

Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments*

Zum Gespräch Heinrich Schliers mit Rudolf Bultmann

von Werner Löser S. J.

Auch für den Dogmatiker ist es von hohem Interesse zu wissen, wie die Hl. Schrift sachgemäß ausgelegt wird. Er hat ja die Aussage des letzten Konzils, das Studium der Hl. Schrift sei die Seele der ganzen Theologie, gehört. Zu denen, die in der Theorie und in der Praxis der Auslegung des Neuen Testaments besonders wegweisend waren und mit denen sich auseinanderzusetzen auch heute noch hilfreich ist, gehört Rudolf Bultmann. Freilich ist auch selten eine Konzeption so umstritten gewesen wie die seine. Viele haben sich explizit oder implizit, zustimmend oder ablehnend zu Bultmann geäußert, und zwar über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Einer unter ihnen war der Ende 1978 verstorbene Heinrich Schlier. Er war Bultmann, seinem 16 Jahre älteren Lehrer, Jahrzehnte hindurch freundschaftlich verbunden. Das beeinträchtigte aber die Unbefangenheit nicht, mit der er sich auch kritisch mit Bultmanns Theologie auseinandergesetzt hat. Schliers gesamtes theologisches Werk kann als Reflex und Resultat dieses Ringens mit Bultmanns Schriftauslegung gelesen werden. Schliers Denken ist einerseits durch die Übernahme grundlegender Optionen der Bultmannschen Theologie geprägt. Andererseits hat sich Schlier schon in den 20er Jahren und im Laufe seines Lebens dann mit zunehmender Entschiedenheit auch von Bultmann distanzziert. Wir wollen im folgenden die Prinzipien der Auslegung des Neuen Testaments zur Sprache bringen, wie Schlier sie im Gespräch mit Bultmann entwickelt hat.

Bultmann und Schlier haben die Frage nach der rechten Schriftauslegung im ersten Angang fast gleichartig beantwortet. Deutliche Unterschiede brachen dann jedoch auf, als sie ihre Antworten im Durchgang durch konkrete Schriftauslegung der Bewährung aussetzten. Es wäre nun reizvoll, die Grundsätze der Bultmann'schen und der Schlier'schen Schriftauslegung induktiv zu erheben, d. h. aus den zahlreichen ausgeführten Textexegesen, in denen sie wirksam geworden sind, zu rekonstruieren und miteinander zu vergleichen. Wir gehen jedoch anders vor. Wir greifen Texte auf, in denen beide Theologen ausdrücklich über die Prinzipien ihrer Auslegung des Neuen Testaments Rechenschaft gegeben haben und bringen sie miteinander ins Spiel.

* Vortrag anlässlich der von der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt, am 29. Januar 1982 veranstalteten „Thomas-Akademie“.

Bultmann hat in den „Epilegomena“ zu seiner „Theologie des Neuen Testaments“ u. a. in programmatischer Weise ausgeführt: „Da das Neue Testament ein Dokument der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte, ist, verlangt seine Erklärung die Arbeit historischer Forschung, deren Methode von der Zeit der Aufklärung an ausgebildet und in der Erforschung des Urchristentums und in der Erklärung des Neuen Testaments fruchtbar gemacht worden ist. Solche Arbeit kann nur von einem zweifachen Interesse geleitet sein: entweder von dem der Rekonstruktion oder dem der Interpretation, – nämlich der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des Neuen Testaments. Es gibt freilich nicht das eine ohne das andere, und beides steht stets in Wechselwirkung. Aber es fragt sich, welches von beiden im Dienst des anderen steht. Entweder können die Schriften des Neuen Testaments als die ‚Quelle‘ befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums als eines Phänomens geschichtlicher Vergangenheit zu rekonstruieren; oder die Rekonstruktion steht im Dienst der Interpretation der Schriften des Neuen Testaments unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben.“¹ Kurz, das Neue Testament ist als ein Dokument der Geschichte und eines gegenwärtigen Anspruches auszulegen, und dem zweiten der beiden Elemente gilt nach Bultmann das leitende Interesse.

H. Schlier hat 1964 R. Bultmann zu dessen 80. Geburtstag eine Arbeit gewidmet, die den Titel trägt: „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?“² In ihr legt er zusammenfassend seine in jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit Bultmann erworbenen Auffassungen dar. Vergleicht man, was Schlier hier ausführt, mit dem Programm Bultmanns, so fallen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch einige Unterschiede rasch auf. Auch Schlier sagt ausdrücklich, das Neue Testament sei als ein Dokument der Geschichte und als ein Dokument eines gegenwärtigen Anspruchs auszulegen. Darin kommt er mit Bultmann überein, wengleich er – wie zu zeigen sein wird – in der Entfaltung dieser beiden Grundsätze andere Akzente setzt. Vor allem aber fügt Schlier ein drittes Prinzip zu den beiden genannten hinzu. Es bezieht sich auf die Kirchlichkeit der Schriftauslegung.

Doch wollen wir jetzt den ersten Grundsatz sachgemäßer Schriftauslegung, wie Schlier sie versteht, näher betrachten. Er lautet:

¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 4. Aufl. 1961, 599.

² H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 35–62.

I. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das in einer bestimmten geschichtlichen Situation abgefaßt wurde und geschichtliche Ereignisse bezeugt.

