube an Gott den Schöpfer steht dem Juden immer wieder in vorderster Linie. Daß die Werke der Schöpfung für ihren Schöpfer Zeugnis geben, ist dem Juden auch klar, wenn er Ps. 19, 2 hört: «Die Himmel erzählen die Ehre Gottes . . .» Um so besser dann für den missionierenden und seinen Glauben verteidigenden Juden, wenn er dem Heiden neben ihm diese Tatsache und Wahrheit in der Sprache sagen kann, die der Heide eben versteht, auf die er anspricht: in der Sprache und Begrifflichkeit der Philosophie.<sup>20</sup> Der Hinweis auf die Natur hat also im jüdisch-hellenistischen Schrifttum vor allem apologetisch-missionarische Absicht. Man redet hier besser nicht von «Gottesbeweisen».<sup>21</sup> Es geht vielmehr darum, dem Heiden zu bezeugen, wer Gott ist, daß er der lebendige und tätige Gott ist. Gottes Dasein selbst steht nirgends zur Debatte. Indem die jüdisch-hellenistische Literatur vor allem Hinweise auf Gottes Walten in der Natur gibt, knüpft sie an stoische Gedanken an. Sie verweist den Heiden damit auf jenes Gebiet, das ihm am leichtesten zugänglich und einsichtig war. Es ist aber nicht zu übersehen, daß in diesen Schriften immer wieder auch Hinweise auf Gottes Walten in der Geschichte Israels gegeben werden.

Die entscheidende Frage in unserm Zusammenhang ist nun die: billigt das Judentum irgendwo dem Heidentum Erkenntnis Gottes zu? Sieht es irgendwo in der heidnischen Religion eine «Ahnung» von Gott durchschimmern? M. a. W.: gibt es auf Grund jüdischer Lehre «natürliche Gotteserkenntnis»? Diese Frage muß klar verneint werden. Wir verweisen noch einmal

<sup>20</sup> Frey, *Dieu et le monde* (s. Anm. 1), bringt eine große Zahl von Belegstellen bei, die zeigen, wie in allen jüdischen Schriften — Apokryphen, Pseudepigraphen, Josephus, Philo usw. — die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott festgehalten wird; daß der Glaube an Gott den Schöpfer Voraussetzung aller Lehre ist, und wie er überall als solcher geehrt und gepriesen wird. Problematisch ist hier allerdings die Stellung Philos von Alexandrien (vgl. S. 40 ff.), dem man vor allem nicht die Lehre von der *creatio ex nihilo* wird zuschreiben dürfen (S. 114).

<sup>21</sup> Vgl. Gärtner (Anm. 1), S. 98 f.; gegen Daxer, S. 10 f.

auf die Weisheit Salomos: nach dieser Schrift offenbart sich Gott in seinen Werken; man könnte und sollte grundsätzlich aus der Natur auf ihren Schöpfer und Herrn schließen können. Aber faktisch wird diese Möglichkeit nie und nirgends realisiert: Der Mensch außerhalb des Judentums kommt nicht dazu, seinen Sinn über die Kreatur und Kreaturvergötterung hinaus zu erheben. Vom Juden aus gesehen ist das Maximum, das ein Heide in religiöser Hinsicht erreichen kann, die Einsicht in die Geschöpflichkeit aller Dinge und Erscheinungen im Kosmos. Von da aus könnte er den Schluß ziehen, daß über und vor allen Dingen ein Schöpfergott stehen müsse, und daß aller Götzendienst als Kreaturvergötterung nichtig ist. Das Beste, das ein Heide also tun könnte, wäre deshalb die Ablehnung aller heidnischen Religion, in diesem Sinne ein «Atheismus», und die Aufrichtung eines Altars oder Tempels, der «dem unbekanntem Gott» geweiht wäre. Wer aber dieser «unbekannte Gott» wäre, das müßte dem Heiden Gott selber durch Offenbarung sagen, oder die jüdische Mission müßte ihn erreichen und ihn zum Proselyten machen. Die jüdische Mission würde ihn auf Grund der biblischen Offenbarung dann vom «Atheismus» zum Dienst am einzig-einen, lebendigen Gott führen, indem sie ihm seinen Willen und sein Gesetz enthüllt. So käme der Heide zur Erkenntnis vom Wesen Gottes. Die höchste Stufe des Heidentums ist also da erreicht, wo es seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit erkennt, wo es an der eigenen Grenze steht. Aber aus eigener Kraft kommt es nicht über diese Grenze hinüber, kann es nicht zur Wahrheit durchdringen. Wenn es aber im Heidentum ein Reden von einem einzigen Gott gibt, dann darum, meint der Jude, weil einige Heiden auf irgendwelchen Wegen Kenntnis von der Thora Moses erhalten haben. Das Beste im Heidentum ist somit nichts Genuines, sondern es ist geschichtliche Anleihe von der an Israel geschichtlich ergangenen Gottesoffenbarung am Sinai. Der Jude denkt also auch hier nicht von der Natur, sondern von der Geschichte, und zwar von seiner eigenen Geschichte, aus.

Es wäre auch verwunderlich, wenn es sich im Judentum anders verhielte. Denn es ist Israels Vorzug vor allen andern Völkern, daß ihm und keinem andern Volk der lebendige Gott sich offenbart hat, und daß Israel und kein anderes Volk Gottes Of-

fenbarung angenommen hat. Man weiß in Israel, daß man sich diese Gottesoffenbarung nicht selber geschaffen hat, sondern daß sie geschenkt wurde. (Es steht dann auf einem andern Blatt, wenn gelegentlich im Judentum die Annahme der Thora als Verdienst für das Volk gebucht wird!) Würde der Jude dem Heidentum echte Gotteserkenntnis zubilligen, dann gäbe er dadurch faktisch die Offenbarung durch die Thora preis; er gäbe auch Israels Prärogative als auserwähltes Volk preis. Damit aber gäbe der Jude das Fundament seiner eigenen Existenz überhaupt preis und würde letztlich ein Leugner Gottes. Es gibt in der Welt nur eine Erkenntnis Gottes: es ist die, welche Gott selber den Menschen geschenkt hat, indem er sich Israel offenbarte. Alle Gotteserkenntnis und Gotteslehre fließt aus Einer Quelle. Auch alle Erkenntnis von Recht und Gerechtigkeit, von Ordnung und Sitte in der Welt geht auf geschichtliche Offenbarung Gottes an die Menschen zurück: Gott gab all das dem Adam und dem Noah zu wissen. Um so schlimmer aber ist aller Abfall von Gott, aller Götzendienst, alle Gesetzlosigkeit und Unmoral in der Welt; denn in alledem handelt der Mensch wider besseres Wissen und Gewissen.

Von hier aus gesehen wäre es sehr merkwürdig, wenn Paulus eine wirkliche «natürliche Theologie» lehrte. Weder aus seinen rabbinischen noch aus seinen jüdisch-hellenistischen Voraussetzungen konnte er, soweit wir sehen, dazu veranlaßt werden. Täte er es dennoch, dann müßte er sie aus andern als aus seinen israelitisch-jüdischen Voraussetzungen heraus lehren. Er müßte also, und das ist äußerst unwahrscheinlich, als Christ und Apostel etwas anderes in bezug auf das Heidentum gelehrt haben denn als Jude. Für die Beurteilung von Röm. 1, aber auch von Apg. 17, ist diese Feststellung von beträchtlichem Wert.

*Steffisburg, Kt. Bern.*

*Hans Bietenhard.*