

KARL M. WOSCHITZ (Graz)

KERYGMA UND SOPHIA

Zum Verhältnis von Glaube und Wissen

*Pontificiae Academiae Theologicae Cracoviensi
sescentesimum anniversarium celebranti
cordiali animo a Facultate Theologica Graecensi in Austria
dedicatum*

1. HINFÜHRUNG UND EXPOSITION DER FRAGE

Der große Apostel der *Ars epistolandi*, Paulus, spricht sich theologisch und paränetisch in seinen Briefen aus, in denen sich ein höchst lebendiges Bild seines Denkens und missionarischen Handelns, seiner Erfahrungen und Nöte, Erfolge und Mißerfolge spiegelt. Seine Briefe sind „halbierte“ Dialoge mit seinen Gemeinden und in der Absicht geschrieben, den Aposteldienst am Glauben an den Adressaten aus der Ferne fortzusetzen und die Christusbotschaft in die Lebenswirklichkeit der Angeredeten einzuwurzeln. Indem er die Feder führt, zeigt er, wie hier die Kraft seines Geistes und seines Herzens eins sind und wie ihm das Evangelium zum „Schicksal“ geworden ist (1 Kor 9, 16), dem zu dienen höchste Gnade und Ehre ist.

Im ersten Brief an die Gemeinde in Korinthe setzt sich der Apostel mit Fragen des griechischen Christentums auseinander und exponiert sein großes Thema im Wortpaar „Kerygma“ und „Sophia“, – und stellt damit die Frage nach Glaube und Gnosis. Er tut dies auf dem Hintergrund der Verhältnisse der Adressaten-Gemeinde und der in ihr sich ausbreitenden Konventikelmentalität mit all ihren Personalien Bindungen zwischen Mystagogen und Mysten und den daraus sich ergebenden unterschiedlichen Frömmigkeitstypen. Sein Schreiben ist von der Sorge diktiert, die von Spaltungen bedrohte Gemeinde in Korinthe könnte aufhören, als *eine* Gemeinde zu existieren. Darum schickt er sich an, den Differenzen auf den Grund zu gehen und die Wurzeln des Konflikts freizulegen.

In dem prinzipiellen Abschnitt (1, 18–25) und seinem Kontext (1, 15–18; 2, 1–4, 21) werden die religiösen Erwartungen der „Zeichen“

wie der „Weisheit“ als versuchter Schritt ins Letzte benannt, bei den Juden geschichtlich, bei den Griechen denkförmig, um ihnen und den bei den damit verbundenen Existenzentwürfen das „Evangelium“ von Jesus Christus zu entfalten. Mitten im Satz 1, 17 hält er bei dem Wort euangelizesthai den Gedankenfluß an, um so das eigentliche Thema zu exponieren: „nicht im Wort der Weisheit“, d.i. im philosophischen Logos oder der „Weisheit eines Logos“ –, schreibt er, um es dann durch die Fortsetzung des Satzes noch zu präzisieren: „damit das Kreuz Christi nicht entleert werde“ In der Form einer Frage, die an die Einsicht der Adressaten appelliert, weist Paulus auch im Galaterbrief auf das entscheidende Heilsereignis hin, die Proklamation des für uns am Kreuz in den Tod gegebenen Jesus Messias. Er macht dies eindrücklich mit dem rhetorischen Appell: „O ihr törichten Galater, wer hat euch verzaubert, denen doch Jesus Christus öffentlich vor Augen hingeschrieben wurde als Gekreuzigter?“ (Gal 3, 1). Und es wird ihnen in Erinnerung gerufen, daß sie den Geist „empfangen“ haben, wie die anderen Gemeinden auch als Angeld und Anbruch des eschatologischen Heiles (vgl. Gal 3, 2).

2. DAS KERYGMA DES APOSTELS

In seinem 1. Korintherbrief exponiert der Apostel das Thema des Vollzugs der christlichen Existenz und zeigt die Differenz auf zwischen der „privaten“, menschlichen Weisheit und der pneumatisch erwirkten Weisheit als der wirklichen und heilbringenden Erkenntnis. Letztere ist das Ereignis der Selbsterschließung Gottes. Als das apostolische Kerygma, als die empfangene und weitergegebene Paradosis der Kirche (1 Kor 15, 1), ist es unerfüllbar verfügend und ruft in den Gehorsam des Glaubens, auf welchem Grund auch die Charismen entzündet und begründet werden. Von sich abgelöst „aus Gott“ zu sein „in Christus“ zerbricht es das selbsterlösende Denken, entlarvt die in sich selbst gegründete Gnosis als „Weisheit dieser Welt“ und macht sie zur Torheit und statuiert Christus als die „Weisheit von Gott her“, so daß es nur noch das Christi- „Rühmen“ gibt und nicht eine Erbauung des Daseins aus sich selbst heraus. Christliche Existenz ist ein im Gehorsam des Glaubens eingewurzelter kritischer Enthusiasmus der Liebe (1 Kor 13), wo die Bewegung des Glaubens als Gesamtbewegung der Hingabe entworfen ist. Das K e r y g m a des Apostels vom Kreuzeslogos ist „Evangelium“, frohmachende Botschaft als Hörbegriff, mit dem „Wort des Kreuzes“ als Inhalt. Das griechische Wort „Kerygma“ bedeutet zunächst Kundgabe, Mitteilung, die den Hörenden angeht und im Keryx laut wird. Dieser ist die Stimme dessen, der ihn sendet, damit er etwas (einen Sieg, einen Erlaß, eine bevorstehende Ankunft) in foro populi und vor der Öffent-

lichkeit der Welt kundtut. Als Kund- und Wiedergabe hat der Begriff etwas Proklamatorisches bei sich. Für Paulus aber proklamiert das Kerygma eine Person, Jesus, den Christus, Christus Jesus, Christus Jesus Kyrios! und das Ereignis dieser Person:

Christus gekreuzigt,

*Christus Jesus und diesen gekreuzigt*¹.