Will man das Neue Testament, das in einer lange vergangenen, uns fremden Situation abgefaßt wurde, erklären, so hat man sich der Methode zu bedienen, die die Literatur- und Geschichtswissenschaften anbieten. Die verschiedenen literarhistorischen Methoden kommen dabei in Frage, und Schlier, schon früh dazu von Bultmann angeleitet, hat stets mit ihnen gearbeitet. Darin unterscheidet er sich nicht von den vielen Exegeten, die mit Selbstverständlichkeit ebenso vorgehen. Wohl aber fällt bei Schlier, genau wie bei seinem Lehrer Bultmann, die Intensität auf, mit der er den religionsgeschichtlichen Vergleich in die exegetische Arbeit einbrachte. Zwei Faktoren führten schon frühzeitig dazu: zum einen die Aufnahme der Thesen Ernst Troeltschs zur wissenschaftlichen Erkenntnis geschichtlicher Phänomene, und zum anderen die Entdeckung und erste Auswertung umfangreicher und für die Schriftauslegung bedeutsamer religionsgeschichtlicher Quellentexte. Troeltsch hatte als Grundsatz historischer Erkenntnis u. a. das Prinzip der Analogie aufgestellt, nach dem nur solche Tatbestände der Geschichte gewisser und kommunikativer Erkenntnis zugänglich sind, die sich in einen Zusammenhang mit analogen, also vergleichbaren Phänomenen einfügen lassen. Angewandt auf die Erklärung des Neuen Testaments bedeutet das: es ist als ein bestimmtes religionsgeschichtliches Dokument mit anderen damaligen religionsgeschichtlichen Texten zu vergleichen und daraufhin in seiner relativen Eigenart zu erfassen. Dieser Forderung Troeltschs zu entsprechen mußte für Bultmann und seine Schüler in dem Moment von höchstem Interesse sein, da sich die religionsgeschichtliche Quellenlage erheblich erweiterte. In der Tat gehörten Bultmann und Schlier schon in den 20er Jahren zu den Exegeten, die den religionsgeschichtlichen Vergleich besonders ausgiebig in ihre Arbeit am Neuen Testament einbezogen. Vor allem gnostische Texte wurden herangezogen, so z. B. die Naassenerpredigt, die Exzerpte aus Theodot, das Lied von der Perle in den Thomasakten und viele andere Schriften, insbesondere aber die Schriften der Mandäer. Die Publikationen Bultmanns und Schliers weisen aus, daß der religionsgeschichtliche Vergleich zentrale Partien des Neuen Testaments erschließen helfen kann. Anklänge an gnostische Mythologeme wurden in den neutestamentlichen Texten als solche verifiziert. Darin kamen Bultmann und Schlier stets überein, daß die Anwendung der literarhistorischen und religionsvergleichenden Methoden der Tatsache sachgemäß Rechnung trägt, daß das Neue Testament einer bestimmten vergangenen Zeit angehört.³

Die konkrete, von diesen Einsichten geleitete Arbeit führte bei

Bultmann und Schlier zu einer umfassenden Kenntnis sowohl des Neuen Testaments selbst als auch seines religionsgeschichtlichen Umfeldes, d. h. vor allem der von Mythologien durchsetzten Gnosis. Die Frage nach dem Unterscheidenden des Neuen Testaments im Kontext der damaligen religiösen Strömungen drängte zu der anderen Frage, wie denn der Kerngedanke der gnostischen Mythologien zu bestimmen sei. In der Antwort, die Bultmann und Schlier darauf gaben, brach nun allerdings eine folgenreiche Differenz auf. Die formalen Mythos-Begriffe, die sich ihnen in ihrer Arbeit aufdrängten und die wir ein wenig beleuchten wollen, stoßen schroff aufeinander.

Die Unterschiedlichkeit ihrer Mythologie-Begriffe aber konnte nicht folgenlos bleiben, wo es darum ging, der Anweisung, das Neue Testament sei als ein Dokument der Geschichte auszulegen, konkret zu entsprechen. Doch wie bestimmen Bultmann und Schlier das Wesen des Mythos? Bultmanns Ausführungen in „Neues Testament und Mythologie“ sind berühmt geworden: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht . . . Er redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich.“ Und in einer Fußnote wird die Erklärung hinzugefügt: „Vom Mythos ist also hier in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden.“⁴ Nach Schlier ist das in den gnostischen Mythen zum Tragen kommende Mythosverständnis anders zu bestimmen. Er formuliert einmal so: „Vom Mythos gilt, was Sallust von dem Geschehen sagt, das im Attishymnus

³ Schlier hat in seiner Studie „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?“ in diesem Sinne folgende Sätze formuliert, die auch Bultmanns Auffassung wiedergeben: . . . Die Auslegung hat auf die Anweisungen zu achten, „die ihr von der Schrift als solcher gegeben werden. Diese gehen zunächst dahin, die Heilige Schrift als Dokument bestimmter Zeiten, Räume, Situationen, Personen, Sprachen u. a. zu interpretieren. Als solches erweist sie sich dem ersten Zuseher, und dem näheren Einblick stellt sie sich dann in ihrem gesamten Bestand und in ihren einzelnen Schriften als geschichtliches Zeugnis ferner Vergangenheit dar. Ihre Form und Formen, ihre Sprachen, Vorstellungen, Begriffe, ihre Denkweisen und Denkvorsetzungen erweisen das. Ihnen gilt es durch methodischen Vergleich mit zeitgeschichtlichen Texten ihrer Umgebung und durch sorgfältige Beachtung des Kontextes im engeren und weiteren Sinn auf die Spur zu kommen und so in der üblichen philosophisch-historischen Weise die nächste Aussage der Schrift zu erheben. Je differenzierter das geschieht, je bereiter und in jeder Weise unbefangen das Fremde und Ferne der Heiligen Schrift hingenommen wird, je achtsamer das Eigentümliche der damaligen und dortigen Aussage und Aussageform angenommen wird, desto eher eröffnet sich der Text einem ersten Verständnis“ (ebd. 51).

⁴ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: KuM, Bd. I, 1948, 15–48, hier 22.

verkündet und im Attiskult begangen wird: ‚Dies nun geschah niemals, ist aber immer‘. Der Mythos kennt keine geschichtlichen Ereignisse, er braucht und will keine. Denn das, was er verkündet, hat sein Wesen nicht darin, daß es einmal hic et nunc geschehen ist, sondern darin, daß sich in ihm das ewig gleiche kosmische Geschick des Menschen widerspiegelt. Das was der Mythos verkündet, hat sein Wesen nur als symbolisches Geschehen, es ist nur in dem, was es bedeutet. ‚Dies nun geschah niemals‘ – natürlich. Denn was da mit Attis oder mit dem vielnamigen Urmenschen der Naassenerpredigt geschah, ist nur der vor-bildliche Reflex des menschlichen Geschicks überhaupt. Sein, des Menschen tiefes kosmisches Geschick wird im Mythos aufgefangen und zurückgeworfen. Das mythische Geschehen *ist* nur im Spiegel des Mythos. ‚Ist aber immer‘ – natürlich. Das Bedeutsame ist allezeit. Es bedarf nur des Innewerdens.“⁵

