

Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments

Autor(en): **Dafni, Evangelia G.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **57 (2001)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877976>

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.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 57

2001

Heft 3

Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments¹

Die Frage «Wer ist ein Gott auf Erden und im Himmel?» (Dt 3,24) drückt das menschliche Verlangen aus, die Welt als eine geschaffene und von ihrem Schöpfer geleitete Wirklichkeit zu verstehen. Im Alten Testament wird jedoch von mehreren unterschiedlichen Antworten des Menschen berichtet und es wird auch darüber reflektiert. So finden wir u.a. Aussagen über die Vergötterung der kosmischen Phänomene (Jer 8,2) oder die Selbstvergötterung des Menschen (Ez 28,2) oder auch Äusserungen der Gottesleugner (Ps 13[14],1 vgl. 9,25[10,4]). Die eigentliche alttestamentliche Antwort versteht sich als Wort Jahwes an sein auserwähltes Volk: «Es gibt keinen anderen Gott ausser mir» (vgl. Ex 20,3 par. Dt 5,7). Und Israel ruft aus: «Wer ist Gott ausser Jahwe?» (II Sam 22,32aMT par. Ps 17[18],32a) und «Wer ist Schöpfer ausser unserem Gott?» (II Sam 22,32bLXX); «Welcher Sterbliche hätte die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer hören können und ist am Leben geblieben wie wir?» (Dt 5,26). Somit wird aber der Punkt gekennzeichnet, an dem die Stimme Gottes und die Stimme des Menschen sich aufs engste berühren. In dieser Weise wird dabei ein scharfer Grenzstrich gezogen zwischen dem geoffenbarten Glauben des auserwählten Volkes und den Versuchen anderer Völker Gott zu finden und von ihm zu reden.² Ersteres Reden von Gott entspringt der wunderbaren Offenbarung Jahwes im Dornbusch (Ex 3,4ff.); letzteres wird aber herkömmlich der Natürlichen Theologie zugeschrieben. Die Vokabeln «Natürliche Theologie» sowie «Theologie» als solche kommen in der Bibel nicht vor. Es ist aber u.U. möglich, durch die Analyse des alttesta-

¹ Vortrag, gehalten beim ersten Meeting of the European Association for Biblical Studies (EABS) am 9. August 2000 in Utrecht.

² Vgl. z.B. das monumentale Werk von W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. I-XII, Münster 1912-1955.

mentlichen Sprachgebrauchs ihre Bezogenheit auf den Erfahrungsbereich des Alten Testaments aufzuzeigen.

In meinem Beitrag wird zunächst nach der Herkunft und der Bedeutung des Begriffs «Natürliche Theologie» gefragt und aufgrund von repräsentativen Beispielen der Versuch unternommen, dem Sinn der Natürlichen Theologie aus alttestamentlicher Sicht näherzukommen.³ Neben dem Masoretischen Text wird die LXX besonders berücksichtigt, deren Abweichungen m.E. wichtige Einblicke in das alttestamentliche Verständnis der Natürlichen Theologie gewähren.

I. Zur Herkunft des Begriffs «Natürliche Theologie»

1. Stoa

Der Begriff der «Natürlichen Theologie» geht auf die Stoa zurück.⁴ Uns sind zweierlei Versionen einer Definition der Natürlichen Theologie bekannt, eine in griechischer und eine weitere in lateinischer Sprache. Erstere ist durch den Doxographen Aëtios (Placitis, I 6.9) in Plutarchs «Epitome» (I 6) überliefert⁵ und wird dem Stoiker Panaitios von Rhodos zugeschrieben⁶; letztere durch Augustinus (De Civitate Dei, VI 5.1f.), der die Auffassung von Marcus Varro kritisch darstellen will. Inwiefern Aëtios bzw. seine Tradenten und Augustinus wortgetreu bei den Definitionen von Panaitios und Marcus Varro bleiben, oder ob sie eventuell auch ihre eigene Interpretation einflechten, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Es wäre aber sinnvoll, von diesen Definitionen ausgehend Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen, die für unsere Arbeit am Alten Testament eine Hilfe sein können.

Ich beginne mit der augustiniischen Definition, weil sie ausdrücklich den Begriff «Theologie» gebraucht. Nach Augustinus hätte Marcus Varro die Meinung vertreten, dass man bei dem Versuch, die göttlichen Dinge rational

³ Dazu siehe J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*. The Gifford Lectures for 1991 delivered in the University of Edinburgh, Oxford/New York 1994.

⁴ Der uns heute von der systematischen Theologie geläufige Terminus «Natürliche Theologie» (theologia naturalis) wurde von Thomas von Aquin eingeführt. Dazu siehe J. Hessen, *Griechische oder Biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München/Basel ²1962, 25. Vgl. N.A. Nissiotis, *Προλεγόμενα εις την Θεολογικὴν Γνωσσιολογίαν*, Athen 1965, 146-209. Zur neueren Diskussion vgl. etwa G. Hummel (Hg.), *Natürliche Theologie versus Theologie der Natur? Tillichs Denken als Anstoss zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft*. Beiträge des IV. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1992 (TBT 60), Berlin/New York 1994. *Natürliche Theologie* (W. Sparr), TRE 24, Berlin/New York 1994, 85-98 (Lit.).

⁵ I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. II, Leipzig/Berlin 1923, 300. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin ⁴1965, 295f.

⁶ Siehe K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, 408f.

zu erklären, drei Arten der Theologie unterschieden hat. Als erste nennt er die mythische (*gener fabuloso*), als zweite die natürliche (*gener naturali*) und als dritte die politische (*gener civile*). Sollte die Reihenfolge, in der die drei theologischen Arten erwähnt werden, nicht zufällig sein, dann stellt sich die Frage, ob man damit auch auf die Entwicklung des griechischen Denkens hindeuten wollte. Über die natürliche Betrachtungsweise der göttlichen Dinge wird berichtet, dass sie von Kosmos ausgegangen ist und darauf festgelegt wurde. Ihr dienen die Philosophen, indem sie der Natur, dem Orte, der Zahl und der Qualität der Götter mehrere Abhandlungen widmen. Augustinus unterstreicht den elitären Charakter dieser Art der Theologie⁷, und betont, dass sie von den Griechen als die herrlichste theologische Art angesehen wurde, weil sie sich im Vergleich zu den zwei anderen, die im Volksmund mehrfache Entartungen erfahren haben, als tadellos erwiesen hat. Er macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass mit der Natürlichen Theologie, also mit der Theologie der Philosophen, die Entstehung mehrerer Sekten zusammenhängt. Diese Behauptung geht offensichtlich von der Feststellung aus, dass die Vernunft, die der alleinige Massstab für die Richtigkeit jeglicher Natürlichen Theologie ist, nicht unfehlbar ist.