Der Kyrios Christus Jesus wird proklamiert, d.h. sein geschehenes und fortwirkendes Ereignis der Kreuzigung und Auferweckung von den Toten (1 Kor 15, 1–11) und seine Selbstbezeugung vor den Zeugen, denen er sich tradiert. Er überliefert sich ihnen an das Wort als die Wahrheit schlechthin – inmitten des Vorläufigen der Welt. Das Kerygma ist so maßgebender Logos, Inbegriff und Summe der christlichen Verkündigung und ihrer Paradosis (Paulus selbst hat sie „übernommen“ und „weitergegeben“, 1 Kor 15, 3). Das Kerygma ist nicht Ergebnis menschlichen Fragens und Miteinander-Erfragens, sondern verfügt unverfügbar verfügend über die Welt und ihre Sophia. Der Apostel bestimmt sich von daher selbst als „Verwalter“ und „Handlanger“ des Kerygmas, das zum Glauben und so zum Gehorsam ruft². Im Kerygma ruft der Apostel vor jeder fragwürdigen Frage die fraglose Antwort aus, die im Glauben entgegengenommen wird. Das Kerygma proklamiert den Grund und den Anfang einer neuen Welt sowie die von Gott her erschlossene neue Zukunft – die Tötung des Todes (1 Kor 15, 54–57). Die Auferstehung Christi ist der neue, reale Grund einer neuen, realen Welt und einer neuen, todes-überlegenen Zukunft. In dem von Paulus verkündeten und von ihnen, den Korinthen empfangenen Evangelium, haben diese ihren Standort und werden sie gerettet (1 Kor 15, 2). Paulus geht es hier nicht um einen frommen Denkverzicht, auch nicht um die Suspension des Horazischen „sapere aude“, „Wage es, klug zu sein“ (Epist. I, 2, 40), sondern um die Inhaltsfrage nach der Bedeutsamkeit des christlichen Kerygmas vom Gekreuzigten. Der Apostel richtet die Antithese von Weisheit der Welt und Weisheit von Gott her auf. Der Text ist mehr als nur „negative Dialektik“³, oder Dialektik der Aufklärung im Sinne von Th. A. Adorno, mit all den Zweifeln und der Verzweiflung an der Überlegenheit des menschlichen Wissens, seiner rastlosen Selbstverfehlung und Selbstzerstörung, den Frakturen des Geistes in die Instrumentalisierung der Wissenschaft hinein, die Krisis des unwahren Ganzen sowie der Logizität des industrialisierten Lebens, den Unterdrückenden und Verdinglichungen u.a.m.

Paulus entfaltet seine Anthropologie immer im Horizont seiner Theologie und sieht den Menschen unter dem Ruf der Gnade, zum

¹ Vgl. 2 Kor 1, 19; 4, 5; 11, 4; Phil 1, 15; 1 Kor 1, 23; 2, 3; auch Röm 16, 25 u.a.

² Vgl. 2 Kor 1, 19; 4, 5; 11, 4; Phil 1, 15; 1 Kor 1, 23; 2, 3; auch Röm 16, 25 u.a.

³ Vgl. Th. A. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966.

neuen Menschen, zur neuen Schöpfung, und hinein gerufen in den eschatologischen „Frieden“ Er weiß aber auch um den mit sich selbst entzweiten konfliktbeladenen Menschen, um die existentielle Wunde, die er in dem Schrei artikuliert: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Todesleib erretten?“ (Röm 7, 24), ein Schrei, der sich auch im Schrei der übrigen Kreatur bricht, die sich nach der herrlichen Freiheit der Gotteskinder sehnt (Röm 8, 19ff). Als der fragwürdige und fragende Mensch ist der Mensch Individuum in einem tieferen Sinn kraft des Rufes in den Glauben.

In den eschatologisch unterscheidenden Dativen von 1, 18 und 1, 23f wird die Stellungnahme und das Sein der beiden Existenzmöglichkeiten grundlegend identifiziert und antithetisch gegenübergestellt. Paulus geht es in diesem Zusammenhang weder um Denkverzicht noch um Denkvergötzung, sondern um die neue Freiheit. Die Topoi seiner theologischen Reflexion sind in das Generalthema der Begegnung zwischen Gott und Mensch verwoben, der Mensch vor dem Glauben und unter dem Glauben, sowohl im rätselhaften Widerspruch seines Wesens (Röm 7, 11ff), wie in der Aufdeckung des Stückwerks aller Erkenntnis (1 Kor 13, 12) des Glaubenden. Diese seine theologischen Gedanken reifen im Horizont der Missionsfront, d.i. in Auseinandersetzung mit Standpunkten und -ismen, wie Judentum, Libertinismus, Enthusiasmus, Individualismus u.a.m. In 1 Kor 15 betont Paulus sein Stehen in der Tradition und in Röm 6, 17 spricht er von τύπος διδασκαλίας.

Paulus ruft zunächst seinen Adressaten in Erinnerung (Kor 2, 1–5), daß sein Auftreten in der Gemeinde selbst schon eine Hermeneutik des Wortes vom Kreuz war: nicht ein Auftreten im Übermaß an Wortmächtigkeit oder an Weisheit (οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας: 2, 1), also an sachfremder Faszination und einer Selbstwirksamkeit der bezwingenden Weltweisheit, die auf sich baut, sondern sein Kommen war gekennzeichnet von der Konzentration auf Christus, und zwar den Gekreuzigten. In der Schwachheit sieht er das Unterpfand und den Offenbarungsort göttlicher δύναμις, Art, Medium und notwendiges Korrelat ihrer Epiphanie. Er will, kann und muß sich seiner Schwachheit rühmen, mit welchem σχῆμα er im Schatten eines Größeren steht und zugleich auf ihn hinweist. Seine ἀσθένεια macht sein Χριστοῦ εἶναι im Sinn der Nachfolge des Gekreuzigten deutlich und der Apostel weiß sich dem Christus passus, den παυήματα τοῦ Χριστοῦ, „gleichgestaltet“ Griechen und korinthische Christen, Gnostiker oder Pneumatiker oder Enthusiasten verstehen sich in der „Weisheit des Logos“ (σοφία λόγου). Juden und Griechen, Symbol für die Menschheit insgesamt, wollen Gott ihren Kriterien unterordnen (1, 22). Die jüdische und heidnische Grundposition werden als anthropologische Haltung demaskiert und in der Vergötzung der griechischen Weisheitssucht und der jüdischen Wun-

dergier verbunden. Jüdische Zeichensucht und griechischer Weisheitsdrang werden zu einer Kumpanen und Allianz zusammengeslossen, die kontrastiv zur Proklamation des Kerygmas steht. Es spiegelt sich darin die menschliche Hybris, das Heil als direkt faßbares und nachweisbares (σημεῖον) und als direkt verstehbares (σοφία) einzufordern. Dieses Verlangen nach Zeichen und Weisheit spiegelt letztlich den Drang menschlicher Selbstbehauptung. Der Triumph der „Torheit“ über die „Weisheit“ aber teilt diese in zwei inkommensurable Größen, „Weisheit der Welt“ (1, 20) bzw. „Weisheit der Menschen“ (1, 25) einerseits, und Torheit des Kerygmas, das nicht durch aufklärerische Information begebbar ist, sondern sich als Weisheit von Gott her Bahn bricht, andererseits. Wie in Röm 1, 16ff, wo das „Evangelium“ mit dem Begriff des „Machterweises“ (δύναμις) präsiert wird, so auch hier „das Wort vom Kreuz“ als Bekundung der Epiphany des Göttlichen, als Erscheinungsweise des gekreuzigten Kyrios. Sie halten sich für weise (σοφοί: 3, 18f), üben die σοφία λόγου – ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (2, 4) und nehmen die γνῶσις für sich in Anspruch, während Paulus die Juden mit der anderen „Suche“ (ζήτησις) charakterisiert, der Suche nach Zeichen (σημεῖα αἰτοῦσιν, 1, 22). Paulus kennzeichnet all dies allgemein und prinzipiell als „Menschenwelt“ (2, 5), als „menschliche Weisheit“ (2, 3), als „Weisheit der Welt“ (1, 28), als „Weisheit dieses Äons“ (2, 6) oder als „Weisheit der Mächte dieses Äons“ (vgl. 1, 20a; Kol 2, 8). Auf einem solchen Weg des Fragens gelangen die Menschen immer nur zu einer Weisheit, die sich von vornherein nur sich selbst erfährt und sich selbst auslegt und selbst ausspricht und die letztlich das Selbstbewußtsein und Selbstverständnis der Welt ist. Auf dialektische Weise erhebt sich die Welt selbst in ihr Bewußtsein. Die sog. „Weisen“ sind Wortfechter, Weise im Horizont dieser Welt, dieser Zeit und dieses Raumes und ihre „Weisheit“, hinfällig und allfällig, selbst produzierte und sich reproduzierende „Sophia“. Philosophisches Denken ist im „gemeinsamen Suchen“ (συζητεῖν) charakterisiert, der Weise ist ein suchend Fragender (συζητητής, 1, 20), ein Miteinander-Fragender, der im gemeinsamen Disputieren sich anschickt, eine beweisbare Wahrheit aufzudecken⁴ und diese dann in einer Beweisführung mit Argument und Schlußfolgerung darzulegen (ἀπόδειξις, 2, 4). Es handelt sich um „gewandte kluge Worte“ (πειθοὶ σοφίας λόγοι, 2, 4), um das Benennen prinzipiell einsichtiger Gründe, so daß solch ein Mensch charakterisiert wird als Sucher der Weisheit auf dem Wege des Erfragens. Aber es gilt: Aus ihm (d.h. aus Gott) seid ihr in Christus Jesus, der uns Weisheit geworden ist von Gott her, Gerechtigkeit und Heiligkeit und Erlösung, damit das gilt, was die Schrift sagt: wer sich rühmt, der

