

# Amt und Gemeinde

65. Jahrgang, Heft 1, 2015

€ 6, –



## Zum 85. Geburtstag von Kurt Niederwimmer

Im Spiegel – rätselhaft (1. Kor. 13,12) Kurt Niederwimmer	7
Laudatio zum 85. Geburtstag von Prof. Kurt Niederwimmer Michael Bünker	24
Lógos charistérios. Kurt Niederwimmer zum 85. Geburtstag Gerold Lehner	29
Zum wissenschaftlichen Werk Kurt Niederwimmers Wilhelm Pratscher	40
Bibliographie der zitierten Arbeiten Kurt Niederwimmers	45
Rezensionen	47



# INHALT

Editorial .....	5
Karl W. Schwarz	
Im Spiegel – rätselhaft (1. Kor. 13,12) .....	7
Kurt Niederwimmer	
Laudatio zum 85. Geburtstag von Prof. Kurt Niederwimmer .....	24
Michael Bünker	
Lógos charistérios. Kurt Niederwimmer zum 85. Geburtstag .....	29
Gerold Lehner	
Zum wissenschaftlichen Werk Kurt Niederwimmers .....	40
Wilhelm Pratscher	
Dokumentation: Bibliographie der zitierten Arbeiten Kurt Niederwimmers .....	45

\*\*\*

## Rezensionen

Dieter Knall:

Dokumente ökumenischer Bemühungen und Erfahrungen.

Aus meiner Zeit als Superintendent der Steiermark wie als

Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich .....

47

Karl W. Schwarz

Karl Schiefermair / Thomas Krobath (Hg.):

Leben. Lernen. Glauben. Evangelischer Bildungsbericht 2015 .....

50

Elisabeth E. Schwarz

## Anhang

AutorInnen .....	53
Impressum .....	54



# Editorial

**Am** 11. November 2014 feierte der emeritierte Neutestamentler an der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät Professor Kurt Niederwimmer seinen 85. Geburtstag. Ihm zu Ehren fand aus diesem Anlass eine vom derzeitigen Institutsvorstand Markus Öhler moderierte Festveranstaltung statt, bei der dem Jubilar die Aufgabe zufiel, wieder jenen Platz am Katheder einzunehmen, den er zwischen 1973 und 1997 als Ordinarius, aber schon seit 1963 als Dozent, seit 1967 als außerordentlicher Professor bekleidet hatte.

Vor einem begeisterten Auditorium kehrte er an seine frühere Wirkungsstätte zurück, um aus Anlass dieses besonderen Geburtstages eine Vorlesung zu halten und eine wissenschaftliche Bilanz zu ziehen. Viele ehemalige Studenten waren gekommen, um den Ausführungen zu lauschen, viele Kolleginnen und Kollegen aber auch Gäste befreundeter Fakultäten und aus der Ökumene erwiesen dem Nestor der Fakultät ihre Reverenz.

Die Ehrenvorlesung, die einem Vers aus dem Hohelied der Liebe (1.Kor. 13,12) gewidmet war, wird im Folgenden ebenso dokumentiert wie die Dankreden der beiden Promovenden des Jubilars,

Michael Bünker und Gerold Lehner. Ergänzend dazu steuerte Wilhelm Pratscher, Niederwimmers Nachfolger am Lehrstuhl für Neues Testament, eine wissenschaftliche Würdigung seines Vorgängers bei.

Es ist sehr stimmig, dass diese universitäre Festveranstaltung ihren Weg in die Zeitschrift „Amt & Gemeinde“ gefunden hat. Denn daran wird auch deutlich, dass Professor Niederwimmer, der über viele Jahre Vertreter der Evangelisch-theologischen Fakultät in der Synode A. B. und in der Generalsynode der Evangelischen Kirche A. u. H. B. gewesen ist, als ein *doctor ecclesiae* zu gelten hat, dessen Wirken ungeachtet seiner Zuordnung zur neutestamentlichen Disziplin stets die Theologie im Ganzen im Auge behielt und sich für ihre kirchliche Beheimatung einsetzte.

Außerdem darf daran erinnert werden, dass Prof. Niederwimmer in dieser Zeitschrift immer wieder gewichtige Beiträge publizierte, von denen er vor allem eine Rezeption in den Gemeinden unserer Kirche erwartete, etwa seine frühe Studie über das Diakonat im NT und seine Realisierung in der Kirche der Gegenwart (Amt und Gemeinde 1964/65), die für die Gemeindefrömmigkeit äußerst fruchtbare Auseinandersetzung „Bibelkritik und

Glaube“ (1967) oder die ausgewogene Verortung der Theologie als akademische und zugleich kirchliche Disziplin (1980). Die einzelnen Titel seiner Aufsätze in *Amt und Gemeinde* können der Auswahlbibliographie entnommen werden.

Prof. Kurt Niederwimmer hat die Studierenden zu disziplinierter theologischer Arbeit aufgefordert und sich mit ihnen über wissenschaftliche Erfolgserlebnisse gefreut. Mit besonderem Interesse begleitete er die Arbeit an der Geschichte der Fakultät, dazu steuerte er gewichtige Beiträge über Gustav Entz, Gottfried Fitzer

und Wilhelm Dantine bei, die nicht nur die genannten Persönlichkeiten würdigen, sondern auch die Atmosphäre anschaulich schildern, in der früher in Wien studiert wurde.

Wie dem Jubilar zum 60. Geburtstag eine Festnummer von *Amt und Gemeinde* (40/1989, Heft 10) gewidmet wurde – mit einer berührenden Laudatio des seinerzeitigen Dekans Prof. Georg Sauer, so grüßt die Redaktion auch mit diesem Heft den Jubilar und wünscht ihm viel Freude bei der Lektüre und Erinnerung an den gelungenen Abend im vergangenen November.

**Karl Schwarz**

# Im Spiegel – rätselhaft

(1. Kor. 13,12)

---

Von Kurt Niederwimmer

---

Sie haben einen alten Schulmeister aus seinem Winkel hervorgeholt und ihn noch einmal auf den Lehrstuhl der Schriftgelehrten und Pharisäer gestellt. Er soll ein letztes Mal wie in alten Tagen eine exegetische Vorlesung halten.

Ich versuche nun im Folgenden, eine paulinische Formel auszulegen, die, wenn man sie aus dem Zusammenhang reißt, unverständlich klingt, die sich aber im Zusammenhang gelesen als eine Grundsatzformulierung theologischen Denkens erweist: „im Spiegel – rätselhaft“, „per speculum – in aenigmate“. Paulus deutet, wie wir sehen werden, mit dieser Formel Fundamente der theologischen Erkenntnislehre an, man kann auch getrost sagen: der Erkenntnismetaphysik: *Möglichkeiten und Grenzen der Gotteserkenntnis*. Sollte das nicht eine Frage sein, die den Stu-

denten der Theologie am Herzen liegt? Gewiss. Aber da man ja nie aufhört, ein Student der Theologie zu sein, so bleibt diese Frage bis ins Alter erhalten.

Ich versuche zuerst (Teil 1), eine kurze Skizze des *Kontexts*, in dem die Formel steht, ich gebe dann (Teil 2) eine *Paraphrase*, und bemühe mich zuletzt (Teil 3), die paulinischen Motive „auf den *Begriff* zu bringen“. Dieses Letztere ist eine Eigenart der Wiener Hermeneutik, und davon sollen sie auch heute nicht verschont bleiben.

## I.

„Im Spiegel – rätselhaft“, theologische Erkenntnislehre, was können wir von Gott wissen, wo endet unsere Erkenntnismöglichkeit, und was ist der Grund

dafür? Das sind Fragen, die der Dogmatiker sofort *thematisch* erörtern kann. Der Exeget hat diesen unmittelbaren Zugang nicht. Wir müssen als Exegeten die Frage *historisch* angehen. Wir haben *Texte* vor uns, die uns belehren, deren Entstehung Jahrhunderte zurückliegen, die wir durch historische Kritik lesbar und übersetzbar machen müssen.

Nun – woher unser jetzt zu behandelnder Text stammt, ist angegeben: er stammt aus einem der bekanntesten Abschnitte des Neuen Testaments, aus einem Kapitel, das viele von uns auswendig aufsagen könnten (1.Kor. 13). Wir sprechen gewöhnlich vom „Hohen Lied der Liebe“, das ist nicht falsch, aber der Historiker weiß es noch genauer; er redet von der „*Lobrede* auf die Liebe, auf die *Agape*“. Er erkennt in dem ganzen Kapitel eine wohlkonstruierte Rede, eine Rede nach den Regeln der antiken Rhetorik, dem Genus nach (Aristoteles hat bekanntlich die Genera bestimmt)<sup>1</sup>, ein „*logos epideiktikos*“, eine *Prunkrede*, wie man sie dem siegreich heimkehrenden Feldherrn hält oder dem Ruhm eines berühmten Philosophen, schließlich kann man sie auch einer Eigenschaft, oder einer Tugend halten. Die Tugend, die Paulus hier mit einer *Lobrede* versieht, ist die Tugend aller theologischen Tugenden, das Charisma aller *Charismata*, die *Agape*.

---

1 Rhet.I,3,1357,36 ff.: *symboleutikon, dikanikon, epideiktikon: genus deliberativum* (beratende Rede), *genus iudiciale* (Gerichtsrede), *genus demonstrativum* (*Lobrede*, *Prunkrede*); Quint.III,4.7 ff.; H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 19903, 85 ff. (§§ 139–254).

Aber was hat das mit der Erkenntnis zu tun, mit der Gotteserkenntnis? Ist Erkenntnis (das Neue Testament sagt: *Gnosis*) nicht etwas ganz anderes? Was wollen die wenigen Verse, die scheinbar unvermittelt innerhalb der *Prunkrede* auf die Liebe auftauchen und plötzlich das Thema wechseln, indem sie von der „*Erkenntnis*“ reden? Sie wirken wie eine Einfügung am falschen Ort, sie umfassen auch nur ein paar Zeilen, dann kehrt der Apostel wieder zu seinem ursprünglichen Thema (zum *logos epideiktikos peri tes agapes*, wie ich jetzt schon sagen kann) zurück. „Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, die Liebe (*Agape*) ist aber die größte unter diesen *Charismata*“ (13,13).

In der Tat: Die paar Verse (13,8–12), die *vor* diesem Abschluss stehen, bilden eine Art Einschub, oder besser: einen *Exkurs*, aber er ist (und das ist das Erste, was wir zu lernen haben) doppelt motiviert. Erstens: er dient zum *Kontrast* (insofern dient er als rhetorisches Mittel: der Wert der *Agape* soll herausgestrichen werden, das geschieht unter anderem durch Kontrastierung mit einem anderen *Charisma*, dem *Charisma der Erkenntnis*: der Wert der Liebe, so wird es heißen, ist unendlich höher, als der Wert der *Erkenntnis*!); und zweitens: Paulus nützt die Gelegenheit, gegen eine Gruppe innerhalb der korinthischen Gemeinde zu polemisieren, um die verstiegene Ideologie der „*Wissenden*“ auf den Boden der Wirklichkeit zurückzuholen. Die Verse sind also wohlüberlegter, auch rhetorisch kunstvoll gebauter *Exkurs*, der textlich und sachlich zu einem weit umfangreicheren Thema gehört. Wir



verstehen jetzt (und das ist das Nächste, was wir zu lernen haben) die *doppelte* Funktion dieses kleinen, aber hochbedeutsamen Abschnittes: seine Funktion für damals – und seine Funktion für heute. *Kairologisch* (also für die ersten Briefempfänger) hat er einen sozusagen seelsorgerlichen Aspekt, er ist polemisch; aber dem Apostel passiert dabei etwas, was ihm ständig geschieht: er formuliert für seine Zeit – und schreibt dabei (ohne es zu ahnen) für die Jahrhunderte. Der Abschnitt ist in seiner Polemik zugleich *fundamental* für die Zukunft der Kirche. Er wird zu einem Leitfaden der theologischen Erkenntnislehre für alle Zeiten; auch für uns.

Immerhin ist hier noch im Vorbeigehen eine kleine *Anmerkung* zu den „Wissenden“, von denen ich geredet habe, zu machen. Ich kann mich vor diesem gelehrten Auditorium kurz fassen und mich zur Kennzeichnung der Gegner, gegen die sich die Polemik richtet, auf ein paar hingeworfene Bemerkungen beschränken.

Was ist der Anlass des Apostels für diesen Exkurs „Über die Grenzen der Gotteserkenntnis“ und was bezweckt er damit? Die Antwort ist klar: er will das rechte Verständnis der Gotteserkenntnis definieren und dabei die Anmaßung der „gnostisierenden Enthusiasten“ in Korinth zurückweisen. Über diese Gruppe haben viele Exegeten (ich gehöre dazu) ihr Tintenfass ausgegossen, Herkunft, Lehre, Zukunft zu bestimmen. Das ist bis heute alles noch eine Spielwiese der historischen Exegese, aber man wird nicht allzusehr

fehlgehen, wenn man dieser Gruppe den Ketzerhut der „gnostisierenden Enthusiasten“ aufsetzt.

Noch einmal: Es ist dieser kontextuelle Bezug für das Verständnis der paulinischen Polemik, für das Verständnis des polemischen Exkurses, nicht zu entbehren. Dennoch weisen die Ausführungen des Apostels weit über den historischen Anlass hinaus. Es „passiert“ ihm das, was ihm ständig passiert: er redet für seine Zeit, aber seine Rede weist über den historischen Kairos hinaus – ins allgemein Gültige.

Wir orientieren uns über den Kontext.

Der Weg vom Makrokontext zum Mikrokontext lässt sich etwa folgendermaßen veranschaulichen:

### **Grundstruktur des Brief-corpus:**

1. *Traktat*: Über die Weisheit: 1,18–4,21
2. *Regeln* für das Gemeindeleben:
  1. Warnung vor Unzucht: 5,1–13
  2. Regeln über das Prozessieren: 6,1–11
  3. Regeln über das sexuelle Verhalten: 6,12–7,40
  4. Regeln über die Toleranz innerhalb der Gemeinde: 8,1–10,33
  5. Regeln über das Verhalten beim gemeinsamen kultischen Mahl: 11,1–34
  6. Regeln für die Charismatiker: 12,1–14,40
3. *Traktat*: Über die Auferstehung: 15,1–58.

*Grundstruktur des Abschnittes über die Charismatiker:*

12,1–31

*Allgemeiner Teil:* der einzelne Charismatiker und die Einheit der Gemeinde.

13,1–13

*Zwischenstück:* Aretalogie auf das größte Charisma, nämlich die Agape.

13,1–3: Wertepriamel

13,4–7: Beschreibung der Agape

13,8–12: Exkurs:  
Die Ewigkeit der Liebe  
und die Vergänglichkeit  
der Erkenntnis.

13,13: Abschluss.

14,1–40

*Spezieller Teil:* Regeln für das Verhalten der Charismatiker bei den Gemeindeversammlungen.

*Grundstruktur des Exkurses 13,8b–12:*

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.  
(V.8a)

(Urteil) εἴτε δὲ προφητεῖαι – καταργηθήσονται,  
εἴτε γλώσσαι – παύσονται,  
εἴτε γνώσις – καταργηθήσεται. (V.8b)

(Begründung) ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν  
καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν, (V.9)  
ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον,  
τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. (V.10)

(1. Beispiel) ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος,  
ἐφρόνουν ὡς νήπιος,  
ἐλογιζόμην ὡς νήπιος:  
ὅτε γέγονα ἀνήρ,  
κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. (V.11)

(2. Beispiel) βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου  
ἐν αἰνίγματι,  
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον,  
ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους,  
τότε δὲ ἐπγνώσομαι  
καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. (V.12)

Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη,  
τὰ τρία ταῦτα:  
μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. (V.13)

### Grundstruktur des Exkurses 13,8b–12

Die Liebe (Agape) hört niemals auf (13,8a).

(Urteil) Prophetengaben – sie werden zunichte werden,  
Zungenreden – werden aufhören,  
Erkenntnis (Gnosis) – sie wird zunichte werden (V.8b).

(Begründung) *Denn:* (nur) Stückwerk ist unser Erkennen,  
und (nur) Stückwerk ist unser Prophezeihen (V.9):  
wenn aber das Vollkommene kommt,  
wird das Stückwerk zunichte werden (V.10).

(1. Beispiel) Als ich (noch) ein Kind war, redete ich wie ein Kind,  
dachte wie ein Kind,  
überlegte wie ein Kind.  
Als ich aber ein Mann ward,  
habe ich das Kindische abgetan (V.11).

(2. Beispiel) Denn *jetzt* sehen wir durch einen Spiegel  
in ein Rätselbild,  
*dann aber* von Angesicht zu Angesicht;  
*jetzt* erkenne ich (nur) bruchstückhaft,  
*dann aber* werde ich erkennen  
so wie ich (jetzt schon) erkannt bin (V.12).

## II.

Soviel zu Kontext und Struktur. Ich versuche jetzt (*lege artis*) eine kurze *Paraphrase* des Textes.

Die satzenhafte Formulierung von V.8a („die Agape fällt nie dahin, hört nimmer auf“) bildet den Übergang zu dem folgenden Exkurs, sie bildet den Übergang von der „Aretalogie“ (über den unermesslichen Wert der Liebe) zur Polemik, zu dem nun folgenden Exkurs über die Grenzen der Erkenntnis.

Wir kennen schon den Grundgedanken: *die Caritas ist unendlich, sie hat ewigen Bestand, die Gnosis dagegen ist endlich, sie hat keinen ewigen Bestand*, sie wird, wenn die Zeit (= die Endzeit) gekommen ist, abgetan, nämlich als etwas nur Vorläufiges aufgedeckt und durch etwas Größeres ersetzt. Von dieser Hinfälligkeit und Begrenztheit der Erkenntnis ist im folgenden (Exkurs!) die Rede.

