

aller der sittlichen Prinzipien, die gerade hier und jetzt für die Entscheidung maßgebend sind. Mag dieses Anwenden der Prinzipien mehr reflex oder mehr „intuitiv“ vor sich gehen: es gibt für unseren menschlichen Geist, wenn er nicht in außergewöhnlicher Weise übernatürlich erleuchtet ist (aber von Mystik ist hier nicht die Rede), keinen anderen Weg, eine individuelle Situation in ihrer sittlichen Bedeutung zu erfassen, als durch diese allgemeinen Strukturen hindurch; und das sittlich Relevante auch in schwierigen Situationen sehen lehren, ist der Dienst, den die Kasuistik leisten soll. Mehr als dazu anleiten kann sie natürlich nicht. Aber die Gefahr, daß sie zum „Handeln nach alten Schablonen“ (200) führt, ist ganz sicher nicht größer als die entgegengesetzte, daß die starke Betonung der Einzigartigkeit der Situation und des in ihr notwendigen Wagnisses dazu verleitet, die Unvergleichlichkeit der eigenen Lage zum Vorwand einer Selbstdispensierung von den klaren Pflichten des Sittengesetzes zu machen.

Die „Werttafel“, die R. entwirft, stellt drei Wertklassen auf: ethische, dianoetische und Liebeswerte. In dieser Reihenfolge ist zugleich die Rangordnung von den niederen zu den höchsten angegeben. Ganz überzeugend ist diese Systematik nicht. Man kann fragen, ob die dianoetischen Werte so einfach unter die sittlichen eingeordnet werden können; vor allem aber ist der Begriff der Liebeswerte nicht bestimmt. R. nimmt ihn schließlich in einem so weiten Sinne, daß Liebe der Bejahung und Anerkennung alles Wirklichen je nach seiner Seinsstufe gleichgesetzt wird. Ein solcher *ordo amoris* umfaßt aber die gesamte sittliche Welt und läßt die Liebeswerte nicht eine Klasse der sittlichen Werte darstellen; wie denn Augustinus die Tugend überhaupt als *ordo amoris* bestimmt (*civ. Dei* 15, 22). Bleibt man bei einer spezifischen Bedeutung von Liebe, so bietet die Werttafel R.s z. B. keinen Raum für den Wertbereich der Gerechtigkeit.

Ein Wort zu den allgemeinen *metaphysischen Grundlagen*. R. erklärt das Prinzip vom zureichenden Grunde als nicht evident und nur „vorauszusetzen“ (185). Auch das Kausalprinzip erscheint ihm, damit man die Freiheit aufrechterhalten könne, als weder unmittelbar noch mittelbar evident; es sei für gewisse Wissenschaften als Postulat anzunehmen, während Kultur und Geist der Kausalität nicht unterworfen seien (143f.). Eine solche Deutung der grundlegenden Seins- und Erkenntnisprinzipien als nichtevidenter Voraussetzungen oder Postulate ist für den Aufbau einer Metaphysik sicher wenig befriedigend; man könnte auf die Enzyklika *Humani generis* hinweisen, nach der die echte Philosophie diese Grundlagen als *metaphysica inconcussa principia* verteidigt. Die einfache Unterscheidung von metaphysischem Kausalprinzip und dem Kausalsatz, nach dem das Naturgeschehen unter notwendiger Gesetzmäßigkeit steht, würde einleuchtend machen, daß man zur Wahrung der Freiheit weder die Evidenz noch die allgemeine Gültigkeit des metaphysischen Prinzips anzufechten braucht. — Ein Mißverständnis ist die Ansicht, es sei Merkmal der niederen Stufen der Seinsordnung, im Gegensatz zu der des persönlichen Geistes, daß eine Substanz zum Akzidens, ein Akzidens zur Substanz werden könne: die Nahrung werde im Blut Akzidens des Leibes, das Blatt, das als Akzidens am Baume hing, werde durch das Abfallen eigenständige Substanz (153). Hier scheint eine Verwechslung von ontologischem und logischem Akzidens mitzuspielen, neben der anderen von Substanz und suppositum. Denn daß ontologisch eine solche Umwandlung undenkbar ist, ist wohl indiskutabel. Das Blatt, auch wenn es am Baume hängt („inhaeret“), ist in keiner Weise Akzidens wie Quantität oder Qualität, sondern Teil der lebendigen Substanz des Baumes, und ebenso wird die Nahrung in die Substanz des Leibes umgeformt.