⁴ Vgl. Mk 9, 10; 12, 28; 8, 11; 9, 14; Lk 22, 23; 24, 15; Ap 6, 9; 15, 2.7; 28, 29. Ignatius, *Eph.* 8, 1; *Smyrn.* 7, 1.

rühme sich des Herrn" (1 Kor 1, 30f). Ist Sophia die Selbstausslegung der Welt, so läßt das Kerygma Christus die Sophia sein, das „Nichts-anderes-Wissen als Jesus Christus und diesen als Gekreuzigten" Weisheit gibt es in der Annahme des Kerygmas, in welchem die Wahrheit als Grund-Satz zutage tritt. Paulus dankt bereits zu Beginn seines Schreibens (1, 4–7) für die Gnade, die Gott der Ekklesia von Korinth in Jesus Christus erwiesen hat – als Reichsein in der Gabe des Wortes und der Erkenntnis. Die Weisheit als Charisma ist einer der Erweise des Geistes, und die Sophia eine Weisheit der Liebe. Gegenüber der sich selbst begründenden Erkenntnis der Welt kennt der Apostel die Erkenntnis des Glaubens an das im Kerygma Vorgelegte. Es ist die „Weisheit" Gottes in Jesus Christus, die die fragwürdigen Fragen der Menschen unter die vor ihr gegebene fraglose Antwort Gottes stellt.

3. DIE EINSPRÜCHE DES PHILOSOPHISCHEN LOGOS

Die Kreuzesbotschaft als „Skandal" (σκάνδαλον) für die Juden und eine „Torheit" (μωρία) für die Griechen (1, 23) provoziert den Protest eines Celsus oder Porphyrios, die in Invektiven ihren grimmigen Spott über das λόγος πιστεύειν der Christen ausgießen und es als Vernunftverachtung hinstellen. Auch Goethe stimmt in diesen Protest gegen 1 Kor 1 ein, wenn er schreibt: „Es wäre nicht der Mühe wert, 70 Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott" (in: Maximen und Reflexionen, 2). Der heidnische Kritiker Celsus scheint in seiner Streitschrift Ἀληθῆς λόγος (um 178) diese Paulusstelle 1 Kor 1, 26–31 offenbar sinngemäß zu zitieren, um die Lauge seines Spottes darüber auszugießen: Kein Gebildeter komme heran, kein Weiser, kein Kluger, denn als Böses gilt dieses bei uns; sondern wenn einer unwissend, unverständlich, ungebildet, wenn einer unmündig ist, er komme mutig heran". Dann erweitert er die Reihe der Berufenen noch um die Sünder und stellt dagegen die hohen Aufnahmebedingungen in den antiken Kulte, um in einem argumentum ad hominem das vernichtende Fazit über das Christentum als einer Religion der verdorbenen, ungebildeten Handwerker zu ziehen, die Wirkung nur bei unwissenden Kindern und dummen Frauen erziele. Später steigert er seine Haßtirade gegen die Kreuzesbotschaft zu der Frage: „Welches alte Weib, welches zum Einschläfern eines Kindleins einen Mythos herbeibringt, würde sich wohl nicht geschämt haben, etwas derartiges zu zischen"? In den Kategorien des zeitgenössischen Platonismus denkend, kann er „Gott" nur als den Gott der „philosophischen Religion" denken⁵ und zwar in seiner absoluten

⁵ Origenes verfaßte seine Gegenschrift *Contra Celsum* (um 248), der er sich apologetisch mit ihm auseinandersetzt. Vgl. H. C h a d w i c k, *Origen. Contra Cel-*

Transzendenz (πάντων ἐπίκεινα) und als Ursache des νοεῖν und εἶναι (7, 45). Gemäß seiner immanentem Polemik ist das Herabsteigen Gottes für Celsus grotesk und Gottes unwürdig (4, 3.5.6.7.11), Jesus sei für einen θεῖος μῦθος völlig unpassend (7, 53), und man hätte besser dafür Namen wie Herakles, Asklepios, Orpheus, Anacharsis, Epiktet oder wenigstens Jonas oder Daniel wählen können (7, 53). Anstößig für Celsus ist ferner der Personenkreis der Verkünder: sie kommen aus sozial tiefstehenden Kreisen (3, 55), schätzen das Intellektuelle gering (3, 44.49.59; 6, 14, 1, 9) und das „menschliche“ Wissen (1, 5; 7, 62, 6, 12).

Auch der Religionssoziologe Max Weber (1864–1920) sieht den Paulustext als Ausdruck einer „Handwerkerreligiosität“ und die Briefe des Apostels „in ihrer Argumentation höchste Typen der Dialektik des kleinbürgerlichen Intellektualismus“ Paulus habe aus der Mentalität einfacher Handwerker eine heilsrelevante Denkform gemacht, während er die Intellektualität und die intellektuelle Hybris der hellenisierten Vornehmen und Reichen bekämpft⁶.

In ad-hominem-Fragen statuiert Paulus die Dimension der neuen Weisheit:

*Wo ist er, der Weise,
der Gelehrte, der Forscher dieses Äons?
Hat Gott nicht zur Torheit gemacht die Weisheit dieser Welt...
Die Griechen suchen Weisheit,
wir aber predigen den Gesalbten, der am Kreuz hingerichtet wurde...
Torheit für die Völker, für die Gerufenen aber...
Weisheit Gottes* (1 Kor 1, 20ff).