Der Unterschied zwischen dieser von Schlier gegebenen Bestimmung dessen, was der Mythos im wesentlichen ist, und derjenigen, die Bultmann eingebracht hat, ist offenkundig. Beide – sowohl Bultmann als auch Schlier – argwöhnen nun, daß der jeweils Andere durch die Art und Weise, wie er mit dem Neuen Testament interpretierend umgeht, dessen Botschaft in die Mythologie banne und ihren bleibenden aktuellen Gehalt verstelle. Wie sie dies meinen, zeigt sich besonders deutlich bei ihren Interpretationen der auf das Ostergeschehen bezogenen Aussagen des Neuen Testaments. Nach Schlier hat das Ostergeschehen – wie es beispielsweise in 1 Kor 15,3–5 bezeugt wird – die Funktion und die Kraft, die im Kreuzesgeschehen zur Erfüllung kommende Jesusgeschichte als Heils- und Offenbarungsgeschichte zu qualifizieren. Im Licht der Auferweckung des Gekreuzigten ist offenbar, daß sich in Jesu vorösterlichem Leben und Sterben in Wahrheit geschichtlich ereignet hat, daß Gott die Welt liebt. Schlier legt höchsten Wert darauf, daß Gottes Offenbarung und heilsame Selbstmitteilung sich in geschichtlichen Geschehnissen ein für allemal ereignet. Sofern dieser Sachverhalt im Ostergeschehen offenbar wird, hat dieses auf seine Weise am Ereignischarakter des Jesusgeschehens teil. Von diesen Überlegungen her konkretisiert sich für Schlier die erste Dimension der Auslegung des Neuen Testaments so: Das Neue Testament ist als ein Dokument der Geschichte, das heilsgeschichtliche Ereignisse bezeugt, auszulegen. Bultmann weist solche Gedankengänge ab. Die konkrete Jesusgeschichte von der als *Osterereignis* verstandenen Auferstehung des Gekreuzigten her als Heils- und Offenbarungsgeschichte zu begreifen, bedeute die Preisgabe der neutestamentlichen Verkündigung an die Mythologie; denn hier werde das göttliche, unweltliche Handeln in der Weise weltli-

⁵ Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 89.

chen, diesseitigen Geschehens vorgestellt. So versperre man dem modernen Menschen den Zugang zur christlichen Botschaft. Bultmann gibt zu, daß das Neue Testament über das Christus- und damit auch über das Ostergeschehen in dieser mythologischen Weise spricht; aber eben darum sei eine Entmythologisierung dieser Botschaft notwendig. Die Auferstehung Jesu dürfe nicht als ein „beglaubigendes Mirakel“⁶ verstanden werden. Aber was bedeutet die Rede von der Auferstehung Jesu dann? Bultmann antwortet: die Rede von der Auferstehung Christi sei „der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“⁷. Nur wenn man es so sehe, sei das Neue Testament auf das in ihm angelegte und in der jeweiligen Gegenwart aktualisierbare Existenzverständnis hin erschlossen.

Schlier hat Bultmanns Konzeption auf das Heftigste abgelehnt. Nach Schlier hat das heils- und offenbarungsgeschichtliche Sprechen des Neuen Testaments die Mythologie, wie sie im religionsgeschichtlichen Umkreis des Neuen Testaments lebendig war, bereits überwunden. Bultmann aber führe durch seine Art, das Neue Testament auszulegen, genau in die Welt der Gnosis zurück. Schlier formuliert: „Wenn die Rede von der Auferstehung Jesu Christi von den Toten nichts anderes wäre als ‚der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes‘, dann wäre sie und die Auferweckung Jesu Christi von den Toten, die Bedeutsamkeit des Kreuzes, in der Tat ein Mythos. Dann wäre aber auch – diese Konsequenz ist nicht zu umgehen – das Kreuz als Kreuz des Auferstandenen und als Heilsereignis ein Mythos. An sich und ohne Bedeutsamkeit aber wäre es ein nebensächliches beliebiges historisches Ereignis... Für die apostolische Verkündigung geht es allem zuvor um Geschichte, das *Geschehensein* dessen, was das Kreuz ‚bedeutet‘, und dessen, was ihm seine Bedeutsamkeit gibt: die Auferweckung Jesu Christi, des Gekreuzigten, von den Toten. Für die apostolische Verkündigung ist die Auferweckung Jesu Christi, des Gekreuzigten, von den Toten eben nicht nur das Aufstrahlen der Bedeutsamkeit des Kreuzes und damit das Zur-Ruhe-Kommen des Logos in der Gnosis des Erkennenden, sondern jenes eschatologische Ereignis des realen Durchbruchs der Person Jesu Christi durch den realen Tod, der Aufgang Jesu Christi in das den Tod transzendierende und so erschöpfende reale Leben, ein Durchbruch, der als solcher zugleich der Einbruch in das Zeugnis seiner Zeugen ist.“⁸ Das sind recht eindeutige Sätze an Bultmanns Adresse. In ihnen kommen die Erkenntnisse zum Tragen, die Schlier bei seinen literarkritischen und den Religionsvergleich einbeziehenden Untersuchungen an neutestamentlichen Texten gewonnen hat.

⁶ Neues Testament und Mythologie, a.a.O. 44f.

⁷ ebd. 44.

⁸ Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 89f.

stamentlichen Texten gewonnen hat. Der formale Mythosbegriff, den Schlier dabei im Auge hat, ist aus gnostischen Texten der damaligen Zeit erhoben und – nach Schlier – im Neuen Testament insofern jedenfalls nicht mehr wirksam, als dieses nicht ein zeitüberlegenes, wenngleich erst durch das neutestamentliche Kerygma offenstehendes Existenzverständnis entfaltet, sondern geschichtliche Ereignisse bezeugt, auf die sich der Mensch glaubend bezieht. Schlier bleibt m. E. mit seiner Konzeption dem innersten Duktus des Neuen Testaments näher als Bultmann. Diese These könnte freilich nur in manigfachen Einzelexegesen neutestamentlicher Texte befriedigend belegt werden, – was hier nicht geschehen kann. Erwähnt sei lediglich noch, daß für Schlier selbst in diesem Zusammenhang Apg 10,37–43 eine besonders große Rolle spielt.

Wir benennen nun die zweite Dimension der Auslegung des Neuen Testaments, wie Schlier sie versteht:

II. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das auf seine gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin befragt werden und Glauben wecken will.