Damit sind einige Dinge bezeichnet, in denen wir nicht ganz mit R.s Auffassung einig sind. Wir haben sie offen genannt; gerade deswegen, weil diese Ethik zu den Büchern gehört, mit denen sich eingehend auseinanderzusetzen wahrhaft lohnend ist.

A. Hartmann S. J.

Schildenberger, J., O. S. B., *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift*. gr. 8° (XVI u. 531 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 15.80.

Sch. hat mit dieser biblischen Hermeneutik der Bibelwissenschaft einen großen Dienst erwiesen. Wohl zum ersten Male werden hier auf dem deutschen Sprachgebiet in umfassender Weise das Rundschreiben Pius' XII. von 1943 über das zeitgemäße Studium der Heiligen Schrift (*Divino afflante Spiritu*) und der Brief des Sekretärs der Bibelkommission vom 16. Januar 1948 an den verstorbenen Kardinal Suhard von Paris über die ersten elf Kapitel der Genesis ausgewertet. Nach einer gründlichen Einführung in den Begriff und die Notwendigkeit der biblischen Hermeneutik für das Verständnis der Heiligen Schrift (1—14) behandelt der Verf. im 1. Teil die Grundlagen für dieses Verständnis (15—86), d. h. den göttlich-menschlichen Ursprung der heiligen Bücher auf Grund der Inspiration (17—37), ihren Zweck und Wesensinhalt (38—69) und ihre Wahrheit (70—86). Hier erhält der Leser einen guten Überblick über die Tatsache und das Wesen der Inspiration, auf die der Verf. das Verhältnis von Hauptursache und werkzeuglicher Ursache im Sinne des Rundschreibens Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ folgerichtig anwendet. Mit Recht betont er ferner die Bedeutung sowohl der Sonderzwecke der einzelnen Bücher, wie auch des gemeinsamen Zweckes der ganzen Heiligen Schrift für das richtige Verständnis. Die ganze Heilige Schrift will nach ihm letztlich nichts anderes sein als eine Unterweisung über die Heilsgeschichte, und darum muß alles mit diesem obersten Zweck irgendwie zusammenhängen (50). Damit ist dann auch gegeben, daß Christus als Heilsvermittler der persönliche Mittelpunkt der ganzen Heiligen Schrift ist (56—69).

Im 2. Teil handelt Sch. von dem Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift, d. h. von der eigentlichen Hermeneutik (87—503). Ganz im Sinne des schon erwähnten Rundschreibens „*Divino afflante Spiritu*“ wird der Ermittlung des Wortsinnes besondere Aufmerksamkeit geschenkt (89—391). In der gewohnten Weise unterscheidet der Verf. zwischen dem eigentlichen oder buchstäblichen und dem uneigentlichen oder übertragenen Wortsinn, dessen verschiedene Unterarten (einfache Metapher, Synekdoche, Antonomasie, Metonomie, Emphase und Hyperbel, Parabel und Allegorie, Fabel und sinnbildliche Handlung) und deren Zweck er übersichtlich darlegt. Gegenüber manchen Theologen, die im Anschluß an Augustin und Thomas von einem mehrfachen Wortsinn sprechen, zeigt er, daß Thomas den von Augustin angenommenen mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift auf den geistigen Sinn verlagert habe und nur einen eindeutigen Wortsinn annimmt, zu dem er in gewisser Hinsicht auch den geistigen Sinn rechnet (105). Für das Verständnis des Wortsinnes ist das Wissen um die Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift (106—171) und vor allem um die in ihr angewandten literarischen Arten (172—391) von größter Bedeutung, wie auch Pius XII. in dem angeführten Rundschreiben betont. Zu den Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift rechnet Sch. den Geist der hebräischen Sprache, das äußere Spiegelbild des Inneren, Anthropomorphismen, sorgfältige Auswahl des Ausdruckes, die symbolische Zahl im Aufbau biblischer Stücke, ferner ganzheitliches Denken, einseitige, verallgemeinernde und übertreibende Ausdrucksweise und abwechselnde Gedankenentfaltung.