Das Kerygma wird hier ü b e r das der Einsicht Erreichbare gestellt. Weisheit, die auf menschenmöglichen Grund aufruft und Einsicht im Horizont der Menschenweisheit, sind kein Weg zum Heil. Das Kerygma als Evangelium ist die eine Erlösungswahrheit vom Heil. Die „Weltweisheit“ (σοφία τοῦ κόσμου), die intellektuellen Bemühungen der Philosophen sind dialektisch gesprochen „Torheit“. „Gott überführte der Torheit“ die intellektuellen Selbsterlösungsversuche der Menschen des heidnischen Advents. Mit dieser Aussage ex-

sum, Cambridge 1953; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, S. 111–169. F.J.S. Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899. W. Nestle, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in: ARW 37 (1941 /2) S. 51–100, Griechische Studien (1948), S. 597–660. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935. A. Wistrand, *Die wahre Lehre des Kelsos*, Lund 1942.

⁶ K. Schreiner, *Zur Biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studie zu 1 Kor 1, 26–29*, in: ZZKG 85 (1974) 317–357 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I–III, Tübingen, 1920/21. R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York 1960.

poniert der 1. Korintherbrief die Irrtums-Problematik auf seine Weise neu. Der Text wird zu einem der wichtigsten Dokumente in der Geschichte der Irrtums-Frage und ist, obwohl außerhalb der Philosophiegeschichte stehend, epochal für diese. Es geht nicht um die Desavouierung der griechischen Philosophie oder ihre Denunzierung als Irrtum, sondern um die Bestreitung ihrer Erlösungskraft (χάρις), ihrer Salutologie.

4. ZUR NEUBESTIMMUNG DER IRRTUMSFRAGE

Neben dem Streben nach Weisheit ist der Irrtum eine Grunderfahrung des Menschen. Platon spricht von „irriger Meinung“ (ψευδὴς δόξα). Parmenides hat der abendländischen Denktradition die Metapher vom Weg, der zur Wahrheit führt und von dem man ab-irren kann, eingestiftet⁷ Irren ist ein „Tun“, aus dem der Irrtum folgt. Zum geflügelten Wort ist Senecas „humanum est errare“ geworden (Controv. 4, decl. 3). Auch im Anfangsbild der „Divina Commedia“ (L, 1, 1) schreibt Dante, „wie inmitten unseres Weges im Leben“ uns existentiell und elementar das Irren widerfährt. B. Pascal bezeichnet das Erkennen des Menschen und das mit ihm verflochtene Irren als „grandeur et misère de l'homme“⁸. Die Irrtums-Erfahrung hat eine Doppelstruktur, eine objektive und eine subjektive. Diese gibt es nur im weiteren Sinn einer Gesamterfahrung und zwar in der Mischung von Objektivem und Subjektivem. Mit subjektiver Überzeugung wird ein Falsches (Objektives) für ein Wahres gehalten, so daß es eine doppelte Inkongruenz gibt, die zwischen Behauptung und Sachverhalt und die zwischen Überzeugung und Behauptung. Darin liegt auch der Unterschied zwischen Irrtum und Lüge. Falsche Sätze können auch Lügen sein. Die philosophische Frage der Vorsokratiker zielte auf das Anfängliche, die ἀρχή oder τὰ πρῶτα, auf „Erstes“, das nicht mehr hinterfragt werden kann⁹. In diesem Zusammenhang steht der philosophische Kampf gegen das Irren im ursprünglichen Sinn, als blindes Umherirren der Menschen, das sie in die „Idiotie“, in die „Verschlossenheit ins Eigene“ treibt¹⁰. Heraklit sagt: „Für die Erwachten gibt es den einen und gemeinsamen Kosmos, die aber dahin-

⁷ Vgl. B. S n e l l, *Die Entdeckung des Geistes*, Kap.13; *Das Symbol des Weges*, 1955, 320ff.

⁸ B. P a s c a l, *Pensées*, hg. B r u n s c h v i c g, Nr. 255.264.314 u.a.

⁹ [...] das Anfängliche und Unzurückführbare wird seit Anaximander VS 12 A 15 so genannt (Aristoteles, *Anal. Post.* 100b); vgl. J.H. N e w m a n, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870, c. 7

¹⁰ H e r a k l i t, VS 22 B 56.

schlafen, von denen wendet sich jeder weg ins Eigene" (εἰς ἑαυτὸν)¹¹. Vor allem geht es in den „sokratischen Dialogen“ um den Kampf gegen den Irrtum. Z.B. wenn in Platons *Menon* die These vertreten wird, daß sittliche Verfehlung Irrtum sei, so hat das weittragende Konsequenzen. Damit wird „das Gute“ zum Hauptziel der Erkenntnis und der Kampf gegen den Irrtum zum Bemühen um Heil als „Reinigung und Erlösung“ (*Phaidon* 82d). Das moralisch-existentielle „Verfehlen“ (ἀμαρτία, als Wort mit moralischem Akzent für Vergehen, Sünde, Verirrung) und intellektuelles Irren, erfährt in der Spätantike die Aufgipfelung in einer salutologischen Philosophie: sie ist der Weg zur Vergöttlichung der Seele, der mit der Destruktion der Irrtumswege beginnt, der Lebensverwirrung, die ins Leibliche und Sinnlose hineinverstrickt. Die via philosophica aber führt nach Platon aus der Höhle, die in die Scheinhelle des irrlichternden Irrtums getaucht ist (Resp. 5, 14f, in das Sonnenlicht des Guten. Es ist dies zugleich die Geburtsstunde der philosophischen Religion in einer geschichtsmächtigen Vision der Philosophie als Erlösung aus dem Lebens-Irrtum. Platon hat so die erste theoretische Irrtums-Lehre geschaffen. Sokrates setzte Areté und Sophia gleich und so Schuld und Irrtum. Damit ist zugleich der Kampf um die Absolutheit der Wahrheit entbrannt, der dann durch die ganze Philosophiegeschichte toben wird. Z.B. im *Theaitetos* wendet sich Sokrates gegen die basale These, daß Erkennen Wahrnehmung sei, denn nur eine Tätigkeit der Seele, die mehr ist als sinnliche Wahrnehmung, könne zur Erkenntnis der Wahrheit führen (*Theait.* 184–187). Diese müsse eine ἀληθῆς δόξα sein. Ihre Definition lautet: „Erkenntnis ist das dem Logos gemäße (im Logos gegründete) wahre Meinen“ (τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆν δόξαν ἐπιστήμην εἶναι)¹².

Die Zeit nach Aristoteles aber ist von der Auseinandersetzung zwischen akademischer Skepsis und Stoa beherrscht. Typisch und signativ für die Zeit ist der vereinzelte „Weise“, der in der Philosophie als seiner philosophischen Religion auf der Suche nach der vita beata ist. Die vielstimmigen Schulmeinungen selbst sind Demonstrationsbeispiele menschlichen Ausgeliefertseins an das Irren.