Das wird zunächst (V.8b) präzisiert: an der *Prophetie*, am *Zungenreden*, an der *Gnosis* (also an den spirituellen Charismata, deren sich die Korinther rühmen). Es wird mit kurzen, rhetorisch stilisierten Sätzen (in der rhetorischen Figur der „Epipher“), behauptet: ja, das sind alles Charismata, recht habt ihr, euch ihrer zu erfreuen, aber: vergesst nicht: sie sind endlich, sie werden aufhören, sie werden verschwinden. Sie haben Wert und Geltung, gewiss, aber ihr Wert und ihre Geltung ist *zeitlich beschränkt*. Sie haben ein Abruftdatum, sie haben einen terminus ad quem, sie sind Gaben auf Zeit und werden

durch die Zeit (nämlich beim Anbruch der Ewigkeit) ihr Ende finden.

Diese ihre beschränkte Geltung wird im nächsten Satz (V.9) durch den Übergang von der *zeitlichen* Kategorie, zur Kategorie der *Quantität begründet*: Prophetie und Gotteserkenntnis (nur von ihnen ist jetzt mehr die Rede) sind nicht nur zeitlich beschränkt, sondern sie sind auch rein *partielle* Größen. Der Christ *hat* Erkenntnisse über Gott, die dem Heiden fehlen (die durch die Offenbarung Gottes, die im Leben und Tod, in der Auferstehung und der geistlichen Gegenwart Jesu, des Kyrios, gegeben sind). Die Christen wissen mehr als die Heiden wissen, und mehr sogar als Israel. Und doch: dieses Wissen ist nur „*ex parte*“, „*ek merous*“. „*Meros*“ ist das kleine Stück, das man abbricht oder abschneidet, das „*Bruchstück*“, wie wir sagen. Auch der Charismatiker weiß das eine, er weiß anderes nicht. Gotteserkenntnis, auch die charismatische, die auf der Christusoffenbarung beruht, ist (unter endlichen Bedingungen) *fragmentarisch*. Wir haben ein paar Scherben in der Hand, nicht mehr. Wunderbare, glänzende Scherben, die wir mühsam zusammensetzen, die wir um keinen Preis hergeben möchten, aber nicht mehr. Es ist klar: allein schon durch solche Sätze wird die *wirkliche* Erkenntnis von der *gnostisierend-häretischen* abgegrenzt.

Das Stichwort „*Endlichkeit*“ ist dabei nicht zufällig gefallen. Es bezeichnet genau das, was der Apostel den Korinthern vor Augen stellen will. *All unser Wissen von Gott ist Bruchstück auf Zeit*. Dabei ist

der Begriff der Endlichkeit bei Paulus mit Hilfe der von uns sogenannten „*apokalyptischen*“ Vorstellungswelt gefasst, d. h.: erst wenn der auf das Ende hin laufende Äon der Endlichkeit sein Ziel erreicht haben wird, erst wenn die Zeit aufgehoben wird in Ewigkeit, erst dann ist auch für uns das Bruchstückhafte vorbei und das Vollkommene da (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον V.10). Man könnte sagen: dann, ja dann weicht das zusammenhanglose Puzzle, aus dem unsere Erkenntnis so oft besteht. Dann werden uns die Augen aufgehen. Wir werden sehen, wie es ist, weil wir dann das Ganze sehen.

Soweit das Urteil des Apostels. Er könnte nun wieder zurück zum Hauptthema (*caritas*) kommen, aber er hat zuvor noch die Absicht, das Gesagte durch Beispiele zu verdeutlichen (d. h.: er fällt in den Stil der zeitgenössischen Popularphilosophie, genannt die „*Diatribē*“, Moralphilosophie im leichten Gesprächston, in der Form eines fingierten Dialogs, unter Verwendung von Beispielen aus dem alltäglichen Leben). Also werden die bisher ausgesprochenen Urteile im Folgenden *durch Beispiele verdeutlicht*, anschaulich gemacht.

Das erste Beispiel aus einer biographischen Erfahrung, die wir alle kennen (aus der *Paideia*): „Du weißt ja wie das im Leben ist, man wandelt sich im Laufe der Zeit. Als ich noch ein Kind war, da benahm ich mich kindisch, wie sollte es anders sein. Ich war auf törichte Spiele aus, dachte wie ein Kind, redete wie ein Kind. Aber: die Kindheit nahm ein Ende, ich wurde erwachsen, und da fanden alle

Kindereien ihr Ende“ (V.11). Das Beispiel wäre vielfältig anwendbar, was Paulus im gegenwärtigen Zusammenhang meint, ist ganz deutlich. Er braucht die Anwendung des Beispiels nicht ausdrücklich zu ziehen, jeder versteht: Unsere gegenwärtige Gotteserkenntnis ist – kindisch. Wir denken und reden von Gott wie Kinder, aber: diese Kindereien gehen einmal zu Ende! (Solche Vergleiche müssen für die korinthischen Esoteriker wie eine kalte Dusche wirken!).

Das zweite Beispiel, wieder aus dem *Alltag*: „Schau dich um, Du hast sicher einen Spiegel zu Hause, vielleicht hast du einen gerade zur Hand (gemeint ist der antike Handspiegel, rund oder oval, mit einer Spiegelfläche aus Kupfer und Zinn; die Fläche ist poliert, um als Spiegel dienen zu können). Du schaust in den Spiegel. Was siehst du? Bloß ein Spiegelbild. Das ist dein Spiegelbild, aber das bist nicht du selber. So ist es auch mit der Gotteserkenntnis: man sieht nur Spiegelbilder, man hat nur ein Spiegelbild Gottes vor Augen, nicht die Wirklichkeit Gottes selbst!“ An dieser Stelle fällt dem Apostel ein: Spiegel zeigen oft nur zu undeutlich, was sie zeigen sollen, sie sind nur allzu oft zu klein, schlecht, abgebraucht, teilweise bereits blind. Und so setzt der Apostel seinen Spiegelvergleich fort und *verschärft* ihn noch: „Du schaust lediglich in einen Spiegel, (das ist eine Einschränkung, aber es kommt noch eine Verschärfung der Einschränkung): „Du schaust in einen Spiegel – und was siehst Du? Ein *Rätselbild!*“ (V.12a). Δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

Damit dürfte dem Hochmut der Esoteriker kräftig widersprochen sein!

Der Historiker hat an dieser Stelle einen kleinen *Exkurs* zu machen. Es ist nämlich die Spiegelmetapher nicht nur formal sondern auch inhaltlich ein beliebtes Lehrstück der zeitgenössischen Popularphilosophie, aber auch der zeitgenössischen Metaphysik. Die Metapher wird (a) im moralisierenden Sinn angewendet (wie ja auch wir sagen, wenn wir jemanden zur Rede stellen: bitte, schau dich in den Spiegel!). Diese Verwendung der Metapher findet sich demgemäß nicht zufällig öfter bei Epiktet (II,14,2; III,22,51; aber auch bei Philon, de Abrah. 153). Die Metapher wird aber auch (b) im *erkenntnismetaphysischen* Sinn verwendet, speziell in der jüdischen Religionsphilosophie der Zeit, in der sich Jüdisches und Griechisches, vor allem Platonisches (vgl. Tim. 71b! und – natürlich Pol.VII,514a ff.) vereinen; der Gedanke ist: Gott ist nicht direkt erkennbar, aber indirekt, in seiner Schöpfung, sie ist das Abbild (die Eikon) seiner Idee; so mehrfach bei Philon: ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου (!) φαντασιούται ὁ νοῦς θεὸν δρώντα καὶ κοσμοποιούντα καὶ τῶν ὄλων ἐπιπροεϋόντα (de decal.105); Gott ist in seiner Welt abgespiegelt. οἱ δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιάς (!) τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες (leg.all.III,99).<sup>2</sup>

2 Selbstverständlich sind die beiden genannten Klassen der Metaphorik nur exemplarisch gemeint. Einen guten Überblick über die weit vielfältigere Bedeutung der Metapher findet sich bei R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hg.v. E. Dinkler, KEK Sonderband, 1976, 93 ff.

Man sieht sofort: *Paulus* verwendet die gleiche Metapher wie der jüdische Philosoph (wieder einmal ein kleines Zeichen für die hellenistische Schulbildung des Apostels) und auch im gleichen Zusammenhang – aber die *Conclusio* ist eine andere: die Metapher hat bei Paulus radikal *einschränkende* Bedeutung, sie dient bei ihm dazu, die *zeitlich begrenzte* und nur vorläufige Gotteserkenntnis zum Ausdruck zu bringen. *Jetzt*, in *diesem* Äon, unter endlichen Bedingungen gibt es keine direkte Gottes-Schau.

Ergebnis: „im Spiegel sehen“ steht metaphorisch für „*lediglich indirektes Sehen*“. Die Formel definiert eine Einschränkung der Gottesschau und zwar eine fundamentale. Wir (selbst wir Charismatiker!) sehen Gott nicht wirklich, nicht direkt, nicht so, wie er ist, sondern wir sehen nur ein Spiegelbild, wir sehen ihn also, wenn überhaupt, dann nur *indirekt*, durch etwas, das er selbst nicht ist (!).

Wir sehen ihn (jetzt!) nicht „Aug in Aug“ (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον), er bleibt „verborgen *hinter* uns, über uns hinweg sehen wir sein bloßes Bild“.

Und dazu noch der zweite Satz: und auch dieses Spiegelbild oder Schattenbild bleibt ein *Rätsel*, ein Rätselbild für unser Auge, ein Geheimnis für unseren Verstand.

Aber halt: geht der Apostel hier nicht zu weit? Der Glaube lebt doch von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der Glaube glaubt, weiß und bekennt! Vom Heiden mag das zutreffen, was der Apostel sagt, aber wir Christen haben doch das klare Wissen und Erkennen! Antwort:

dennoch, was Paulus sagt, gilt, *gilt auch für die Christen*, auch für die charismatische Erkenntnis (wie der Kontext zeigt). Wie ist das zu verstehen? Es ist zu verstehen, wenn man sich klar macht, dass unser Glaube, unser Wissen und unser in Formeln gebrachtes Bekenntnis, Glauben, Wissen und Bekennen von einem *Mysterium* sind, das man erkennen und aussprechen kann, das aber dennoch nicht aufhört, geheimnisvoll zu bleiben. Es ist kein begriffsleeres Geheimnis, über das man nichts aussagen könnte, man kann sehr wohl Aussagen machen, aber es sind Aussagen über ein Mysterium (mein Lehrer Erich Heintel hat dafür den schönen Begriff „bestimmtes Geheimnis“ geprägt). Wir glauben, dass Gott uns liebt – aber der Inhalt dieses Glaubens, die Liebe Gottes zu uns, ist und bleibt ein Geheimnis; wir glauben und wissen, dass Gott in dem Menschen Jesus von Nazareth Fleisch angenommen hat, aber dieser Glaube und dieses Wissen ist ein Geheimnis; wir glauben, wissen und bekennen, dass Jesu Geist in der Kirche (und daher sogar in uns!) wirkt, aber dieses Wissen geht weit über unseren Verstand.

Der Einwand gründet in einem Missverständnis, das ausgeräumt werden muss. „Indirekt“ und „rätselhaft“ bedeutet nicht die totale Abwesenheit, gerade nicht, sondern die partielle Anwesenheit: aber eben nur die partielle. „Indirekt“ heißt nicht nichts, und „rätselhaft“ heißt nicht total undurchsichtig und verworren – sondern: begrenztes Sinnverständnis, und zugleich Hinweis auf die unendliche Sinngebung, die sich uns noch verschließt. *Im Erken-*

*nen wird das Erkannte immer größer und wir folgen zögernd dem Gott, der alles übersteigt.* Ja, wir *haben* die eröffneten Mysterien Gottes, aber wir stehen stauend und anbetend vor ihnen, weil wir sie nur bruchstückhaft erfassen können. Wir *haben* im Glauben Erkenntnis, aber unsere Erkenntnis erstreckt sich nur auf die ersten Schritte, auf den Anfang des Mysteriums, das sich im Unendlichen verliert.

Ein anschauliches Exempel mag genügen: der Höhepunkt des christlichen Kults ist seit den Anfängen die Eucharistie und der Höhepunkt der Eucharistie ist der Augenblick, da Gott selbst in Brot und Wein erscheint. An dieser Stelle akklamiert der Diakon (oder der Zelebrant selbst): „Geheimnis des Glaubens!“ Und die Gemeinde respondiert mit dem Ruf: „Ja, es ist ein Geheimnis, das sich hier vollzieht, denn der Tod und die Auferstehung des Herrn sind jetzt wirksam präsent: *Mysterium fidei: Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias!*“

### III.

Wir blicken zurück: haben wir die Interpretation unseres Textes einigermaßen zu Ende gebracht? Ja und Nein. Ja, denn wir haben nach dem Maßstab der Methode zuerst die Analyse des Kontexts durchgeführt und haben sodann (wie das bei einem argumentierenden Text gefordert ist) versucht, dem Argumentationsgang paraphrastisch nachzugehen. Und doch bleibt (wenigstens nach den Grundsätzen der

„Wiener Hermeneutik“) noch eine Aufgabe: die Umsetzung der lediglich *motivlichen* Vermittlung, deren sich Paulus bedient, in *begriffliche* Vermittlung. Erst wenn das, was Paulus motivlich andeutet, in klare theologische Begriffe gefasst ist, kann man von dem Ziel der Interpretation sprechen (unbeschadet natürlich von der Tatsache, dass das Scheitern dieser Aufgabe immer möglich ist und vermutlich zumeist auch der Fall sein wird; übrigens ist zu bemerken: der Apostel selbst geht bereits diesen Weg: *per speculum / in aenigmate / facie ad faciem* sind als Aussagen über den Modus der Gotteserkenntnis *Metaphern*; *cognoscam sicut et cognitus sum* ist bereits ein *Begriff*, nämlich: ein wesensrelevanter Begriff; das Gleiche gilt für die quantitativen Aussagen in V.9 f.). Versuchen wir also nun in einem dritten und letzten Teil, die angegebene Aufgabe zu bewältigen. Als Leitfaden dient uns die authentische Tradition der Kirche, nach welcher die Schrift auszulegen ist. Dabei können wir auch in diesem Teil *nur exemplarisch* und *in aller Kürze* vorgehen.<sup>3</sup>

3 Dem Folgenden liegen also die beiden Grundurteile der „Wiener“ Hermeneutik zugrunde. Erstens: die Grundfigur der Sprache liegt in der Differenz zwischen Intention und Mediatum, also zwischen dem, was man im Sprechen sachlich intendiert (*id, quod*) und dem, was de facto sprachlich vermittelt wird (*modus, quo*). Diese Differenz heißt die „hermeneutische“; Interpretieren verlangt, dass der Interpretierende (wenigstens prinzipiell) Intention und Vermittlung zu trennen im Stande ist (wo diese Trennung nicht reflex wird, wird nicht interpretiert, sondern lediglich paraphrasiert, wobei es natürlich Fälle gibt, bei denen die Paraphrase zureichend und angemessen ist). Zweitens: die Genera der Vermittlung in religiösen Texten sind (a) Mythos, (b) Metapher, (c) Begriff. Diese drei Genera bilden (aufsteigend) die „*scala hermeneutica*“. Die Kunst der Interpretation verlangt, dass der Interpret imstande ist, das, was

(3a) Auszugehen ist dabei von dem *ersten* der Urteile, die (wie wir gesehen haben) die paulinische Argumentation bestimmen. Dieses erste Urteil lautet (in der Kirchensprache geredet): *Deus ipse, Deus verus est incomprehensibilis et ineffabilis* bzw. (was auf dasselbe hinausläuft): *Deum esse supra cognitionem*. Dieser Satz wird von Schrift und Tradition mit bestimmender Klarheit immer wieder formuliert. Dass Gott unerkennbar ist, erscheint als seltsamer Satz angesichts der Lehre von der göttlichen Offenbarung, aber man versteht sofort, dass selbst die Offenbarung, wenn und sofern sie geschieht, niemals zu einem verfügbaren Objekt der menschlichen Noesis werden kann, sondern immer unverfügbar und in einem letzten Geheimnis verschlossen bleibt. Die Belege für den Grund-Satz der Unzugänglichkeit der göttlichen Transzendenz sind aus der Schrift leicht zu führen, es ist auch erstaunlich, mit welcher Einhelligkeit die Theologie – seit der Väterzeit – diesen Grund-Satz formuliert hat (die Belege reichen von den Apologeten über die Alexandriner bis in die Hoch-Zeit der lateinischen und griechischen Patristik und von dort bis in Scholastik und Moderne). Es wäre gut, wenn es uns gelänge, unsere skeptischen Zeitgenossen, die zumeist

mythisch oder metaphorisch vermittelt ist, begrifflich zu vermitteln. Er ändert (wenn er recht interpretiert) in solchen Fällen nicht die *intentio textus*, wohl aber den *Modus der Vermittlung*. (Dass dieses hermeneutische Modell auch seinen didaktischen Sinn hat, dürfte deutlich sein). Ich bemerke (im Vorbeigehen), dass selbstverständlich die drei „Stufen“ der Vermittlung in sich wiederum differenziert werden können und müssen, doch führt dies bereits weit über das hinaus, was hier kurz anzudeuten war.



von dem Ernst, den wir Theologen mit dem Begriff der Transzendenz machen, keine Ahnung haben, davon zu überzeugen, dass auch der christliche Glaube von diesem Grundsatz ausgeht.

Man muss dann freilich die *Distinktion* hinzufügen, die zuerst die Kappadozier mit aller Klarheit formuliert haben: *was ist unfassbar, unerkennbar? Gottes Wesen ist unfassbar. Wir vermögen es nicht, Gott in seinem Wesen zu erkennen, was er wesentlich ist, bleibt ineffabile. Das gilt (wohlgermerkt) nicht nur für die natürliche Vernunft, sondern auch für die Vernunft des Glaubens. Der Glaube kennt Gottes Sein und Wirken; er kennt nicht Gottes Wesen. Man vgl. den berühmten Grundsatz bei Johannes von Damaskus: ὁτι μὲν οὖν ἔστι θεός, δηλον· τί δέ ἔστι κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν ἀκατάληπτον τοῦτο παντικῶς καὶ ἄγνωστον. (Exp. fidei 4,2 f.)* Gott wird durch die Glaubenserkenntnis zum *bestimmten* Geheimnis, aber bleibt Geheimnis.