Besondere Sorgfalt hat der Verf. im Sinne des päpstlichen Rundschreibens auf das Herausarbeiten der literarischen Arten verwandt. Im einzelnen werden hier behandelt: die Prophetenrede mit ihrer bildlichen Redeweise, dem Fehlen zeitlichen Abstandes und den stillschweigenden Bedingungen für das Eintreffen der vorausgesagten Ereignisse (174—204), das Gesetz im Pentateuch (204—243), die Geschichtsschreibung, und zwar als mit menschlichen Mitteln erkannte Heilsgeschichte, ohne daß dabei die Offenbarung ausgeschlossen wird, vor allem aufgezeigt an den Evangelien und an der biblischen Urgeschichte: Gen 1—11 (243—318), ferner die biblische Naturbeschreibung (318—329), die biblische Lyrik: Gedankenreim, Rhythmik, Strophik und die verschiedenen Gattungen der Psalmen (329—354), die Weisheitsliteratur (354—370) und die Apostelbriefe (370—391).

Sch. zeigt dann weiter, wie nach dem Zeugnis des A und NT sowie nach der Auffassung der Väter und nach der Liturgie neben dem Wortsinn vielfach auch ein geistiger Sinn, auch mystischer oder typischer oder Sachsinn genannt, vorliegt, der nicht mit einer symbolischen Handlung zu verwechseln ist (392 bis 431). Da dieser Sinn nach den Worten des päpstlichen Rundschreibens nicht

allen Teilen der Heiligen Schrift zukommt, bleibt seine Ausdehnung in vielen Punkten fraglich. Seine Möglichkeit ist nach Sch. überall da gegeben, wo eine gewisse Ähnlichkeit des Wortsinnes mit einer höheren Wirklichkeit vorhanden ist. Seine Wirklichkeit hängt aber von Gott ab (435). Doch möchte der Verf. im ganzen AT, das ja mit dem NT eine organische Einheit bildet, eine allgemeine Typik des NT sehen, so daß man daraus bei vorliegenden Ähnlichkeiten auf einen geistigen Sinn schließen könne (437—440). Auch neutestamentliche Ereignisse, wie die Wunder Jesu, haben nach Sch. einen geistigen Sinn. So weisen z. B. die Heilungswunder auf die Heilung der Seele, die Brotvermehrung auf die Eucharistie, das Leben Jesu auf das Leben und Los der Kirche, die Geschichte der Urkirche auf die Geschichte der Kirche im Laufe der Jahrhunderte hin (440—446). In einem gewissen Sinne zählt nach dem Verf. auch der „sensus accomodatus per extensionem“ zum geistigen Sinn, z. B. wenn die Kirche in ihrer Liturgie „das Lob der Väter“ (Sir 40—50) auf ihre Heiligen, oder Stellen über die göttliche Weisheit (Spr 8, 22 ff. und Sir 24, 1 ff.) auf Maria anwendet (460 f.). Dasselbe gilt von dem abgeleiteten Sinn: *sensus consequens* (463 ff.). Dagegen könne eine „*accommodatio per allusionem*“ nicht als Schriftsinn angesprochen werden (462). Wenn der geistige Sinn auch für sich allein keinen sicheren Beweis für eine Glaubenswahrheit bietet, solange er nicht durch eine andere Schriftstelle oder das Zeugnis der Tradition eindeutig bestimmt wird, kann er doch zur Vertiefung einer Wahrheit dienen (465). Das letzte Kap. handelt von den Mitteln und Gesetzen für die Hebung des Schriftsinnes, und zwar sowohl des Wortsinnes (aus den sprachwissenschaftlichen und dogmatischen Erkenntnisquellen) wie des geistigen (471—503).