Eine religiöse Wendung erhält das Irren in der Gnosis. Auch sie versteht sich als Kenntnis eines „Weges“: „Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und endlos. Ohne Ausweg i r r t die Unselige (Seele) umher im Labyrinth voller Pein, in das sie geriet... Zu entfliehen sucht sie dem bitteren Chaos und weiß nicht, wie sie herauskommen soll“ (Naassenerhymnus).

¹¹ Ders., VS 22 B 89.

¹² P l a t o n, *Theait.* 201c.

5. DIE WEISHEIT VON GOTT HER

Die Unvergleichlichkeit der Bezeugung der Wahrheit Jesu Christi in Wort, Tat, Opfertod und Auferstehung weist ihn als den Gottgesandten aus, „erfüllt von Erlösungskraft und Wahrheit“ (πλήρης χάριτος καὶ ἀλήθειας, Joh 1, 14), dem man glaubt, was man glaubt. Er ist Subjekt und Inhalt der Verkündigung. Damit wird das Irrtumsproblem radikal transponiert und zwar hin zur Frage der „Hairesis“, und als Abkehr von der Wahrheit des Kerygmas bestimmt. Neben die Irrtumsproblematik des natürlichen Erkennens mit der innerphilosophischen Kritereologie eines Themas tritt ein neues Kriterium auf den Plan, das der Verträglichkeit mit dem Credo. Die Antithese von „Weisheit und Welt“ und „Weisheit von Gott her“ wird in 1 Kor 2, 6–16 genauer bestimmt. Letztere ist durch Gottes Geist mitteilbar geworden und hat den Heilsratschluß Gottes über den Menschen, der in der Kreuzigung Jesu manifest wurde, zum Inhalt. In 2, 6ff wird an die jüdische Weisheitsspekulation angeknüpft mit der Transformation der verborgenen Weisheit, einer ihrer drei Hauptvarianten, nämlich der entschwundenen, verborgenen und nahen Weisheit¹³. Die spätjüdische Investitur der Weisheit, die göttlichen Ursprungs ist (Weish 7, 25 und als kosmologisches Prinzip das All durchdringt¹⁴, ermöglicht als Vernunftprinzip zugleich das menschliche Denken (8, 6.8). Salomon erfleht ihre Herabkunft in einem Gebet (Weish 9, 1ff), das die Synthese des griechischen Logosgedankens mit einem Sophia-Mysterium alexandrinischer Herkunft spiegelt. Es wird der Sophia auch eine Heilsfunktion zugewiesen¹⁵ Gottesfurcht und der Gehorsam den Geboten gegenüber (Spr 12, 13; 19, 16f) steht in der Ordnung der Vergeltung durch Gott, und der immanente Aspekt läßt vitales Leben als „Heil“ der Gottesfurcht preisen (Sir 17, 28; 31, 14–20). Die Sophia wird als Rettungsprinzip in die Heilsgeschichte eingezeichnet, die konsequent bei Adam einsetzt (Weish 10, 1–11, 18).

Um die Verkündigung seiner „theologia crucis“ zum Ausdruck zu bringen, verzichtet Paulus nicht auf das Prädikat der „Weisheit“ Er bahnt so eine Brücke zum griechischen Denken, aber in der Weise, daß er es „durchkreuzt“. Dem Sophia-Begriff der alttestamentlich-jüdischen und apokalyptischen Traditionen gibt er eine völlig neue Pointierung. Vielfältig sind die alttestamentlichen Spielarten, wo die Rede ist von der Weisheit und der Beachtung ihrer Regeln, die zum Leben, oder in der Nichtbeachtung, zum Tod führt (Spr 9, 10; 16, 25).

¹³ Vgl. H. C o n z e l m a n n, *Paulus und die Weisheit*, in: NTS 12 (1966) S. 231–244.

¹⁴ Weish 1, 6ff; 7, 24; vgl. Spr 8, 27ff; 7, 22: „Gestalter in des Alls“

¹⁵ Weish 8, 13.17; 9, 17f: „Und durch die Weisheit sind sie erlöst worden“

Der Weise ist der verborgenen Weisheit Gottes in der Schöpfung und im sozialen Leben auf der Spur (Spr 8, 14; 29, 7; Weish 7, 17ff). Im nachexilischen Verständnis erscheint sie personifiziert als „Frau“ und ist Gegenüber und Mitarbeiterin Gottes bei der Schöpfung (Spr 8, 22; Sir 24, 1–5). „Frau Weisheit“ ruft die Menschen auf die Straße; sie lädt ein in ihr Haus. Sie belehrt über die Torah und stärkt und erfrischt die Menschen wie eine Mutter und Gastgeberin (Spr 1, 20ff; 8, 3ff; 9, 1–6). In ihr verkörpert sich die Stimmigkeit und Schönheit der Welt, das Geheimnis der Torah und das Ziel der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen (Sir 24, 8–23).

Die feministische Theologie hat diese Vorstellungen als weibliche Lebensentwürfe gedeutet, in denen Natur und Mensch und die Menschen miteinander in einem Sinngeflecht der Ganzheit verknüpft sind zu Teilhabe, Sozialität und Ökologie als integralen Bestandteilen. Dieser ganzheitliche und lebensgeschichtliche Vorstellungskomplex, der sich mit der alttestamentlichen Weisheit verbindet, wird aber von Paulus neu gefüllt und gedeutet: an die Stelle der personifizierten Weisheit tritt der gekreuzigte Christus als Mitte und Ausgangspunkt der Weisheit Gottes und seines Planes für die Welt. Dieser Ratschluß der Weisheit von Gott her sistiert die Anthropozentrik und wurde in der Auferweckung gerade des Gekreuzigten geschichtliche Realität. Dies hat für Paulus theoretische wie praktische Konsequenzen. Theoretische: Das Wort vom Kreuz ist Weisheit im Plane Gottes und Torheit für die Menschen (1, 18–25); und praktische: Sie betreffen die Gemeinde (1, 26–31) und den Verkünder des Kerygmas (2, 1–5). Ihnen eignet in den Augen der Welt sozusagen eine „Narrenrolle“ Das „Wort vom Kreuz“ schließt eine christozentrische und eine theozentrische Aussage in sich. J. Moltmann schreibt: „Das dialektische Prinzip der ‘Offenbarung im Gegenteil’ ersetzt nicht jenes analogische Prinzip: ‘Gleiches wird nur von Gleichem erkannt’, sondern macht es überhaupt erst möglich“ (S. 33), so daß der Geist des Kreuzes das Kreuz des Geistes bleibt. Es geht nicht um das Patt unserer religiösen Subjektivität und nicht um die Ächtung des Verstandes, auch nicht um eine Weisheit als Summe oder Ganzheit von Welt, Gesellschaft, Humanismus, Leben oder Ordnung, sondern um die Differenz, die sich in der hingebenden Liebe in Jesus Christus manifestiert hat und manifestiert.