Aëtios spricht nicht von «Theologie», sondern von «Ehrfurcht» (*σεβασμός*) vor den Göttern, die gestiftet und tradiert worden ist und durch die Lehre weitergegeben wird. Diejenigen, die ursprünglich gesagt haben, dass man den Göttern Erfurcht erweisen muss (*οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμόν*), haben drei Arten dieser Ehrfurcht vertreten. Als erste nennt Aëtios die natürliche (*φυσικὸν γένος*) und darauf folgend die mythische (*μυθικὸν γένος*) und die rechtliche (*νομικὸν γένος*), die aus den bestehenden Gesetzen abgeleitet wird. Die natürliche und die mythische Ehrfurcht vor den Göttern wird entsprechend von den Philosophen und den Dichtern gelehrt; die rechtliche wird aber im Leben jeder Stadt praktiziert. Nach Aëtios wird die Erfahrung des Göttlichen der Lehre vorangestellt und die Lehre soll zur angemessenen Ehrfurcht vor dem Göttlichen führen und in der täglichen Praxis angewendet werden. Zwischen dieser Begriffserklärung, die die Erfahrung des Göttlichen hervorhebt, und der augustinischen Betrachtungsweise der Natürlichen Theologie als Ergebnis vor allem logischer Abstraktion ist deutlich zu unterscheiden.

Aëtios versäumt allerdings nicht zu erwähnen, dass der Mensch die kosmischen Phänomene vergöttert hat. Diese vergötterten kosmischen Phänomene hat man in nützliche und schädliche unterteilt, dazu Götter, die die Dinge und

⁷ Anders Clemens von Alexandrien, *Cohortatio ad Gentes* (PG 8:173A) betont: *πᾶσι γὰρ ἀπαξ ἀπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακται τις ἀπόρροια θεϊκῆς*. Justin, *Apologia II pro Christianis* (PG 6:457A-B) unterscheidet zwischen *σπέρμα λόγου* (vgl. *רִשָׁא לִשְׁוֹן דְּבֵר* – *ρίζα λόγου* [Hi 19,28]) bzw. *σπερματικὸς λόγος* bei den Heiden und *τοῦ παντὸς Λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ, γνῶσις καὶ θεωρία* bei den Christen.

die Affekte betreffen, hinzugefügt, Göttergenealogien erfunden und alle diese Götter in Menschengestalt dargestellt. Aëtios unterstreicht sogar, dass das Göttliche das Erhabenste ist, was man sich vorstellen kann, und das Menschliche das Allerschönste, das (bzw. wenn es) mit Tugend und Vernunft geschmückt ist. Somit wird aber indirekterweise der veredelte Anthropomorphismus und Anthropopathismus der altgriechischen Religion hervorgehoben, im Unterschied zu dem üblichen Theriomorphismus der altorientalischen Religionen.

Zwischen der augustinischen und der von Aëtios tradierten Begriffsbestimmung der Natürlichen Theologie ist ein weiterer qualitativer Unterschied wahrzunehmen. Augustinus verwendete die Definition von Varro nicht nur rückblickend sondern vor allem vorausblickend in Bezug auf die christliche Religion, denn er meinte: All das, was wir nun christliche Religion nennen, wurde schon von alters her (in der Antike) gesagt. Erst nach der Menschwerdung Jesu habe man die wahre Religion, die schon existierte, christlich genannt.⁸

Den Terminus «vera religio» übernimmt Augustinus offensichtlich von der römischen Stoa. Beachtenswert ist, dass auch Cicero (*De Natura Deorum*, II 2) von wahrer und falscher Religion sowie von wahren und falschen Göttern im Anschluss an seine Abhandlungen über die Grenzen zwischen dem Guten und dem Bösen (d.i. *De Finibus Bonorum et Malorum*) gesprochen hatte. Knapp und pointiert hat er formuliert, dass die himmlische Ordnung und die Schönheit des Universums ihn zu bekennen zwingen, dass es ein erhabenes und ewiges Wesen geben muss, welches die Ehrfurcht und die Huldigung der Menschen verdient.⁹

Aëtios will die Auffassung der griechischen Stoa über die Entstehung und die Entwicklung des Gottesbegriffes sorgfältig bewahren. Durch seine dreiteilige Unterscheidung der Ehrfurcht vor den Göttern scheint er dabei die Geschichte der *henotheistischen Tendenzen* altgriechischer Denker von den ionischen Naturphilosophen bis zu Plato und Aristoteles verfolgen zu wollen.¹⁰ Beachtenswert ist, dass er den Menschen in den Mittelpunkt seines Interesses stellt, während die augustinische Betrachtungsweise von der Vernunft ausgehend auf den ganzen Kosmos ausgerichtet ist. Andererseits ist unübersehbar, dass Aëtios die Auseinandersetzung mit dem Atheismus bzw. Pseudoatheismus der hellenistischen Zeit und ihrer Deutung in der *Sapientia*

⁸ *Retractationes*, I 13.3 (PL 32:603): *Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quosque ipse Christus venit in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana.*

⁹ *De Divinatione* II 72:148: *... et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.*

¹⁰ Vgl. dazu U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Bd. I 1931, Bd. II 1932.