Die hermeneutische Philosophie, die von Martin Heidegger und seinen Schülern ausgebildet wurde, hat auf den Unterschied zwischen Erklären und Verstehen, zwischen Methode und Wahrheit aufmerksam gemacht. Der Sinn des Umgangs mit Texten der Vergangenheit erfüllt sich erst, wenn aus ihnen ein gegenwärtiger Ruf in eine Entscheidung ergeht. Hans Georg Gadamer formuliert in seinem Aufsatz „Martin Heidegger und die Marburger Theologie“ die Grundeinsicht, die den Philosophen und den Theologen gleichermaßen von Heidegger erschlossen wurde, so: „... Was ist Interpretieren anderes, als es mit der Wahrheit des Textes aufzunehmen und sich ihr aussetzen zu wagen?“⁹ Bultmann und Schlier, die wie Gadamer in intensivem Austausch mit Heidegger standen, haben diesen Gedanken in ihr Verständnis und in ihre Praxis der Schriftauslegung aufgenommen. Bultmanns ganzes Bemühen um das Verstehen des Neuen Testaments zielt dahin, aus seinen Texten einen im Heute ergehenden Anspruch laut werden zu lassen. Die Interpretation der Schriften erfolgt „unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben“.¹⁰ Ganz ähnlich äußert sich auch Schlier: „Die Auslegung der Hl. Schrift muß . . ., wenn sie der Intention folgt, die sich in Form und Inhalt ihres Textes meldet, erstlich und letztlich darauf gerichtet sein, den in der Schrift fixierten Anspruch des Offenbarungs-

⁹ H. G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: E. Dinkler Hrsg., Zeit und Geschichte (Fs Bultmann), Tübingen 1964, 479–490, hier 481.

¹⁰ Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 599.

geschehens zu vernehmen . . . Ziel der Auslegung muß das Vernehmen des mit und in der Schrift erhobenen Anspruchs Gottes sein. Denn dieser und nichts anderes ist die Wahrheit der Schrift. Ihm und nichts anderem begegnen stiftet Wahrheit. Ihn aus der Schrift dem Verstehen entfalten heißt die Wahrheit sich ereignen lassen. Die Wahrheit der Schrift ist, pointiert gesprochen, nicht die Richtigkeit ihrer Angaben über historische Fakten und Daten. Sie besteht nicht darin, daß alles so passiert ist, wie es dasteht. Das setzte ja voraus, daß sie geschrieben wäre, den Menschen (unseres Zeitalters!) den vorgestellten Faktenverlauf zu garantieren und ihn dadurch selig zu machen, daß er über ein Bild verfügt, das mit der Geschichte als Passiertem übereinstimmt. Aber die Wahrheit der Schrift ist der unabweisbare Anspruch der in der Geschichte und geschichtlich geschehenen Zusage und Zukunft der Treue Gottes in der Recht- und Gnadentat Jesus Christus.“¹¹

Das ist also zwischen Bultmann und Schlier nicht strittig, daß das Neue Testament auf seine heute beanspruchende Wahrheit hin auszulegen ist. Doch wie kann man dieser Anweisung entsprechen? Das Neue Testament spricht an vielen Stellen, zumal an theologisch besonders trächtigen Stellen eine Sprache, die von mythologischen Vorstellungen mitgeprägt ist. Inwiefern kann solch eine Sprache von dem in ihr ausgesagten und ‚eigentlich‘ intendierten Gehalt unterschieden werden, derart daß man den bleibend gültigen Gehalt vergegenwärtigt, die mythologischen Sprachelemente aber zurückläßt? Diese Fragen können nur im Durchgang durch konkrete Schriftauslegung beantwortet werden. Bultmann und Schlier identifizierten die mythologischen Vorstellungen, auf die sie bei ihrer Arbeit am Neuen Testament stießen, übereinstimmend als solche, die zu zwei konkreten Mythenkomplexen gehören. Dabei handelt es sich zum einen um den „apokalyptischen Mythos“, auf den wir im folgenden nicht weiter eingehen, zum anderen um den „gnostischen Mythos“, in dessen Zentrum das Bild des sog. „Urmenschen“ steht. Sowohl das johanneische als auch das paulinische Werk zieht in hochtheologischen Texten Elemente des gnostischen „Urmensch“-Mythos heran. Man denke beispielsweise an den Prolog des Johannesevangeliums oder an die Adam-Christus-Typologie in Rö 5 und in 1 Kor 15. Der Mythos vom „Urmenschen“ knüpft bei Spekulationen über Adam an, der bei Philo und gelegentlich in jüdisch-apokalyptischen Schriften (z. B. im 4 Esra-Buch oder in der syrischen Baruchapokalypse) als Ideal- und Urmensch, der gleichzeitig für die ganze Menschheit steht, begriffen wird. Später ist dieser Mythos in der christlich-häretischen Gnosis vielfältig ausgebildet worden. In den vielgestaltigen Zeugnissen dieser

¹¹ Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 53.

Gnosis kommen im wesentlichen diese Merkmale der „Urmensch-Vision“ zum Zuge: Der „Urmensch“ ist ein präexistentes Wesen, das vom Himmel herabkommt, in die Mauer, die die Welt umgibt, einen Spalt schlägt, die Feindschaft der Engel zunichte macht, die Seinen, d. h. die in der Welt verstreuten Seelen, in sich sammelt und bei seiner Rückkehr in den Himmel hinaufführt. Das sind in Kürze die Züge, die der gnostische Mythos vom „Urmenschen“ zeichnet. Das Neue Testament ist – wie vorher bereits gesagt wurde – auf die gegenwärtig beanspruchende, in die Entscheidung rufende Wahrheit hin auszulegen. Was bedeutet das angesichts der Tatsache, daß das Neue Testament in nicht wenigen christologischen Texten eine durch den gnostischen Mythos mitgeprägte Sprache spricht? Bultmann und Schlier antworten: die mythologischen Elemente sind nicht zu eliminieren, sondern zu interpretieren und so dem heutigen Menschen zu erschließen. Im Vollzug dieser Aufgabe kommen Bultmann und Schlier nun allerdings wiederum zu gegenläufigen Auffassungen, die ihrerseits von erheblicher Tragweite sind.