In 2, 6–16 interpretiert Paulus den Plan Gottes für die Welt vom Kreuz her als die verborgene Weisheit Gottes. In dieser exkurshaften Reflexion, der ein „Revelationsschema“ zugrunde liegt, von dem „vor aller Zeit“ entworfenen Plan der Vorsehung Gottes, hat den Zweck, die Herrlichkeit für uns vorzubereiten. Der mythische Hintergrund der widergöttlichen Mächte ist nur angedeutet (V. 6). Diese haben die Herrlichkeit Christi, d.h. den sich im Kreuzestod manifestierenden Heilsplan Gottes nicht erkannt, denn sonst hätten sie den „Herrn der

Herrlichkeit" (V. 8) nicht gekreuzigt und damit sich selbst entmacht. Das in V. 9 angefügte Zitat hat alttestamentliche und auch apokalyptische Anklänge. Nach Origenes stamme es aus der Elia-Apokalypse. Frappant aber ist eine Parallele aus dem Thomas-Evangelium Logion 17: „Jesus sprach: Ich werde euch das geben, was nicht das Auge gesehen und was nicht das Ohr gehört und was nicht die Hand berührt hat und was nicht gekommen ist in den Sinn des Menschen". In dem betonten „Wir" am Anfang von V. 10 schließt Paulus sich mit denen, die Gott „lieben" (V. 9) und den „Vollkommenen" (V. 6), d.h. mit allen Christen, und führt dann das Pneuma, den Geist Gottes als neues Denkschema ein. Dieses wird durch das gemeingriechische Axiom der Erkenntnistheorie „Gleiches durch Gleiches" belegt. Der Geist führt in die Tiefen Gottes, den Heilsplan Gottes im Kreuz Christi ein. Kraft des Geistes Gottes erkennen die Christen die Paradoxe, daß in der Schwachheit des Kreuzes die Stärke des Heiles begründet ist und daß Gottes Kraft in Schwachheit zur Vollendung kommt. Paulus zeigt dies auf an seiner „Narrenrolle" in der Gemeinde: „Ich kam in Schwachheit und in Furcht und mit großen Zittern zu euch" (2, 3), und verkörpert in seinem Leib die Kraft Christi, die in den Schwachen wirkt, so wie sie auch in der Gemeinde ihre Gestalt und Verkörperung gefunden hat. Der Text 2, 12ff ist durch dialektische „nicht-sondern" -Sätze und abstrakte Begriffe durchzogen. Eine Dreiecks-Beziehung wird notiert zwischen Gott, dem Geist und dem „Wir" -ecclesiasticum. Zwischen uns und Gott hat der Geist eine vermittelnde Funktion. Der Text ist verbal geprägt von Begriffen des Empfanges, des Geschenks, der Annahme sowie von der geistlichen Intellektualität: der Geist vermittelt Wissen, Lehre, Urteilskraft. Die Wirkung des Geistes ist die Anerkennung der Offenbarung Gottes im Kreuz, allen temporalen Vollkommenheitsidealen zum Trotz (1, 20ff).

Wendet sich Paulus in seinem ersten Korintherbrief gegen eine gnostische Sophia-Christologie und pariert er diese mit der Inhaltsfrage nach der Bedeutsamkeit des Kreuzes? R. Baumann¹⁶ nimmt statt einer spezifischen korinthischen Gnosis die Haltung eines enthusiastischen Christentums an und weist auf die Verschiebungen im Sophia-Verständnis hin, die die Alternative Heilsgut und Heilsplan sistieren. Die Krise sei durch die Überbewertung der Weisheitsrede entstanden, die Paulus radikaler ansieht als seine Gegner. Dabei sei durchaus auch von einem „anthropologischen Korrelat der Weisheit Gottes" (S. 117 die Rede und auch von einem formalen Unterschied zwischen Mysteryvortrag und Grundkatechese (S. 207)¹⁷ Dagegen

¹⁶ R. B a u m a n n, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968.

¹⁷ Anders die evangelischen Autoren: U. W i l c k e n s, *Kreuz und Weisheit*, in: *KuD* 3 (1957) S. 77–108, und W. F ü r s t, *Ist das Neue Testament doch katholisch?*,

wiederum geht W. Schmithals¹⁸ von einer vorchristlichen jüdischen Gnosis aus: „...die Gnosis in Korinth...kennt Christus nicht als eine himmlische Erlösergestalt“ (130), gegen U. Wilckens gesagt (71), und bestreitet den christologischen Sinn des Begriffs Sophia. Er versteht die Differenz von 2,6 ff zum Vorangehenden in dem Verzicht auf die Mysterien im Sinne von Röm 11, 25ff, 1 Kor 15, 51.

6. LOGOI SPERMATIKOI: DIE CHRISTLICHE HEIMHOLUNG DER WEISHEIT

Die Heimholung der heidnischen Wahrheit ist das Thema der frühen Patristik, im besonderen der Alexandriner. In der Nachgeschichte der Sophia-Kerygma-Thematik werden die Erkenntnisse der griechischen Philosophie nicht entwertet, sondern als „spolia“, als Beutestücke in das Christentum heimgeholt und nach Clemens von Alexandrien in das Ganze, das „Katholon“ eingefügt. Aber schon Paulus macht diesen Schritt nach der lukianischen Zeichnung in Apg 14, 15–18 und 17, 22–32. In Lystra wendet er sich mit Barnabas gegen die falschen Götter und beweist die Existenz Gottes aus den Segnungen und Wohltaten Gottes, dem Regen und den fruchtbaren Jahreszeiten, dem Überfluß an Nahrung und der Freude, die die Herzen erfüllt. In Athen anknüpfend am Altar des unbekanntes Gottes, predigt Paulus den, der Himmel und Erde gemacht hat, der, von dem wir Sein, Bewegung und Leben haben. Dabei desavouiert er nicht stoische Gedankengänge, sondern beruft, sich ausdrücklich auf das Zeugnis des Dichters Aratos von Soloi. Auch in einem der ältesten Zeugnisse des apologetischen Genos, dem Kerygma Petri (κήρυγμα Πέτρου), ist nach den vorliegenden Fragmenten Gott der Einzige und Schöpfer. Er ist unsichtbar und alles sehend, nichts kann ihn enthalten und er selbst enthält alles, er selbst hat nichts nötig, aber alle haben ihn nötig. Durch ihn existiert alles und er ist erhaben über alle menschlichen Begriffe. Er ist ewig, unvergänglich und ungeworden¹⁹ Die Christen sind das neue Volk, das tertium genus, das dritte Geschlecht, das mit seiner Gottesverehrung den Platz des Judentums wie des überlebten Hellenismus einnimmt (fr. 5)²⁰

Der Philosoph Justinus beschreibt seine Irrwege durch alle Philosophenschulen hindurch, bevor er durch den Glauben an Christus

in: VuF 1958/59, S. 57–67 Zu der Herkunft des apokryphen Zitats 1 Kor 2, 9 vgl. E. V. N o r d h e i m, *Das Zitat des Paulus in 1 Kor 2, 9 und seine Beziehung zum koptischen Testament Jakobs*, in: ZNW 65 (1974), S. 112–120.

¹⁸ W. S c h m i t h a l s, *Die Gnosis in Korinth*, 1968, S. 227–285.

¹⁹ E. P r e u s c h e n, *Antilegomena* ²1905, Fr. 1.