Salomonis verfolgt. Dies kann man sowohl im Aufbau der Argumentation als auch im Sprachgebrauch seiner Darstellung der stoischen Theologie deutlich erkennen, wenn man sie insbesondere mit dem «zweiten theologischen Exkurs»¹¹ der Sapientia Salomonis (13,1-15,19) vergleicht. An dieser Stelle sei nur Folgendes als charakteristisches Beispiel erwähnt:

SapSal 13,5

Aëtios (Plac I 6.2)

ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων
ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται

ἔσχον δὲ ἔννοιαν τοῦτου πρῶτον μὲν
ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων
προσλαμβάνοντες

Der Gedankengang zeigt, dass die Sapientia Salomonis von der Erfahrung der Grösse und Schönheit der Geschöpfe ausgeht und daraus auf die Art und Weise des Redens von Gott schliesst (ἀναλόγως θεωρεῖσθαι)¹², während Aëtios mit dem Begriff «Gott», der auf einer logischen Deduktion beruht, anfängt, um erst dann zur Beweisführung zu kommen. In dieser Denkweise dürfte man zwei Phasen der Denktätigkeit erkennen: nämlich die empirisch-logische bei der Sapientia Salomonis, die das hebräische Denken charakterisiere und die logische bei Aëtios, die man als spezifisch-griechisch angesehen hat.¹³

Dass man sich nicht scheute, sich stillschweigend auf das Zeugnis der Sapientia Salomonis zu berufen, um die stoische Theologie rekonstruieren zu können, zeigt, dass man von Anfang an in der Sapientia Salomonis einen fruchtbaren, wechselseitigen Austausch zwischen griechischem und hebräischem Denken gesehen hat, welcher zum Ziel hatte, der Wahrheit zu dienen, die sich zwar im Judentum im geoffenbarten Glauben an Jahwe fand¹⁴, für die Griechen aber in den äussersten Grenzen der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, die die Philosophie zu erreichen versucht, und für mehrere altgriechische Philosophen mit der Idee des einen höchsten Gottes als Grund und Ursache des Alls zusammenfällt.¹⁵

2. Sapientia Salomonis 13

Der Verfasser des deuterokanonischen Buches¹⁶ Sapientia Salomonis beschreibt im Kapitel 13 und an mehreren anderen Stellen das, was man «Na-

¹¹ So H. Hübner, *Die Weisheit Salomons* (ATDA 4), Göttingen 1999, 164ff.

¹² Zum Thema Theologie als Denk- und Sprachtätigkeit s. insbesondere K.E. Papapetrou, *Η Οὐσία τῆς Θεολογίας*, Athen o.J., 43-64.

¹³ W.F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, München 1949, (Anm. 48) 421.

¹⁴ Vgl. z.B. I Es 4,34-40LXX.

¹⁵ Vgl. H. Diehls, *Doxographi*, 273ff., insbesondere 297-307.

¹⁶ Die Frage nach der Stellung der sogenannten deuterokanonischen Schriften in der Orthodoxen Kirche hat bisher keine entgültige Antwort erfahren. Dazu vgl. P.J. Bratsiotis, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην*, Athen (1936) 1975, 486-489; 499-511. N.P. Bratsiotis, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Θεολογίαν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, Athen (1967) ⁸1996, 56 vgl. 15-16; 54-

türliche Theologie» nennen würde. Trotzdem verwendet er diese Bezeichnung nicht, obwohl er das ganze semantische Spektrum des griechischen Wortes φύσις kennt. Beachtenswert ist dabei, dass das Substantiv φύσις in der LXX-Übersetzung der protokanonischen Bücher des Alten Testaments nicht erscheint, sondern erst in der Sapientia Salomonis. Die Sapientia Salomonis, die aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich griechisch verfasst wurde, gebraucht das Wort φύσις in Bezug auf die Eigenschaften anorganischer Erscheinungen (19,20: ὕδωρ τῆς σβεστικῆς φύσεως), die biologischen Eigentümlichkeiten der Tiere (7,20: φύσεις ζώων) und die geistig-seelische Beschaffenheit des von Gott entfremdeten Menschen (13,1: μάταιοι ... πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία). Es ist nicht zufällig, dass ein weiterer Übersetzer der hebräischen Bibel ins Griechische, den wir nur unter dem Namen ὁ ἑβραῖος kennen, im Anschluss an SapSal 13,1 auch das Adverb φυσικῶς anstelle der LXX-Wiedergabe ἐπιμελῶς in Gen 6,5 gebraucht, um das Wesen des aus dem Paradies vertriebenen Menschen näher zu bestimmen.

Wenn SapSal 13,1 nun sagt μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην, geht sie offensichtlich von vergleichbaren Gedanken aus. Mit diesen Gedanken verbinden sich die Grundvoraussetzungen, a) dass alle Menschen die von Gott gegebene Möglichkeit haben, ihn in seinen Werken zu erkennen und b) dass Gott sich auf natürlichem Weg, d.h. ohne die Naturgesetze aufzuheben bzw. ohne die Vermittlung eines Wunders¹⁷, den Menschen offenbart. Das schliesst aber nicht aus, dass der Mensch diese Art der göttlichen Offenbarung missverstehen kann.

Worauf bezieht sich aber die Unkenntnis der Menschen (Θεοῦ ἀγνωσία)? Die Sapientia Salomonis unterstreicht, dass die Grenzen der Möglichkeiten, Gott in seinen Werken zu erkennen, nicht in erster Linie von der physischen, sondern vielmehr von der moralischen Schwäche der menschlichen Natur bestimmt sind. Eine programmatische Erklärung dafür bietet sie schon in 2,23-24: ὅτι ὁ Θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αὐτοῦ αἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτόν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Die Unvergänglichkeit und Gottebenbildlichkeit (ἐπ' ἀφθαρσία und εἰκόνα τῆς ἰδίας αὐτοῦ αἰδιότητος) sind dem Menschen bei seiner Erschaffung von Gott geschenkt

55; 57. A.P. Chastoupis, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην, Athen 1981, 433-473. E.B. Oikonomos, Die Bedeutung der Deuterokanonischen Schriften in der Orthodoxen Kirche, in: S. Meurer (Hg.), Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens, Stuttgart 1989, 26-40.

¹⁷ So auch N.P. Bratsiotis, Σημειώσεις Βιβλικῆς Θεολογίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, Heft I (Teil I/1), durch D. Peppas, Athen 1975. ²1976, 9.

worden. Durch des Teufels List ist den Menschen das Geschenk Gottes verloren gegangen und sie haben dafür den Tod (θάνατος) geerntet.

Von der geschichtlichen Erfahrung ausgehend stellt die Sapientia Salomonis (13,6) fest, dass die Kenntnis Gottes jenen Menschen abgegangen ist, die angeblich (τάχα) Gott suchen, ihn aber nicht mehr gelten lassen wollen, sobald (τάχιον) sie in der Lage sind, den Kosmos zu erforschen und sich für allwissend halten (13,6-9).