Bultmann interpretiert eine in den biblischen Texten vorliegende Aussage auf ihre gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin so, daß er sie auf das in ihr angelegte, grundsätzlich auch heute mögliche Existenzverständnis hin befragt. Er formuliert einmal: „Gegenwartsbedeutung können sie – die theologischen Gedanken des Neuen Testaments – nicht als theoretische Lehren, zeitlose allgemeine Wahrheiten, beanspruchen, sondern nur als der Ausdruck eines Verständnisses menschlicher Existenz, das auch für den gegenwärtigen Menschen eine Möglichkeit seines Selbstverständnisses ist.“¹² Das heißt: die Aussagen des Neuen Testaments sind „existential“ zu interpretieren. Sofern nun die konkreten Vorstellungsgehalte des gnostischen Mythos vom „Urmenschen“ nicht auf ein glaubendes, d. h. aus dem Unverfügbaren zu leben entschlossenes Existenzverständnis hin interpretiert werden können, sind sie preiszugeben. Doch warum haben nach Bultmann Johannes und Paulus den gnostischen Mythos vom „Urmenschen“ in ihr christologisches Reden dennoch aufgenommen? Er kleidet seine Antwort in die Erwägung, „ob die mythologische Rede nicht einfach den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben.“¹³ Eben diese Folgerung, zu der Bultmann gelangt ist, wird von Schlier bestritten. Er setzt die Beziehung zwischen den von den christologischen Texten des Neuen Testaments aufgenommenen

¹² Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 599.

¹³ Neues Testament und Mythologie, a.a.O. 41.

mythologischen Vorstellungsgehalten einerseits und dem zur Sprache zu bringenden Christusereignis andererseits anders als Bultmann an. Er weist darauf hin, daß im Neuen Testament an keiner Stelle der gnostische „Urmensch“-Mythos gesamthaft erzählt wird. Stattdessen werden nur einzelne Elemente aus ihm herangezogen – offenbar in voller Bewußtheit und im Rahmen von Auseinandersetzungen mit häretischen Christengruppen, die sich dem Mythos unterscheidungslos überlassen hatten. Der Mythos hat die Christusbotschaft nicht überwältigt oder gar zum Verschwinden gebracht. Es ist eher umgekehrt: die Christen der Urkirche haben die mythologischen Elemente kritisch aufgegriffen, um mit ihrer Hilfe bestimmte Dimensionen des Christusereignisses zu fixieren. Andere Sprachmöglichkeiten standen ihnen konkret nicht zur Verfügung. Das Primäre ist im Sinne der apostolischen Verkündigung das geschichtliche, im Licht des Ostergeschehens offenbare Christusereignis. Um seine verborgene Tiefe, seine kosmische Reichweite und seine das Sein der Schöpfung und des Menschen umgestaltende Kraft auszusagen, nahm die Urkirche Vorstellungsgehalte des „Urmensch“-Mythos auf, – nicht ohne sie durch ihre Anwendung auf das geschichtliche Christusgeschehen zugleich christologisch zu verwandeln. Aber gerade so werden sie zu konstitutiven Elementen der apostolischen Christusverkündigung. Anders gesagt: das Neue Testament hat den gnostischen Mythos selbst bereits entmythologisierend und kritisch aufgenommen. Die kritisch und bewußt in die neutestamentliche Christusverkündigung integrierten mythologischen Vorstellungsgehalte nun noch einmal entmythologisierend preiszugeben, entspräche nach Schlier gar nicht der Intention des Neuen Testamentes, dessen Botschaft gleichwohl auf den gegenwärtigen Anspruch hin ausgelegt werden will.

Doch ist ein gegenwärtiges Verstehen einer derart in ihre vorgegebene und unverfügbare Sprachgestalt eingeschlossenen Botschaft dann überhaupt noch möglich? Schlier bejaht die Frage und weist in seiner Antwort zum einen darauf hin, daß eben dies die Aufgabe der Verkündigung sei, die neutestamentliche Sprach- und Vorstellungswelt durch Übersetzen dem heutigen Verstehen zu erschließen, zum anderen, daß sich aktuelles Verstehen nur unter der Voraussetzung einstellen kann, daß sich die je heutigen Verstehens- und Sprachmöglichkeiten nicht in sich schließen, sondern offenhalten. „Solche sich wandelnden Verstehens- und Sprachmöglichkeiten sind keine Endmöglichkeiten, sondern Ausgangsmöglichkeiten. Von ihnen kommt man her, um zu einem neuen Verstehens- und Sprachhorizont zu gelangen. Dieser eröffnet sich dann, wenn das Ereignis . . ., das es zu verstehen gilt, die bisherigen Verstehens- und Sprachmöglichkeiten überwältigt und zerbricht und neue aus den alten schafft.“¹⁴ Bult-

¹⁴ H. Schlier, *Der Geist und die Kirche*, Freiburg 1980, 7f.

manns und Schliers unterschiedliche Auffassungen angesichts der Frage, wie sich die ursprüngliche Christusbotschaft zu dem in die neutestamentliche Christusverkündigung aufgenommenen gnostischen Vorstellungsmaterial verhält, wirken sich in der konkreten Schriftauslegung aus. Es wäre anregend, dies durch einen Vergleich von Bultmanns und Schliers Interpretation des Johannesprologs zu illustrieren. Ein anderes Beispiel aus dem Bereich der Exegese des 4. Evangeliums sei wenigstens in Kürze vorgeführt. Bultmann ist von seiner Einschätzung der Bedeutung des gnostischen Mythos für das Johannesevangelium her geneigt, in diesem Evangelium eine antisakramentale Tendenz am Werk zu sehen. Er schreibt einmal dazu: „Der Tatsache, daß bei Johannes die ‚Heilstatsachen‘ im traditionellen Sinne keine Rolle spielen, und daß das ganze Heilsgeschehen: Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu, Pfingsten und die Parusie in das eine Geschehen gelegt ist: die Offenbarung der ἀλήθεια Gottes im irdischen Wirken des Menschen Jesus und die Überwindung des Anstoßes im Glauben – dieser Tatsache entspricht es, daß auch die *Sakramente* keine Rolle spielen.“¹⁵ Den Abschnitt Jo 6,51b–58, in dem vom „Essen des Fleisches des Menschensohnes“ die Rede ist, erklärt Bultmann als „kirchliche Redaktion“; denn „das Brot des Lebens“ der vorhergehenden Worte Jesu meint zweifellos nicht das sakramentale Mahl, sondern bezeichnet „. . . Jesus selbst als den, der das Leben bringt, indem er es ist.“¹⁶ Schlier setzt die Akzente anders. Er erkennt eine das Sakramentale betonende Linie im Johannesevangelium, und sie hängt sachlich mit der Weise, wie der gnostische Mythos vom „Urmenschen“ kritisch in die johanneische Christologie aufgenommen worden ist, zusammen. Im Blick auf Jo 6 führt Schlier u. a. aus: „Die Anteilhabe an dem bis in den Tod inkarnierten Jesus als an dem Brot des Lebens, die sich im Glauben ereignet, geschieht auch im sakramentalen Essen und Trinken . . . Soviel wird sichtbar, daß der Glaube das ist, was zugrundeliegt und die Anteilhabe eröffnet. Als solcher ‚verschafft‘ er die Lebensspeise. Aber offenbar ist mit dem Glauben allein die Anteilhabe noch nicht vollendet, sondern erst durch Essen und Trinken. Dieses stellt sich als ein Modus des Glaubens, als seine Bestätigung und Bekräftigung dar. In Bezug auf den, der sich uns als Gabe gibt, haben Glauben und Essen keinen verschiedenen Gegenstand. Und auch in Bezug auf das, was sich im Glauben oder im Essen gewinnen läßt, besteht kein Unterschied. 6,47 heißt es: ‚Wer glaubt, hat ewiges Leben‘. Ebenso aber 6,54: ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben‘. Aber in Bezug auf den Weg, auf dem sich das ewige Leben eröffnet, fixiert sich nach unse-