Dieser Überblick gibt schon einen Begriff von der Fülle der behandelten Fragen, die im einzelnen nur kurz angedeutet werden konnten. Der Verf. zeigt überall eine große Vertrautheit mit dem Gegenstand und Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Fragestellungen. Vor allem ist es ihm ein Herzensanliegen, den Weg zu dem richtigen Verständnis der geschichtlichen Darstellungen der Heiligen Schrift, besonders in der Urgeschichte, zu zeigen. Man müsse immer im Auge behalten, daß wir es nicht mit profaner Geschichtsschreibung zu tun haben, sondern mit einer Darstellung der Heilsgeschichte unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration. Dabei benutzt aber der heilige Schriftsteller alle literarischen Mittel seiner Zeit, soweit sie dem einen Zweck, der Darstellung der Heilsgeschichte, dienen. Das gilt z. B. von der Zahlensymbolik und Zahlensymmetrie im Aufbau biblischer Stücke, größerer Abschnitte und Bücher (136), wie der Verf. an einer Reihe von Beispielen, u. a. am Schöpfungsbericht nachweist (138). Der heilige Schriftsteller will hier nur zeigen, daß Gott in Ordnung geschaffen hat, sich dabei aber ebensowenig für die Geschichtlichkeit aller erwähnten Umstände verbürgen, wie das ein Profanschriftsteller der alten Zeit oder die Volkstradition tut, aus der er zum großen Teil geschöpft hat. Sch. spricht hier von einer freien „Milieuschilderung“ (254), und damit hat er zweifellos ganz im Sinne der oben erwähnten kirchlichen Verlautbarungen das Richtige getroffen. Dabei macht er aber mit Recht darauf aufmerksam, daß zwar das grundlegende bestimmende Element die natürliche Geistesart der alten Semiten und Orientalen ist, doch in der besonderen bei den Israeliten im Verlaufe ihrer Geschichte ausgebildeten Art, die ganz wesentlich veredelt und erhoben wurde durch die diesem Volke zuteil gewordene Gottesoffenbarung (113). Der Verfasser der Urgeschichte brauchte z. B. nach Sch. unter dem Einfluß der Inspiration nur das eine zu erkennen, „daß jeder einzelne Zug der aufgenommenen Überlieferungen im Rahmen des Ganzen seinen Teil zur Kennzeichnung der heilsgeschichtlichen Eigenart der Personen, Dinge und Ereignisse beitrug, ohne wissen zu müssen, ob diese Einzelbeschreibung auch die äußere Wirklichkeit festhalte. . . . Er bejahte nichts davon und verneinte nichts davon“ (264). Sch. stellt den allgemeinen Auslegungsgrundsatz auf: Alles so ernst nehmen, wie wenn es wörtlich so geschehen wäre, aber es in heilsgeschichtlicher Hinsicht auswerten, die Charakterzüge feststellen, auf die es dem Erzähler ankommt (264; vgl. 253 u. 261). Dieser Grundsatz ist m. E. mißverständlich; denn wie

kann ich etwas so ernst nehmen, wie wenn es wörtlich so geschehen wäre, wenn ich mir sagen muß, daß der Verfasser darüber nichts sagen will? Richtiger würde man wohl im Sinne des Dekretes der Bibelkommission vom 18. Juni 1915 (Denzinger 2180) und des Rundschreibens „Div. aff. Sp.“ (AAS 35 [1943] 314) als Auslegungsgrundsatz aufstellen: Mit allen uns heute zu Gebote stehenden Mitteln feststellen, was der heilige Schriftsteller mit seinen Ausführungen hat sagen wollen; denn nur in diesem Sinne verbürgt er auf Grund der Inspiration die Wahrheit. Tatsächlich geht Sch. auch so voran. Dabei wird man in der konkreten Anwendung des Grundsatzes bisweilen verschiedener Ansicht sein können. Mit Recht unterscheidet der Verf. vor allem in der Urgeschichte, aber auch sonst, zwischen dem geschichtlichen Kern und der Milieuschilderung der übernommenen Volkstraditionen. Dabei betont er aber, daß die von ihm herausgestellte literarische Art der Urgeschichte nicht der von Fr. von Hummelauer S. J. angenommenen „Volkstradition“ gleichzusetzen sei, deren eigentümliche Wahrheit nach von Hummelauer „diejenige einer durch natürliche Entwicklung ins Epos übergehenden Geschichte“ ist (295, Anm. 162). Während nach diesem die Tatsächlichkeit einer in der Genesis berichteten Tatsache feststeht, sooft ein inspirierter Autor oder die kirchliche Lehrtradition diese Tatsächlichkeit behauptet, folgt nach Sch. die Tatsächlichkeit schon aus dem Text der Genesis selbst (ebd.).