Ich höre den Einwand unserer säkularen Zeitgenossen: „Wenn Gottes Wesen unfassbar ist, woher kommt dann eure ganze Theologie? Wenn es so steht, wäre es nicht besser, von Gott zu schweigen – statt von seinem Wesen zu reden?“ Man denkt sofort an den berühmt gewordenen Satz Wittgensteins: „wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (tract.7). Es ist kein Zufall, dass Wittgensteins Dictum lange vor ihm in der Theologie der Kirchenväter formuliert worden ist: „Wenn jemand nach dem Wesen Gottes fragt, dann ist es angebracht (ist es

Zeit) zu schweigen“ (! Greg. v. Nyssa, in Eccl.hom.7). Der Logos über Gottes Wesen ist an-gemessenes Schweigen: Deus honoratur silentio (Thom.v.Aquin, In Boeth.de trinit.,q 2, a.1, ad 6).

Also soll man von Gott – schweigen. „Gott ist gegenwärtig – alles in uns schweige“. Aber das ist freilich nicht das hoffnungslose Schweigen einer Aporie, sondern das *anbetende* Schweigen. Oder soll man das Schweigen nur in der Weise der *negativen* Theologie brechen, d. h. in einer Theologie, die sich darin erschöpft, zu sagen, was Gott *nicht* ist (die sog. apophatische Theologie)? Freilich: auch jedes apophatische Urteil hat auch implizit ein kataphatisches in sich (eine positive Aussage), weil reine Negation keine Möglichkeit unseres Denkens ist.

Die christliche Glaubenstradition antwortet auf alle diese Fragen mit einer *Unterscheidung*, die uns weiter führt. Sie gehört zu den fundamentalen Aussagen des christlichen Glaubens und lautet: wenn Gottes Wesen in diesem Leben überhaupt erkannt werden soll, dann nicht direkt („von Angesicht zu Angesicht“), denn das Angesicht Gottes ist in diesem Leben verhüllt, nein, *nicht direkt* ist Gotteserkenntnis möglich, sondern nur *indirekt*, auf Umwegen, über ein Anderes, nicht durch das, was er wesentlich ist, sondern durch das, was er nicht ist, was ihn aber repräsentieren kann, weil er es geschaffen hat, weil es von ihm stammt. Die schulmäßige Unterscheidung lautet: *non per speciem propriam sed per speciem alienam*.

Die Gotteserkenntnis ist keine unmittelbare, keine auf das Wesen Gottes direkt

ausgerichtete Erkenntnis, sondern eine *abgeleitete*, eine vermittelte Erkenntnis. Der Sinn des absoluten Seins, das Wesen Gottes, soll über den Umweg über die geschaffenen Kreaturen vermittelt werden – und die dabei unüberbrückbare Differenz zwischen Creator und Creatura wird notwendiger Weise dazu führen, dass die dabei entstehenden Vorstellungen und Begriffe etwas letztlich Unbestimmtes, Rätselhaftes in sich tragen – wir sehen: wir sind wieder bei dem paulinischen Modell „im Spiegel-rätselhaft“. So ist es und dabei bleibt es, solange wir an die Bedingungen der Endlichkeit gebunden sind.

Die christliche Tradition hat sich aber nicht damit begnügt, diese Zusammenhänge *motivlich* darzustellen, sondern sie hat, wie wir eingangs bemerkt haben, versucht, sie auch genauerhin, nämlich *begrifflich* zu fassen und systematisch zu durchdenken. Damit sind wir beim nächsten Punkt. Der klassische Begriff, den die Theologie seit der Hochscholastik mit diesen Zusammenhängen verbindet, ist der Begriff der *Analogie*. Das Verhältnis zwischen Gott, dem Sein selbst, und der Creatura, dem finiten Seienden, wird als ein analoges Verhältnis – freilich rätselhafter Art bestimmt. Dieses Verhältnis bestimmt dann auch die Gotteserkenntnis, und *wenn Paulus von den beiden Einschränkungen „nur indirekt, im Spiegel, und nur undeutlich, rätselhaft“ spricht, dann wird in der klassischen theologischen Begrifflichkeit dieses Verhältnis als „analoge Gotteserkenntnis“, näherhin, wie wir sehen werden, als „kritische Analogie des Erkennens“ bestimmt. Der Begriff drängt sich*

geradezu auf, nicht zufällig finden wir ihn (in gleichem Zusammenhang) bereits in Sap.13,5 (!). Man kann also sagen: In der Rede von der Gotteserkenntnis per analogiam wird die bildliche, metaphorische Rede des Apostels Paulus auf den Begriff gebracht.

(3b) An dieser Stelle müsste schulmäßig eine kurze Begriffsgeschichte des Analogie-Begriffes folgen. Das ist natürlich im Rahmen einer Vorlesung nicht möglich. Ich beschränke mich also auf ein paar Hauptpunkte, die uns unmittelbar betreffen.

Analogie ist ein griechischer Begriff, er bezeichnet die partielle Übereinstimmung von zwei Größen, die im Übrigen different sind. Zwei Logoi: der logos links und der logos rechts sind zwei verschiedene logoi, haben aber wenigstens ein Merkmal gemeinsam. Logos-analogen (deutsch: Ent-sprechung).

Wird der Analogiebegriff im Rahmen der Ontologie verwendet, dann bezeichnet er in besonderer Weise die Beziehung des Seins zum Seienden als einer analogen Relation (wobei natürlich immer noch offen bleibt, wie das Modell der Analogie dabei näherhin gefasst wird). Wird die Relation von Creator und Creatura ontologisch gefasst (Gott als das Sein selbst, *ens absolutum, ens a se, ens in se subsistens*; die Creatura als *ens finitum, ens ab alio*), dann stellt die Seinsanalogie die Analogie zwischen Sein selbst und endlich Seiendem dar. Diese Fassung der Beziehung ist sodann nicht nur für die Gotteslehre und Schöpfungslehre konstitutiv, sondern auch

speziell für die theologische Erkenntnislehre. Aus der Analogie des Seins folgt die Analogie der Gottesprädikation.

Die Voraussetzungen (nicht schon der Begriff der *analogia entis* selbst, der, wie es scheint, erst in der frühen Neuzeit geprägt wurde) – die Voraussetzungen also finden sich in der Metaphysik des Aristoteles.<sup>4</sup> Entscheidend ist dabei die Einsicht, dass sich der Begriff des Seins unter keine spezifische Kategorie bringen lässt, und zwar deshalb, weil „Sein“ für alle Kategorien zutrifft, der Seinsbegriff also alle Kategorialität übersteigt. Damit verbindet der Stagirit eine zweite Einsicht: das *eine* Sein ist zwar in jedem Seienden gegenwärtig, aber in *je verschiedener Weise*. Es entsteht also bereits in diesen Anfängen die Frage, wie dann das eine und das je verschiedene Sein sich zueinander verhalten, diese Frage wird aber zunächst nicht näherhin expliziert. Die nächste Stufe der Explikation findet sich im Neuplatonismus, und zwar weniger beim Begründer, Plotin, selbst, als vielmehr und deutlicher bei Proklos, wobei sich platonische und aristotelische Elemente verbinden.<sup>5</sup> Im Mittelalter tritt zu der partiellen Kenntnis der platonischen und aristotelischen Philosophie (unter Vermittlung der arabischen und jüdischen Übersetzer) die aristotelische Metaphysik in ihrer ursprünglichen Form und wird sofort (nach dem Vorbild bei Avicenna und Averroes?) für theologische Fragestellungen verwendet, speziell für das Problem der Got-

tesprädikation (Höhepunkte bei Albert und Thomas).<sup>6</sup>

Die schulmäßige Frage lautet: wie verhalten sich das Sein des Schöpfers und das Sein des Geschöpfes zueinander? Was bedeutet in den beiden Urteilen (Gott *ist* und das Geschöpf *ist*) jedesmal „sein“? Wenn man vom Sein des Creators und vom Sein der Creatura spricht, kann der Seinsbegriff nicht bedeutungsgleich gemeint sein („univok“), weil bei einer univoken Verwendung des Seinsbegriffes die pantheistische Konsequenz (Deus sive natura) unausweichlich wäre. Der Seinsbegriff kann aber auch nicht in einer jeweils gänzlich unterschiedlichen Bedeutung verwendet werden („äquivok“), weil dann die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf zerbrechen würde, Gott wäre weltlos, die Welt total gottlos, weder die biblischen Aussagen über die Schöpfung noch die Aussagen über Incarnation und Erlösung wären denkbar. Es muss also (so die Argumentation) ein Begriff verwendet werden, der beidem ausweicht, sowohl der Univozität wie der Äquivozität, sowohl der reinen Identität wie der vollständigen Differenz. Das aber leistet der Begriff der Analogie, weil er *similitudo* und *dissimilitudo* gleichzeitig vereint. Allerdings ist mit diesem Ansatz erst ein erster Schritt gesetzt, es bedarf einer weiteren Analyse des Analogiemodells (speziell seine Differenz zum Analogiemodell in den Einzelwissenschaften; man wird zwischen dem

4 Arist. Met. IV,2,1003a,33 ff.; VII,4,1030a,21.

5 Proklos, Inst. theol. (ed. Dodds), passim.

6 Die Hauptstellen bei Thomas sind: I. Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; de verit. q. 2; S. c. Gent. I, 34; S. th. I, q. 12, a 1, ad 4; q. 13, a 5 corpus.

einzelwissenschaftlichen Analogiemodell einerseits und dem metaphysischen bzw. theologischen zu unterscheiden haben).

Tatsächlich bleibt das so entstandene Lehrstück der Gotteslehre und Erkenntnistheorie weiterhin im Einzelnen kontrovers (man vgl. die Position bei Duns Scotus,<sup>7</sup> im Nominalismus droht das Lehrstück zu verschwinden). Innerhalb der von Thomas inspirierten Schultheologie bleibt es erhalten und wird speziell kontrovers zwischen den beiden Modellen des Thomas de Vio (Cajetanus) und Franz Suárez diskutiert.<sup>8</sup> Das Lehrstück hat natürlich auch in der Neuscholastik seinen festen Platz. Erich Przywara wird es in diesem Zusammenhang (bereits als Lehre von der *Analogia entis*) kennengelernt haben. Mit seinem epochalen Werk, *Analogia entis*,<sup>9</sup> 1932, beginnt eine neue Epoche der Wirkungsgeschichte,<sup>10</sup> die bis in die Gegenwart anhält. Auch die evangelische Theologie nimmt an der Diskussion teil (zumeist kontrovers), ich verweise hier lediglich auf Karl Barth, Wolfhart Pan-

enberg und Eberhard Jüngel (in je verschiedenem Urteil)<sup>11</sup>.

Mit dem Lehrstück von der analogen Gotteserkenntnis greift die Theologie ein klassisches Lehrschema auf, dessen Intention unausweichlich ist, wenn man nicht in der leeren Negation oder der lediglich affektiven Begriffsverweigerung verharren will.<sup>12</sup>

Aber (Einwand): wenn von Gott in analogen Begriffen geredet wird, die man (im Umweg) aus der geschaffenen Welt nimmt, wird dabei nicht doch Gott und Welt unter einen gemeinsamen Oberbegriff gebracht und die Transzendenz des Schöpfers (Gott als der ganz Andere) verletzten? Die christliche Theologie hat sich

7 Duns Scot., *Ordin. I. d. pars* 1,3, q. 1–2; pars 1,8, q. 3.

8 Thomas de Vio (Cajetanus), *Scripta philos.* VI, c. 1, nr. 3; c. 3, nr. 23. *Analogia proportionalitatis*. Die Analogie bezieht sich auf zwei Proportionen (Sein und Wesen in Gott identisch, Sein und Wesen in der Kreatur getrennt). Fr. Suárez, *Metaph. Disput.* 28, sectio 3 und 32; sectio 21, 1 (*Opera omnia*, ed. Berton, XXVI, 13f. 319 ff. *Analogia attributionis*. Die Analogie entsteht aus der Abhängigkeit, Dependenz-analogie. Das endlich Seiende ist in *Similitudo* und *Dissimilitudo* zum Sein selbst analog auf Grund der Dependenz, absteigend in der Seinsordnung, aufsteigend in der Erkenntnisordnung.

9 E. Przywara, *Analogia entis*, 1932.

10 Ich nenne lediglich: J. Maritain, K. Rahner, J. B. Lotz, J. Gretd, E. Stein, E. Coreth, H. Mayer, E. Heintel.

11 K. Barth, *KD* I, 1, 1932, 250 ff.; 352 ff. Barth versteht die theologische Analogie-Lehre als einen Abfall in die natürliche Theologie. Die absolute Differenz zwischen *Creator* und *creatura* muss festgehalten werden. An die Stelle der *Analogia entis* soll die Analogie des Glaubens treten. Der Begriff stammt aus Röm. 12,6, wird aber von Barth exegetisch unhaltbar gedeutet. Die Barthsche Konzeption ist auch logisch unhaltbar, sie verwechselt einen Begriff des Korrelationsprinzips (*Seinsanalogie*) mit einem Begriff des Konsistenzprinzips (*Analogie des Glaubens*). Barth hat die Konzeption später noch weiter ausgeführt: *KD* II, 86 ff.; III, 2, 110 ff.; 262 ff.– Aus jüngerer Zeit ist e. g. hinzuweisen auf: W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffes in der Lehre von der Gotteserkenntnis, 2007 (urspr. *Habil.* 1957); E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 1977<sup>2</sup>, speziell 307 ff.

12 Aus der reichen Literatur über die *Doxographie* des Lehrstücks verweise ich hier lediglich auf: H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World*. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquin, 1952; J. Terän-Dutari, *Die Geschichte des Terminus „Analogia Entis“ und das Werk Erich Przywaras*, *PhJ* 77, 1970, 162 ff.

diesem Einwand gestellt und dem Lehrsatz von den analogen Gottesprädikationen einen *zweiten* Satz hinzugefügt: die berühmte lateranensische Formel.

Die vierte Synode im Lateran 1215 ist uns allen aus der Kirchengeschichte gewärtig, wir denken dabei natürlich vor allem an die Verurteilung der Albigenser und Katharer. Es gab aber auch andere Themen, darunter (und das interessiert uns im gegenwärtigen Zusammenhang) eine wichtige Entscheidung in der Frage der analogen Gottesprädikation (hervorgehoben durch eine Kontroverse zwischen dem Sentenzenmeister Petrus Lombardus und dem sonst in anderen Zusammenhängen bedeutsamen Joachim von Fiore). Die Frage war eben die, welche wir zuletzt gestellt haben (wie die Transzendenz Gottes gewahrt bleibt, wenn man über ihn doch analoge Aussagen trifft). Die Synode antwortete darauf mit einer klassischen Formulierung, deren Sinn es ist, bei der analogen Gottesprädikation jeden Anschein der Verendlichkeit Gottes zu vermeiden:

*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda:*

„Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806).

Diese Formulierung, *derzufolge bei der analogen Gottesprädikation die Unähnlichkeit immer unendlich größer sein wird als die Ähnlichkeit* – diese Formulierung ist in die Überlieferung als *theologische*

Analogie, oder als lateranensischer Analogiebegriff eingegangen. Sein Sinn ist ganz deutlich: man redet von Gott in Analogaten, gut, aber man muss dabei bedenken, dass in diesem Fall eine *besondere Art* von Analogie vorliegt, eine Analogie, die jedes gemeinsame Dritte (das tertium analogans der normalen Analogie) ausschließt. Worin besteht dann aber das Besondere *dieser* Analogie, oder: welche Konsequenzen für das Modell ergeben sich daraus? Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, lautet: der analoge Begriff, mit dem wir Gott praedizieren, ist kein *statischer* Begriff, sondern ein *dynamischer*, soll heißen: wir können Gott nicht auf einen Begriff festlegen, auch nicht auf einen analogen, sondern unsere Begriffe von Gott sind nur angemessen, wenn sie eine *Bewegung* darstellen. Welche Bewegung? Die Bewegung der ständigen Selbsttranszendenz. Die analogen Gottesbegriffe sind keine Begriffe, die man ein für alle Mal gefasst hat und dann ruhig stehen lassen kann, nein: sie sind Begriffe, die ständig über sich hinausweisen, sie *sind* überhaupt nur, was sie sein wollen, wenn sie ständig (in zweiter Reflexion) von dem Wissen begleitet sind, dass sie hinter der letzten Wirklichkeit Gottes zurückbleiben.

Die Theologie sagt: die Begriffsinhalte einer analogen Gottesprädikation sind nur dann sinnvoll, wenn sie intentional zugleich wieder transzendiert, überschritten werden.

Und das Gebet sagt: „So bist Du, mein Gott! Ich weiß es aus der Schöpfung und aus dem Heilsgeschehen Deiner Liebe, in denen sich Deine Majestät spiegelt.