Das Suchen nach Gott soll nach dem Prolog der Sapientia Salomonis durch Lauterkeit und Einfalt des Herzens d.h. Demut, Aufrichtigkeit und Glauben daran, dass Gott sich allen Menschen offenbart, ausgezeichnet sein (SapSal 1,1f.): ... φρονήσατε περὶ τοῦ Κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν. (2) ὅτι εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. Gott lässt sich finden von denen, die ihn nicht auf die Probe stellen. Diejenigen, die ihm misstrauen, haben sich dem Teufel überlassen (οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες, [2,24]).

Die oben dargestellten Wege, die der Mensch bei der Suche nach Gott gehen kann, kommen kurz und einprägsam schon in Prov 16,8 LXX zum Ausdruck.¹⁸ Dort wird zwischen Gott-Suchen (ζητεῖν τὸν Θεόν) und «aufrichtigem Verlangen nach Gott» (ὀρθῶς ζητεῖν αὐτόν) unterschieden. Die Suche nach Gott, die in gewissem Sinne der Theologie der Philosophen bzw. der Natürlichen Theologie entspricht, soll zur Erkenntnis der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη μετὰ γνώσεως) führen. Im aufrichtigen Verlangen nach Gott findet man den Frieden (εἰρήνη).

Es ist offensichtlich, dass die Sapientia Salomonis keine philosophische Abhandlung über die Natürliche Theologie darstellt. Die Stoa, in die das altgriechische theologische Denken hineingeflossen ist, hat ihr vielleicht das sprachliche Instrumentarium und manche Argumentationsmuster geliehen. Es wäre daher angebracht, nicht vom Einfluss der griechischen Philosophie auf das Alte Testament am Beispiel der Sapientia Salomonis zu sprechen, sondern von einem wechselseitigen Austausch, wobei wir heute eigentlich nicht mehr genau bestimmen können, welcher Anteil dem griechischen und welcher dem jüdischen Denken wirklich zukommt und was überhaupt allgemein-menschliches Gedankengut ist. Wir können nur Vermutungen anstellen.¹⁹

¹⁸ Vgl. H. Hübner, Weisheit, (Anm. 52) 169.

¹⁹ Vgl. J.M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (AnBib 41), Rom 1970. Zuletzt M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit (BZAW 280), Berlin/New York 1999, 147-195.

II. Alttestamentliche Beispiele aus den Protokanonischen Büchern

1. Allgemeine Beobachtungen

Vorgegebene alttestamentliche Traditionen haben die wichtigste Rolle gespielt für die Stellungnahme der Sapientia Salomonis der Natürlichen Theologie gegenüber bzw. für ihre Kritik an der Nichtigkeit der menschlichen Natur, die Gott nicht erkennen kann bzw. von Gott nichts wissen will. Als erste dürfte man hier die kosmologischen Aussagen der Priesterschrift (Gen 1) in Verbindung mit den anthropologischen des Jahwisten (Gen 2-3) erwähnen. Dort wird beantwortet, wer die Welt und den Menschen geschaffen hat, wer der Herrscher über die ganze Schöpfung ist, wer die physikalischen und moralischen Gesetze in der Welt und im menschlichen Gewissen gesetzt hat und zuletzt wer die Weltgeschichte und das Geschick jedes einzelnen Menschen leitet. Auf diese Fragen, die den Kern der Natürlichen Theologie treffen, antwortet Gott selbst mit dem Dekalog u. zw. mit dem ersten Gebot.

Dass das Alte Testament nichts vom totalen Verlust der Möglichkeit, Gott zu erkennen, weiss, zeigt sich schon in Gen 4,1.3f.25. Doch hier handelt es sich um die Urgeschichte, die auf die ganze Menschheit bezogen ist. Wie Israel mit dem Glauben anderer Völker umgegangen ist, schildern schon die Patriarchenerzählungen. Ihr Zeugnis, genauso wie das der Urgeschichte, scheint massgebend für die jüngeren und jüngsten alttestamentlichen Schriften²⁰ sowie auch für Paulus²¹ geworden zu sein.

Die prinzipielle Anerkennung, dass die Theologien anderer Völker Wahrheiten über den einen Gott enthalten können, drückt sich darin aus, dass im Alten Testament Gottesnamen und -prädikationen und deutlich isolierbare Äusserungen, Themen sowie Denkstrukturen auftauchen, die Israel aus seiner religiösen Umgebung in verschiedenen Stadien seiner Entwicklung übernommen hat, um sein Verhältnis zu Jahwe zum Ausdruck zu bringen. Das Exil und die hellenistische Ära sind m.E. als zwei der wichtigsten Umbruchsphasen dieser Entwicklung anzusehen.

Die Umformung und Umdeutung von Sprache und Vorstellungen²² der religiösen Literatur anderer Völker im Alten Testament gehört zur alttestamentlichen Kritik an deren Theologien und drückt sich aus a) als Polemik, wobei der Gegenpart sich nicht verteidigen kann, weil er im Alten Testament

²⁰ Vgl. z.B. Völker (Am 9,7LXX; Ps 86[87],4) und Könige der Völker (Kyros in Jes 45,1ff. vgl. Nebukadnezar in Dan 4-5), die sehr positiv gewürdigt werden.

²¹ Siehe Röm 2,14 vgl. aber I Kor 1,21.