¹⁵ Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 411.

¹⁶ ebd. 412.

rem Evangelium der Glaube und gewinnt er seine Konkretion, erfüllt er sich im sakramentalen Essen und Trinken.“¹⁷ Die unterschiedliche Weise, wie Bultmann und Schlier einen Text wie Jo 6 auslegen, macht deutlich, daß die Antwort, die auf die Frage gegeben wird, wie das Neue Testament auf seine gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin zu interpretieren ist, auf die Deutung einzelner neutestamentlicher Texte oder Schriften zurückzuwirken vermag.

Das Neue Testament ist also als ein Dokument auszulegen, das auf seine heute beanspruchende Wahrheit hin befragt werden will. Sofern es das im Licht des Ostergeschehens offenbare Christusereignis, in dem Gott der Welt seine Gnade zugewandt hat, bezeugt, will es den Glauben daran wecken. Die Art, wie das Neue Testament Vorstellungsgehalte der damaligen umgebenden Mythologien kritisch integriert hat, verbietet eine nochmalige Entmythologisierung, gebietet aber eine Form der Verkündigung, die die apostolische Christusbotschaft erklärt und übersetzt und dem Hörer zumutet, sich so in das glaubende Ja zu dieser Botschaft rufen zu lassen, daß darunter seine mitgebrachte Sprach- und Verstehenswelt verändert wird. Lange Zeit hindurch haben die Christen die Hl. Schrift im Sinne der Lehre von den vier Schriftsinnen geistlich ausgelegt gemäß dem bekannten Zweizeiler „*Litera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia*“ (Augustinus de Dacia, 13. Jh.). Das große Korn Wahrheit, das sich in diesem Programm ausspricht, kommt in der Weise, wie Schlier die Aktualisierbarkeit der neutestamentlichen Botschaft versteht, unter den heute gegebenen Bedingungen mit zum Tragen. Eine unmittelbare Auslegung biblischer Texte in politische oder tiefenpsychologische oder vergleichbare Verstehenskontexte hinein ist von diesem Ansatz her allerdings nicht möglich, was aber andererseits keinesfalls bedeutet, die Schriftauslegung bleibe für diese Zusammenhänge folgenlos. Schlier selbst ist dafür ein lebendiger Beweis: ähnlich wie Bultmann hat er im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche von 1933 bis 1945 an forderster Front gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime agiert.

Nun kommen wir auf eine dritte und letzte Dimension sachgemäßer Schriftauslegung zu sprechen:

III. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das sich die Kirche als seinen Verstehensraum einräumt und sich nur im Dialog mit dem Leben und der Geschichte der Kirche erschließt

Die Auslegung des Neuen Testaments geschieht in kirchlichen Kontexten. Bultmann thematisiert diese Dimension weniger, wenngleich auch in seinem Gesamtkonzept mancherlei Möglichkeiten da-

¹⁷ H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1967, 118.

zu bereitlägen, wie G. Ebeling in einigen beachtenswerten Arbeiten, Impulse Bultmanns aufnehmend, beweist.¹⁸ Bultmann weiß, daß die Kirchlichkeit des Auslegungsgeschehens in dem Moment problematisch wird, da die Kirche eine bestimmte Auslegungstradition dogmatisch fixiert. Dies hat es in der Geschichte der Kirche zwar immer wieder gegeben, aber Bultmann hält es für illegitim. Er formuliert einmal: „Die Kontinuität der Theologie durch die Zeiten hindurch besteht nicht am Festhalten an einmal formulierten Sätzen, sondern in der ständigen Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her die ständig neue Situation verstehend bewältigt.“¹⁹ Ähnlich wie Ebeling hat auch Schlier vielfältige Weisen, wie die Kirchlichkeit der Schriftauslegung konkret und lebendig zum Tragen kommt, zur Sprache gebracht. Sie geschieht in der kirchlichen Liturgie, im persönlichen Gebet der Christen, in der Lehre, deren immer neue Entfaltung den Theologen anvertraut ist, im kanonischen Recht, in der Kunst und natürlich und vor allem in der Predigt. Aktuelle Schriftauslegung vollzieht sich im Dialog mit der Kirche und ihrer Geschichte, deren Eigenart durchaus so gekennzeichnet werden kann: sie sei die Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift. Das alles erscheint als nicht eigentlich problematisch. Umstritten ist im wesentlichen nur die Frage, ob und in welchem Sinne gegenwärtige, kirchliche Schriftauslegung an kirchliche Dogmen gebunden ist. Schlier schließt solch eine Bindung an die kirchlichen Dogmen nicht aus, sondern bejaht sie ausdrücklich. Drei Überlegungen scheinen ihn vor allem zu dieser Auffassung bewogen zu haben.