In der gegenwärtigen Auseinandersetzung über den Sinn des Protoevangeliums ist sehr beachtenswert, was der Verf. über das „ganzheitliche Denken“ (149–155) ausführt. Von hier aus kann man nach ihm „besser verstehen, wie das Protoevangelium (Gen 3, 15) sich auf Maria bezieht. Wie *hâ'âdâm* nicht nur den ersten Menschen „Adam“, sondern auch die ganze Menschheit bezeichnet (vgl. Gen 6, 1), so besagt auch *hâ'iššâh* nicht nur Eva als die erste Frau, sondern alle ihres Geschlechts. Wie nun nicht alle Nachkommen Evas der Schlange (= Teufel) den Kopf zertreten werden, sondern nur Christus, so werden auch nicht alle Frauen in Feindschaft stehen mit dem Teufel, sondern es genügt, wenn wenigstens eine Vertreterin der Frauen in vollkommener Feindschaft mit dem Teufel stehen wird. Die Frau aber, die voll und ganz in Feindschaft stand mit dem Teufel, ist Maria (151). Sachlich stimmt mit dieser Auffassung neustens auch Coppens (Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse: EphThLov 26 [1950] 5–36) überein, der unter *hâ'iššâh* Gen 3, 15 „das weibliche Geschlecht“ (le sexe féminin) versteht (28), das zwar nicht in allen seinen Gliedern mit dem Teufel in Feindschaft stehen wird, aber doch in bestimmten Vertreterinnen. Zu diesen gehört neben Eva vor allem Maria. Wenn man Gen 3, 15 als Erzählung nehme, bezeichne *hâ'iššâh* Eva, wenn man aber darin auf die Prophetie achte, sei damit das weibliche Geschlecht, nicht kollektiv, sondern generell gemeint (29). Maria sei zwar nicht formell erwähnt, aber indirekt als die Hauptvertreterin des weiblichen Geschlechtes gemeint. Der Verf. glaubt bis zu einem gewissen Grade die Regel aufstellen zu können: Wo Gen 1 u. 2 der Erzähler das Wort hat, bezeichnet *hâ'iššâh* die Frau als handelnde Person des Dramas, d. h. Eva. Wo er aber Worte Gottes wiedergibt, die den Eindruck einer Voraussage machen, wie Gen 3, 15, bezieht sich *iššâh* weder formell noch in erster Linie auf die Gemahlin Adams, sondern hat eine generelle Bedeutung (29).

Für eine sicher in kurzer Zeit notwendig werdende Neuauflage wäre durchweg eine etwas straffere und klarere Fassung dringend erwünscht. Manche Gedanken kehren immer wieder, wie schon die häufigen Rückverweise in den Anmerkungen zeigen. Väterstellen und andere Zitate brauchten wohl nicht immer so ausführlich gebracht zu werden, wengleich es auch seine Vorteile hat, die ausführlichen Texte zur Hand zu haben. Aber diese Ausstellungen tun dem wirklichen Wert des Werkes, an dem in Zukunft kein Exeget achtlos vorübergehen kann, keinen wesentlichen Eintrag.

Eine wertvolle Ergänzung zu dem vorliegenden Werk bildet die Artikelreihe von J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments en étudiant les divers sens des Écritures* (NouvRevTh 70 [1948] 794–810; 71 [1949] 3–33 337–366 477–496), wo der Verf. in dem 2. Artikel ausführlich vom „sensus plenior“ handelt (a. a. O. 71 [1949] 3–38). Dabei unterscheidet er drei Arten:

„sens complémentaire“, der sich aus dem gegenseitigen Sichdurchdringen der verschiedenen Elemente in einem homogenen Text ergibt und nach C. auch wohl „sens péroratoire“ genannt werden könnte (29), „sens historico-typique“, d. h. der einer Stelle des AT als historisch-wirklichem Typus oder Symbol des NT zukommt (30), und „sens prophético-typique“ nach Art der „theoria“ in der antiochenischen Katechetenschule, d. h. der typische Sinn einer Stelle des AT wäre nicht erst im Lichte der Erfüllung des NT, wie im vorhergehenden Falle, sondern schon im Lichte der prophetischen Inspiration den menschlichen Verfassern klar gewesen (30). Diese Artikelreihe ist inzwischen in 2. Aufl. gesondert erschienen unter dem Titel: *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation* (Cahiers de la NouvRevTh VI) gr. 8° (137 S.) Tournai-Paris 1949, Casterman. B. Brinkmann S. J.