²² Vgl. etwa H.H. Schmid, *Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tübingen 1968.

nicht anwesend ist, und b) als Apologetik. In diesem Fall sucht der jeweilige Verfasser, sich in die Lage des gottsuchenden Menschen hineinzusetzen.²³

Polemik gibt es überall, wo Aussagen über Jahwe, den Gott Israels und Schöpfer der Welt, festgestellt werden, die gegen die Pseudoprophetie, die Vielgötterei und im Allgemeinen gegen die Hybris des Volkes und der Völker gerichtet sind. Am deutlichsten sprechen davon die Schöpfungsaussagen Deuterocesajas, die mit dem Theodizeeproblem verbunden sind²⁴: «Hebet eure Augen in die Höhe und sehet! Wer hat solche Dinge geschaffen und führt ihr Heer bei der Zahl heraus? Er ruft sie alle mit Namen; sein Vermögen und seine starke Kraft ist so gross, dass er nicht an einem fehlen kann» (Jes 40,26 [SJB²⁵]). «Ich, der Herr, das ist mein Name; und will meine Ehre keinen andern geben noch meinen Ruhm den Götzen» (Jes 42,8 [SJB]). Und dann wiederum (Jes 40,13f.): «Wer kennt den Geist²⁶ des Herrn, und wer ist sein Ratgeber, der ihn unterweise? 14 Mit wem hat er sich beraten, dass der ihn belehrte und ihm den Pfad des Rechten zeigte, den Weg der Einsicht ihm wies?» Die logische Fortsetzung in Jud 8,13f. lautet: «Und nun wollt ihr den Herrn den Pantokrator prüfen; Ihr werdet es wohl nie begreifen! 14 Ihr könnt ja nicht einmal herausfinden, was in der Tiefe eines Menschenherzens vor sich geht und was ein Mensch denkt und will. Wie wollt ihr dann über Gott, der alles geschaffen hat, Bescheid wissen und herausfinden, was er beabsichtigt und plant?»

Apologetik scheint sich auch an den ausserbiblischen Monotheismus und Atheismus zu wenden und findet sich überwiegend in der weisheitlichen Literatur des Alten Testaments. Vereinzelt Aussagen begegnen uns aber auch in anderen u. zw. älteren Schriften des Alten Testaments. Als charakteristische Beispiele seien hier folgende erwähnt: Dt 4,19: «Wenn du deine Augen Himmel aufhebst und Sonne, Mond und Sterne schaust, den ganzen Schmuck des Himmels, lass dich nicht verführen, sie anzubeten»; Ps 18(19),2ff.(SJB): «Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt das Werk seiner Hände (3) ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht tut's kund der andern- (4) ohne Sprache, ohne Worte, mit unerhörbarer Stimme ihr Klingen geht aus durch alle Lande ihr Reden bis zum Ende der Welt». Bemerkenswert ist, dass die soeben genannten Beispiele auf die Na-

²³ Zu den hier verwendeten Begriffen «Polemik» und «Apologetik» vgl. K.E. Papapetrou, *Ἡ Ὀρθόδοξος Ἀπολογητικὴ εἰς τὴν Ἐποχὴν μας*, Athen 1971, 11ff.

²⁴ J. Jeremias, *Schöpfung in der Poesie und Prosa des Alten Testaments* (JBTh 5), Neukirchen-Vluyn 1990, 12.

²⁵ D.i. Stuttgarter Jubiläums Bibel.

²⁶ Nur an dieser Stelle wird das hebräische רוּחַ in der LXX durch νοῦς (=Sinn) wiedergegeben.

türliche Offenbarung hinweisen, die das Alte Testament recht wohl erkennt und ihre grosse Bedeutung für die Heilsgeschichte unterstreicht.²⁷

Natürliche Theologie im Sinne des Alten Testaments kann eigentlich nur das Reden über die Natürliche Offenbarung Gottes und ihre Aneignung seitens des Menschen sein. Diese Aneignung ist unauflöslich mit Fragen nach den Grenzen des menschlichen Erkennens und des Könnens bzw. der menschlichen Beschaffenheit und Veranlagung verbunden, deren Beantwortung im Alten Testament verschiedene Abwandlungen erfährt. Daher bedürfen sie der wünschenswerten, eingehenden und individuellen Untersuchung, bevor man zu allgemeinen Schlussfolgerungen kommt.

Im Folgenden wird nur noch der Versuch unternommen, dem Problem der Natürlichen Theologie als dem Reden über die Natürliche Offenbarung Gottes mit zwei ausgewählten Beispielen aus den Abrahamerzählungen näherzukommen.

2. Genesis 14,18-20.22

Als erstes Beispiel sei hier die Begegnung Abrahams mit Melchisedek genannt. Von Melchisedek wissen wir nichts anderes als seinen bedeutungsvollen Namen מֶלְכִי־צֶדֶק²⁸ («König der Gerechtigkeit» oder «mein Gott ist Heil»²⁹) und dass er König von שָׁלֵם («Frieden», «Heil») und Priester des höchsten Gottes (Gen 14,18-20.22) gewesen sei.³⁰ Wir wissen aber auch, dass die Formel אֵל עֲלִיּוֹן קִנְהָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ («höchster Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde») (Gen 14,19) nicht vom Alten Testament erfunden wurde, sondern von der religiösen Sprache seiner kanaanäischen Umgebung übernommen worden ist.³¹ In der betreffenden Texteinheit (Gen 14,18-20.22) erhält diese Formel eine besondere Bedeutung, die von folgenden Gegebenheiten bestimmt wird: Diese Begegnung Abrahams mit Melchisedek ist durch symbolische Handlungen und Worte gekennzeichnet: a) Melchisedek bietet Abraham als Gaben der Gastfreundschaft Wein und Brot. Da er aber zugleich Priester ist, b) segnet er Abraham im Namen des höchsten Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde, und c) preist den Namen Gottes, der Abraham in der Kriegsnot geholfen hat (Gen 14,20): בָּרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר־מָגֵן: צִרִיךְ בִּידֶךָ («gepriesen sei der höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand

²⁷ Vgl. P.N. Trembelas, Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. I, Athen 1959, 81ff.

²⁸ Gen 14,18; Ps 109(110),4. Im NT nur in Hebr 5,6.10; 6,10; 7,1.10.11.15.17.

²⁹ So C. Westermann, Genesis 12-36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 240.

³⁰ Vgl. H.E. del Medico, Melchisédech, ZAW 69 (1957) 160-170. Zuletzt O. Margalith, The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek, ZAW 112 (2000) 501-508 (Lit.).

³¹ Vgl. W.F. Albright, The North-Canaanite Poems of Al'êyân Ba'al and the «Gracious Gods», JPOS 14 (1934) 113f. Ferner H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr. (BZAW 190), Berlin/New York 1990, 61ff.

gegeben hat»). Abraham a) bietet ihm den Zehnten von allem und b) spricht dann bei dem Friedensschluss mit dem König von Sodom einen Schwur und zugleich auch Segen im Namen des höchsten Gottes aus. Beachtenswert ist, dass hier zum ersten Mal im Pentateuch vom höchsten Gott gesprochen wird. Nun ist die Frage, woher weiss Melchisedek, dass es einen Gott gibt, der Erde und Himmel erschaffen hat, und wie ist er zu dem Gedanken gekommen, dass der Schöpfer der Erde und des Himmels derselbe Gott ist, der Abraham errettet hat? Ist er allein durch die Kräfte seiner Vernunft dazu geführt worden oder hat Jahwe auch hier gehandelt? Darüber bleibt der Text auffällig schweigsam.