In einer ersten Überlegung weist er darauf hin, daß es zur Eigenart geschichtlicher Ereignisse und der sie erschließenden und aufbewahrenden Texte gehört, sich einen Raum einzuräumen, in dem sie ein Echo finden, d. h. wahrgenommen, beachtet, bedacht und beurteilt werden. Das gilt auch für die Ereignisse der Heils- und Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Bundes und ihre Texte. Sie rufen als Raum ihres Beachtet- und Erwogenwerdens die Kirche hervor. Die Kirche ihrerseits verwahrt die Ereignisse und die Texte, auf die sie sich bezieht und in deren Annahme sie sich ihrer Identität vergewissert, durch die Zeiten. Darum stellt sie sie zu dem Kanon der heiligen Schriften zusammen. Man könnte formulieren: Die Kirche ist der Resonanzraum, den sich das im Neuen Testament bezeugte Wort Gottes schafft und dessen es bedarf, damit es in der Geschichte hörbar wird.

¹⁸ G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift (SGV 189), Tübingen 1947; *Ders.*, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem (SGV 207/208), Tübingen 1954.

¹⁹ Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 585.

Eine zweite Überlegung tritt hinzu. Die dogmatische Denkform ist dem Neuen Testament selbst nicht fremd. Satzhaft Fixierungen des Evangeliums tauchen auch nicht erst in den Pastoralbriefen oder in anderen Spätschriften (z. B. 1 Tim 3,16) auf, sondern – historisch und sachlich gesehen – gehen sie sogar allen Schriften des Neuen Testaments voraus: in der Form der Bekenntnisformeln, deren berühmteste sich in 1 Kor 15,3–5 findet: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“ Man kann aber auch an 1 Thess 4,14; Rö 1,3 f., Rö 10, 9 u. ä. denken. Solche Bekenntnisformeln lassen sich durch form- und überlieferungsgeschichtliche Analysen aus den verschiedenen neutestamentlichen Schriften und Schriftengruppen erheben. Sie bilden die inhaltliche, die Vielfalt der Entfaltungen zusammenhaltende Mitte des Neuen Testaments. Diese Ur- oder Grundbekenntnisse sind die frühesten Versprachlichungen der österlichen Erkenntnis, daß Jesus der Christus ist, und daß in seinem Werk und in seiner Person Gott der Welt sein Heil zugesprochen hat. Die urchristlichen Bekenntnisformeln weisen bereits die Merkmale auf, die auch die späteren Dogmen der Kirche kennzeichnen: es handelt sich um Glaubenssätze, in denen die Kirche verbindlich den ihr selbst vorgegebenen Grund ihrer selbst ausspricht. Sowohl die neutestamentlichen Schriften in ihrer entfalteten Gestalt, als dann auch die späteren Dogmen der Kirche explizieren, präzisieren, präsentieren das in den Bekenntnisformeln bereits grundlegend Gesagte. Trifft die von Schlier immer wieder herausgestellte form- und überlieferungsgeschichtlich gewonnene Kennzeichnung der urchristlichen, formelhaft greifbaren Bekenntnistradition zu, so folgt: die dogmatische Denkform ist dem Glaubensdenken, wie es sich schon im Neuen Testament darstellt, nicht grundsätzlich fremd. Wer das Neue Testament auslegt, bekommt es in seinem Bereich bereits mit dem Dogma in seiner ursprünglichsten Form zu tun.

Schlier hat diese Sachverhalte einmal wie folgt ausgesagt: „Gibt es nicht, wenn man das Neue Testament befragt, vor allen seinen Schriften und ihrer Theologie konkrete Zeugnisse, die selbst schon theologische Aussagen enthalten, und zwar solche, die für die ganze in den Schriften des Neuen Testaments sich explizierende Theologie bestimmend sind? Hat sich „das Wort“ der Geschichte Jesu Christi nicht schon vor den neutestamentlichen Schriften zu Formulierungen verdichtet und in der Form der Homologia der Urkirche den neutestamentlichen Schriften in verschiedener Weise auferlegt? Bergen diese Formulierungen als das Urwort der sich zur Sprache bringenden Offenbarung Jesu Christi und als die Urantwort der sich ihm öffnenden Gemeinde nicht die primäre Explikation der Heilstat Gottes in Jesus

Christus in sich, die dann in den neutestamentlichen Schriften und ihrer Verkündigung und also in ihrer Theologie entfaltet wird? In der Tat hat die Geschichte der neutestamentlichen Überlieferung immer deutlicher gezeigt, daß die neutestamentlichen Schriften eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln in sich schließen, die sie und ihre Verkündigung bewußt und unbewußt prägen.“²⁰

Schließlich eine dritte Überlegung. Sie gilt dem Sinn, den ein nach-neutestamentlich ergangenes kirchliches Dogma für die Auslegung des Neuen Testaments hat. Die kirchliche Glaubensbesinnung hat die Aufgabe, die von der Exegese und der Biblischen Theologie zur Sprache gebrachten Sachverhalte zusammenhängend und im Kontext aktueller Fragestellungen zu durchdenken. Sie hat dies im Gespräch mit allen Partnern zu tun, die zur Erhellung der Sache beitragen können. Die auf die Wahrheit der exegetisch erhobenen Sachverhalte zudenkende Besinnung hat – wie wir wissen – in der Geschichte der Kirche immer wieder zur Niederlegung des Erkannten im Dogma geführt. Künftige Schriftauslegung sollte – das war und ist ja der Sinn dieses Vorgangs – an dem so Fixierten nicht mehr vorbeigehen können. Die entscheidende Frage lautet nun: welchen Sinn hat solch ein Dogmatisieren des Erkannten? Läßt es sich angesichts des Wesens und des Anspruchs des Neuen Testaments rechtfertigen? Behutsam, aber doch auch entschieden hat Schlier einmal so darauf geantwortet: „Was die Exegese im methodischen Verfahren unter hörendem Verstehen als das von der Hl. Schrift zu denken Aufgegebene erarbeitet hat, übergibt sie dem Glaubensdenken der Kirche, damit dieses dem zu Denkenden nachdenke und den Sachverhalt durchdenke. Vielleicht, daß es dabei an diesem oder jenem Punkt auch zu einem Zu-Ende-Denken kommt. Solches Zu-Ende-Denken, welches sich im Glaubenskonsens der Kirche anzeigt, kann, sofern es die Stunde fordert und erlaubt, zur Fixierung im Dogma führen. Dieses bedeutet aber nicht das Ende des Bedenkens, sondern die Erhebung des Gedachten, Nachgedachten, Durchgedachten und jetzt und hier Zu-Ende-Gedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige. Für die Exegese bedeutet das nicht die Suspendierung des Vollzugs im Umkreis dieses oder jenes Textes, sondern die Anweisung des unterschiedenen Denkens an seinen Beginn zu neuem Überdenken.“²¹

Ein Dogma ist also das für die schriftauslegende Kirche unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige. Darum ist sie bei ihrer aktuellen Schriftinterpretation daran verwiesen und gebunden. Die dritte Dimension der sachgemäßen Schriftauslegung ist also ihre Kirchlich-

²⁰ Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 15.