²⁰ Vgl. A. v. H a r n a c k, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3. Jahrhunderten*, Band I, Leipzig 1902, S. 264ff.

und als Christ „zum Philosophen“ wurde²¹. Justinus hat zwei Apologien und einen antijüdischen polemisierenden Dialog mit Tryphon (150–160) geschrieben. Er hatte als Philosoph die verschiedenen Schulsysteme durchwandert und im Platonismus dann die Existenz einer unsichtbaren Wirklichkeit erfaßt. Als Christ aber will er seine persönlichen Argumente für den neuen Glauben allen Kreisen darlegen, wendet sich gegen den Irrtum der Götzenbilder (apol. 1, 9, 4) und die stoische Lehre von der Heimarmene (εἰμαρμένη) (apol.1, 43; apol. 2, 7, 8). Die heidnischen Weisen und die „rationes seminales“ der Wahrheit sieht er im Vorschein der Wahrheit Christi, soweit sie am „Logos“ teilgehabt haben (apol. 2, 13, 3).

Auch Clemens Alexandrinus wendet sich in seinem „Protreptikos“ an die Heiden und ruft sie zum Christentum. Dabei greift er auf Zeugnisse griechischer Dichter und Philosophen zurück, um sie mit dem Argument der Anleihe dienstbar zu machen. Im echten Hellenismus sieht er einen Bundesgenossen des Christentums im Kampf gegen die falschen Götter. Er arbeitet das Bildungswissen seiner Zeit in seinen christlichen Kulturbegriff ein und schlägt so eine Brücke zwischen dem griechischen Geistesleben und dem Christentum (Str. 6, 80, 5). In der griechischen Philosophie sieht er eine Vorbereitungsstufe (Str. 6, 67, 1) und Wegbereiterin für die „königliche Lehre“ (Str. 1, 80, 6) der „christlichen Philosophie“ Wenn auch die Philosophie von Hellas für ihn einen hohen propädeutischen Wert hat (Str. 1, 28; 1, 30; 1, 99,1 u.ö.), so durchzieht seine Hochschätzung eine zwiespältige Ambivalenz. Die Philosophie, gleichsam von Prometheus vom Olymp geraubt, ist nur ein kleines Feuer (Str. 1, 87, 1), der kümmerliche Schein eines Doctes (Str. 5, 29, 5), und andererseits doch wiederum ein göttliches Geschenk (Str. 1, 37, 1), durch welches der Allmächtige bei den Heiden gepriesen wird (Str. 6, 42, 1) und diese dem Bösen ferngehalten werden (Str. 6, 156, 4). Sie ist in Konnex mit der allgemeinen Bildung (ἐγκύκλια μαθήματα) eine Kraft zur Erfassung der Wahrheit (Str. 6, 91, 1) und eklektisch anzueignen (Str. 1, 37, 6). Das höchste Lebensziel aber ist das „Ähnlichwerden dem Herrn“ (ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρῷ: Str. 2, 80, 5). Damit vorchristlich Clemens das platonische Axiom der „Angleichung an Gott nach Möglichkeit“ (ἐξομοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Theaet. 176B).

Das Pauluswort aus 1 Kor 2, 9 „Was kein Auge gesehen hat...“ findet für Clemens an dem christlichen Gnostiker als dem Träger der höchsten und reinsten Erkenntnis seine Erfüllung (Str. 4, 114, 1). Es ist dies eine durch äußere Enthüllung der Wahrheit und innere Eingebung und Erleuchtung erreichte Stufe des wahrhaft gläubigen Christen, Ausweis der Vervollkommnung des Menschen als Menschen

²¹ J u s t i n u s, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 8, 2.

(Str. 7, 55, 1), und so die Vollendung des Glaubens in der Gotteserkenntnis (Str. 6, 165, 1), der in der Liebe ans Ziel kommt (Str. 7, 57, 4; vgl. 2, 31, 1)²².

7 AUSBLICK UND PERSPEKTIVEN

Die wissenschaftlich-technische Vernunft ist ein auf sich selbst gegründete und weltzugewandte, wie H. Blumenberg es gezeigt hat am Bedeutungswandel der „curiositas“ als einem in der Neuzeit kulminierenden Prozeß der theoretischen Neugierde, der die Welt unterschwellig verabsolutiert²³. Und doch scheint die Sehnsucht nach Transzendenz den Schwund ihrer metaphysischen Objekte zu überdauern. Am säkularen Horizont ist ein Trend zu konstatieren als Wechsel weg von einer kirchlich-institutionellen zu einer privatisiert-subjektiven „Sozialform“ der „diffusen“, „unsichtbaren“ und „säkularen“ Religiositäten mit sog. spirituellen Phänomenen aller Art. Der säkulare Mensch scheint mehr die Frage zu stellen, wozu Religion gut sei und ob sie helfe, und nicht, ob sie wahr sei; d.h. er denkt funktional und in Äquivalenten, in Psychologismen und begründet das Absolute „funktional“ mit Sinngebungs-Angeboten in der psychologischen und soziologischen Perspektive der Angstbewältigung. Dem ist entgegenzuhalten: Man glaubt nicht, um eine Sinngebung zu finden, sondern man hat Sinn, weil man glaubt. Wenn es um das „Heil des Menschen“ ohne Anführungszeichen geht, geht es um eine Unbedingtheit, die analog nur die Liebessemantik kennt. Wo diese Unbedingtheit im theologischen Raum sistiert wird, vollzieht sich eine psychologische und soziologische Funktionsbegründung der Theologie. Eine theologische Fakultät, wenn sie ihren Dienst am Glauben und der Welt ernst nehmen will, muß sich der im gegenwärtigen Trend Verfemten Worte wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Gnade, Vergebung, Tröstung, Heil, u.a.m. annehmen. Sie muß eine Raum und Zeit strukturierende Orientierung und den christlichen Rückhalt in gefährdeter Zeit anbieten und hinweisen, wie die Identitätsunruhe des Menschen gemäß seiner Dynamik und Unersättlichkeit des Profitprinzips in Gefahr

²² Vgl. Th. C a m e l o t, *Les idées de Clemence d'Alex. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, in: *RechScRel* 21 (1931) S. 38–66; H. M e r k i, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis* 7, Freiburg/Schw. 1952, S. 44–59; W V ö l k e r, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57 (1952); W W a g n e r, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien*, in: *ZwTh* 45 (1902), S. 213–262.

²³ Vgl. H. B l u m e n b e r g, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, 3. Teil, Frankfurt/M. 1973, STW 24.9.

steht, mehr und mehr sich in das Prinzip possessiv-egoistischen „Habens“ hinein zu realisieren. Das Prophetische im Christentum ist ein im Ethos verankertes, provokatives und die Wahrheit praktizierendes Christentum, das die Sätze nicht bloß nachspricht, sondern nachlebt in der Nachfolge Jesu. Wer in seinem Handeln die Anerkennung Gottes mitsetzt, handelt mit dem unbedingten Willen zur Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden. Die eigentliche Krise der Kirche als die ihrer Subjekte und ihrer Praxis, berührt den Wahrheitskern des Christentums selbst und dieser kann nie so gedacht werden, daß er n u r gedacht wird. Die Lehrinhalte des Kerygmas haben praktische Konsequenzen zur Umkehr, Befreiung und zum Wagnis des Aufbruchs.