Die Tatsache, dass auch Abraham dieselbe Formel bei seinem Eidspruch gebraucht (Gen 14,22), zeigt, dass er die Richtigkeit des Glaubens von Melchisedek prinzipiell anerkennt. Doch der Masoretische Text bemüht sich um eine feine Differenzierung zwischen dem Glauben Abrahams an den ihm offenbarten Gott und Melchisedeks Reden von Gott, das nach unserem Verständnis dem Inhalt der Natürlichen Theologie entspricht. Dieses Reden ist einfach in der Gestaltung und begrenzt auf das Sichtbare. Nach dem Masoretischen Text spricht Melchisedek nur von *אל עליון*, Abraham aber von *אל-יהוה אל עליון*. Die Vollkommenheit des Glaubens erkennt der Masoretische Text in Abraham, der, wie wir schon aus dem vorangehenden Kontext entnehmen können, bedingungslos dem Willen Gottes gehorcht. Der Wille Gottes drückt sich nach Gen 12,1-3 durch die Erwählung, Berufung, Verheissung und Sendung Abrahams aus. Die Verheissung Gottes bedeutet zugleich das Anvertrauen einer Aufgabe. Durch Abraham und seine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden. Die Vollkommenheit des Redens von Gott kann also nur durch Abraham und seine Nachkommen gelingen. Nach Ps 71(72),17 erfährt dieses Reden seine Vollendung im Kommen des erwarteten Messias. Melchisedeks Reden von Gott dürfte daher einem ganz speziellen, gleichsam propädeutischen Zweck dienen, der zu dem soeben erwähnten Hauptziel führen soll.

In der Septuaginta wird die Formel im Melchisedeks Segensspruch (Gen 14,19) und im Eid- bzw. Segensspruch Abrahams (Gen 14,22) identisch formuliert: «Θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν». Sollte diese identische Formulierung von der Vorlage nicht abhängig sein, dann könnte sie sich aus dem Verhältnis zwischen Gen 14,18f. und Ps 109(110),4 erklären. In Ps 109(110),4 wird in Bezug auf den Messias gesagt: *אתה־כהן לעולם על־דברתי מלכ־צדק* – *Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν*³² *Μελχισεδέκ*. Der Messias wird hier keinesfalls mit Melchisedek gleichgesetzt. Es wird aber eine Analogie zwischen den beiden festgestellt: Genauso wie Melchisedek wird der Messias die Funktion des Mittlers zwischen Gott und dem Menschen

³² Sinngemäss: «nach der Weise».

übernehmen. Im Namen Gottes wird er u.a. die Menschen segnen und als Vertreter der Menschen wird er Gott loben und preisen.

Der Vergleich des Messias mit diesem König-Priester, der zu den Völkern gehört und mit Abraham den Namen des einen höchsten Gottes preist, dürfte m.E. als eine ausgeprägte Äusserung der Würdigung angesehen werden, die das Alte Testament jener Theologie der Völker erweist, die den einen lebendigen Gott gefunden hat.

Dasselbe Modell wie in Gen 14,18ff. wird auch in Ex 18,8-12 angewendet.³³ Dort ist die Rede von Jethros Besuch bei Moses. Jethro, der Schwiegervater von Moses, ist ein midianitischer Priester. Seine Gotteserkenntnis, die in dem Bekenntnis *גדול יהוה מכל האלהים* – μέγας Κύριος παρὰ πάντα τοὺς θεοὺς («Jahwe ist grösser als alle Götter») (Ex 18,11) zum Ausdruck kommt, stammt nicht aus eigener Erfahrung, sondern vom Hörensagen und ist daher nicht gleichbedeutend mit Melchisedeks Unvergleichlichkeitsaussage «der höchste Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde» (Gen 14,19). Jethro vergleicht die Vorstellung von Jahwe, der in die Geschichte seines auserwählten Volkes rettend eingreift, mit anderen Göttervorstellungen und kommt somit zu einer Erkenntnis, die alles übertrifft, was er bisher wusste. Der Lobpreis Gottes von Jethro wird ebenso wie bei Melchisedek mit einem Mahl besiegelt (Gen 14,18f.). Bei Melchisedek handelt es sich zwar um Gaben der Gastfreundschaft, die auch als unblutige Opferdarbietung angesehen werden dürfen, hier aber handelt es sich primär um Brand- und Schlachtopfer, die Jethro Gott darbringt, an denen auch noch Moses, Aaron und die Ältesten Israels teilhaben (Ex 18,12).

Reden über Gott sowie religiöse Handlungen gleichen sich hier äusserlich; doch sie unterscheiden sich inhaltlich, und dies wollen der hebräische Text und die LXX durch geprägte Wörter und Redewendungen bildhaft darstellen.

3. Genesis 20,1-18

Wenn das Alte Testament die Vokabel «Theologie» nicht kennt, was dürfte dann an ihrer Stelle stehen, um angemessen das Reden anderer Völker über Gott und ihr Handeln vor Gott zum Ausdruck zu bringen? Die LXX-Übersetzer haben sich anscheinend diese Frage auch schon gestellt. Deshalb haben sie die Wiedergabe *θεοσέβεια* für *יראת אלהים*³⁴ bzw. *יראת אדני* (Gottesfurcht)³⁵ an zwei sehr charakteristischen Stellen der protokanonischen Bü-

³³ J. Barr, *Biblical Faith*, 98f.

³⁴ Vgl. etwa *Θεοσεβής, θεοσέβεια* (G. Bertram) *ThWNT III*, Stuttgart 1967, 124-128. Und *ירא* (H.-P. Stähli) *THAT I*, München 1971, 765-778, sowie auch *ירא* (H.F. Fuhs) *ThWAT III*, Stuttgart u.a. 1982, 869-893.