So bist Du! Aber ich weiß auch: alles, womit ich Dich preise bleibt hinter Deiner Wirklichkeit zurück. Du bist immer noch größer!“

Dazu eine letzte Anmerkung: E. Heintel hat bei der Analyse des Modells der Analogia Entis bemerkt, dass die geforderte, ständige Steigerung des analogen Begriffes zur regressio in infinitum zu werden droht; also dazu, dass der Begriff zuletzt inhaltslos wird. Von der scholastischen Tradition her (Emerich Coreth) ist diesem Einwand widersprochen worden und zwar durch Hinweis auf die Unterscheidung von perfectiones mixtae und perfectiones purae. Eine perfectio mixta gewinnt ihre Identität nicht allein durch den Begriff, sondern erst durch ihre Gegenständlichkeit, eine perfectio pura ist das, was sie ist, auch ohne jede Vergegenständlichung. Perfectiones purae sind daher ins Unendliche steigerungsfähig, ohne sich dabei inhaltlich aufzulösen (Exempel: Gott ist gütig so wie ich Güte von meinen Eltern erfahren habe, nein: Gott ist noch gütiger, nein: Gott ist gütig über alles Menschenmaß, er ist die Güte selbst, die alle Vernunft übersteigt). Nebenbei ergibt sich aus dieser Unterscheidung auch ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Analogie und Metapher. Wenn die Prädikation aus dem gegenständlichen Bereich genommen wird (König, Herr ...) so ist der Begriff nicht unendlich steigerungsfähig, ohne sich aufzulösen: das ist dann eine *Metapher*. D.h.: Metapher ist eine

Untergattung der Analogie. Soweit die Anmerkung.<sup>13</sup>

(3c) Ich versuche jetzt das Ergebnis in drei Thesen zusammenzufassen:

Erste These: Gottesprädikationen können nie Gottes Wesen direkt aussagen, sondern sie sagen es indirekt aus, im Aussagemodus der Analogie. Die Analogie, die hier verwendet wird, darf aber keine statische Analogie sein (mit der bleibenden Fixierung auf ein Tertium analogans), sondern sie muss eine dynamische Analogie sein, d. h. eine Analogie, die sich in begleitender Reflexion ständig überschreitet. (Also nicht: die Analogie der Einzelwissenschaft, sondern, wie man schulmäßig sagt: die „metaphysische“ oder „kritische“ Analogie). Analoge Prädikation ist in der Theologie demgemäß kein fester Begriff, sondern eine begriffliche *Bewegung*, ein *Weg*, kein erreichtes oder erreichbares Ziel. Nur solange die analoge Gottesprädikation *offen* bleibt für die Transzendierung ihrer selbst, bleibt sie auch offen für die Transzendenz. In diesem Sinn bilden Gottesprädikationen auch keine abgeschlossene Lehre, die schon jetzt alle Rätsel auflöst, sondern sie bleibt ängstlich – wie unser Leben. Der Glaube verlangt, dass wir uns selbst übersteigen und das Rätselhafte des Lebens hoffnungsvoll hinnehmen.

---

13 Vgl. zum Ganzen die Darstellung in: Quaest.theol., 284 f.

Zweite These: alle diese begrifflichen Formulierungen lassen sich aus der paulinischen Metapher „*per speculum in aenigmate*“, „im Spiegel rätselhaft“ ableiten. Was Paulus im Modus der *Metapher* ausdrückt, haben wir versucht, auf den Begriff zu bringen. Der *Modus der Vermittlung* ist verschieden, der Sinn ident. (Dabei ist sofort deutlich, dass wir jetzt getrost zur Metapher zurückkehren können, belehrt vom Begriff, sozusagen in „zweiter Naivität“; denn der Vorteil des Begriffs ist logische Deutlichkeit, der Vorteil der Metapher ist ihre größere Anschaulichkeit).

Dritte These: alle diese Erwägungen haben auch einen *spirituellen* Aspekt. Er lässt sich in drei *Sentenzen* fassen, die der christliche Glaube mit den Erwägungen zur *praedicatio Dei* verbindet: *magis ac magis, Deus semper maior, reductio in Mysterium*:

*Magis ac magis* heißt: es sind zwar immer wieder dieselben, die klassischen

Probleme, die man in der Theologie anhand der Schrift und der authentischen, kirchlichen Tradition zu erörtern hat: die Offenbarung ist ja abgeschlossen, sie ist vollständig. Aber sie kann (*Deo volente*) jeweils neu expliziert werden und dabei heißt es jedes Mal: ausgehend von und gebunden an Schrift und Tradition gilt es, sich immer tiefer auf die Geheimnisse des Glaubens einzulassen. Man braucht sich, man darf sich mit keiner erlangten Vermittlung zufrieden geben, sondern jedes Mal heißt es: mehr, deutlicher, klarer – in dem Wissen, dass die Wirklichkeit Gottes zuletzt alle erreichte Vermittlung übersteigt: *Deus semper major*. Dieser Grundsatz rechtfertigt in keiner Weise die Flucht in die leere Affektivität (die die Anstrengungen der Vernunft verwirft), sondern er öffnet die *Vernunft des Glaubens* für die Vernunft der Anbetung. Je näher wir der Wirklichkeit Gottes kommen, umso größer wird auch sein Geheimnis: *reductio in Mysterium*. *Ratio et adoratio* – darauf läuft alle Theologie hinaus. ■

# Laudatio zum 85. Geburtstag von Prof. Kurt Niederwimmer

---

Von **Michael Bünker**

---

*„Ich kreise um Gott,  
um den uralten Turm,  
und ich kreise jahrtausendlang;  
und ich weiß noch nicht:  
bin ich ein Falke, ein Sturm,  
oder ein großer Gesang.“*

*RAINER MARIA RILKE*

**M**it „Im Spiegel“, dem Titel für seine heutige Vorlesung, die wir eben gehört haben, hat Kurt Niederwimmer ein Motiv aus 1. Korinther 13,12 aufgegriffen. Dieses Motiv treibt ihn offenkundig seit vielen Jahren um und dürfte ihm zugleich als besonders fruchtbar erscheinen, sein theologisches Anliegen nicht nur zum Ausdruck, sondern auch auf den Begriff zu bringen. Wir finden einen frühen Hinweis in seinem Aufsatz zu „Paulus und die Analogia entis“ aus dem Jahr 1996<sup>1</sup> und einen weiteren in seiner „Theolo-

gie des Neuen Testaments“ von 2003, wo 1. Kor. 13,12 als „Ur-sprung der theologischen Erkenntnislehre“ bezeichnet wird<sup>2</sup> und dann noch einmal in dem Vortrag zur „Antike[n] Dialektik und dialektische[n] Argumentation in der paulinischen Theologie“, den der Jubilar 2009 gehalten hat und als „lectio ultima“ in Druck gehen ließ<sup>3</sup>.

Der Spiegel ist etwas Menschliches. Ab einem bestimmten Alter erkennen wir uns selbst im Spiegel. Das verlorene Spiegelbild wird etwa bei E.T.A. Hoffmann

---

1 Wiederabgedruckt in: *Quaestiones theologicae* (= BZNW 90), Berlin-New York 1998, 280–289.

2 *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien 2003, 172 Anm. 2.

3 *Wiener Jahrbuch für Theologie* 8 (2010) 403–423.



zum Symbol für die verlorene Seele. Wie der Namen und der Schatten gehört das eigene Spiegelbild zu unserer Existenz. So sei es mir erlaubt, gleichsam wie in einem Spiegel, ein Bild des Lebens von Kurt Niederwimmer zu zeichnen.

Am 11. November 1929 erblickte Kurt Niederwimmer das Licht der Welt. Kurt Niederwimmer ist also ein *homo vindobonensis*. Zu einem echten gehört, dass seine Vorfahren nicht aus Wien stammen. Väterlicherseits – der Familiennamen weist darauf hin – stammt die Familie aus dem Land ob der Enns, unnötig zu erwähnen, aus evangelischer Herkunft.

Fünfzehn Tage nach der Geburt später wird er von Pfarrer Erwin Schneider in der Hietzinger Kreuzkirche getauft. Erwin Schneider wurde später Professor an der Fakultät und der erste Vertreter derselben, der das hohe Amt eines Rektors der Alma Mater Rudolphina ausüben konnte. Es fällt auf, dass Kurt Niederwimmers Leben von Anfang an von Begegnungen mit späteren Fakultätskollegen gekennzeichnet ist. Zu Erwin Schneider werden sich Fritz Zerbst und Wilhelm Dantine gesellen, sodass ich sagen kann, die Fakultätslaufbahn war ihm wenn schon nicht in Wiege, so doch gleichsam ins Taufwasser gelegt. Von 1935 bis 1939 besuchte Kurt die Volksschule, dann – zeitgleich mit dem Kriegsausbruch – das RG VII, Kandlgasse. Als *homo vere vindobonensis* hat er ein ambivalentes Verhältnis zur Schule. Gerüchteweise wird berichtet, dass es manchmal auch Unterbrechungen des Schulbesuches gab, weil der junge Kurt zum Zwecke des Schachspiels und

der Lektüre von Schopenhauer und Nietzsche den Unterricht eigenverantwortet in den Schönbrunner Schloßpark verlegt hatte. Mit anderen Worten: Er war zumindest dann und wann „Schulstangeln“. Ich bin sicher, dass auch das dazu beigetragen hat, dass er später zu einem wunderbaren Lehrer in Schule und Universität geworden ist. 1947 maturierte er. Auch wenn es ihm trotz erfolgter Musterung erspart geblieben ist, noch in den letzten Kriegstagen eingezogen zu werden, gehört er zu jener Generation, die wohl durch den Krieg um die Jugend betrogen worden ist, zumindest um eine unbeschwerte Jugend. „Meine Generation hat keine schöne Jugend gehabt; in den ersten Jahren die Arbeitslosigkeit und die Parteikämpfe in Österreich, dann die Hitlerei, der Krieg, die Bomben, die brennende Stadt, die Besatzung. Unser Lebensgefühl fasste sich in dem Satz zusammen. Wir sind noch einmal davon gekommen. Aber wir erwarteten keine rosige Zukunft. Wir erwarteten überhaupt nichts. Ein gewisser Pessimismus und Fatalismus bestimmten uns.“<sup>4</sup>

1941 wurde er in Wien Neubau konfirmiert und gehörte ab dann zur Neubauer Jugendgruppe um den legendären Willi Kimmel. Während eines Aufenthaltes in der Schweiz, den ihm das Jugendwerk ermöglicht hatte, entschloss er sich, Theologie zu studieren. So kam er auch zur Studentengemeinde in der zerbombten Garnisonskirche. Es war ein für Kurt Niederwimmer bislang ungekannter Geist,

4 Erinnerungen an Wilhelm Dantine, AuG 62 (2011) 67–72, 70.

der dort herrschte, den er selbst als „ein hoffendes Aufbruchwissen des christlichen Glaubens und die Prägung durch die humanistischen Ideale der alten Universität“ beschreibt<sup>5</sup>. Ob von beidem heute etwas übrig ist? Dazu trat der Einfluss des jungen Studentenfarrers Wilhelm Dantine, auch er sollte später zum Fakultätskollegen werden.

„Während des Studiums war es ein großes Erlebnis für mich, dass ich die vielen kritischen Fragen, die ich mir selber schon oft gestellt hatte, von den theologischen Wissenschaften aufgegriffen und unter Fortlassung aller frommen Trivialitäten rücksichtslos aufgegriffen fand. Das größte Interesse brachte ich von Anfang an der neutestamentlichen Wissenschaft entgegen.“<sup>6</sup> Das Studium, das ihn auch ins Ausland, etwa nach Zürich, geführt hatte, schloss er 1952 mit dem *Examen pro candidatura* ab. Schon während des Studiums hielt er Bibelstunden in der Studentengemeinde und Kindergottesdienste in der Lutherischen Stadtkirche.

Am 1. August 1953 wurde er in der Lutherischen Stadtkirche von Wilhelm Dantine mit Erna, geborene Grimme, getraut. 58 gemeinsame Jahre – ein gutes Stück mehr als das goldene Maß – waren den beiden geschenkt. Seine Frau Erna ist ihm vor drei Jahren durch ihren Tod am 7. Februar 2011 vorangegangen. Drei Kinder wurden ihnen geboren, Eva 1958, Ruth 1961 und Paul 1963 und vier En-

kelsöhne, Rafael, Dominik, Jakob und Johannes sind herangewachsen.

Aber noch einmal zurück: Vom 1. September 1953 bis 31. August 1954 war Kurt Niederwimmer Lehrvikar in Villach, übrigens entgegen seinem ausdrücklichen Wunsch. Er wollte auch wegen der geplanten Hochzeit in Wien bleiben. Im Personalakt steht, die Superintendentenkonferenz hätte eine Zuteilung nach Kapfenberg beschlossen. Ob Villach da der gefundene Kompromiss war? Über das Vikariat gibt es einen Bericht von Fritz Zerbst, wie gesagt auch er ein späterer Kollege an der Fakultät<sup>7</sup>. Kurt Niederwimmer hat dann und wann erzählt, dass es ihm ein besonderes Vergnügen war, mit dem jungen Pfarrer Paul Pellar theologische Diskussionen zu führen. Dabei versuchte der junge Vikar nachzuweisen, dass das Tridentinische Konzil in der Rechtfertigungslehre paulinischer war als die der Reformation. Alle, die Paul Pellar kannten, können sich leicht vorstellen, wie das auf diesen barthianisch geprägten Lutheraner gewirkt haben muss. Im Gegensatz zu diesem Vergnügen stand offenkundig das Matrikel- und Rechnungswesen, das ihm wenig Freude gemacht hat, wie sein Lehrpfarrer festgehalten hat. Lust- und Realitätsprinzip begegnen einander nicht nur allgemein im Leben, sondern auch im Vikariat, und das gewiss nicht nur in Villach, sondern

5 Ebd.

6 Lebenslauf, Evangelischer Oberkirchenrat, P-Akt Kurt Niederwimmer

7 Fritz Zerbst, Kurt Niederwimmer. Sein Lehrvikariat vom 1.9.1953–31.8.1954, in: Wilhelm Pratscher/Georg Sauer (Hrsg.), Die Kirche als historische und eschatologische Größe. Festschrift für Kurt Niederwimmer zum 65. Geburtstag, Frankfurt/Main 1994, 339–345.

auch in Liesing, der nächsten Station seiner kirchlichen Tätigkeit.

1955 legte Kurt Niederwimmer das *Examen pro ministerio* ab, nicht ohne in den schriftlich vorliegenden Prüfungsarbeiten durch manche Kritik an „frommen Trivialitäten“ die Prüfenden dann und wann in rechte Verlegenheit gebracht zu haben. Am 8. Sonntag nach Trinitatis, dem 31. Juli 1955, wird er durch Bischof Gerhard May im Kirchensaal Wien Neubau zum geistlichen Amt ordiniert.

Es folgten von 1955 bis 1963 die Jahre als Religionslehrer an höheren Schulen, aus denen viele bis heute andauernde Beziehungen zu den Schülern und deren Familien entstanden sind.

1956 wird Kurt Niederwimmer zum Dr. theol. promoviert aufgrund seiner Dissertation mit dem Titel: „Grundzüge der Theologie des Ignatius von Antiochien.“ 1963 erfolgte die Habilitation mit einer Arbeit zum „Begriff der Freiheit im Neuen Testament“<sup>8</sup>.

Mit 1.9.1963 wird er Assistent bei Prof. Gottfried Fitzer am Institut für neutestamentliche Wissenschaft der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Vor der Zuerkennung eines remunerierten Lehrauftrages zur Abhaltung einer 4-stündigen Vorlesung „Neutestamentliche Exegese“ fragte das Kultusamt beim Oberkirchenrat nach, „ob gegen diesen Lehrauftrag kirchlicherseits Bedenken obwalten“. Das waren Zeiten! Nein, es bestanden keinerlei kirchliche Bedenken,

wie der Oberkirchenrat schrieb, im Gegenteil wurde die Erteilung dieses Lehrauftrages an diesen noch jungen, gerade 34jährigen Theologen ausdrücklich begrüßt.

Ab 1967 führte Kurt Niederwimmer den Titel eines a. o. Univ.-Prof., ab 1.10.1973 wurde er ordentlicher Universitätsprofessor und Nachfolger von Gottfried Fitzer. Mit seiner Antrittsvorlesung zur Theologie des Neuen Testaments gab er bereits die Richtung seines weiteren Forschens und Lehrens an. Neben der umfangreichen Lehrtätigkeit, zu der auch die ebenso fordernde wie fördernde Begleitung mancher Doktoranden gehörte (einige sind ja heute hier), spannte Kurt Niederwimmer ein breites Spektrum der eigenen theologischen Arbeit<sup>9</sup>. In der großen Fülle findet sich Zeitgemäßes wie Unzeitgemäßes, Aufgegriffenes wie Liegengelassenes und vielleicht auch das eine oder andere, das entweder Kurt Niederwimmer selbst oder auch seine Hörenden und Lesenden lieber in einem Giftschrank verstaut wissen wollten. Ich muss vermuten, dass es nicht dieselben Titel sind. Zeitgenössisch war sicher die frühe Beschäftigung mit Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, keine Überraschung für den *homo vindobonensis*, unzeitgemäß hingegen neben anderem nach den eigenen Worten des Autors „Askese

8 Kurt Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (= TBT 11), Berlin 1966

9 Einen Überblick zumindest bis 1994 bietet das Verzeichnis der Veröffentlichungen in: *Die Kirche* (Anm. 7), 349–355. Dazu auch: Kurt Niederwimmer, *Versuch einer Rechenschaft*, WJTh 3 (2000), 307–328.

und Mysterium“ aus dem Jahr 1975<sup>10</sup>. Zeitlos hingegen die intensive Text- und Handschriftenforschung, nicht nur zum Neuen Testament, sondern ebenso zu den Apostolischen Vätern. Die Frucht war der große, Maßstab setzende Kommentar zur Didache, der 1989 als erster Band der von ihm gemeinsam mit Kollegen begründeten Reihe eines Kommentars zu den Apostolischen Vätern erschienen ist<sup>11</sup>. 1993 initiierte er gemeinsam mit anderen das große Projekt eines *Novum Testamentum Patristicum*, in dem rund dreißig Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler eine auf 45 Bände angelegte Reihe zur Rezeption des Neuen Testaments in der christlichen Literatur der Antike erarbeiten. Doch von Anfang an, immer wieder und zuletzt verstärkt steht die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und den theologischen Grundsatzfragen im Zentrum seiner Arbeit, die er – vielleicht auch angeregt durch Erich Heintels *Philosophia perennis* – zu einer *Theologia perennis* ausformte, in der es letztlich nur um drei Mysterien gehe: Die Trinität, die Inkarnation und die Kirche.