Dupont, J., O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*. gr. 8° (XX u. 604 S.). Louvain und Paris 1949, Nauwelaerts und Gabalda.

Für die Würdigung dieser Arbeit ist es von Bedeutung, ihre Zielsetzung vor Augen zu haben. Sie will nicht so sehr durch die Reflexion auf die paulinischen Texte die Art der Gnosis bei Paulus feststellen, als vielmehr durch die Rückführung der verschiedenen Formen und Formeln, in denen bei dem Apostel die religiöse Erkenntnis auftritt, auf ihre geistige Wurzel und literarische Heimat zur Bestimmung ihres Sinngehaltes beitragen. Diese Beschränkung in der Behandlung des Stoffes mag als einseitig empfunden werden; sie hat aber den Vorteil, daß diese notwendige Seite des Problems durchgehend und gründlich, in ständiger Auseinandersetzung mit den Aufstellungen der vergleichenden Religionsgeschichte, verfolgt wird.

Die Hauptprobleme gibt dem Verf. der 1. und 2. Korintherbrief auf. Der größere Teil der Arbeit befaßt sich denn auch mit Texten dieser Briefe, vor allem des 1. Korintherbriefes. Um die Bahn für die eigentliche Problemstellung freizubekommen, werden im 1. Kapitel (1—50) alle die Texte behandelt, die sich leicht auf biblisch-jüdische Typen zurückführen lassen. „Gott nicht kennen“ oder „Unkenntnis Gottes“ wie auch umgekehrt „Erkennen der Wahrheit“, „Erkennen des Willens“, „Erkennen des Gesetzes“, „Erkennen Gottes“ sind lauter Begriffe, die schon in der Bibel und im Schoß des Judentums ausgebildet waren und mit Vorliebe dann gebraucht wurden, wenn es galt, den Gegensatz Israels zum Heidentum im religiösen Besitz auszudrücken. Paulus und das Urchristentum haben sie übernommen, um ihrerseits den eigenen religiösen Reichtum gegenüber Heiden und Juden hervorzuheben. Mit den biblisch-jüdischen Vorbildern ist all diesen Formeln gemeinsam, daß sie keine rein intellektuelle Erkenntnis bzw. Nichtkenntnis meinen, sondern zugleich eine der Erkenntnis entsprechende willentliche Haltung gegenüber Gott und seinen Forderungen. „Unkenntnis Gottes“ ist somit gleich Gottlosigkeit, „Erkenntnis der Wahrheit“ oder „Gott erkennen“ bedeutet Annahme der wahren Religion, des Christentums. Auf diese mit der Bekehrung gegebene grundlegende religiöse Erkenntnisform führt der Verfasser auch Stellen zurück wie Phil 3, 8; 2 Kor 4, 6; Kol 3, 10; 2 Ptr 1, 2—3; 1, 8; 2 Kor 10, 4—6; 2, 14; Eph 4, 7—33; Kol 1, 9; Phil 1, 9; 2 Ptr 3, 18. Hier geht es überall um die fundamentale Glaubenserkenntnis, die das Kerygma vermittelt. Ein Rückgriff auf hellenistisch-mystische Erkenntnisformen ist unbegründet. Auch die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (Röm 1, 18 ff.) findet sich schon im hellenistisch beeinflussten Judentum (Sap 13—14). Dort wird aber infolge des die Willenshaltung einschließenden Erkenntnisbegriffs zugleich betont, daß die Heiden aus eigener Schuld trotzdem nicht zur Erkenntnis Gottes gekommen seien. Wenn Paulus Röm 1, 21 den Heiden bei all ihrer Gottlosigkeit eine aktuelle Gotteserkenntnis zuschreibt, ist er dann nicht vom griechischen intellektuellen Erkenntnisbegriff abhängig? Indes war auch dem jüdischen Denken eine vom religiösen Verhalten getrennte reine Erkenntnis nicht schlechthin fremd. So schließt die „Erkenntnis des Willens“ (Röm 2, 18), die der Jude