³⁵ Wie oben «Ehrfurcht» nach der Definition von Aëtios.

cher, nämlich in Gen 20,11 und Hi 28,28, gebraucht³⁶. Diese Vokabel im Kontext von Gen 20 kann einen weiteren ganz entscheidenden Anstoss zu unserer Fragestellung geben.

In der zweiten Erzählung über die Gefährdung Saras, die sprachlich und gedanklich an die erste anknüpft (Gen 12,10ff.) und sie weiterführt, findet sich folgende Äusserung Abrahams: «Es gibt sicher keine Gottesfurcht an diesem Ort, und so werden sie mich um meines Weibes willen umbringen».

Abraham geht davon aus, dass die Gottesfurcht der lebendigen Begegnung mit Gott entspringt und den Menschen zu einer bestimmten Lebenseinstellung verpflichtet. Aus der Begegnung mit Gott erwächst das Bemühen im Menschen gerecht zu handeln, nicht nur im eigenen Volk, sondern vor allem den Fremden gegenüber. Dies aber setzt die Erkenntnis von Gut und Böse und die Möglichkeit zwischen den beiden zu wählen voraus (vgl. Gen 2,16f.).

In Hi 28,28 LXX wird sogar die Gottesfurcht mit der Weisheit als der Vermeidung des Bösen, d.h. mit der Einsicht also der wahren Erkenntnis gleichgesetzt: ... ἡ θεοσέβεια ἐστὶν σοφία, τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστὶν ἐπιστήμη. In Prov 1,7 LXX wird aber differenzierend gesprochen. Die Gottesfurcht wird als der Anfang der Weisheit bezeichnet, während sie ihr Ende in der Verwirklichung des Guten erfährt: Ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσιν τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν· εὐσέβεια δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως.³⁷

Abraham ist offensichtlich Abimelech und seinem Volk gegenüber voreingenommen. Denn er denkt, dass sie Gott nicht fürchten. Zu diesem Fehlschluss, der sein weiteres Handeln bestimmt, kommt er wegen seiner Angst vor dem Fremden, der für ihn eine Bedrohung darstellt. Abraham wäre bedroht nicht nur als einzelne Person, sondern auch als Träger der Verheissung Gottes. Beachtenswert ist, dass er keine Weisung von Gott erbittet, sondern eigenmächtig versucht, sein Leben mit einer Lüge zu retten. Dadurch gerät aber einerseits Sara in die Gefahr der Entwürdigung, andererseits Abimelech in die Gefahr der unbewussten Versündigung an Gott. Das aber lässt Gott nicht zu.

Was Abraham nicht erahnen kann, ist: Gott spricht auch mit Abimelech u. zw. «im Schlaf» (Gen 20,3.6), also auf eine geheimnisvolle Weise, welche aber die natürlichen Gesetze nicht aufhebt. Charakteristisch dafür ist der Gebrauch der modalen Bestimmung בַּחֲלוֹם – καθ' ὕπνον, die uns zum ersten Mal an dieser Stelle im Pentateuch begegnet. Diese Art der Offenbarung unterscheidet sich deutlich von der Gotteserscheinung in Mamre (Gen 18,1f.).

Zwischen Gott und Abimelech findet ein Dialog statt (Gen 20,4): אֲדֹנָי הֲגֵנִי: גַּם־צְדִיק תִּהְרַג («Herr, willst Du eine unschuldige und gerechte Nation vernichten?»). Die LXX liest ἔθνος ἀγνοοῦν καὶ δίκαιον («eine unwissende aber

³⁶ Ferner Sir 1,25; Bar 5,4; IV Makk 7,6.22; 15,28txt; 17,15.

³⁷ C. Westermann, Genesis, 399, bemerkt, dass der Gebrauch des Begriffs יִרְאָתָא אֱלֹהִים (LXX: θεοσέβεια) «in eine relativ späte Zeit, in der Nichtisraeliten als fromme Männer geschildert werden», weist.

gerechte Nation»). BHS und BHK verweisen auf eine Dittographie: םה ןה³⁸. Aber die LXX-Lesart hat Konsequenzen hermeneutisch-theologischer Natur. Das Partizip ἀγνοοῦν (=unwissend) hat keine hebräische Entsprechung³⁹ und ist also an dieser Stelle mehrdeutig. Es kann auf diese bestimmte Situation, die hier geschildert wird, bezogen sein; es kann aber auch ein allgemeines Urteil über die Völker enthalten.⁴⁰ Unwissend könnten Abimelech und sein Volk sein, weil sie weder von der Erwählung Abrahams von Gott wissen, noch von den Absichten Abrahams, noch von seiner Lüge. Er glaubt einfach, was Abraham sagt, ohne nachzuprüfen. «Unwissend» kann aber auch darauf hindeuten, dass Abimelech bestimmt nicht vorhatte, gegen bestehende ungeschriebene ethische Gesetze zu handeln. Durch ἀγνοοῦν wird also in der LXX eine feine Differenzierung zwischen bewussten und unbewussten Fehlritten, die zur Versündigung an Gott führen, impliziert⁴¹.

Abimelech fügt hinzu (Gen 20,5): בתם־לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת («mit einfältigem Herzen und unschuldigen Händen habe ich das getan»). Im Unterschied zum eigenmächtigen Handeln Abrahams scheint Abimelech gottesfürchtig zu handeln bzw. handeln zu wollen. Die LXX liest ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ ἐν δικαιοσύνῃ χειρῶν («im reinen Herzen und in der Gerechtigkeit <meiner> Hände»). Während im MT durch םה eine Verbindung zwischen Hiob, dem grössten leidgeprüften Frommen des Alten Testaments (Hi 1,1.8; 2,3), und Abimelech hergestellt wird, hebt die LXX auch hier durch die Wiedergabe von נקיין⁴², welches sonst in der liturgischen Sprache gebraucht wird⁴³, durch δικαιοσύνη die Bedeutung des ungeschriebenen Gesetzes hervor. Denn die Gerechtigkeit Abimelechs kommt aus seinem reinen Herzen. Die Verbindung zu Hiob hat die LXX schon mit dem Wort θεοσέβεια hergestellt.

Was Abimelech nicht weiss und nicht erraten kann, ist, dass Gott sein Herz durchschaut und prüft.⁴⁴ Gott macht ihn darauf aufmerksam, indem er ihm wieder im Schlaf sagt: «Ich weiss, dass du im reinen Herzen das getan

³⁸ Z.St. wörtlich: TgOnk vgl. paraphrasierend zwecks der Erklärung des dunklen Textes: TgNeof und TgPsJon.