Kurt Niederwimmer ist ein *homo vindobonensis*. Der *homo vindobonensis* kennt den Unterschied zwischen einer Schale Gold und einem Einspänner. Er hat die Strudelhofstiege nicht nur gelesen, sondern auch begangen. Er kennt im Prin-

zip nur zwei Jahreszeiten, nämlich den Frühling – am liebsten unter blühenden Kastanienbäumen in einem Heurigengarten, und den Spätherbst, neblig verhangene Novembertage. Der *homo vindobonensis* kann bei allen Arien mitsingen, wenn nötig auch die zweite Stimme. Wie alle Menschen hat der *homo vindobonensis* seine Not mit dem Alter, wie alle Menschen möchte auch er die Uhren anhalten, aber, und das unterscheidet ihn von allen anderen, er tut es wie die Marschallin im Rosenkavalier mit Musik und Gesang. Rilke: „Ich kreise um Gott, um den uralten Turm, und ich kreise jahrtausendlang; und ich weiß noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm, oder ein großer Gesang.“

Lieber Kurt Niederwimmer, im Namen Ihrer Kirche gratuliere ich von ganzem Herzen zu Ihrem Geburtstag. Wir sind froh, Sie als theologischen Lehrer und als berufenen Diener am Wort des Lebens zu haben.

Und ganz persönlich: Dass ich heute hier stehe, verdanke ich neben anderen, deren Namen schon genannt wurden, in ganz entscheidender Weise Ihnen: Ich bin eines Ihrer ersten Dokorkinder. Sie haben mich gelehrt, die Theologie nicht nur zu betreiben, sondern auch zu lieben. Sie haben mich darüber hinaus gelehrt, das Geheimnis der Kirche zu achten, indem ich sie, des Herren liebe Magd, auch in der Gestalt der Evangelischen Kirche in Österreich liebe. ■

10 Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (= FRLANT 113), Göttingen 1975.

11 Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (= KAV 1), Göttingen 1989 (2. Aufl. 1993).

# Λόγος χαριστήριος Kurt Niederwimmer zum 85. Geburtstag

---

Von seinem Schüler Superintendent

---

**Dr. Gerold Lehner** zum 11. November 2014

---

I

Eine Ehrung ist, wenn sie nicht zur bloßen Huldigung verkommen soll, ein Anlass des Dankes und der Rechenschaft.

Ein Anlass, das Selbstverständlich, weil längst Teil des Eigenen gewordene zu betrachten und darüber dankbar und anerkennend innezuhalten, – weil es eben nicht das Eigene war von Anfang an, sondern weil es ist, was mir geworden ist, – durch einen anderen.

Damit soll von Vorneherein festgehalten sein, dass es mir hier nicht um eine sachlich-abstrakte Darstellung geht, sondern um eine, in der sich die eigene Biographie, die theologische Denk- und Verstehensbemühung sowie die Begegnung mit Kurt Niederwimmer im Raum der Kirche vermitteln.

Was motiviert diese meine Anmerkungen? Gregor Thaumaturgos<sup>1</sup> hat es in seiner Dankesrede an einen der ganz Großen der Zunft der Exegeten und Theologen, nämlich Origenes, negativ gwendet:

Δεινόν μοι ἢ ἀχαριστία καταφαίνεται,  
δεινὸν καὶ πάνδεινον.

„Etwas Schreckliches scheint mir die Undankbarkeit zu sein, etwas durch und durch Schreckliches.“ (oratio, 21)

Darin ist ihm Recht zu geben. Und so möchte ich meine Rede denn auch so verstanden wissen, wie er die seine, nämlich als einen Λόγον χαριστήριον, eine Dankesrede.

Und ebenfalls zu Recht hat Gregor darauf insistiert, dass man sich einer solchen Pflicht nicht billig entziehen dürfe:

„Etwas Nutzloses ist nämlich in Wahrheit das völlige Schweigen, verbunden mit der verführerischen Ausrede, man könne nichts Würdiges sagen; ein Zeichen edler Gesinnung ist aber immer der Versuch, Gegenleistungen zu erbringen, auch wenn die Fähigkeit dessen, der den Dank abstattet, hinter dem zurückbleibt, was dem Wohltäter gebührt. Wenn ich auch nicht imstande bin zu reden, wie es sich gebührt, so werde ich doch nicht schweigen, sondern ich werde sogar stolz sein, wenn ich alles leiste, was mir möglich ist.“ (oratio, 29)

<sup>1</sup> Gregor der Wundertäter, Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem. Dankrede an Origenes. Übersetzt von Peter Guyot, eingeleitet von Richard Klein, Fontes Christiani Bd. 24, Freiburg et al: Herder 1996. Im Folgenden zitiert als „oratio“ mit Angabe des Paragraphen.

Die Dankbarkeit, die mich motiviert, mich an dieser Stelle zu Wort zu melden, ist keine bloß an der Vergangenheit orientierte (wiewohl es in Bezug auf diese Grund genug zur Dankbarkeit gäbe), sondern eine durchaus der Gegenwart geschuldete.

Nicht nur, einmal gelernt zu haben macht diese Dankbarkeit aus, sondern Schüler zu bleiben. Diese Art des Schülerseins manifestiert sich in der Bereitschaft dem Älteren gegenüber ein Lernender zu bleiben, – weil man an ihm und in ihm Wesentliches erkannt hat.

Kurt Niederwimmer ist ein Gelehrter von hohem Range, – das wäre Grund genug ihn zu ehren.

Kurt Niederwimmer ist ein begnadeter Rhetoriker und Vortragender, – was Grund genug wäre, ihn zu bewundern.

Kurt Niederwimmer aber ist vor allem – Theologe. Von dem herkommend, was uns unbedingt angeht, von daher seiner Kirche verbunden und ihr dienend, ist er ein Charismatiker der Lehre und des Denkens.

Deshalb ist er nicht nur zu ehren und zu bewundern, deshalb ist und bleibt er jemand, von dem man lernen kann und soll, – und dies nur zu seinem eigenen Schaden unterlässt.

## II

Was ich im Folgenden tun kann und möchte, ist einigen wenigen Spuren zu folgen, deren wirkungsgeschichtliches Potential ich noch nicht für ausgeschöpft

halte und die für das Denken Kurt Niederwimmers wichtig sind.

Vorauszuschicken ist dabei, dass Kurt Niederwimmer mit den Richtungen seines Denkens vielfach „agere contra“ betrieben (und wohl auch erlitten) hat. D. h. das Denken in modischen Kategorien war und ist seines nicht. Er ist immer wieder in ganz andere Richtungen gegangen als sie der „Mainstream“ vorgegeben hat. Am Bezeichnendsten in dieser Hinsicht ist wohl das Stichwort der perennen Philosophie, welcher er sich verpflichtet weiß<sup>2</sup>, und die nun auf jeden Fall quer zu den meisten philosophischen „Ismen“ steht.

Diese Orientierung und Fundierung seiner exegetischen und theologischen Arbeit hat ihm aber auch (bis zum heutigen Tage) eine Erfahrung beschert, die sein Lehrer Erich Heintel<sup>3</sup> so formuliert hat:

„Ich bekenne mich vorbehaltlos zu der Tradition der philosophia perennis

im Sinne Leibnizens, auch wenn sie heute am ehesten mit einem reichen Manne verglichen werden kann, der sich im verschwenderischen Besitz einer nicht anerkannten Währung weiß“.

Nicht immer ist Niederwimmer mit dieser seiner Intention auf Verständnis gestoßen, aber wie es eben doch auch zu gehen pflegt: Manchmal sind es die unzeitgemäßen Betrachtungen die bleiben, wenn sich die Spreu vom Weizen trennt.

## 1. Kirche, Katholizität und alte Kirche

Einer der ganz markanten und durchaus kontradiktorischen Akzente, den Kurt Niederwimmer innerhalb der protestantischen Exegese und Theologie gesetzt hat, betrifft die positive Wertung des geschichtlichen Werdens der frühen Kirche. Diese Wertung ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, bei wem Kurt Niederwimmer doch auch gelernt hatte<sup>4</sup> und mit welcher Schärfe von den Schülern Rudolf Bultmanns über das Phänomen des „Frühkatholizismus“ geurteilt wurde<sup>5</sup>. Demgegenüber hält Niederwimmer nüchtern fest:

2 In seinem Aufsatz, *Perennis quaedam philosophia*. Anmerkungen zum Philosophiebegriff Erich Heintels, in: Wiener Jahrbuch für Theologie Bd. 4 (2002), 397–419, hat Niederwimmer das Anliegen skizziert. Auch er bezieht sich ausdrücklich auf Augustinus Steuchus, der 1540 sein Werk „De perenni philosophia libri X“ veröffentlichte und dessen Ansatz H. Schneider (*Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7, s.v. 898) so zusammenfasst: „Die Voraussetzung des Werkes ist, daß, wie es nur ein Prinzip aller Dinge gibt (ut unum est omnium rerum principium), so auch das Wissen darüber immer bei allen Menschen ein und dasselbe war (sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse)“. Ziel des Werkes ist, diese eine Weisheit bei allen Philosophen herauszustellen und ihre Übereinstimmung mit der wahren, d. h. christlichen Religion zu erweisen (in veram Religionem cunctos philosophos consensisse).“

3 Erich Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens, Bd. I, Wien und München: Oldenbourg 1968, 332.

4 Aber hier gilt, was er in einem Nachruf auf Rudolf Bultmann geschrieben hat: „Wir alle sind – nolentes, volentes – seine Schüler gewesen. Wir werden sein Andenken darin am besten bewahren, daß wir uns als gute Schüler erweisen, das heißt als solche, die versuchen ihren Lehrer besser zu verstehen, als er sich selber verstehen konnte.“ Rudolf Bultmann zum Gedenken, in: *Amt und Gemeinde* 27 (1976), 127.

5 Ich verweise hier nur auf den Beitrag von Ernst Käsemann: „Paulus und der Frühkatholizismus“, in: ders. *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen: Vandenhoeck, 3. Aufl. 1970, 239–252.

„Frühkatholizismus ist also nichts weiter als: die werdende Kirche der Anfänge. Die Kirche wird, was sie virtuell von Anfang an ist. Sie aktuiert sich. Oder anders: Frühkatholizismus ist der Prozeß der sukzessiven Selbstwerdung der Kirche, ihr Heraustreten aus den allerersten Anfängen. Sie gewinnt die für die Zukunft hin verbindliche Gestalt.“<sup>6</sup>

Kurt Niederwimmer war sich der Tatsache bewusst, dass ihn diese positive Wertung in Spannung zum weithin gültigen protestantischen Ansatz brachte. Er weist aber darauf hin, dass diese andere Sicht der Dinge schon mit seiner Dissertation<sup>7</sup> über Ignatius von Antiochien begonnen habe. In der Rückschau (seinen „retractationes“) hält er fest: „(...) weil ich damals schon die Überzeugung gewann, dass zwischen neutestamentlicher Zeit und früher Kirche kein Bruch festzustellen ist, sondern statt dessen eine sinnvolle, kontinuierliche Entfaltung angenommen werden muß.

Als Protestant hätte ich unentwegt das Abgleiten, Abirren in die böse frühkatholische Kirche feststellen müssen. Als einigermaßen unvoreingenommener junger Exeget konnte ich dergleichen nicht finden. Ich durchschaute ein für allemal diese protestantische Konstruktion als leere Ideologie. Die Zusammengehörigkeit von Inkarnation, Kirche, realistischem Sak-

ramentsverständnis und hierarchischem Bischofsamt war mir für alle weitere Zukunft gewiß. Auf entgegengesetzte protestantische Positionen habe ich seither mit Erstaunen und Hilflosigkeit geblickt.“<sup>8</sup>

Selbstverständlich ist hier nicht der Ort, diese These zu diskutieren. Dennoch erscheint sie mir als zu wichtig, um sie als „katholisierenden Ausrutscher“ des Jubilars abzutun. Ihre Überprüfung vermöchte nämlich zu zeigen, dass die Fixierung auf die paulinische Rechtfertigungslehre in ihrer lutherischen Lesart als alleiniger Maßstab für alle Theologie wohl eine Verkürzung bzw. inadäquate Gewichtung des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses darstellt<sup>9</sup>.

Sie könnte weiters zu einer Dekonstruktion protestantischer Verfallstheorien führen, die ihren Wurzelgrund in der konfessionell motivierten Delegitimierung der sich entwickelnden katholischen Kirche haben. Dass sie damit auch die ökumenische Diskussion befruchten würde, braucht nicht eigens betont zu werden.

Ich bin aber schließlich auch der Meinung, dass eine solche positive Wertung praktische Bedeutung für die Ekklesiologie zu haben vermöchte. Dass in der Praxis der Kirche, und nun spreche ich von ihrer Verkündigung, Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer als die protestantischen „Kirchenväter“ weithin alleine auf weiter Flur stehen, ist auch ein Zeichen

6 Kurt Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien: Evangelischer Presseverband 2004, 370. Eine kritische Diskussion des Begriffes bietet etwa auch Francois Vouga (Art. Urchristentum, in: TRE 34, 431–434), der aber gerade die positive Pointe Niederwimmers ablehnt.

7 Kurt Niederwimmer, *Grundzüge der Theologie des Ignatius von Antiochien*, Diss. Wien 1956.

8 Kurt Niederwimmer, *Versuch einer Rechenschaft*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 3 (2000), 307–328 (322 f).

9 Für die präzisere Darstellung des Sachverhaltes siehe Kurt Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments*, 226 ff.



der Verarmung. Und es ist zugleich Indiz dafür, dass die Geschichte der Kirche vor der Reformation kaum als „unsere“ Geschichte betrachtet wird.

Kurt Niederwimmer hat hier von Anfang an anders gedacht. Die „Wolke der Zeugen“ (Hebr. 12,1) ist für ihn nicht auf das Neue Testament beschränkt, sondern schließt die frühe Kirche ebenso ein wie die Scholastik und einen Thomas von Aquin. Für ihn sind Ignatius, Irenäus, Origenes, Justin, Tertullian etc. nicht einfach Studienobjekte einer vergangenen Zeit, sondern stehen als Menschen des Glaubens und der Kirche in einem lebendigen Traditionszusammenhang mit uns und unserer Gegenwart.

Es ist ein Verdienst von Kurt Niederwimmer durch seine patristischen Beiträge<sup>10</sup> den Horizont geweitet und durch die Herausgabe der Kommentarreihe zu den Apostolischen Vätern sowie die Initiierung des Großprojektes „Novum Testamentum Patristicum“<sup>11</sup> die Aufmerksam-

keit für diese Zusammenhänge geschärft zu haben.

Es ist daher mitnichten eine willkürliche, sondern eine bezeichnende Wahl gewesen, dass die Festschrift zum 65. Geburtstag Kurt Niederwimmers den Titel trägt: „Die Kirche als historische und eschatologische Größe“, – auch wenn ich mir relativ sicher bin, dass der Jubilar die Reihenfolge der Begriffe umgekehrt gesetzt hätte.

In dieser doppelten Bestimmtheit und ihrer ständigen Vermittlung sieht er das Wesen der Kirche bestimmt. Darin kommt ihre Größe und ihre Gefährdung zum Ausdruck.

„Die Kirche ist eine *eschatologische* Größe, in ihr ist das Eschaton bereits zeichenhaft und partiell gegenwärtig, das, was alle Zeit transzendiert, der jenseitige und ewige Sinn des neuen Seins. In diesem Sinn repräsentiert die Kirche das endzeitliche Heil Gottes, dessen Anknüpfung Jesus proklamiert hat.

Die Kirche ist zugleich aber auch eine *historische* Größe, d. h., sie partizipiert an der Endlichkeit der Geschichte, sie prägt sich in endlichen Formen der Geschichte aus. Das Unendlich-Eschatologische wird in ihr jeweils endlich-historisch.

Diese Doppelgestalt der Kirche ist zugleich die Ursache ihrer Gefährdung. (...)

Vielmehr ist die Kirche beides in einem, eschatologische und historische Größe, sie partizipiert an diesem wie am kommenden Äon. Wo es gelingt, die beiden Seiten sinnvoll zu vermitteln, tritt das wahre Wesen der Kirche hervor; wo es mißlingt, depraviert die Kirche. Die

10 Ich verweise hier nicht nur auf seinen großen und international hoch anerkannten Kommentar zur Didache, sondern gerade auch auf kleinere Beiträge, wie „Zu Eugippius, Vita S. Severini c. 43“ (QT, 152–162), und „Zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei Johannes Cassian“ (Wiener Jahrbuch für Theologie 6 (2006), 61–83). Ersterer ist nicht nur ein Kabinettsstück philologischer Exegese und wissenschaftlicher Prosa, sondern auch ein theologisches Lehrstück in Bezug auf die Entbergung der Motivation mönchischer Existenz und ihrer Verbindung mit dem Neuen Testament.

11 Zur Geschichte, Konzeption und zum Stand dieses Projektes vgl. den Aufsatz des gegenwärtigen Herausgebers Andreas Merkt, *Novum Testamentum Patristicum*. Ein Projekt zur Erschließung der Rezeption des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit, in: *Sacra Scriptura* X, 1 (2012), 15–38. Er hält fest: „Am Anfang stand eine Idee von Kurt Niederwimmer.“ (24)

Kirche ist das Paradox einer ‚*eschatologischen Institution*‘.<sup>12</sup>

Die daraus resultierenden Spannungen hat er untersucht und der Kirche immer wieder ins Gedächtnis gerufen:

Etwa wenn er die Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus nachzeichnet<sup>13</sup> und zu dem Ergebnis kommt, dass der Katholisierungsprozeß sich darstelle „als Prozeß der sukzessiven Eingliederung der eschatologisch motivierten Wanderaskese in den sich ebenso sukzessive stabilisierenden Verband der ‚seßhaften‘ Christen, der Gemeinden am Ort.“

(...)