Von eigener Qualität ist die Frage nach dem nach uns fragenden Mitmenschen, nach unseresgleichen. Die *Confessiones* des Augustinus, eine coram Deo niedergeschriebenen Lebensbeichte des nach Gott Fragenden, läßt auch die Leser im fraternus animus, im Brudersinn daran beteiligt sein:

*Respirent in illis et suspirent in his,
et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis
cordibus, turibulis tuis.*

Paraphrasierend ist hier zum Ausdruck gebracht:
Aufatmen sollen sie in jenen (d.i. in den Augustinus wirksam gewordenen Gnaden-Gaben Gottes), aufseufzen in diesen (in all den ihm anhaftenden Makeln) und der Lobgesang wie das Erbarmedich sollen zu deinem Antlitz aufsteigen aus brüderlichen Herzen als aus deinen Räucherschalen.

Der Fragende weiß sich immer schon als ein von der Gnade Gottes im voraus Gefragter, von der erbarmenden Gnade Gottes Gefragter²⁴. Der Mensch ist nicht bloß capax infiniti, sondern nach Paulus zum Gott Jesu Christi hin als der ontologischen Erfüllung seiner eigenen Person und seinem Heil offen.

Düster mag die Klage Th. W. Adornos klingen, daß unter der Erfahrung von „Auschwitz“ alle immanentem Sinnhorizonte ihre Desavouierung erfahren haben. „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug“²⁵ Die

²⁴ Moore philosophico hat der platonische Sokrates diese Aporie in Dialog *Menon* exponiert an der Frage des Wissens und Nichtwissens, des Fragenden oder des Gefragten und zeigt, „daß ein Mensch unmöglich suchen kann, was er weiß, und ebenso unmöglich suchen kann, was er nicht weiß; denn was er weiß, kann er nicht suchen, da er es ja weiß, und was er nicht weiß, kann er nicht suchen, da er ja nicht weiß, was er suchen soll“ Sokrates löst das Problem mit dem Hinweis auf die Anamnesis, das Vermögen der Erinnerung, das den Menschen zu der in ihm verschütteten Wahrheit gelangen läßt, um sie zu finden.

²⁵ Th. W. A d o r n o, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, S. 52.

theologischen Worte bedürfen vielfach der Revision, denn sonst brächte man die Menschen um das, „worauf sie Anspruch haben, auch wenn sie das Gegenteil glauben“²⁶. Woran kann sich der Gestus der Hoffnung halten und an welches Versprechen? Th. W. Adorno antwortet: „Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar“²⁷, denn die Vernunft wird von der Unausdenkbarkeit der Verzweiflung bewegt, gegen Vernunft zu hoffen; und der Gedanke, der sich nicht selbst enthauptet, mündet in Transzendenz, „bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“²⁸. Aus dem Abgrund der Frage aber steigt sehnsuchtsvoll die Hoffnung auf „Die Wahrheit ist nicht zu scheiden von dem Wahn, daß aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete“²⁹.

Der Mensch ist mehr als bloß ein ichbezogenes Individuum. Immer neu transzendent er sich auf andere und anderes, weiß sich verbunden mit und zugehörig zu...! Die Freiheit, die er realisiert, ist mehr, als bloße Ungebundenheit. Sie ist positive Möglichkeit freier Hingabe. Dazu gehört das Erfassen des Qualitativen, das der Mensch bejaht, und von dem er sich so oder so angesprochen weiß. Im personalen Bereich wird in der unmittelbaren Hinwendung die Ebene rein wißbarer Objektivität in einem Wagnis der Begegnung überstiegen. Der Glaube an Gott trennt den Menschen nicht von der Bejahung der Welt als Schöpfung Gottes und impliziert so auch das Ja zu allem, wie dies in einem der tiefsten Gedanken des Franziskaner-Theologen Bonaventura zum Ausdruck kommt: „Sed Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia, quia Pater Verbo suo (...) se ipsum declarat“ „Der Vater hat durch sein Wort, das aus ihm hervorgeht, sich und alles gesagt, denn in seinem Wort (...) hat er sich selber erklärt“³⁰. Im Nach-Denken eines solchen Glaubens zu stehen, ist für die Theologie höchste Ehre und Freude.

²⁶ Ders., a.a.O. 359.

²⁷ Ders., a.a.O. 362.

²⁸ Ders., a.a.O. 393.

²⁹ Ders., *Minima Moralia*, Frankfurt/M. ³1963, S. 157

³⁰ Bonaventura, I Sent. D. 32a. 1 q. fund. 5 (ed. Quarrachi I, 557). Zur Theorie vgl. W S c h a c h t e n, *Intellectus verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*, Freiburg-München 1973.

KERYGMAT I SOFIA. O RELACJI WIARY I WIEDZY

Streszczenie

Artykuł, dedykowany Papieskiej Akademii Teologicznej na jej jubileusz 600-lecia, dotyczy problemu starszego niż chrześcijaństwo, ale przez nie o wiele ostrzej postawionego problemu relacji wiary i wiedzy. Bo co mają począć chrześcijanie z mądrością i wiedzą tego świata, skoro wydają się one dezawuowane przez samego Apostoła Narodów? Kto miał więcej racji już u początków Kościoła: Tertulian, radykalnie negujący mądrość tego świata, czy też św. Justyn, widzący w niej jakąś wartość, starający się o jej wyważoną syntezę z Ewangelią? A wiadomo, że te dwie postacie stały się archetypami późniejszych rozwiązań. Kontynuację postawy Tertuliana znajdujemy bardziej w protestantyzmie, a kontynuację postawy św. Justyna bardziej w katolicyzmie, również w stanowisku autora. Zwraca on uwagę, że krytyczne słowa św. Pawła o mądrości tego świata dotyczą bardziej gnozy niż autentycznej greckiej filozofii i negują nie tyle jej prawdziwość, co zdolność zbawczą. Potwierdzają to nie wprost filozofowie-ateiści, kiedy chcą mieć „nadzieję wbrew nadziei”. Także nauko-wo-techniczny rozum ma metafizyczne tęsknoty, także on szuka religii bodaj dla jej pocieszającej funkcji, jeśli nie dla jej wewnętrznej prawdy, jeśli nie dla jej praktycznych konsekwencji i wymagań. W tej sytuacji trzeba umieć pokazać, że nie dlatego wierzy się, aby życie miało sens, ale ma ono sens dlatego, że jest wiara. W tym zadaniu nieodzowna jest mądrość, filozofia, poznanie. Człowiek może przyjąć również objawienie tylko poprzez swój rozum, tylko poprzez to, co już wcześniej zrozumiał i poznał. Nawet jeśli wie, że pytając jest zawsze już wcześniej zapytany przez łaskę, nawet jeśli wie, że „duch krzyża” nieraz okazuje się i pozostaje „krzyżem ducha”, ale w świadomości, że przecież wiara jest darem tego, który jest samym rozumem.