³⁹ Ebenso ἀγνοεῖν in I Sam 14,24.

⁴⁰ Beachtenswert ist, dass Paulus bei seiner Rede am Ariopag gerade diese LXX-Interpretation aufgreift (Apg 17,23): Ἀγνώστῳ θεῷ. ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλω ὑμῖν.

⁴¹ Vgl. Röm 10,2-3 («...ζῆλον Θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· 3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ»).

⁴² Ἀθῶος; Ps 25(26),6; 72(73),13; γομφιασμός (hapax legomenon): Am 4,6; καθαρίζεῖν: Hos 8,5.

⁴³ C. Westermann a.a.O 395.

⁴⁴ Ps 7,10f.; Jer 17,10; 11,20; 20,12; I Chr 28,9; 29,1 vgl. Ps 32(33),11. Beachtenswert ist, dass das Alte Testament statt συνείδησις vor allem das Wort לב gebraucht, welches in der LXX durch καρδία, διάνοια, ψυχή, sowie νοῦς, φρένες und στήθος wiedergegeben wird. Zu לב als Sitz des gesamten Geisteslebens bzw. des Gewissens vgl. N.P. Bratsiotis, Ἀνθρωπο-

hast, deshalb habe ich dich behütet, dass du dich an mir nicht versündigst» (Gen 20,6). Das impliziert aber, dass Abimelech auch mit unreinem bzw. verstocktem Herzen handeln könnte, wie es in Exodus bei Pharao der Fall ist.⁴⁵ Gott bleibt nicht ein passiver Zuschauer, sondern beschützt den gerechten Abimelech vor ungerechtem Handeln und unterweist ihn.

Das Handeln Abimelechs nimmt vorweg, was in Dt 30,14 in Bezug auf das Gebot gesagt wird: «Das Wort <Gottes> ist dir ganz nahe, in deinem Munde, in deinem Herzen, in deiner Hand, es zu verwirklichen».

Diese Erzählung im Vergleich zu ihrer Parallele in Gen 12,10ff. setzt eine weiter entwickelte theologische Reflexion voraus, die wir im Deuteronomium, sowie im Jeremiabuch und später im Hiobbuch wiederfinden können. Nicht nur die Naturrechtproblematik⁴⁶, die hier angesprochen wird, sondern auch die Verbindung mit der wahren Prophetie in Israel⁴⁷ dadurch, dass Abraham als Prophet bezeichnet wird (Gen 20,7), zeigen, dass es sich um einen gewachsenen Text handelt. Dieser Text will nun darauf hinweisen, dass Jahwe der Urheber des Rechtes und der Gerechtigkeit ist, u. zw. nicht nur bei seinem Volk, sondern auch bei anderen Völkern.

*

Die oben angeführten Beispiele handeln von Begegnungen Abrahams als Träger der göttlichen Verheissung mit charismatischen Persönlichkeiten aus den Völkern, Königen und Priestern. Sie legen Zeugnis ab von Gotteserkenntnis bzw. Gottesfurcht und ethischem Verhalten durch a) Lobpreisung des einen Gottes und Opferdarbietung und b) Gottesfurcht, die das menschliche Handeln entscheidend bestimmt, in Übereinstimmung mit der Auffassung des Mosaischen Gesetzes.

Die Bearbeiter dieser Einheiten und ihrerseits die LXX-Übersetzer haben versucht, jede wahre Erkenntnis bei den Völkern, die auf das Gott-Mensch-

λογία της Παλαιᾶς Διαθήκης, Athen (1964-67) ⁸1996, 177. Vgl. H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München (1973) ⁴1984, 68ff. J. Barr, a.a.O. 71.

⁴⁵ Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8-17 vgl. 7,22; 8,19; 9,35; 13,15. Ferner Dt 2,30.

⁴⁶ Zu diesem Thema vgl. F. Horst, Naturrecht und Altes Testament, EvTh 10 (1950-51) 253-273. H.S. Gehman, Natural Law and the Old Testament, in: J.M. Myers/O. Reimherr/H.N. Bream (Hg.), Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman, New York 1960, 109-122. J. Barton, Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament, JTS 30 (1979) 1-14. J. Barr, Biblical Law and the Question of Natural Theology, in: T. Veijola (Hg.), The Law in the Bible and in Its Environment (FES 51), Helsinki 1990, 1-22.

⁴⁷ Bezeichnend dafür ist die Bileamerzählung (Num 22-24), die mir einer Spezialuntersuchung zur Neuformulierung der Frage nach der Natürlichen Theologie aus alttestamentlicher Sicht dringend zu bedürfen scheint.

Verhältnis bezogen ist, als von Gott geoffenbarte Wahrheit zu verstehen. Die Wahrheit wird auf geheimnisvolle Weise, die die Menschen nicht ahnen können, kundgegeben. Diese Offenbarungsweise geschieht ohne die Vermittlung eines Wunders, daher nennen wir sie Natürliche Offenbarung in Gegenüberstellung zu der Übernatürlichen Offenbarung in Israel.

Wegen der Zusammengehörigkeit der Übernatürlichen Offenbarung bei Abraham und der Natürlichen Offenbarung bei den Königen und Priestern werden Erfahrungen der profanen Geschichte und der Urfänge Israels assoziiert, so dass man sagen kann, dass in den besprochenen Abrahamerzählungen der Weg geebnet wird für den Übergang von der Natürlichen Theologie zum Reden über den Offenbarungsglauben.

Summary

An affirmative response can be given to the basic question of the extent to which it is possible to talk of Natural Theology in the Old Testament. In my opinion there is no conflict – as is often claimed – between this response and the supernatural character of the Old Testament message. This is because there are actually two different approaches in the Old Testament, many aspects of which have changed in the course of its long development, but neither of which has ever completely replaced the other.

In my article I have attempted to provide a definition of Natural Theology as perceived in the Old Testament giving representative examples, and to determine its conditions, limits and characteristic features.

I have paid particular attention to the Septuagint in addition to the Masoretic text, as in my opinion the ways in which it diverges provide important insights into an understanding of Natural Theology based on the Old Testament.

Evangelia G. Dafni, Athen / Marburg