„Die Lösung besteht nicht darin, daß das Eschaton als Motivation verschwindet, sondern darin, daß Formen des Lebensvollzuges gesucht werden, durch die eschatologische Motivation einerseits und leben unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Realität andererseits vermittelt werden können.“

Auch wenn er die Frage nach der Kirche als Diaspora entwickelt, kommt er auf exakt diese Spannung zu sprechen<sup>14</sup>:

„Eine am Neuen Testament orientierte theologische Lehre über die Diaspora müßte demgemäß vor allem auch das heute sehr unzeitgemäße Motiv der eschatologischen Welt-Distanz der Kirche aufarbeiten, und dabei dürften sich (auch wenn man konzidiert, daß lediglich das Motiv, nicht aber die historisch abständigen Vermittlungen verbindlich sind) erhebliche Probleme ergeben. Und doch hängt die Frage der Identität der Kirche mit ihren Ursprüngen eben daran, in welcher Weise die treibenden Motive der Anfänge (die die Identität der Gruppe sichern) heute, unter den so veränderten Bedingungen nachvollzogen werden können. Man kann sich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Frage nicht immer mit der notwendigen Klarheit und Entschlossenheit erkannt und behandelt wird.

Das Entscheidende ist die für jede christliche Generation neu gestellte Frage nach der dem jeweiligen Kairos entsprechenden, konkreten Vermittlung der eschatologischen Motivation mit den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen.“

Und schließlich ist auch die große Untersuchung über Askese und Mysterium davon bestimmt, dass es bereits ganz am Anfang der Kirche eine eschatologisch motivierte Askese gab, die aus der ungeteilten Hingabe an den Kyrios erwuchs<sup>15</sup>. Was Paulus in 1. Korinther 7 tut, ist nichts anderes, als dass er diese eschatologische Motivation mit dem ohne Schaden Realisierbaren

12 Kurt Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments*. Ein Grundriss, Wien: Evangelischer Presseverband 2004, 373 f.

13 Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache, in: Kurt Niederwimmer, *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998, 70–87 (beide Zitate: 87).

14 Kirche als Diaspora, in: Kurt Niederwimmer, *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998, 102–112 (112).

15 Kurt Niederwimmer, *Versuch einer Rechenschaft*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 3 (2000), 307–328 (324).

vermittelt. Sehr schön zeigt Niederwimmer dann in einem dreistufigen Modell, wie es bei Paulus ein Gefälle gibt von dem Wünschenswerten hin zum Möglichen und dem Ausgeschlossenen<sup>16</sup>. Oder, wie er es ursprünglich formuliert<sup>17</sup>: „der asketische Enthusiasmus (freilich aus verschiedenen Motiven gespeist) steht am Anfang, und der Kompromiß mit dem Möglichen, Zuträgliche und Zumutbaren am Ende der Entwicklung der christlichen Anfänge.“ (...)

„Demgemäß stellt sich mir die Entwicklung (im Großen gesehen) als eine Aufeinanderfolge von Vermittlungsversuchen dar, von Versuchen, den Konflikt zwischen eschatologischer Motivation und historischer Positivität auszutragen: Geschichte ist (hier wie sonst) Konfliktgeschichte. Und daraus folgt dann auch, daß die Interpretation nicht bei der Positivität des Wortlauts der Texte stehen bleiben kann (Exegese ist keine Nacherzählung), sondern daß sie sich um Analyse der Motivation zu bemühen hat.“

Exegese ist daran beteiligt, diese Konfliktgeschichte nicht zu begraben, zu übergehen oder zu überspielen, sondern sie (durchaus im Sinne einer Provokation) in der Gegenwart zur Geltung zu bringen

und die Kirche damit herauszufordern um ihr Selbstverständnis zu ringen:

„Die vorliegende Untersuchung ist (dem Anschein zum Trotz) eine ‚unzeitgemäße Betrachtung‘. Sie leistet den modernen Versuchen christlicher Ethik, bestimmte Lieblingsgedanken vom Neuen Testament her zu legitimieren, keine Schützenhilfe. Man kann die Tiefe der Differenz zwischen den diesbezüglichen Motiven der Gegenwart (ganz gleich ob es ‚konservative‘ oder ‚progressive‘ sind) gar nicht stark genug herausstreichen. Was uns heute bewegt, liegt (wenigstens auf diesem Gebiet) der urchristlichen Zeit ganz fern, und was die ersten Christen bewegte, liegt uns wiederum ganz fern. Ich habe mich bemüht, diese Differenz in der vorliegenden Untersuchung in Erscheinung treten zu lassen, und ich habe die Befürchtung, daß das noch viel zu wenig geschehen ist. Natürlich entsteht dann die Frage nach der Identität christlicher Motivation – und daß diese Frage entsteht, scheint mir ein gutes Zeichen zu sein: die historische Rückfrage führt immer zum Identitätsproblem; historische Analyse kann ja nichts anderes sein als der Versuch die vergessene (nur ‚vergessene‘?) Vergangenheit wieder ins Bewußtsein zu heben, um sie zu ‚bewältigen‘. Es könnte schließlich sein, daß letzten Endes solche Untersuchungen dann doch ‚zeitgemäß‘ sind, wenn freilich auch in einem anderen Sinn.“<sup>18</sup>

16 Zur Analyse der asketischen Motivation in 1. Kor. 7, in: Kurt Niederwimmer, *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998, 60–69 (66.68).

17 Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium*. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, *Forschungen zur Religiösen Literatur des Alten und Neuen Testaments* Bd. 113, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 10.

18 Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, 19.

## 2. Vom denkenden Glauben: Theologie und Philosophie, Hermeneutik und Vermittlung

Wer Wein trinkt, denkt in der Regel nicht daran, dass er es mit einem Produkt zu tun hat, das auf großartige Weise viele verschiedene Einflüsse zunächst in der Traube bündelt und dann durch methodische Bearbeitung und Reifung zu einem neuen Ganzen transformiert.

Im Wein sind zwar so manche verschiedene Dimensionen noch zu erahnen, aber sie fallen nicht mehr auseinander, sondern sind zu einem Ganzen geworden<sup>19</sup>.

Wollte ich das Ergebnis dessen, wie Kurt Niederwimmer das Zueinander von Philosophie und Theologie denkt, beschreiben, dann würde ich zu dieser Metapher greifen und ich würde ihnen einen „Jahrgang 1965“ kredenzen, nämlich den Aufsatz „Erkennen und Lieben“<sup>20</sup>.

Der Aufsatz ist Philologie und überschreitet diese gleichzeitig auf jeder Seite hin auf das Zusammenspiel von Theologie und Philosophie. Und er tut das auf eine Art und Weise, dass aus den mancherlei Elementen und Ingredienzen ein Ganzes wird. Wie hier denkend gearbeitet wird, ist

faszinierend. Auf höchstem Niveau (ohne deshalb unverständlich zu sein) wird wahrgenommen, weitergedacht, geklärt, entfaltet. Ohne je auf Aktualisierung zu schießen, wird Grundlagenarbeit betrieben, die den Leser in Pflicht nimmt.

Nicht nur die Fülle der hier behandelten Themen ist erstaunlich, sondern die Eindringlichkeit und Tiefe, welche diese Arbeit schon im Vollzug zu einem Beispiel des Zusammenspiels von Erkennen und Lieben macht. Nicht nur über Erkennen und Lieben wird gehandelt, sondern Erkennen und Lieben werden im Tun, im Denken, im Formulieren (gleichsam als Haltungen) sichtbar, sind also ein Stück Selbstausslegung dessen, worum es thematisch geht.

Ich muss gestehen, ich weiß nicht, wie Kurt Niederwimmer zu Anselm von Canterbury steht. Aber ich erkenne in seinem Werk jene Intention wieder, die ich bei Anselm (aus der Tradition Augustins kommend) finde, transformiert in das 20. Jahrhundert:

Non tento, Domine, penetrare in altitudinem tuam,

quia nullatenus comparo illi intellectum meum;

sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam,

quam credit et amat cor meum.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.

Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen,

19 Vgl. dazu Roger Scruton, Ich trinke, also bin ich. Eine philosophische Verführung zum Wein, München: Diederichs 2010.

20 Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief, in: Kurt Niederwimmer, *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998, 1–30.

denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt.

Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen.

Denn auch das glaube ich:

„wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen“.<sup>21</sup>

Vielleicht wäre auch hier wieder eine Einfügung aus der oratio Gregors angebracht, wenn er über die Begegnung mit Origenes schreibt: „Er pries die Philosophie und die Liebhaber der Philosophie mit großen Lobreden und vielen passenden Worten, indem er sagt, nur diejenigen würden in Wahrheit ein Leben nach den Regeln der Vernunft führen, die sich bemühten, auf rechte Weise zu leben.“ (Gregor, oratio, 75)

Was wir hier vor uns haben, ist nicht das aufklärerische Forum der Vernunft, vor das der Glaube zitiert wird, um von dieser beurteilt zu werden, sondern hier spricht, und das ist entscheidend, eine Einheit zu uns. Glaube und Einsicht, Herz und Verstand, Wahrheit und Liebe sind keine Gegensätze, sondern führen einander immer tiefer in das Geheimnis Gottes hinein<sup>22</sup>.

21 Anselm von Canterbury, Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt, Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2. Aufl. 1984 (1961) Ende des ersten Kapitels (82–85).

22 Kurt Niederwimmer hat diese Zusammenhänge in großer Klarheit dargelegt in seinem Aufsatz „Unmittelbarkeit und Vermittlung als hermeneutisches Problem“ (Quaestiones theologicae, 44–59). Diesen Aufsatz hat Hans Hübner als eine der „wichtigsten hermeneutischen Publikationen im Raum der Theologie“ bezeichnet (Hans Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck 1995, 256, Anm. 9).

Und es gilt, was wiederum Gregor in der Begegnung mit Origenes erfährt: „(...) es sei also auch nicht möglich, Gott vollkommen zu verehren, so behauptete er mit Recht, ohne sich mit Philosophie befaßt zu haben.“ (oratio, 79)

Mit dieser Erkenntnis verbunden ist die Möglichkeit und die Fähigkeit, über den Glauben sprechen zu können, ihn anderen gegenüber verantworten zu können. Es ist diese Art zu sprechen, welche der Theologie zu Recht ihren Platz in der universitas litterarum sichert, – und der von dieser nur um den Preis der Selbstverstümmelung zu bestreiten ist.

„Theologie hat ihre Existenz im Rahmen der universitas litterarum nicht zu scheuen, sie nimmt diesen Platz vielmehr rechtens ein. (...)

Die Stellung der Theologie im Rahmen der universitas litterarum wäre nur dann vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gefährdet, wenn sich ein rein positivistischer Wissenschaftsbegriff durchsetzen würde, für den Offenbarung dessen, was uns unbedingt angeht, zur Leerformel geworden ist. Das Unzureichende eines solchen Wissenschaftsbegriffes ist aber leicht zu zeigen. Die Frage nach dem Unbedingten, auf welche die Offenbarung Antwort gibt, läßt sich aus der menschlichen Existenz nicht verdrängen, was sich schließlich auch darin zeigt, daß auf die Dauer andere Disziplinen mehr oder weniger offenkundig die Aufgaben der Theologie übernehmen müssen, und zwar nicht nur in historischer, sondern auch in systematischer Hinsicht. Der Mensch hat nicht die Entscheidung, sich zum Unbeding-

ten zu verhalten oder nicht zu verhalten, sondern er hat lediglich die Entscheidung zwischen *religio vera* oder *religio falsa*. Wie im alltäglichen Leben der Versuch, die Fragen der Religion zu verdrängen, zu pseudoreligiösen Ersatzformen führt, so führt im Bereich der Wissenschaft der Versuch, die Theologie zu verdrängen, zu Pseudotheologie bzw. zu pseudotheologischen Ersatzformen.<sup>23</sup>

Was in diesem Aufsatz „Erkennen und Lieben“ in einer frühen und staunenswerten Form enthalten ist, ist auch ein Versprechen. Und zwar eines, das Kurt Niederwimmer rund vierzig Jahre später (2004) mit seiner Theologie des Neuen Testaments eingelöst hat.

Sie ist die Summa, in der diese Art der Theologie, diese Kunst der Vermittlung, zu ihrem (vorläufigen) Ziel kommt. Ich denke sie werden es mir nachsehen, wenn ich sie nun nicht mitnehme auf eine Reise in dieses Werk. Denn: wo sollte ich beginnen, was auswählen und was übergehen?

Aber eine Anmerkung darf ich machen, einen Wunsch äußern: möge dieses Buch eine immer weitere Verbreitung finden und möge es gelesen und studiert werden! Denn es ist zwar ein umfängliches und gewichtiges Werk, aber im Unterschied zu anderen Theologien des Neuen Testaments ist es knapp, prägnant, klar, einsich-

tig und übersichtlich. Die Gelehrsamkeit des Autors erschlägt nicht, die fachwissenschaftliche Diskussion der Probleme überwuchert nicht das liebevolle und (an manchen Stellen auch) energische Nachzeichnen und die systematische Explikation dessen, was die Quellen zu sagen haben.

Und: Kurt Niederwimmer ist derjenige, der seiner Evangelischen Kirche viel zu sagen vermöchte über ihr Kirchtum, ihre eschatologische und historische Existenz, darüber, dass die Kirche „das Ziel der Welt und ihrer Geschichte“<sup>24</sup> ist.

Man hat immer wieder (und nicht zu Unrecht) beklagt, dass ein Defizit des Protestantismus in der Ekklesiologie bestehe. Kurt Niederwimmer hat die neutestamentlichen Fundamente der Ekklesiologie freigelegt, – und an uns wäre es von ihm zu lernen und daran weiter zu wachsen.

### III

Deshalb schließe ich meine Rede wiederum mit dem Verweis auf Origenes. Denn immerhin verdanke ich die Kenntnis dieses Kirchenvaters Ihnen, sehr verehrter Herr Professor. In ihren Seminaren haben wir *περὶ ἀρχῶν* studiert und von ihnen angeregt habe ich *κατὰ Κέλσου* durchgearbeitet.

23 Theologie als akademische und kirchliche Disziplin, in: Niederwimmer Kurt, *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998, 95–101 (97 f).

24 Kurt Niederwimmer, *Theologie des Neuen Testaments*, 159.

Und so ende ich mit dem, was Gregor an  
Origenes, und ich an Ihnen erfahren habe:

„Wie ein Funke, der mitten auf unsere  
Seele übersprang,

wurde die Liebe zu dem heiligen, lieb-  
lichsten Wort selbst entzündet und ange-  
facht,

das wegen seiner unaussprechlichen  
Schönheit alle Menschen am mächtig-  
sten anzieht,

und zugleich die Liebe zu diesem Mann  
hier, seinem Freund und Fürsprecher.“  
(oratio, 83) ■

# Zum wissenschaftlichen Werk Kurt Niederwimmers

---

Von **Wilhelm Pratscher**

---

Kurt Niederwimmers Œuvre ist so umfassend, wie es bei wenigen Exegeten der Fall ist. Auf den folgenden paar Seiten sollen nur die m. E. wichtigsten Arbeiten ganz kurz angesprochen werden<sup>1</sup>. Hermeneutische Grundsatzabwägungen ziehen sich dabei ebenso durch wie das Bemühen, den Übergang der frühchristlichen Tradition zur beginnenden Väterzeit in seiner Sinnhaftigkeit aufzuzeigen. Ich gehe dabei einfach die Monographien in der zeitlichen Reihenfolge entlang, auf

Aufsätze verweise ich nur gelegentlich und summarisch<sup>2</sup>.

Schon in seiner Dissertation über die Theologie des *Ignatius*<sup>3</sup> kommt Niederwimmers Interesse an der sachlichen *Kontinuität der großkirchlichen Entwicklung* zum Ausdruck. Er bietet hier nicht nur ein erstes imposantes Beispiel seiner systematischen Gestaltungskraft, sondern vor allem seiner Auffassung einer sinnvollen kontinuierlichen Entfaltung

---

1 Eine Würdigung ist dabei nur andeutungsweise und punktuell möglich. Eine wesentlich ausführlichere Darstellung liegt aus der Feder Kurt Niederwimmers selber vor: Versuch einer Rechenschaft, Wiener Jahrbuch für Theologie 3 (2000) 307–328.

---

2 Eine eigene Gruppe bilden die zahlreichen Texteditionen und Fragmente vorwiegend biblischer Texte, zumeist aus der Sammlung Erzherzog Rainer, dazu auch die Edition der *Doctrina Apostolorum*. Diese Arbeiten zeigen, dass Niederwimmer neben aller hermeneutischen und interpretatorischen Arbeit auch rein philologische Arbeiten nicht scheute, sondern mit bewundernswerter Akribie durchführte.

3 *Grundriß der Theologie des Ignatius von Antiochien*, Diss. Wien 1956.



frühchristlicher Motive. Zwischen neutestamentlicher Zeit und früher Kirche sieht er keinen Bruch. Zu der erst später hervortretenden Debatte um den Frühkatholizismus nimmt er bereits in dieser Arbeit eine betont kritische Haltung ein, nicht ohne gute Argumente vorzutragen. Dass manche allerdings die aufgetretenen Defizite im Rahmen der Herausbildung der werdenden Großkirche ganz anders werteten (und ebenfalls nicht ohne gute Argumente), steht freilich auf einem anderen Blatt.

Dass Exegese und Theologie nicht ohne zugrunde liegende *philosophische Reflexion* auskommen, wussten auch andere. Niederwimmer geht jedoch nicht von der Existenzialphilosophie aus, die im Gefolge Rudolf Bultmanns im 20. Jahrhundert eine immense Rolle spielte, sondern (seinem Leitwort: *contra agere* und seinem universalhistorischen Interesse entsprechend) von der *philosophia perennis*, wie sie sein philosophischer Lehrer Erich Heintel vortrug. Er verstand (und versteht) Philosophie als Grundwissenschaft, die der Theologie als *praeparatio evangelica* dient und die neutestamentlichen Motive lehrhaft zu entfalten hilft – *nota bene*: methodisch reflektiert<sup>4</sup>. Exegese versteht er demgegenüber als theo-

logische Einzelwissenschaft, die die historische Relativität der biblischen Texte in Bezug auf ihre Vermittlung aufgreift und für die Gegenwart im Kontext der Gesamtheologie fruchtbar zu machen sucht.