²¹ ebd. 60–61.

keit. Es sei ergänzend noch angemerkt, daß Schlier, dessen Gedankengängen wir uns auch beim Bedenken der Kirchlichkeit des Interpretationsprozesses anvertraut haben, keineswegs die Auffassung vertritt, die faktisch vorliegende kirchliche Rezeption der neutestamentlichen Schriften und ihre Botschaft schöpfe deren Reichtum bereits aus. Abgesehen davon, daß es sich hier ohnehin um eine unabschließbare Bemühung handelt, sind bestimmte Defizite durchaus namhaft zu machen. So beklagte es Schlier immer wieder, daß die katholische Theologie keine befriedigende Lehre vom Worte Gottes ausgebildet habe.

Das Verständnis und der Vollzug der dogmatischen Theologie erschließen sich am ehesten von dem her, was Auslegung der Hl. Schrift bedeutet. Wir haben auf das aufmerksam zu machen versucht, was Schlier, der mit ausdauernder Hingabe dem in der Hl. Schrift bezeugten Wort Gottes zugewandt lebte, darüber mitgeteilt hat. Und um das Profil seiner Konzeption schärfer heraustreten zu lassen, haben wir das Gespräch, das er mit seinem Lehrer Bultmann geführt hat, mit zur Sprache gebracht. Drei kurze Bemerkungen können unsere Überlegungen noch ergänzen und abschließen:

Erstens: die drei Dimensionen der Bibelinterpretation, die wir im Anschluß an Schliers programmatischen Text „Was heißt Auslegung der Hl. Schrift?“ benannt haben, können in ihrer Formalität und Abstraktheit an die Regeln erinnern, die ein Spiel ermöglichen sollen, die aber andererseits auch nur so formuliert werden konnten, weil sie aus intensiver Spielpraxis und -erfahrung erhoben wurden. Die Regeln stehen in Funktion zu dem Spiel, das mit seinen Überraschungen und in seiner konkreten Ereignishaftigkeit dann immer noch einmal etwas Anderes und Reicheres ist als das, was aus der Kenntnisnahme der Regeln erwartet werden konnte. Eine entsprechende Erfahrung wird der machen, der sich auf Schliers Schriftauslegungen einläßt: beispielsweise auf die großen Kommentare zum Galaterbrief, zum Epheserbrief, zum Römerbrief; auf die unmittelbar von einer Sachfrage geleiteten Schriftinterpretationen wie sie etwa in den Aufsätzen über die Freiheit des Christen oder über die Einheit der Kirche vorliegen oder schließlich auf die kurzen geistlichen Besinnungen und Predigten.

Zweitens: Es wird aufgefallen sein, eine wie große Rolle die Frage nach der Gnosis und nach dem Mythos im Gespräch zwischen Schlier und Bultmann gespielt hat. Befanden sich – so kann man von der heutigen Forschungssituation her fragen – Bultmann und Schlier damit auf einem richtigen oder einem falschen Weg? In welcher Weise ist Vorstellungsgut aus gnostischen Mythologien im Neuen Testament nachweisbar? Welchen Sinn hat es dort? Einerseits legt die gegenwärtige religionsgeschichtliche Forschungslage eine größere Zurückhal-

tung nahe als Bultmann und Schlier sie – jedenfalls in ihren frühen Jahren – übten. Andererseits wird man immer noch damit rechnen können, daß sie die Beziehungen zwischen dem Urchristentum und den umliegenden vielfältigen Strömungen aller Art im Großen und Ganzen richtig eingeschätzt haben. Bezüglich der Einzelfragen gehen die Auffassungen der Fachleute weit auseinander. Ein Blick in die Werke von Forschern wie K. Rudolph, C. Colpe, M. Hengel, H. M. Schenke, W. Schmidhals, K. W. Tröger und R. Haardt beweist das sogleich.

Drittens und letztens. Läßt sich ausmachen, ob bestimmte Ereignisse in Schliers Leben dazu geführt haben, daß er sich bei aller persönlichen und sachlichen Verbundenheit mit Bultmann doch in der beschriebenen Weise zu ihm in Gegensatz begeben hat? Es scheint, daß unter vielen Ereignissen, auf die hier verwiesen werden könnte, für den Fragebereich, den wir angesprochen haben, eines von herausragender, ja entscheidender Bedeutung gewesen ist: die Beschäftigung mit der Schrift Erik Petersons „Was ist Theologie?“²² Man wird davon ausgehen können, daß Schlier sie sogleich im Erscheinungsjahr 1925 studiert hat. Diese Schrift, die damals – wie der vor einigen Jahren erschienene Briefwechsel zwischen K. Barth und R. Bultmann erkennen läßt – in der Welt der „dialektischen Theologie“ stärkste Unruhe auslöste und deren theologische Grundperspektive Schlier sich zu eigen gemacht hat, handelt nur indirekt und implizit von der Schriftauslegung. Aber in dieser Weise spricht sie dann doch recht klar und sagt: Das Neue Testament, wie es sich in seiner kanonischen Form darbietet, ist das maßgebliche kirchliche Zeugnis von der Fleischwerdung des Ewigen Wortes Gottes in der Geschichte. Es ist die Urkunde einer neuen Zeit. Und die Auslegung des Neuen Testaments hat daraufhin so zu geschehen, daß eben dies zur Sprache und zur Geltung kommt. Schlier hat hat im Tiefsten eben diesem Anliegen zu dienen versucht und so – auch im bisweilen dramatischen Ringen mit Bultmann – die Prinzipien entfaltet, deren Nachvollzug uns eine Anregung sein mag bei der Lösung der Fragen, die uns gestellt sind.

²² E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1950, 9–43.