In eindrücklicher Weise dokumentiert er das in seiner Habilitationsschrift über die *Freiheit im Neuen Testament*<sup>5</sup>. Das ontologische Interesse kommt schon darin zum Ausdruck, dass er nicht verschiedene Konzeptionen von Freiheit nebeneinander stehen lässt (mehr oder minder unverbunden), sondern dass er hinter den verschiedenen Begriffsinhalten (bei Jesus, Paulus und Johannes) eine gemeinsame Intention erkennt (dazu gibt es freilich auch Parallelen bei Autoren, die sonst nicht so viel mit Niederwimmer gemeinsam haben, z. B. W. G. Kümmel). Er sucht, den eigentlichen, tieferen Sinn des neutestamentlichen Redens von Freiheit herauszuarbeiten. In Bezug auf das Thema des Buches differenziert er zwischen der Willensfreiheit, die als Voraussetzung zu einem sinnerfüllten, verantwortlichen Handeln überall im Neuen Testament vorausgesetzt wird, und dem Versuch, sich aus eigenem Vermögen selbst zu verwirklichen (= sich eschatologisch zu retten), was (zumindest bei den Hauptzeugen Jesus, Paulus und Johannes) stets als unmöglich vorausgesetzt wird<sup>6,7</sup>. Dass die Rede von der

4 Die methodisch kontrollierte Entfaltung von theologischen Themen ist ein besonderes Ruhmesblatt Niederwimmers – nicht nur in seinen Vorlesungen lieferte er stets den Beweis dafür, auch sämtliche Publikationen zeugen davon – nicht zuletzt seine (aus Vorlesungen erwachsene) Darstellung: *Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss*, Wien 2003. Diese Arbeit bietet nicht multa im Sinne der Darstellung aller relevanten Aspekte, sondern multum im Sinne der Konzentration auf das Wesentliche.

5 *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, ThBT 11, Berlin 1966.

6 In Grenzbereichen (z. B. Jak 2,14-26) scheint das zumindest nicht so deutlich gesehen zu werden.

7 Die Diskussionen um den freien bzw. unfreien Willen in der Reformationszeit ist von dieser Differenzierung aus erledigt, zudem mag eine unglückliche Terminologie das Ihre dazu beigetragen haben.

eschatologischen Freiheit ein Seinsurteil darstellt, wird Niederwimmer nicht müde zu betonen: Röm 7,7 ff. auf den Christen zu beziehen, ist sicher ein Fehlurteil. Der geschenkte Status im Geist/post baptismum (Indikativ) soll dann freilich auch zutage treten (Imperativ). Die Entfremdung ante baptismum ist aufgehoben und der Christ durch die eschatologische Erneuerung prinzipiell zur Entscheidung gegen die Sünde befähigt. Fazit: ohne philosophisch geprägte Begrifflichkeit kommt die Exegese letztlich über bloße Paraphrase nicht hinaus.

Das hermeneutische Interesse Niederwimmers kommt auch in einer Reihe von Beiträgen zur *tiefenpsychologischen* Interpretation zum Ausdruck. Er ist sich nicht nur der Bedeutung dieses Zugangs bewusst, sondern mehr noch der Grenzen, wie ein paradigmatischer Aufsatz zeigt<sup>8</sup>. Von der Grundwissenschaft der Philosophie her kann er die Psychologie zu Recht nur als Einzelwissenschaft verstehen, die keinen universalen Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht, sondern nur einen partiellen, methodologisch und themenmäßig beschränkten. Die Bedeutung der Psychologie (sprich: der Tiefenpsychologie) für die Theologie sieht er in ihrer Rolle als Hilfswissenschaft (im Bereich der religiösen Affekte). Jeder Versuch, sich zu Grundfragen zu äußern, wäre eine illegitime Grenzüberschreitung. Entsprechend ist sie auch kein Ersatz für die historisch-

kritische Methode<sup>9</sup>, sondern nur ein Teil derselben. In der Integration in sie besteht freilich auch ihr Wert. Sofern diese Grenze eingehalten wird, sind psychologische Zugänge (wie z. B. auch soziologische) von größtem Wert und zeigen nur die methodologische Vielfalt heutiger exegetischer Arbeit. Das letztlich Unzureichende psychologischer Interpretation ist in Bezug auf die Freud-Schule darin zu sehen, dass Sublimierung keine eschatologische Erneuerung darstellt, in Bezug auf die Jung-Schule, dass die Archetypen als Geflecht undurchschaubarer Mächte erscheinen. Besonders wichtig in Bezug auf die tiefenpsychologische Interpretation wurde das *Jesus*-Buch<sup>10</sup>. Niederwimmer geht es (anders als es bei manchen Vertretern einer sog. „wilden Exegese“<sup>11</sup> der Fall ist) natürlich nicht um eine Analyse der historischen Person Jesus von Nazareth, sondern um eine Analyse der Überlieferung der Gesetzeskritik Jesu. Hinter den Texten sieht Niederwimmer einen Konflikt, der allerdings kein Konflikt zwischen dem göttlichen Gesetz an sich und der Verkündigung Jesu ist<sup>12</sup>, son-

8 *Tiefenpsychologie und Exegese, Wege zum Menschen* 22 (1970) 257–272, jetzt in: R. Riess (Hg.), *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Göttingen 1974, 63–78.

9 Manche Vertreter neuerer methodischer Zugänge zur Bibelinterpretation verstehen ihre Arbeit freilich als einen solchen Ersatz. Sie fallen sämtlich unter das genannte Verdikt.

10 *Jesus*, Göttingen 1968.

11 Der Ausdruck stammt von J. Scharfenberg: *Wilde Exegese – Herausforderung für Theologie und Kirche?*, in: *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse*, Hamburg 1972, 281–292.

12 In einzelnen Punkten kommt aber doch auch ein Konflikt Jesu mit dem Gesetz zum Ausdruck, z. B. in seinem Umgang mit Reinheitsgeboten oder in den Antithesen, die eine Außerkräftsetzung einzelner Torabestimmungen beinhalten (Mt 5,31-38: Ehescheidung, Schwur, Talionsprinzip).

dern zwischen der Interpretation des göttlichen Gesetzes in der zeitgenössischen Gesetzlichkeit einerseits und Jesu Proklamation und ansatzweiser Verwirklichung des Eschatons andererseits. Das mosaische Gesetz ist sowohl bei Jesus wie explizit bei Paulus (Röm 7) nur eine Vorstufe des eschatologischen Gesetzes, da es nicht imstande ist, die Entfremdung des Menschen aufzuheben. Psychologische Kategorien reichen freilich nicht aus, das Neue des Eschatons zu beschreiben. Weder Sublimierung noch Personalisation (I. A. Caruso) beschreiben das eschatologisch Neue sachgemäß, da sie nur innerweltliche (Heil)-Methoden sind, nicht Geschenk des Geistes.

Psychologische Aspekte spielen auch in einer weiteren großen Monographie Niederwimmers über *Askese und Ehe*<sup>13</sup> eine gewisse Rolle, wenn er Askese aus wirklichem Verzicht und Askese aus Verdrängung einander gegenüberstellt. Das eine Mal steht ein primärer Enthusiasmus dahinter, der durch die totale Hingabe an den Kyrios eschatologisch motiviert ist, und deshalb die Triebrealität nicht unterdrückt, sondern verwandelt, das andere Mal ein sekundärer Enthusiasmus, der die Triebrealität nur verdrängt und in der schöpfungsfeindlichen Askese des Gnostizismus seinen Höhepunkt erreicht. Psychologische Mechanismen, hier ein Abwehrmechanismus, sind sehr gut geeignet, bestimmte Verhaltensweisen in

ihrer Eigenart zu diagnostizieren, um so deren Angemessenheit oder Depravation zu beschreiben. Die Beschreibung des asketischen Anfangsverhaltens ist gewiss richtig gesehen, sie trifft insbesondere auf die paulinischen Ausführungen in 1 Kor 7 zu, sind aber ebenso wenig generell für das gesamte Urchristentum<sup>14</sup> typisch wie die in der protestantischen Forschung häufig klischeehaft vertretene Position eines völlig unasketischen Ursprungs – der für die Jesustradition aber doch weithin prägend zu sein scheint (man denke nur die Verweigerung des Fastens oder die völlige Angstfreiheit in Bezug auf rituelle Befleckung<sup>15</sup>). Es gibt in diesem Punkt keine generelle einheitliche Position im frühen Christentum, der Widerspruch gegen dominierende Forschungspositionen zeichnete Niederwimmer aber stets aus – gleichgültig, wie weit man ihm zu folgen bereit ist.

Wie schon in früheren Arbeiten geht Niederwimmer auch im Askese-Buch über die Grenzen des Neuen Testaments hinaus. Dabei sind weniger die Traditionen aus dem palästinischen und hellenistischen Judenchristentum von Interesse als vielmehr die *Wirkungsgeschichte* im Bereich der nachpaulinischen Tradition und der Gemeinden im Prozess der Aus-

13 *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, FRLANT 113, Göttingen 1975.

14 Für die baldige Änderung der großkirchlichen Position in Bezug auf die Sexualaskese sind schon die Deuteropaulinen ein sprechendes Beispiel.

15 Letztere ist freilich auch bei Paulus anzutreffen; vgl. 1 Kor 8,1-6; 10,23-33.

bildung der Großkirche<sup>16</sup>. Niederwimmer beschränkte sich nie auf die kanonisch gewordenen Schriften des Neuen Testaments, sondern hatte stets die werdende Großkirche im Blick. Nicht nur den vielfältigen Tendenzen frühchristlicher Texte in Richtung Großkirche widmete er seine Aufmerksamkeit. Auch die außerhalb des Neuen Testaments gebliebenen Schriften (vor allem) des 2. Jahrhunderts waren ihm stets ein besonderes Anliegen. Auf diesem Gebiet scheint er auch seine größte Wirkungsgeschichte zu haben. Vor allem gilt das (zunächst) für den Plan zur Kommentierung der *Apostolischen Väter*. Diese Schriften haben schon im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert das Interesse von Neutestamentlern und Patristikern gefesselt (z. B. J. B. Lightfoot und A. v. Harnack), später wurde es jedoch merklich stiller um sie. Es ist das Verdienst Niederwimmers, den Blick wieder auf die für die Entstehung der Großkirche äußerst wichtigen Dokumente geworfen zu haben. Sein Kommentar über die *Didache*<sup>17</sup> eröffnete diese Reihe, die inzwischen mit Ausnahme des Kommentars über Ignatius bereits fertig ist<sup>18</sup>. Im Kommentar zur *Didache* bündelt Niederwimmer vorange-

gangene Untersuchungen zu dieser seit ihrer Entdeckung 1873<sup>19</sup> außerordentlich geschätzten und oft (in Aufsätzen, Monographien und Kommentaren) behandelten Schrift zu einem beeindruckenden Ganzen. Subtile Untersuchungen zur Rekonstruktion des Textes finden sich darin ebenso wie (u. a.) umfassende literarkritische, traditionsgeschichtliche und wirkungsgeschichtliche Ausführungen sowie eine detaillierte Einzelinterpretation und Würdigung des Gesamtwerkes. Die internationale Bedeutung der Beschäftigung mit den Apostolischen Vätern zeigt sich nicht zuletzt in der Erarbeitung paralleler Kommentierungen (u. a. in den Oxford *Apostolic Fathers*). Die forschungsgeschichtlich große Bedeutung Niederwimmers zeigt sich nicht zuletzt in der Initiierung des Unternehmens eines *Novum Testamentum Patristicum*, einer Kommentierung des Neuen Testaments anhand seiner Rezeption durch die Kirchenväter. Die Kommentierung einer neutestamentlichen Schrift hat Niederwimmer freilich nicht mehr unternommen, aber die Initiierung des Gesamtwerkes spricht ohnehin für sich selbst. Die Bedeutung eines Exegeten zeigt sich ja nicht bloß in seinen eigenen Arbeiten, sondern ebenso in seiner Bedeutung für die Arbeit anderer. ■

16 Die Rede von der Großkirche ist m. E. weniger missverständlich als die von der katholischen Kirche, die im heutigen Sprachgebrauch zu sehr mit der katholischen Kirche römischer Prägung verbunden ist. Selbstverständlich ist jede (dogmatisch) orthodoxe Kirche katholisch.

17 *Die Didache*; KAV 1, Göttingen 1989, 2. Aufl. 1993; 1998 auf Englisch erschienen (The *Didache*, hg. H. W. Attridge, Hermeneia, Minneapolis MN).

18 Die Neubearbeitung sämtlicher Bände ist in Vorbereitung. Eine englische Übersetzung des Gesamtwerkes scheiterte bisher an den finanziellen Gegebenheiten.

19 Allgemein bekannt war die Existenz der Schrift spätestens seit Euseb, der sie zu den unechten Schriften zählt (Kirchengeschichte III 25).

# Bibliographie Kurt Niederwimmer – in Auswahl<sup>1</sup>

Grundriß der Theologie des Ignatius von Antiochien, Diss. Wien 1956.

Das Diakonat im NT und seine Realisierung in der Kirche der Gegenwart, in: Amt und Gemeinde 15 (1964) 85–87; 16 (1965) 6 f.

Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, Berlin: Alfred Töpelmann 1966.

Bibelkritik und Glaube, in: Amt und Gemeinde 18 (1967) 33–40.

Jesus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968.

Ethik aus Taufe und Eucharistie bei Paulus, in: Wilhelm Stählin, Kurt Niederwimmer, Karl Rahner, Heinrich Meyer, Kirche zwischen Planen und Hoffen, Kassel: Johannes Stauda 1968, 15–32.

Tiefenpsychologie und Exegese, Wege zum Menschen 22 (1970) 257–272, jetzt in: Richard Riess (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 63–78.

Die Gegenwart des Heiligen Geistes nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: Kurt Niederwimmer, Josef Sudbrack, Wilhelm Schmidt, Unterscheidung der Geister. Skizzen zu einer neu zu lernenden Theologie des Heiligen Geistes. Kirche zwischen Planen und Hoffen. Heft 7, Kassel: Johannes Stauda 1972, 9–34.

Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Forschungen zur Religiösen Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd. 113, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975.

Rudolf Bultmann zum Gedenken, in: Amt und Gemeinde 27 (1976) 126 f.

Die Entstehung und Problematik des neutestamentlichen Kanons, in: Amt und Gemeinde 28 (1977) 57–63.

Theologie als akademische und kirchliche Disziplin, in: Amt und Gemeinde 31 (1980) 73–75.

Glaube und Toleranz, in: Amt und Gemeinde 33 (1982) 1–8.

---

<sup>1</sup> In die Auswahlbibliographie wurden nur jene Titel aufgenommen, die von den Autoren der Beiträge zitiert wurden. Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen bis 1994 ist in der Kurt Niederwimmer zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift „Die Kirche als historische und eschatologische Größe“, hrsg. von Wilhelm Pratscher und Georg Sauer, Frankfurt/M. u. a. 1994, 349–355 abgedruckt, Nachträge im Wiener Jahrbuch für Theologie 1/1996–7/2008.

- Nachfolge Jesu nach dem Neuen Testament, in: *Amt und Gemeinde* 38 (1987) 42–52.
- Die Didache. Kommentar zu den Apostolischen Vätern, hrsg. von Norbert Brox, Georg Kretschmar, Kurt Niederwimmer, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (2. erg. Aufl. 1993).
- Et Verbum caro factum est, in: *Amt und Gemeinde* 41 (1990) 90–95.
- Interpretation als Vermittlung, in: *Amt und Gemeinde* 46 (1994) 165–170.
- Paulus und die Analogia Entis, in: *Amt und Gemeinde* 47 (1996) 119–124.
- Quaestiones theologicae. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wilhelm Pratscher und Markus Öhler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 90, Berlin, New York: Walter De Gruyter 1998.
- Gottfried Fitzer zum Gedenken, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 2 (1998), 593–604.
- Versuch einer Rechenschaft, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 3 (2000), 307–328.
- Perennis quaedam philosophia. Anmerkungen zum Philosophiebegriff Erich Heintels, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 4 (2002), 397–419.
- Eine neuentdeckte mittelägyptische Version des Matthäus-Evangeliums, in: *Amt und Gemeinde* 53 (2002) 210–212.
- Inneres Wort und universale Geschichtlichkeit. Anmerkungen zum Hermeneutik-Lehrbuch von Jean Grondin, in: *Amt und Gemeinde* 54 (2003) 158–162.
- Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss. Wien: Evangelischer Presseverband 2004.
- Die Auslegung der Seligpreisungen bei Chromatius von Aquileia (Sermo 41), in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 5 (2004), 309–327.
- Zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei Johannes Cassian (Conl. XIV,8), in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 6 (2006), 61–83.
- Panaitios von Rhodos: Die Maske des Lebens, in: *Amt und Gemeinde* 57 (2006) 238–245.
- Antike Dialektik und dialektische Argumentation in der paulinischen Theologie, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* Bd. 8 (2010), 403–423.
- Erinnerungen an Wilhelm Dantine, in: *Amt und Gemeinde* 62 (2011) 67–72.
- Mementote praepositorum vestrorum. Erinnerungen an Gustav Entz, in: Karl W. Schwarz (Hg.), *Gustav Entz – ein Theologe in den Wirrnissen des 20. Jahrhunderts* Wien: Ev. Presseverband 2012, 63–67.

Dieter Knall:

## Dokumente ökumenischer Bemühungen und Erfahrungen. Aus meiner Zeit als Superintendent der Steiermark wie als Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich

(= *Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 27*), hrsg. von der Historischen Landeskommision für Steiermark, Graz (Selbstverlag der Historischen Landeskommision für Steiermark) 2015, 182 Seiten

---

Rezension von **Karl W. Schwarz**

---

**A**ltbischof Dieter Knall hat vor einigen Jahren eine Autobiographie verfasst und im Verlag des Evangelischen Presseverbands veröffentlicht („*Erinnerungen*“: *Transilvania me genuit – Austria me recepit*. Wien 2008). In ihr hat er äußerst minutiös seine Herkunft aus Siebenbürgen, seine Flucht und Umsiedlung nach Österreich sowie seinen Lebensweg zwischen Bregenz und Graz nachgezeichnet – mit den Stationen in Wien, Heidelberg, Stainz, Bruck/Mur, Kassel, Graz und Wien. Knall beschreibt aber auch den theologischen Werdegang und seine theologiegeleiteten Interessen und Schwerpunktsetzungen in den Jahren seiner Berufstätigkeit. Dass hier die Diasporawissenschaft besonders hervorzuheben ist, versteht sich beim langjährigen Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes (West) der EKD gleichsam von selbst.

Aufgrund seiner Biographie bedeutete Ost- und Südosteuropa ein besonders herausforderndes Arbeitsfeld, in dem sich kirchenhistorische, diasporawissenschaftliche und ökumenische Themen kreuzten und zu einem wechselseitigen Dialog nötigten. Seine späteren Funktionen in der Kirchenleitung als Superintendent in der Steiermark und als Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, sowie in der Ökumene, im Lutherischen Weltbund und im Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen, führten zu einer vertieften Beschäftigung nicht nur mit kirchen- und religionsrechtlichen Fragen auf interkonfessioneller und interreligiöser Basis, sondern auch mit Fragen der Ökumene im engeren Sinn, der konfessionellen Zusammenarbeit und des zwischenkirchlichen Dialogs.

Einen kostbaren Niederschlag fand diese Beschäftigung in dem vorliegenden Buch, das Knall aufgrund seiner exakten Protokollführung zu einem authentischen Lagebericht der Ökumene in Österreich auszubreiten vermag.

„*Dokumente ökumenischer Bemühungen und Erfahrungen*“ – *aus meiner Zeit – an meinem Ort*, so etwa überschreibt Dieter Knall seine Darstellung. „Dokumente“, das sind einer landläufigen Definition zufolge beweiskräftige Schriftstücke, „Beweise“, abgeleitet von „docere“/lehren. Ökumenische Bemühungen und Erfahrungen gehen von der doctrina/Lehre aus, wenn man so will: von bereits erzielten Übereinkünften, von ökumenischen Basesätzen, die zur Grundlage der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert geworden sind und auch in Österreich rezipiert wurden – bis hin zur Charta Oecumenica (2001), um dieses kostbare Dokument unseres ökumenischen „Miteinander“ ausdrücklich zu nennen, das freilich erst nach Knalls Emeritierung zustande kam. Knalls „Dokumente“ zielen mehr auf die Anwendung der ökumenischen Grundlagen im kirchlichen Alltag. In der Begegnung bei ökumenisch gestalteten gottesdienstlichen Anlässen sind oft Rosen gestreut worden, aber auch Dornen zu greifen gewesen.

So dokumentiert das Buch nicht nur heitere Momente, sondern auch Konfliktsituationen, nicht nur „Sonntagsreden“, sondern auch Irritationen und Turbulenzen, nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch im Gegenüber zu staatlichen Verantwortungsträgern. Es setzt ein mit

einem scharfen Briefwechsel zwischen Knall und dem Vorgänger im Bischofsamt Oskar Sakrausky („Innerevangelische Klärungen“ [1977]) über die Möglichkeit einer Interzelebration bei ökumenischen Gottesdiensten. Das Buch konzentriert sich auf ökumenische Begegnungen und dadurch ausgelöste Fragen auf unterschiedlichen Ebenen, die vom Jubiläumsjahr 1981, in dem des Toleranzpatents Josef II. gedacht und der 6. Steirische Katholikentag begangen wurde, bis zum Beitritt der Römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich (1. Dezember 1994) reichen.

Anlass für ökumenische Konsultationen waren der Österreichische Katholikentag und der erste Besuch Österreichs durch das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche (1983), der zweite Papstbesuch mit dem ökumenischen Abendgottesdienst in der evangelischen Christuskirche in Salzburg (1988). Zwischen diesen bemerkenswerten Schritten begegnen wir allerdings auch „Irritationen“ (Jänner 1982), Differenzen um die Beurteilung der „konfessionell gemischten Ehe im evangelischen Pfarrhaus“ und „Turbulenzen“ rund um einen Offenen Brief anlässlich der Bischofsernennungen in der Römisch-katholischen Kirche (1989). Mit diesen war auch eine Ermüdung der Gespräche festzustellen (1991), die zwar in Aussicht gestellt, aber nicht aufgenommen wurden. Die zu konstatierende Zurückhaltung betraf auch die „Gemischte Kommission“, jenes 1965 unter Kardinal Franz König ins Leben gerufene Gremium zur Abklärung theologischer Streitfragen,



das 1993 trotz Ersuchens der Minderheitskirche nicht einberufen wurde. Damit war sogar eine „Gefährdung“ der Ökumene riskiert worden.

Auf einer anderen Ebene ist Knalls „ökumenischer Briefwechsel“ mit politischen Verantwortungsträgern vor dem Hintergrund der Umbrüche in den osteuropäischen Staaten einzuordnen. Knall sah sich verpflichtet, für die nach 1989 aus Rumänien auswandernden „Landler“-Partei zu ergreifen, den Nachfahren jener aus dem „Landl ob der Enns“, aber auch aus der Steiermark und Kärnten unter Karl VI. und Maria Theresia zwangsweise nach Siebenbürgen „transmigrierten“ Geheimprotestanten. Zu seiner großen Enttäuschung ist die Rücksiedlung dieser Altösterreicher aber aus mangelnden versorgungs- und sozialversicherungsrechtlichen Rahmenbedingungen gescheitert, von wenigen Ausnahmen abgesehen.

Dieter Knall hat in dem vorliegenden Buch Dokumente aus den Jahren zwischen 1977 und 1995 zusammengestellt, um grosso modo „Fortschritte“ auf dem „Ökumenischen Hoffnungsweg“ zu zeigen. Aus dem brüderlichen Willkommensgruß, den der steirische Diözesanbischof Johann Weber dem zum Superintendenten gewählten Dieter Knall 1976 entbot, ist ein „von Vertrauen und Respekt getragenes Verhältnis“ gewachsen. Auf dieser persönlichen Ebene konnte auch ein immer wieder neu initiiertes „Brückenschlag zwischen den Konfessionen“ gelingen.

Die Steiermark ist nicht Österreich, gerade im Blick auf die Ökumene und die II. Europäische Ökumenische Versammlung (1997) gilt Graz als Metropole, von wo die entscheidenden Impulse für die Formulierung der Charta Oecumenica ausgingen. Es war nicht selbstverständlich, das gute Einvernehmen in Graz auf die gesamtösterreichische Ebene zu heben. Da galt es etliche Missverständnisse zu klären, Empfindlichkeiten abzubauen, Konflikte zu lösen.

Als Knall 1995 als Bischof in den Ruhestand trat, war es wiederum Bischof Johann Weber, der als Vorsitzender der Bischofskonferenz das Wort nahm und sich für die gemeinsame lange Wegstrecke bedankte und sein Gegenüber als Gesprächspartner würdigte, „*der nicht immer bequem, aber geprägt war von der Suche nach den tieferen Geheimnissen unseres Lebens und Glaubens*“. So signalisierte dieser Abschied durch den Repräsentanten der Römisch-katholischen Mehrheitskirche, wie sich im Laufe der Jahre das Bewusstsein schärfte, dass die Kirchen par cum pari miteinander kommunizieren und auf Augenhöhe verkehren.

Dieter Knall hatte als einer der „*Brückenschläger*“ zu diesem Klima beigetragen. Gerade unter diesem Aspekt ist das Buch wichtig, muss es dankbar begrüßt werden. Denn es kann uns zeigen, wie diffizil Ökumene ist, aber auch wie hoffnungsschwer und verheißungsvoll. ■

Karl Schiefermair / Thomas Krobath (Hg.):  
**Leben. Lernen. Glauben.**  
**Evangelischer Bildungsbericht 2015**

*Evangelischer Presseverband in Österreich. Wien, 2015, 154 Seiten,  
ISBN: 978-3-85073-308-3, EUR 12,-.*

---

Rezension von **Elisabeth E. Schwarz**

---

Viel ist zurzeit evangelischerseits von Bildung die Rede. Bei unterschiedlichsten Veranstaltungen wird der seit der Reformation so wichtige Begriff aktuell zu definieren versucht – um ihn nicht für alles und nichts stehen zu lassen. Was motiviert, eigene „evangelische Bildungsangebote“ zu setzen? Was macht das Spezifische „evangelischer Bildung“ aus?

Der zeitgerecht zum Jahr der Bildung 2015 erschienene „Evangelische Bildungsbericht“ gibt an verschiedenen Stellen hilfreiche Antworten darauf. Es ist das protestantische Menschenbild, mit den Vorstellungen der Gottebenbildlichkeit, Selbstreflexivität, Mündigkeit, Selbstverantwortlichkeit und gleichzeitiger Erlösungsbedürftigkeit (Andreas Seiverth, 121 f.), das reformatorische Bildungsoffensiven über die Jahrhunderte weiter trug, in der Überzeugung, dass sich

Glaube ohne Bildung nicht denken lässt (Michael Bünker, 15). Bildung meint den ganzen Menschen, nicht nur Anhäufung von Wissen und Erlernen bestimmter Fertigkeiten, wie es im Ausdruck: „Fit für die Zukunft“ verkürzend und funktionalisierend anklingt. Bildung „meint immer ein kritisches und selbstreflexives Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen und zur Welt ... Auch für die Glaubensbildung gilt dies, sie erschöpft sich ebenso wenig in lernbaren Informationen, in trainierten Verhaltensweisen und eingeübten Ritualen, sondern schließt – zumindest nach evangelischem Verständnis – die kritische Selbstreflexivität mit ein“ (Bünker, 146).

Wie lässt sich ermesen, was evangelischerseits in umfassender Menschenbildung geleistet wird? Was tagtäglich an Bildungsmöglichkeit im Gespräch von

evangelischen Christinnen und Christen angeboten wird, ist ein Vielfaches von dem, was in einem Bildungsbericht aufzuzeigen ist. Das ist ja das faszinierend Geheimnisvolle an Gedanken und geäußerten Ideen: einmal ausgesprochen, führen sie ihr Eigenleben, setzen sich unbeobachtet und unvorhersehbar in manchen Köpfen und Herzen fest und fallen auf fruchtbaren Boden, wo sie wollen.

Ein Bildungsbericht kann nur die institutionelle Bildungsarbeit der Evangelischen Kirchen in Österreich beschreiben. Wer sich die Mühe macht oder besser die Freude gönnt, dieses Buch (154 Seiten) zur Gänze zu lesen, wird dennoch von der Fülle der Angebote überrascht sein. ExpertInnen aus den Bereichen: Elementarpädagogik, Evangelische Schulen, Religionsunterricht, Konfirmandenarbeit, Fakultät und Hochschule, Gemeindepädagogik und Erwachsenenbildung fassen in der vorliegenden Publikation jeweils zunächst in einem analytischen Teil Aufgaben, Strukturen, Zahlen, Trends und Herausforderungen dieser einzelnen Tätigkeitsfelder übersichtlich zusammen. Andere ExpertInnen wurden eingeladen, diese Bestandsaufnahme in einem 2. Teil kritisch zu reflektieren und Erfolge und Problemfelder zu benennen. Zu jedem einzelnen Tätigkeitsfeld findet man hier spannende, kritische Sichtweisen, auch Veränderungsvorschläge. In einem 3. Teil werden jeweils visionäre Zukunftsvorstellungen für jeden Bereich formuliert.

Dieses lebendige Design, das die beiden Herausgeber hier entwickelt haben, verstärkt den diskursiven Charakter des

Berichts und lädt LeserInnen ein, eigene Bildungserfahrungen kritisch zu reflektieren und Bildungsvisionen zu entwickeln.

Darüber hinaus gibt es Spezialbeiträge zu: Community Education und informelles Lernen, Pastorale Bildung, Evangelische Bildung und Musik, Evangelische Bildung und Europa, Bildung und Lösung globaler Probleme. Sie weisen über die gewohnten Strukturen hinaus und folgen der Jahreslosung: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum.“ (Psalm 31, 9b).

Im Weiteren möchte ich einige Kostproben aus den Visionen zusammentragen, um die Neugier anzuregen oder einen Brunnen aufzustellen, aus dem sich in Freiheit schöpfen lässt. Dieses Bild entwickelt Susanne Heine in ihren Visionen zur Erwachsenenbildung (Heine, 126). Offen, frei, neugierig, ohne bestimmten Zweck steigen Erwachsene in den Jungbrunnen der Bildung, hoffentlich auch jenen der religiösen Bildung mit seinem befreienden Potential und dem Vertrauen, „dass Gottes Zuwendung ein Jungbrunnen ist, in den Verzagte hinein steigen und als Mutige herauskommen“ (Heine, 128). Menschliche Vernunft müsste mit diesem Vertrauen gekoppelt werden, dann hätten Menschen ihre ständige Selbstrechtfertigung eigener Fehler nicht mehr nötig und könnten aus ihnen lernen.

Was wird weiters von der Zukunft erträumt?

Schon Kinder im evangelischen Kindergarten erfahren, dass „Machen“ und „Siegen“ nicht die einzigen Lebensrechtfertigungen sind. Fehler und Schwächen

dürfen sein, „passive Stärken“ und „nicht-aggressive Fähigkeiten“, wie: „Geduld, Langsamkeit, Stillefähigkeit, Hör- und Aufnahmefähigkeit, Wartenkönnen, Lassen und Gelassenheit, Ehrfurcht und Demut“ (Martin Jäggle, 32) werden gefördert. Kinder erleben, dass sie mit ihren Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu gehört werden und vielfältige Antworten dazu möglich sind.

Die größeren Kinder finden jene Schule, die zu ihnen passt, denn die zukünftige Schulautonomie erlaubt vielfältige Konzepte und evangelische Schulen nützen das. „Inklusion ist in dieser Pluralität der Konzepte gut untergebracht, weil Pluralität realisiert, dass alle unterschiedlich sind, nicht nur sogenannte Behinderte“ (Henning Schluß, 50). Im Religionsunterricht erfahren Kinder, dass religiöse Vielfalt gottgewollt ist; sie setzen sich bewusst und wertschätzend damit auseinander (Jäggle, 63). „Es gibt konfessionellen Religionsunterricht (mit Gastrecht), konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, konfessions- (und auch religions-)übergreifenden Religionsunterricht, es gibt Religionen und Ethik, Religionen und Kultur u. a. m.“ (Jäggle, 65).

Zukünftige ReligionslehrerInnen und PfarrerInnen sind darauf vorbereitet, denn noch stärker als bisher sind sie durch das Studium interreligiös diskursfähig gewor-

den und ökumenisch versiert. Hier wäre ein europäischer Wettbewerb zu gewinnen (Raoul Kneucker, 97).

Und schließlich darf man ja davon träumen, dass die jungen Menschen – nicht nur im Konfirmandenunterricht – ihre wirklichen Lebensfragen diskutieren können und evangelische Jugendarbeit attraktiv finden; denn „wer nicht dabei ist, hat wirklich etwas verpasst!“ (Friedrich Schweitzer, 81). Einige davon werden später GemeindepädagogInnen werden, mit Doppel- und Mehrfachqualifikationen, sodass sie sich „sicher auf der Schwelle zwischen den verschiedenen Lernorten Kirche, Schule und Sozialraum bewegen können“ (Hildrun Kessler, 111). Andere musizieren mit Leidenschaft bei kirchlichen Veranstaltungen (Hanns Stekel, 42) oder lassen sich zu LektorInnen ausbilden und garantieren damit weiterhin die flächendeckende Feier von sonntäglichen Gottesdiensten (Hannelore Reiner, 138) oder nützen als TheologInnen den gesamten Bildungsraum Europa, um sich umfassend zu bilden.

Sie alle werden sich für mehr Bildungsgerechtigkeit einsetzen, denn Bildung von breiten Bevölkerungsschichten in allen Ländern der Welt wird der Schlüssel zur Bewältigung der großen Probleme des 21. Jahrhunderts sein (Wolfgang Lutz, 149). ■

# AutorInnen

**Bünker, Michael**, Dr.theol. Hon.-Prof. und Bischof, Wien

**Lehner, Gerold**, Dr.theol. Superintendent, Linz

**Niederwimmer, Kurt**, Dr.theol. em. Univ.Prof., Wien

**Pratscher, Wilhelm**, Dr.theol. em. Univ.-Prof., Wien

**Schwarz, Elisabeth E.**, Dr.phil., Hochschul-Prof.i.R., Wien

**Schwarz, Karl W.**, Dr.theol. Dr.phil.h.c., tit. Univ.-Prof. und Min.-Rat, Wien

---

**Impressum:** Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Thomas Krobath, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, Dr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes und Lektorat:** Dr. Karl W. Schwarz. **Coverfoto:** E. Foltinowsky/ETF; **Bearbeitung:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** [aundg@evang.at](mailto:aundg@evang.at). Erscheint mind. 4 × jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

---

**Blattlinie:** „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

---

**Bestellungen** werden unter [aundg@evang.at](mailto:aundg@evang.at) oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.



Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther  
Mostbeck*

Leiter der II. Internen  
Abteilung  
(Gastroenterologie)

**Evangelisches  
Krankenhaus**  
Hans-Sachs-G. 10 – 12  
A-1180 Wien  
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.  
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3  
1180 Wien

---

Österreichische Post AG  
Info.Mail Entgelt bezahlt  
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien