

## Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier

VON WERNER LÖSER S. J.

### I. Schliers Tauflehre im Kontext seines theologischen Denkens

Die Taufe gehört zu den vorrangigen Themen im theologischen Werk Heinrich Schliers. In seiner Tauftheologie tritt ein beträchtlicher Teil seines Denkens gebündelt hervor. Die exegetische und systematische Ausrichtung seiner Auffassungen lässt sich hier auch in ihren Einzelschritten nachvollziehen. So lohnt es sich, Schliers Tauftheologie einmal genauer anzuschauen. In mehreren Aufsätzen hat sich er ausdrücklich mit ihr befasst:

- „Die Taufe – Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes“ (1938)<sup>1</sup>
- „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“ (1947)<sup>2</sup>
- „Fragment über die Taufe“ (1980)<sup>3</sup>.

In den Kommentaren, die Schlier zum Galaterbrief<sup>4</sup>, zum Epheserbrief<sup>5</sup> und zum Römerbrief<sup>6</sup> geschrieben hat, finden sich an den entsprechenden Stellen zahlreiche und bisweilen recht umfangreiche tauftheologische Textauslegungen. Darüber hinaus kommt Schlier in weiteren Aufsätzen immer wieder auf die Taufe zu sprechen, in der Regel dann, wenn das Taufmotiv in biblischen Texten, die er auszulegen unternimmt, anklingt. Auf die Frage nach dem Sinn der Taufe ist Schlier schon früh gestoßen. Die religionsgeschichtlichen Untersuchungen biblischer, nachbiblischer, bisweilen gnostischer Texte, die er um 1930 veröffentlicht hat, belegen dies:

- „Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen“<sup>7</sup>
- „Christus und die Kirche im Epheserbrief“<sup>8</sup>
- „Zur Mandäerfrage“<sup>9</sup>.

Schlier war zunächst evangelisch-lutherischer Christ und Theologe. Doch dann, im Jahre 1953, konvertierte er zur römisch-katholischen Kirche. Was ihm hier begegnete und wichtig war, lag nicht nur, aber doch im wesentlichen Sinne auch in deren Taufverständnis vor. In Schlier wuchs im Laufe der Jahre die Überzeugung, dass das katholische Verständnis der Taufe das in der Bibel ursprünglich bezeugte sei. Diese Auffassung bestätigte sich für Schlier in der Auslegung der tauftheologischen Texte des Neuen Testa-

<sup>1</sup> In: EvTh 5 (1938), 335–347; aufgenommen in: *H. Schlier, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I*, Freiburg i. Br. 1956, 47–56.

<sup>2</sup> In: ThLZ 72 (1947), 321–336; aufgenommen in: *Schlier, Die Zeit der Kirche*, 107–129.

<sup>3</sup> In: *Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg i. Br. 1980, 134–150.

<sup>4</sup> *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 14. Auflage 1971.

<sup>5</sup> *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 7. Auflage 1971.

<sup>6</sup> *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 2. Auflage 1979.

<sup>7</sup> Gießen 1929.

<sup>8</sup> Tübingen 1930.

<sup>9</sup> In: ThR 5 (1933), 1–34; 69–92.

ments. Aus den überaus zahlreichen, sowohl kurzen als auch langen Ausführungen und Anmerkungen, in denen Schlier biblische Tauftexte deutet, lässt sich ein schlüssiges Gesamtbild dessen, was die christliche Taufe in seinem Sinn ist, erkennen. Es trägt unverkennbar katholische Züge und hat seine Mitte im Begriff des Sakraments.

Zwei Autoren haben sich bereits mit Schliers Tauftheologie auseinandergesetzt. Hans Hubert hat 1972 die Antwort Schliers auf Karl Barths Aussagen zur Taufe und insbesondere zur kirchlichen Praxis der Kindertaufe dargestellt.<sup>10</sup> Barth hatte 1943 in seiner Schrift „Die kirchliche Lehre von der Taufe“<sup>11</sup> aus einem reformierten Theologieansatz heraus die gängige Praxis in Frage gestellt. Schlier hatte darauf in grundsätzlicher Weise geantwortet und diese Praxis dann auch verteidigt.<sup>12</sup> Hubert erinnert an einige der von Schlier vorgetragenen exegetischen und theologischen Argumente, jedoch in sehr gedrängter Form, und lässt seine Ausführungen in die Frage münden, ob die schlierschen Überlegungen nicht zu stark von dogmatischen Vorentscheidungen – lutherischer oder katholischer Art – bestimmt seien. Der zweite Autor ist Reinhard von Bendemann, der ein umfangreiches Werk „Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie“ verfasst hat. In ihm geht es auch um Schliers Tauftheologie.<sup>13</sup> Seine Wiedergabe der Anliegen Schliers ist, wie in seinem Buch im Ganzen, so auch in dem der Tauftheologie gewidmeten Kapitel von einer interpretatorischen Perspektive bestimmt, die nicht frei von einer subtilen konfessionellen Voreingenommenheit ist. Was die zwei genannten Autoren zu einer Erfassung der schlierschen Tauftheologie beitragen, kann als erster Blick auf sie gelten, aber bei Weitem nicht als eine sie erschöpfende Analyse. Von daher macht es Sinn, den Blick noch einmal intensiv auf die tauftheologischen Texte Schliers zu richten. Dabei mag es sich dann auch ergeben, dass sich die Urteile, die sich bei den genannten Autoren finden, noch einmal als überprüfungsbedürftig erweisen.

Das Taufverständnis, wie es sich aus Schliers Schriften und insbesondere aus seinem „Fragment über die Taufe“<sup>14</sup> ableiten lässt, ist, zusammengefasst in wenigen Sätzen, so zu umschreiben:

- Die Taufe ist – was ihre liturgische Gestalt betrifft – ein Wasserbad, das durch das Taufwort begleitet wird.
- Die Taufe wirkt aufgrund ihres Vollzugs – also „ex opere operato“.
- In der Taufe kommt der Glaube, der sich im Glaubensbekenntnis ausspricht, zu seiner Erfüllung.
- In der Taufe handelt der dreifaltige Gott am Menschen.

<sup>10</sup> Vgl. *H. Hubert*, *Der Streit um die Kindertaufe*, Bern 1972, hier: 19–33.

<sup>11</sup> Zürich 1943.

<sup>12</sup> Vgl. Anmerkung 2.

<sup>13</sup> *R. von Bendemann*, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, Gütersloh 1995, hier: 270–286.

<sup>14</sup> Vgl. Anmerkung 3.

- In der Taufe wird dem Täufling Gottes Geist mitgeteilt.
- In der Taufe schenkt Christus dem Täufling die Gemeinschaft mit sich.
- In der Taufe wird der Mensch vom alten Dasein, das im Zeichen der Sünde stand, befreit.
- In der Taufe tritt der Mensch in das neue Dasein der Rechtfertigung, der Heiligung, der Erleuchtung ein.
- In der Taufe wird der Mensch in die Kirche als dem Leib Christi eingegliedert.
- Aus dem Getauftsein folgt das Gerufensein zu einem neuen Leben im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe.
- Der Getaufte bestätigt und vertieft sein neues Sein in der Teilnahme am Herrenmahl.
- Das sakramentale Verständnis der Taufe legt auch die Praxis der in der Kirche geübten Taufe von Kindern nahe.

Dieses Taufverständnis ist für Heinrich Schlier das Ergebnis seiner Arbeit an den zahlreichen Tauftexten, die sich im Neuen Testament finden – in den Evangelien ebenso wie in der Briefliteratur.

## II. Schliers Arbeit an tauftheologischen Bibeltexten

Einige der biblischen Tauftexte waren für Schlier bei der Erarbeitung seines theologischen Konzepts besonders bedeutend. Dabei hatte Schlier zu berücksichtigen, dass sie unter den Theologen keineswegs einhellig ausgelegt werden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, sie mit Blick auf die laufende Diskussion noch einmal intensiv zu bearbeiten. Welche Bibeltexte dabei eine besondere Rollen spielten und wie sich Schliers Verständnis dieser Texte formte, wird im Folgenden exemplarisch dargelegt.

### a) *Joh 3, 1–8*

Das 3. Kapitel des Johannesevangeliums, das das Gespräch Jesu mit Nikodemus enthält, weist einen gewichtigen tauftheologischen Text auf – die Verse 1–8. Schlier geht in doppelter Weise darauf ein: zum einen, indem er den Stellenwert des Textes im Ganzen des vierten Evangeliums bestimmt, zum andern, indem er eine antisakramentale Lesart des Verses 5 zurückweist. In beidem geht es Schlier um das Anliegen, die im Johannesevangelium bezeugte sakramentale Dimension der Doxaoffenbarung herauszustellen. Insofern er dies tut, setzt er sich mit Rudolf Bultmann auseinander, der der bedeutendste Vertreter der Auffassung ist, das Johannesevangelium verstehe die Doxaoffenbarung in nichtsakramentaler Weise. Bultmann behauptet, dass im Johannesevangelium „die Sakramente keine Rolle spielen“<sup>15</sup>, „daß

---

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 4. Auflage 1961, 411.

Johannes zwar nicht direkt gegen die Sakramente polemisiert, ihnen aber kritisch oder wenigstens zurückhaltend gegenübersteht<sup>16</sup>. Schlier stellt demgegenüber mit Entschiedenheit fest, dass die Sakramente, konkret: die Taufe und die Eucharistie, im theologischen Denken des vierten Evangelisten konstitutive Weisen der Doxaoffenbarung sind.<sup>17</sup>

Der Ort, den einerseits das Nikodemusgespräch (3, 1 ff.), in dem es um die Taufe geht, und andererseits das Eucharistiekapitel (6, 1 ff.) im Gesamtevangeli-um einnehmen, ist schon ein sprechender Hinweis darauf. Schlier wertet die Platzierung der beiden Texte im Ganzen des Evangeliums aus. Sinnvoll ist dies Unterfangen, sofern er voraussetzen kann, dass das Evangelium im Wesentlichen den Aufriss zeigt, den ihm der Evangelist geben wollte<sup>18</sup>, und dass die ausdrücklicheren sakramententheologischen Texte, z. B. 6, 51–58, nicht Einschübe eines kirchlichen Redaktors sind, die die ursprüngliche Tendenz des Evangelisten verfälschen. Schlier geht mit Autoren wie Oskar Cullmann<sup>19</sup> und Ernst Haenchen<sup>20</sup> davon aus, dass der jetzt vorliegende Evangelientext im Wesentlichen auch der ursprüngliche ist.<sup>21</sup> Der Aufriss, den Schlier im vierten Evangelium erkennt, ist im Wesentlichen folgender:

- Kap. 1: der „Prolog“, in dem von der Fleischwerdung des Ewigen Logos gesprochen wird; dann die Bezeugung Jesu durch den Täufer mit der Folge, dass sich Jünger um ihn scharen
- Kap. 2–12: die Doxaoffenbarung vor der Welt in Zeichen und Worten
- Kap. 13–17: die Enthüllung des Sinns des Hingangs in die Doxa vor den Jüngern
- Kap. 18–20 (21): der Vollzug des Hingangs in die Doxa der Passion und des Aufgangs in die Doxa an Ostern.

Die Doxaoffenbarung vor der Welt kommt in Kap. 2–12 in doppelter Weise zur Sprache: zunächst in Kap. 3–6 in der Entfaltung ihrer selbst, sodann in Kap. 7–12 im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Widersachern als den Repräsentanten des Kosmos. Kap. 2 enthält die Perikopen von der Hochzeit zu Kana und von der Tempelreinigung. Die eine weist grundlegend voraus auf die Kap. 3–6, die andere auf die Kap. 7–12. Die bisherigen Angaben zeigen bereits: Die Kap. 3–6 haben eine fundamentale Bedeutung

<sup>16</sup> Ebd. 412.

<sup>17</sup> Dies geschieht vor allem in „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie“, in: *Schlier*, Das Ende der Zeit, 102–123.

<sup>18</sup> Auch dies führt Schlier im Blick auf Bultmann aus, der die Auffassung vertreten hatte, ein kirchlicher Redaktor habe ein in Unordnung geratenes, bis dahin noch nicht veröffentlichtes Werk in Ordnung zu bringen gehabt. Die ursprünglich vom Evangelisten beabsichtigte Anordnung der Texte sei uns nicht mehr bekannt. Vgl. zu dieser Diskussion: *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 15. Auflage 1957, 162; 163; 164; 238; 289; siehe auch: *R. Schmacken-burg*, Das Johannesevangelium, II. Teil, Freiburg i. Br. 1971, 6–11; *E. Haenchen*, Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen 1980, 48–57.

<sup>19</sup> Vgl. *O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich, 2. Auflage 1950.

<sup>20</sup> Vgl. *E. Haenchen*, Das Johannesevangelium und sein Kommentar, in: ThLZ 89 (1964), 895 f.

<sup>21</sup> *Schlier*, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, 103.

im Ganzen des vierten Evangeliums. In ihnen geht es um die Offenbarung der Doxa Gottes durch das Wirken Jesu in Wort und Zeichen. Die Texte von Kap 4 und 5 kreisen um die im Wasser versinnbildlichte lebensspendende „Gnosis“ (4, 1–42), den Glauben (4, 43–54) und die Sündenvergebung (5, 1–47). Gnosis, Glaube und Sündenvergebung lassen sich andererseits als in der Taufe mitgeteilte Gaben begreifen; von ihr ist im Nikodemusgespräch (3, 1 ff.) die Rede. Das Kap. 6 handelt von der Eucharistie. Damit sind aber die Taufe und die Eucharistie von der Struktur des Evangeliums her als die grundlegenden, in Wort und Zeichen sich realisierenden Gaben der Doxa-Offenbarung erkannt.<sup>22</sup>

Ähnlich wie das Kap. 6 hat auch die erste Hälfte des Kap. 3 einen hohen Stellenwert im vierten Evangelium. Schlier hat seine Strukturanalyse zum Johannesevangelium so zusammengefasst:

Die Epiphanie Jesu, das Aufscheinen der Doxa, entfaltet sich ... in Taufe, Gnosis, Glaube, Sündenvergebung und zuletzt Eucharistie bzw. in den Zeichen und Worten Jesu, die das alles schon verborgen gegenwärtig sein lassen. Rechnen wir sachgemäß Gnosis, Glaube und Sündenvergebung zum Geschehen der neuen Geburt, so läßt unser Evangelist die Gabe der Offenbarung letztlich in Taufe und Eucharistie bestehen, und zwar in der Weise, daß sie sich schon in Zeichen und Wort Jesu verborgen ansagen und enthüllen, und so in diesem schon einstellen.<sup>23</sup>

Wie die Eucharistie, so ist auch die Taufe – nach Schlier – für das vierte Evangelium von großem Gewicht. Sie gehört – das zeigt schon der Ort, an dem über sie im Ganzen des Evangeliums gehandelt wird – in die Reihe der konstitutiven Offenbarungen des Fleisch gewordenen Wortes.

Schlier sieht seine Überzeugung, das Johannesevangelium kenne durchaus die sakramentale Dimension der in Jesus geschehenden Doxaoffenbarung, auch dadurch bestätigt, dass er sich die Auffassung, in Joh 3,5 gehe dazu ὕδατος καὶ auf kirchliche Redaktion zurück, nicht zu eigen machen kann. Auch hier war es vor allem Bultmann, der behauptete, Vers 5 habe ursprünglich gelautet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn einer nicht geboren wird aus dem Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Über die Frage, wie sich Joh 6 in das Ganze des Vierten Evangelium einfügt, hat in den letzten Jahren eine lebhaft Diskussion stattgefunden, über die Johannes Beutler berichtet und in der er selbst Stellung bezieht: *J. Beutler*, Joh 6 als christliche ‚relecture‘ des Pascharahmens im Johannesevangelium, in: *R. Scoralik* (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10, 10), Zürich 2007, 43–58.

<sup>23</sup> *Schlier*, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, 106.

<sup>24</sup> *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, 98, Anmerkung 2: „Die Ursprünglichkeit der Worte ὕδατος καὶ, die die Wiedergeburt an das Sakrament der Taufe binden, ist mindestens sehr zweifelhaft; sie sind zwar durchweg überliefert ..., sind aber m. E. eine Einfügung der kirchlichen Redaktion, die in 6,51 b–58 die Bezugnahme auf das Abendmahl eingebracht hat. Die Bedeutung der Taufe ist im Folgenden nicht nur nicht erwähnt, sondern ihre Erwähnung könnte auch nur den Gedanken in V. 6 und V. 8 stören, wie denn der Evangelist den Sakramentalismus der kirchlichen Frömmigkeit bewußt ausscheidet ...“ Ähnlich in „*Theologie des Neuen Testaments*“, 411: „... in dem überlieferten Text von 3,5: „ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ“ ist das ὕδατος καὶ sichtlich eine Einfügung der kirchlichen Redaktion; denn im folgenden ist nur noch von der Wiedergeburt aus dem Geist und nicht mehr von der Taufe die Rede, und dem Wort vom freien Wehen des Geistes (V. 8) widerspricht es, daß der Geist an das Taufwasser gebunden sein soll.“

Nach Schlier kann man die Auffassung, das ὕδατος καὶ habe ursprünglich gefehlt, nur vertreten, wenn man „die allgemeine These vom antisakramentalen Charakter des ursprünglichen Johannesevangeliums teilt“.<sup>25</sup> Für die Einzelbegründung seiner Überzeugung verweist Schlier auf Cullmanns Ausführungen. Cullmann aber hatte so argumentiert:

Die Worte ὕδατος καὶ glaubt Bultmann mit einigen anderen Auslegern allerdings streichen zu sollen. Aber diese Streichung ist durch den handschriftlichen Befund ausgeschlossen und erst recht durch den Zusammenhang. Denn es kommt dem Verfasser hier wie im ganzen Evangelium darauf an, daß der Geist im Materiellen vorhanden ist, so wie der Logos Fleisch geworden ist. Das bezieht sich aber nun in ganz besonderer Weise auf das Sakrament. So gebraucht der Evangelist besonders gern den Ausdruck ‚Wasser‘, um vom Geist zu sprechen (Kap 4, 10 und 14; Kap 7, 37–39). Einer zur Zeit des Urchristentums nachweisbaren Tendenz gegenüber, die neue Geisttaufe vom Wasser überhaupt zu lösen, wird hier geradezu betont, daß in der Taufe der christlichen Gemeinde beides zusammengehört: Wasser und Geist.<sup>26</sup>

Schlier erklärt den Vers 8, in dem von der Wiedergeburt nur ἐκ τοῦ πνεύματος die Rede ist, durch den Hinweis, dass in ihm lediglich die auch bei der Taufe wirksame Macht genannt werden soll. Das Bild vom Wind, der weht, wo er will, darf nicht antisakramental in Anspruch genommen werden. Es

steht ‚das freie Wehen des Geistes‘ (ὅπου θέλει πνεῖ) nicht im Widerspruch zu seiner Bindung an das Wasser (oder doch auch an das Wort!). Die Formulierung, die ja vom Wind ausgeht und durch eine zweite bildhafte Wendung (καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει) ergänzt und erklärt wird, meint nicht das Sich-nicht-binden-Wollen des Geistes an ein Element, sondern bringt wie die zweite Wendung die Unfassbarkeit dieser Wunderkraft zum Ausdruck, um die Unfassbarkeit des Wiedergeborenen zu betonen.<sup>27</sup>

So zeigt sich im Blick auf Joh 3,5, dass das vierte Evangelium die Vermittlung des Geistes nicht nur durch bestimmte menschliche Träger, sondern auch durch bestimmte Mittel kennt. In der Taufe bindet sich der Geist an das Wasser.<sup>28</sup>

#### b) Apg 8, 14–17

Diese Verse knüpfen an einen Text an, in dem von der Tätigkeit des Philippos in Samaria berichtet wird. Er hat das Evangelium verkündet und Zeichen gewirkt. Daraufhin ließen Männer und Frauen sich taufen. Nun heißt es in Vers 16, diese Taufe sei auf den Namen Jesu erfolgt, der Heilige Geist aber sei noch auf keinen von den so Getauften herabgekommen. Petrus und

<sup>25</sup> H. Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: *Ders.*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1964, 264–271, hier: 270.

<sup>26</sup> Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 76f.; ähnlich R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium; Band I, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1967, 382–384.

<sup>27</sup> Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, 270, Anmerkung 21.

<sup>28</sup> Vgl. zum Ganzen auch R. Schnackenburg, Die Sakramente im Johannesevangelium, in: *Sacra Pagina* II, Paris-Gembloux 1959, 235–254. In „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“ hatte Schlier bereits 1947 eine knappe Deutung von Joh 3,5 gegeben (in: *Die Zeit der Kirche*, 115).

Johannes, die von Jerusalem nach Samaria gekommen waren, hätten den Menschen in Samaria dann die Hände aufgelegt und für sie gebetet, und so hätten sie den Heiligen Geist empfangen.

Dieser Text wird von manchen Auslegern für die Auffassung in Anspruch genommen, die Geistmitteilung sei nicht an das Taufgeschehen gebunden; denn die Getauften von Samaria hätten den Geist erst durch die Handauflegung empfangen. Diese Auffassung hat sich Karl Barth in seiner Schrift „Die kirchliche Lehre von der Taufe“<sup>29</sup>, die sogleich Schliers Protest hervorrief<sup>30</sup> (und auf die noch mehrfach zurückzukommen sein wird), zu eigen gemacht. In dieser Schrift schreibt Barth zu Apg 8, 14–17:

Sie [die römische Kirche; W. L.] redet von einem *opus operatum* der korrekt vollzogenen Taufhandlung, in welchem diese ganz ähnlich durch sich selbst kräftig und wirkungsfähig ist wie der Glaube nach der Lehre Zwinglis. Dazu ist zu sagen, daß auch die Kraft dieser Handlung keine selbständige, ihre Wirkung durch sich selbst hervorbringende Kraft sein kann. Wir lesen Act. 8, 14 f. von den Samaritern, daß sie, die doch ... die in jeder Weise machtvolle Predigt des Philippus gehört hatten, ausdrücklich auf den Namen des Herrn Jesus getauft und nun dennoch des Heiligen Geistes nicht teilhaftig waren. Ist dieser Text ... nicht geradezu eine Warnung vor jeder Auffassung, die dem Taufwasser, der kirchlichen Taufhandlung, den Elementen der kirchlichen Verkündigung überhaupt eine eigene, der freien Verfügung des Herrn gegenüber auch nur relativ unabhängige Kausalität zuschreiben möchte?<sup>31</sup>

„Die Kraft Jesu Christi, die die alleinige Kraft der Taufe ist, ist an den Vollzug der Taufe nicht gebunden.“<sup>32</sup> Schlier bietet dagegen eine Auslegung von Apg 8, 14–17, die an der Einheit von Taufe und Geistmitteilung festhält: „... auch Apg 8, 14–17 zeigt nicht, daß der Herr sich nicht an sein Zeichen gebunden hat und gebunden hält, sondern ist ebenfalls ein Beleg für die Einheit von Heiligem Geist und Zeichen.“<sup>33</sup> Diese Auslegung überrascht; denn der auszulegende Text scheint doch viel mehr in die Richtung der barth'schen Deutung zu weisen. Wie begründet Schlier sein Verständnis dieses Textes? Zwei Antwortelemente fallen besonders auf. Zum einen: Schlier geht davon aus, dass die Handauflegung in urchristlicher Zeit ein integraler Teil des sakramentalen Taufritus gewesen ist.<sup>34</sup> Wenn nun Petrus und Johannes den durch Philippus getauften Samaritern die Hände auflegten und über sie beteten, „vervollständigten“ sie lediglich den erst „halb“ vollzogenen Ri-

<sup>29</sup> K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, München 1947.

<sup>30</sup> Vgl. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 107–129.

<sup>31</sup> Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 13.

<sup>32</sup> Ebd. 14. Ähnlich wie K. Barth bestreiten die Bindung der Geistmitteilung an das Taufsakrament u. a. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 220; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg i. Br. 1899, 200; H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung im apostolischen Zeitalter und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1909, 72; K. Pieper, *Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5–24)*, Münster 1911, 24; M. Barth, *Die Taufe – ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951, 145–154. Zur exegetischen Diskussion vgl. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I. Teil, Freiburg i. Br. 1980, 491–493 sowie andere Autoren.

<sup>33</sup> Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 116.

<sup>34</sup> An späterer Stelle in dieser Arbeit werden mehrere Belege für diese Auffassung zu nennen sein.

tus. Zum anderen: Schlier unterscheidet zwei Aspekte der Geistmitteilung. Einerseits nimmt er eine Mitteilung des „grundlegenden Pneuma“ an. Es ist „mit der Übereignung des Täuflings an den Namen Jesu Christi im Sinne eines zum Gliede des Leibes Jesu Christi prägenden Pneuma gegeben.“ Es bleibt in Apg 8,14–17 ungenannt. Andererseits spricht Schlier von einem „Charismenpneuma“. Die Verleihung des „Charismenpneumas“ aber geschieht in der Handauflegung. Nach Schlier ist die Unterscheidung von „grundlegendem Pneuma“ und „Charismenpneuma“ bei Paulus klarer als in der Apostelgeschichte bezeugt. Aber auch Lukas setzt diese Unterscheidung voraus:

Daß er es [das grundlegende Pneuma; W. L.] der Sache nach kennt und daß es bei der Taufe des Philippus auf den Namen Jesu Christi verliehen war, daß also auch hier nicht eine Taufe vorliegt, die nicht den Heiligen Geist verleiht, sondern nur eine, die nicht auch zugleich den Charismengeist schenkte, weil die Handauflegung fehlte, das ergibt sich daraus, daß die Apostel in diesem Fall und anders als Apg 19,1 ff. die Taufe nicht wiederholten, sondern nur die Handauflegung hinzufügten. Wäre das Zeichen der Taufe durch Philippus leer gewesen – weil Christus sich diesmal nicht daran mit seinem Pneuma gebunden hatte –, so hätte die Taufe wie Apg 19, wo es sich um eine nichtchristliche Taufe handelt, wiederholt werden müssen.<sup>35</sup>

Wie ist dieser Deutungsweg Schliers zu beurteilen? Dass er der einzig mögliche ist, dürfte schwer nachweisbar sein. Andererseits wird man zugestehen können, dass beachtliche Gründe für ihn sprechen. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14–17, die Nikolaus Adler unter dem Titel „Taufe und Handauflegung“ vorgelegt hat<sup>36</sup>, und der Schlier eine „umsichtige Auslegung“ des Textes der Apostelgeschichte bescheinigt<sup>37</sup>, enthält auch eine Zusammenstellung der in der Theologiegeschichte vorliegenden Weisen der Interpretation von Apg 8,14–17. Nicht wenige von ihnen sind der von Schlier angebotenen Sicht verwandt. Im Übrigen ist im Rahmen dieser Arbeit lediglich die Tatsache von Interesse, dass Schlier auch im Blick auf Apg 8,14–17 an der Bindung der Geistmitteilung an den Taufvollzug festhält. Diese Position passt sich in seine Tauflehre im Ganzen nahtlos ein.<sup>38</sup>

### c) Apg 10, 44–47

Während in Apg 8,14–17 die (Charismen-)Geistmitteilung auf die Taufspendung folgt, geht sie in Apg 10,44–47 der Taufspendung voraus. In Cäsarea – so berichtet das 10. Kapitel der Apostelgeschichte – verkündete Pe-

<sup>35</sup> Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 116.

<sup>36</sup> Münster 1951.

<sup>37</sup> Vgl. Schlier, Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, in: Die Welt der Bücher – literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, Ostern 1955/Heft 3, 117.

<sup>38</sup> Peter Brunner hat sich Schliers Interpretation von Apg 8, 14–17 zu eigen gemacht: *P. Brunner*, Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der heiligen Taufe und vom heiligen Abendmahl, München 1950, 37.



trus vor dem Hauptmann Kornelius und seinen Verwandten und Freunden das Evangelium. Während er dies noch tat, kam der Heilige Geist über alle, die das Wort hörten. Sie redeten in verschiedenen Zungen und lobten Gott, obwohl sie noch nicht getauft waren. Als die Juden daraufhin erstaunt waren, dass sich solches in der Heidenwelt ereignete, nahm Petrus das Wort und sagte, man könne das Wasser der Taufe denen nicht verweigern, die den Heiligen Geist empfangen hätten. Und so wurden die Hörer des Petrus getauft.

Schlier sieht in diesem Text eine Bestätigung seiner Auffassung, dass die Geistmitteilung an die Taufe gebunden ist. Das ist freilich auch hier nur möglich, wenn zwischen Charismengeist und „grundlegendem Geist“ unterschieden wird. Den Charismengeist empfangen Kornelius und die Seinen schon vorgängig zur Taufe. Den Geist, „der sie zu Gliedern der Kirche macht und ihnen damit das Heil eröffnet“<sup>39</sup>, haben sie aber noch nicht geschenkt bekommen. Darum bedarf es noch der Taufe. Schlier führt aus:

Wenn ... der Bericht etwa mit der Bemerkung: und sie wurden dadurch alle hinzuge-  
tan o. ä. zu Ende wäre, hätten diejenigen recht, die behaupten, daß die Taufe kein not-  
wendiges Mittel zum Heil (und zur Eingliederung in die Kirche) wäre und daß Chris-  
tus sich nicht an sie als ein solches Mittel bände. Aber nun ist ja das Herabkommen  
des Charismengeistes auf die Hörenden für Petrus nicht ein Zeichen dafür, daß die  
Heiden der Taufe nicht mehr bedürfen, weil ihnen das Wort Gottes alle Gnade ver-  
mittelt und sie in die Kirche eingegliedert hat, sondern es ist ihm nur ein Zeichen da-  
für, daß Gott die Heiden erwählt hat und diese, weil sie den Charismengeist als Zei-  
chen der Erwählung besitzen, der Taufe noch bedürfen und der Taufe wert sind, ... Es  
dürfte wohl kaum ein stärkeres Beispiel für die Heilsnotwendigkeit der Taufe geben  
als dieses: sie wird nach Gottes Willen vom Apostel für die noch befohlen, die den  
Heiligen Geist als Charismengeist schon besitzen.<sup>40</sup>

Es ist also auch hier als Ergebnis festzuhalten: Schlier arbeitet die Bindung Christi und des Heiligen Geistes an die sakramentalen Vollzüge und unter ihnen an die Taufe heraus.<sup>41</sup>

#### d) Röm 6, 5

Unter den vielen neutestamentlichen Taufertexten kommt dem 6. Kapitel des Römerbriefes eine herausragende Bedeutung zu. Schlier hat dem dadurch Rechnung getragen, dass er in einem eigenen Text das gesamte Kapitel Vers für Vers ausgelegt hat – in: „Die Taufe – nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes“<sup>42</sup> –, dass er dasselbe noch einmal im Rahmen der Römerbriefkommentierung getan hat<sup>43</sup> und dass er auch sonst häufig auf dieses Kapitel zu spre-

<sup>39</sup> Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 116.

<sup>40</sup> Ebd. 115 f.

<sup>41</sup> Peter Brunner hat auch Schliers Auslegung von Apg 10, 44–47 voll übernommen: Brunner, 37 f. Dagegen lehnt Markus Barth Schliers und Brunners Position ausdrücklich ab, vgl. M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament?, 157 f.

<sup>42</sup> In: Die Zeit der Kirche, 47–56.

<sup>43</sup> Vgl. Der Römerbrief, Freiburg i. Br. 1977, 190–213.

chen kommt. Zwei Verse des 6. Kapitels sind in der theologischen Forschung besonders unterschiedlich gedeutet worden: Vers 5 und Vers 17.

Zunächst sei die Aufmerksamkeit auf Schliers Umgang mit Vers 5 gerichtet. Der Vers lautet: „Denn wenn wir mit seinem Todesabbild geeint wurden (εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), werden wir auch seiner Auferstehung zugehören.“ Schlier hatte diesem Vers keine auffällige Beachtung geschenkt, als er im Jahre 1938 das 6. Römerbriefkapitel zum ersten Mal interpretierte.<sup>44</sup> Dass die Deutung des Ausdrucks ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ problematisch sein könnte, blieb zumindest unausgesprochen. Als dann 1943 Karl Barth in seinem Vortrag „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“<sup>45</sup> die genannte Formulierung als wichtigste biblische Begründung seiner aufsehenerregenden Tauftheologie in Anspruch nahm, sah sich Schlier herausgefordert, in seiner Auseinandersetzung mit Barths Taufschrift auch ausdrücklich auf Röm 6,5 einzugehen.<sup>46</sup> Dreißig Jahre später hat sich Schlier im Rahmen seiner Römerbriefauslegung und also in einem nicht mehr polemischen Kontext dann noch einmal ausführlich zu Röm 6,5 geäußert.

Das theologiegeschichtlich vorliegende Spektrum der Auslegungsversuche zu 6,5 ist breit. Viktor Warnach hat sie in zwei großen Arbeiten vorgeführt: „Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6“<sup>47</sup> und „Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion“<sup>48</sup>. Die neuere Diskussion ist darüber hinaus im Römerbriefkommentar von Ernst Käsemann berücksichtigt.<sup>49</sup> So genügt es hier, Schliers Position lediglich mit Karl Barths und Odo Casels Auffassungen zu vergleichen und so in ihrer Eigenart herauszustellen.

Karl Barth hat seine Tauflehre in seinem Vortrag von 1943 in fünf Thesen vorgetragen, deren erste dem „Wesen“ der Taufe, deren zweite der „Kraft“ der Taufe, deren dritte ihrem „Sinn“, deren vierte ihrer „Ordnung“ und deren letzte schließlich ihrer „Wirkung“ gilt. Die Weichen für Barths ganzes Taufverständnis werden ohne Zweifel in der ersten These gestellt. Ihr Tenor lautet:

Die christliche Taufe ist in ihrem *Wesen*<sup>50</sup> das Abbild der Erneuerung des Menschen durch seine in der Kraft des Heiligen Geistes sich vollziehende Teilnahme an Jesu Christi Tod und Auferstehung und damit das Abbild seiner Zuordnung zu ihm, zu dem in ihm beschlossenen und verwirklichten Gnadenbund und zur Gemeinschaft seiner Kirche.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Die Taufe – Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> *Schlier*, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 111.

<sup>47</sup> In: ALW 3 (1953), 284–366.

<sup>48</sup> In: ALW 5 (1958), 274–332.

<sup>49</sup> Vgl. *E. Käsemann*, An die Römer, Tübingen 1973, 157–159.

<sup>50</sup> Im Original nicht kursiv, sondern unterstrichen.

<sup>51</sup> *Barth*, Die kirchliche Lehre von der Taufe, 3.

In der Explikation dieser These kommt Röm 6,5 als „Hauptstelle“ breit zum Tragen. ὁμοίωμα wird übersetzt mit „Gleichnis“, „Abbild“, „Siegel“, „Zeichen“, „Symbol“, „Nachahmung“, „Bezeugung“. Derart ὁμοίωμα zu sein, ist das Wesen der Wassertaufe (im Unterschied zur Geisttaufe). Doch wovon ist die Wassertaufe „Abbild“? Barth antwortet: Sie ist „Abbild“ des Ereignisses, in dem der Täufling schon gestorben und auferstanden ist, d. h. des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi „im Jahre 30 vor den Toren von Jerusalem“<sup>52</sup>, und in das er schon eingeschlossen war. Das so verstandene Christusergebnis ist die „Wirklichkeit, deren Schatten und Licht im Vorgang der Taufe auf den Menschen fällt“<sup>53</sup>. Die Wassertaufe bildet ab und bezeugt als „signum visibile“<sup>54</sup> das Geschehen, „in welchem Gott in Jesu Christus den Menschen zu seinem Kind und Bundesgenossen macht ...“<sup>55</sup> Im Kontext der fünften These hat Barth die Grundüberlegung zur Taufe prägnant zusammengefasst:

Was dem Menschen in der Taufe widerfährt, ist dies, daß er in den Schatten und in das Licht der Tatsache gestellt wird und sich selber stellt, daß er dessen mit göttlicher Gewissheit vergewissert wird und sich selbst vergewissern darf, darauf mit göttlicher Autorität verpflichtet wird und sich selbst verpflichtet; daß in Jesu Christi Tod und Auferstehung auch er gestorben und auferstanden ist.<sup>56</sup>

In Karl Barths Tauflehre wird also ὁμοίωμα als „Abbild“ verstanden. Die Wassertaufe hat hier „kognitiven Sinn“, wie Schlier in seinem Referat der barthschen Tauflehre formuliert.<sup>57</sup>

Schlier lehnt Barths Verständnis von ὁμοίωμα mit großer Entschiedenheit ab, weil es sich von einer sorgfältigen Exegese von Röm 6 her nicht begründen lasse. Aber wie versteht Schlier selbst den umstrittenen Vers 5 dieses Kapitels? Auch Schlier sieht in der Taufe ein Zeichen (*signum*), freilich nicht ein Zeichen, das wirkt, indem es etwas bezeichnet (*signum formale*), sondern ein Zeichen, das dadurch wirkt, dass es am Täufling vollzogen wird (*signum instrumentale*). Wer getauft wird, stirbt mit Christus. Sein „alter Mensch“ ist dann tot. Wer getauft wird, wird an der Auferweckung Jesu Christi so teilhaftig, dass er zu einem neuen Leben gerufen und ermächtigt wird und die Verheißung der Auferstehung erhält. Dies alles geschieht, wenn ein Mensch getauft wird – wie Paulus im 6. Römerbriefkapitel ausführt. Aber wie geschieht es? Röm 6,5 sagt: indem der Täufling mit dem ὁμοίωμα seines Todes zusammenwächst. Doch was bedeutet dies? Schlier antwortet, indem er sein Verständnis von ὁμοίωμα von verschiedenen paulinischen Tauftexten her erschließt und indem er sich gleichzeitig von dem „mysterientheologischen“ Konzept Odo Casels absetzt.

<sup>52</sup> Ebd. 5.

<sup>53</sup> Ebd. 4.

<sup>54</sup> Ebd. 7.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd. 41.

<sup>57</sup> Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 109.

Odo Casel (und nach ihm Viktor Warnach) identifiziert das ὁμοίωμα mit der Taufe, die und insofern sie ein rituelles Geschehen ist. Der Ritus ist ein Untertauchen und Auftauchen und bildet als solcher das Geschick Jesu Christi – Kreuzessterben und Auferstehen – ab. Indem ein Täufling sich dem Taufritus (= ὁμοίωμα) unterzieht, wird er mit dem im Ritus gegenwärtigen Sterben und Auferstehen Jesu Christi geeint. Casel knüpft mit seinem ὁμοίωμα-Verständnis an antike Vorstellungen an und kommt so zu einem Begriff,

der wie das lateinische simulamen ein ‚mystisches Symbol‘ bedeutet, durch dessen Gebrauch ein Gegenwärtigwerden des mit ihm Bezeichneten stattfindet. Ist mit ὁμοίωμα die Taufe gemeint, so ist sie im antiken und paulinischen Sinn nicht als ein ‚Abbild‘ gesehen, dessen Erkenntnis an dem, was es abbildet, Anteil gibt, sondern als ‚Gleichbild‘, das in sich das Urbild gegenwärtig enthält und in seinem Vollzug oder Gebrauch vermittelt.<sup>58</sup>

Casel sieht in der christlichen Liturgie und also auch im Taufritus, dem ὁμοίωμα des Sterbens und Auferstehens Christi, „den rituellen Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“<sup>59</sup>.

Schlier gibt Casel darin Recht, dass er in der Taufe eine Einigung des Täuflings mit dem in sakramentaler Weise gegenwärtigen Kreuzestod Jesu Christi geschehen sieht. Gleichzeitig bestreitet er, dass Casel den ὁμοίωμα-Begriff zutreffend interpretiert hat. Dabei verweist Schlier auf einen doppelten Sachverhalt. Zum einen weist er darauf hin, „daß wir sonst in der Urkirche keinen Beleg dafür haben, daß der Taufritus des Untertauchens und Auftauchens als ein Abbild von Jesu Christi Geschick angesehen worden ist . . .“<sup>60</sup>. Zum anderen aber verträgt sich – so Schlier – der Wortlaut des Verses 6,5 nicht mit der Deutung des Begriffs ὁμοίωμα als Taufe beziehungsweise Taufritus. Schlier schreibt:

Der Apostel wird kaum sagen wollen, daß wir in der Taufe mit der Taufe als dem Gleichbild des Kreuzes Christi zusammengewachsen sind, sondern daß wir in der Taufe mit seinem Tode ‚naturhaft‘ zusammengefügt wurden.<sup>61</sup>

Die Lösung, die Schlier positiv anbietet, geht von der Erkenntnis aus, dass ὁμοίωμα gar nicht die Taufe selbst bezeichnet, sondern mit τοῦ θανάτου αὐτοῦ zusammen *einen* Begriff ausmacht. Das heißt, dass ὁμοίωμα eine Dimension des Kreuzestodes Jesu Christi zur Sprache bringt – konkret: seine sakramentale Gegenwärtigkeit. Schlier findet zu dieser Interpretation über

<sup>58</sup> Ebd. 111. In diesem Zitat ist in Kürze zusammengefasst, was Odo Casel ausführlich und immer wieder vorgetragen hat. Schlier selbst verweist auf Texte im JLW: 5 (1925), 231 f. 243; 6 (1926), 113–204; 8 (1928), 145–224; 14 (1934), 243–252; sowie auf O. Casels Werk „Das christliche Kultmysterium“, Regensburg, 4. Auflage 1960.

<sup>59</sup> Casel, *Mysteriengegenwart*, in: JLW 8 (1928), 145–224, hier: 145.

<sup>60</sup> Der Römerbrief, 195.

<sup>61</sup> Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 195.

vier paulinische Texte, in denen das ὁμοίωμα ebenfalls vorkommt. Es handelt sich um

- Röm 1,23: „Die Heiden vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild (ἐν ὁμοιώματι) der Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßlern und Gewürm.“
- Röm 5,14: „Doch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gleich (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι) der Übertretung Adams gesündigt hatten.“
- Röm 8,3: „... Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt (ἐν ὁμοιώματι) des Fleisches der Sünde und der Sünde wegen ...“
- Phil 2,7: „... er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich (ἐν ὁμοιώματι).

Blickt man auf diese Verwendungen von ὁμοίωμα, so zeigt sich: Stets handelt es sich um ein „Bild“, „das mit seinem Gegenstand gleich ist und doch sich nicht mit ihm deckt“. <sup>62</sup> In Röm 6,5 ist von daher das ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ „Christi Tod und doch nicht dieser als solcher“. <sup>63</sup> Was verbirgt sich hinter dieser Formulierung? Schlier antwortet: In der Taufe ist der Mensch mit Jesu Christi Tod geeint worden, wobei dieser Tod in bestimmter Hinsicht noch einmal näher gekennzeichnet wird – durch die Hinzufügung des ὁμοίωμα.

Der Apostel will mit der Betonung des ὁμοίωμα des Todes Christi vermeiden, daß man den Tod Christi, mit dem wir geeint worden sind, sozusagen nur als den historischen Tod auf Golgotha und so als den vergangenen versteht. Aber es ist der im Vollzug der Taufe gegenwärtige Tod, also nicht der im Taufritus abgebildete, wohl aber im Taufvollzug präsepte Tod. Mit diesem sind wir geeint worden. <sup>64</sup>

Das in der Interpretation von Röm 6,5 zutage tretende Taufverständnis ist von erstrangiger Bedeutung für Schliers ganze Tauflehre, ja ganze Theologie. Die Taufe ist nach ihm das sakramentale Geschehen, in dem der Mensch mit dem Tode Jesu Christi, sofern er in diesem Geschehen gegenwärtig wird, zusammenwächst. <sup>65</sup>

#### e) Röm 6,17

Noch ein zweiter Vers aus dem 6. Römerbriefkapitel verdient im Blick auf Schliers Tauflehre eine besondere Beachtung: der Vers 17. Auch dieser Vers ist in der theologischen Forschung in unterschiedlichen Formen ausgelegt

<sup>62</sup> Ebd. 111.

<sup>63</sup> Der Römerbrief, 195.

<sup>64</sup> Ebd. 196. Nur nebenbei sei erwähnt, dass der von Schlier herausgestellte Sinn von Röm 6,5 stärkste Parallelen bei P. Brunner hat: „Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der Heiligen Taufe und vom Heiligen Abendmahl, München 1950, 20–24. Vgl. auch E. Käsemann, Der Brief an die Römer, 158f.

<sup>65</sup> Vgl. Schlier, Fragment über die Taufe, in: Ders. Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 134–150, hier: 141.

worden.<sup>66</sup> Hier geht es indes wiederum nicht um die Sichtung und Vorstellung aller vorliegenden Auslegungsweisen, sondern um die Darlegung von Heinrich Schliers Position. Der Vers lautet: „Gott sei Dank, daß ihr der Sünde Sklaven wart, jedoch von Herzen gehorsam geworden seid dem τύπος διδαχῆς, dem ihr übergeben wurdet.“ Auch hier spricht Paulus von der Taufe. Vor der Taufe herrschte die Sünde; durch die Taufe sind die Getauften von dieser Herrschaft befreit und gleichzeitig in einen neuen Gehorsam hineingestellt worden. Dieser Gehorsam wird ἐκ καρδίας – „von Herzen“ – geleistet. Aber wem gilt er? In den Versen 16 und 18 sagt Paulus, die Getauften seien nun „Sklaven der Gerechtigkeit“. In Vers 17 aber ist die Rede vom Gehorsam εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, und es stellt sich die Frage, was damit gemeint sei.

Schlier erinnert an mehrere Vorschläge, die von Exegeten gemacht wurden.<sup>67</sup> Ein erster stammt von Theodor Zahn, der den Vers 17 so auflöst und versteht: „... auf den lehrhaften Typus hin, der euch übergeben wurde (εἰς τὸν τύπον (τῆς) διδαχῆς, ὃν παρεδόθητε)“.<sup>68</sup> Ein zweiter wurde von Friedrich Büchsel gemacht. In seinem Artikel „παραδίδωμι“ im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“<sup>69</sup> meint er, analog zu Tit 1, 3 und 1 Tim 1, 11 müsse der Text hier so verstanden werden: „... ὃν παρεδόθη ὑμῖν“. Schlier zweifelt daran, dass man das παραδοθῆναι so persönlich konstruieren kann, wie es in den beiden bisher genannten Deutungen geschieht. Noch ein dritter Vorschlag wird von Schlier erwähnt und geprüft. Josef Kürzinger<sup>70</sup> formt den Vers so um: „... ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε ...“ und übersetzt: „... ihr nehmt aber von Herzen den Gehorsam auf euch im Hinblick auf den Typus der Lehre, auf den hin ihr übereignet wurdet ...“ Demgegenüber stellt Schlier fest, dass das εἰς nach ὑπηκούσατε nicht als „im Hinblick“ oder „in Rücksicht auf“ verstanden werden kann.

Aber welche Deutung hat Schlier selbst anzubieten? Er setzt damit ein, auch seinerseits eine Umformung der Formulierung von Vers 17 vorzunehmen. Der fragliche Teil des Verses lautet nach Schlier: „ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε.“ In Röm 10, 16 und 2 Thess 1, 8 findet sich die Formulierung ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ. In Analogie dazu – so meint Schlier – darf auch in Röm 6, 17 gesagt werden ὑπακούειν τῷ τύπῳ. Trifft dies zu, so bleibt nur die Frage, was τύπος διδαχῆς bedeutet. Schlier stellt fest, dass aus dem vielfältigen Gebrauch von τύπος nur drei Bedeutungsweisen überhaupt in Betracht kommen. Sie sind sämtlich biblisch und religionsgeschichtlich bezeugt: a) τύπος als Form, Gestalt; τύπος διδαχῆς als geformte Lehre. „Konkret wäre an die διδαχῆ, in der Form eines Tauf-

<sup>66</sup> Vgl. Käsemann, Der Brief an die Römer, 171 f.

<sup>67</sup> Der Römerbrief, 208 f.

<sup>68</sup> Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1925, 319–322.

<sup>69</sup> ThWNT II, 171–174, hier: 173.

<sup>70</sup> Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Röm 1, 17 f., in: Bib. 39 (1958), 156–176, hier: 170 f.

symbols oder auch an eine katechismusartige Formung der Lehre in tradierten Überlieferungen (vgl. 1 Kor 11,23; 15,1 ff.) zu denken.<sup>71</sup> b) τύπος als Inhalt; τύπος διδασχῆς von daher als Inhalt der Lehre, wobei auf „Inhalt“ ein Akzent läge. c) τύπος als besondere Ausprägung; τύπος διδασχῆς als besondere Lehrausprägung. Unter diesen drei Möglichkeiten, die sich anbieten, haben nach Schlier die zweite und die dritte im vorliegenden Textzusammenhang keinen vernünftigen Sinn; sodass die erstgenannte Möglichkeit übrig bleibt.

Sie passt am besten zur Situation der Taufe, die Paulus vor Augen steht, bei der nun in der Tat eine Übergabe an ein Taufbekenntnis stattfand, und zwar in der Weise, daß dieses dem Täufling in der Form einer ὁμολογία mitgeteilt wurde. Das ὑπακούσατε ... ἐν καρδίᾳ erinnert stark an Röm 10, 9f., wo πιστεῦν und ὁμολογεῖν zusammenstehen.<sup>72</sup>

Die im Römerbriefkommentar entfaltete und hier wiedergegebene Exegese von Röm 6,17 liegt der Sache nach bereits in früheren Veröffentlichungen vor, freilich in kürzerer und in weniger differenzierter Form.<sup>73</sup> Das Ergebnis der Exegese von Röm 6,17 ist in Schliers Tauflehre integriert worden. Denn die Taufe und der Glaube verweisen – wie sich noch zeigen wird – aufeinander. Der Glaube aber antwortet dem Evangelium, das sich in das konkrete Bekenntnis eingelassen hat. Ebendies so gefasste Bekenntnis wird in Röm 6,17 als τύπος διδασχῆς bezeichnet.

#### f) Eph 5, 25–27

Grundlegende Elemente des schlierschen Taufverständnisses kommen in der Interpretation von Eph 5,25–27 zum Tragen. Die Verse lauten:

Ihr Männer, liebt die Frauen, so wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, daß er sie heilige, die er gereinigt durch das Wasserbad im Wort, daß er selbst sich die Kirche herrlich zuführe, ohne Flecken oder Runzeln oder dergleichen, daß sie vielmehr heilig sei und makellos.

Dieser paränetische und tauftheologische Text steht im Epheserbrief, um dessen Erhellung Schlier sich zeit seines Lebens bemüht hat.<sup>74</sup> Schliers Deu-

<sup>71</sup> Der Römerbrief, 209.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Vgl. vor allem Schlier, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 52f.; sowie Artikel ἐλευθερος, ἐλευθερόω, ἐλευθερία, ἀπελευθερος, in: ThWNT II, 484–500, hier: 496f. (zustimmend erwähnt von Käsemann, 171). Vgl. auch Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 122f.; ders., Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: Ders., Das Ende der Zeit, Freiburg i. Br. 1971, 184–299, hier: 193; ders., Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg i. Br. 1978, 219; ders., Über die christliche Freiheit, in: GuL 50 (1977), 178–193, hier: 187.

<sup>74</sup> Vgl. z. B. H. Schlier, Zum Begriff der Kirche im Epheserbrief, in: ThBl 6 (1927), 12–17; ders., Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930; ders., Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, in: V. Warnach/H. Schlier, Die Kirche im Epheserbrief, Münster 1949, 82–114 (aufgenommen in: Die Zeit der Kirche, 159–186); H. Schlier, Die Kirche als Geheimnis Christi, in: ThQ 134 (1954), 385–396 (aufgenommen in: Die Zeit der Kirche, 299–307); ders., Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957.

tung des Epheserbriefes und seiner einzelnen Passagen ist durch und durch von der Annahme geprägt, dass die Sprache und die Vorstellungswelt dieses Briefes gnostisch bestimmt sei; der Verfasser habe sich der gnostischen Sprach- und Bildwelt bedient, um authentisch christliche Gehalte zum Ausdruck zu bringen. Religionsgeschichtliche Analysen, wie sie etwa in Rudolf Bultmanns „Schule“ durchgeführt wurden, drängten Schlier schon früh zu diesem Vorgehen. Schliers religionsgeschichtlicher Interpretationsansatz blieb nicht unwidersprochen. Nicht wenige Autoren meinen, den Epheserbrief und also auch sein fünftes Kapitel allein von alttestament-jüdischen Vorstellungen her erschließen zu müssen. Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, die ganze diesbezügliche Diskussion vorzustellen. Eine knappe Wiedergabe und Erörterung der Aussagen Schliers zu Eph 5,25–27 mögen genügen.

Der Vers 25 wendet sich mit einer Mahnung an die Ehemänner: Sie sollen ihre Ehefrauen lieben. Sie sollen es so tun, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat. In dem „so, wie“ liegt sowohl das Vergleichen als auch das Begründen. Zum Vergleich und zur Begründung aber zieht der Verfasser einen Sachverhalt heran, der in dieser Form im Neuen Testament einmalig ist. Er spricht von der Liebe Christi zur Kirche. An dieser Stelle erhebt sich die Frage, welche Größe hier mit „Kirche“ gemeint ist. Schlier weist mehrere Antwortmöglichkeiten als im Text nicht nachweisbar zurück, so zum Beispiel die Auffassung, mit der Kirche sei „der Kreis der Hörer und Jünger Jesu gemeint . . ., der unversehens zur Gesamtkirche erweitert wurde“<sup>75</sup>, aber auch die Meinung, es handele sich hier um eine uneigentliche Rede und angesprochen sei „die sich kraft der Hingabe Christi erst konstituierende Kirche“<sup>76</sup>. Ausführlicher befasst sich Schlier mit der vor allem von Nils Alstrup Dahl vertretenen These, die Kirche, von der in Eph 5,25–27 die Rede ist, sei Israel.<sup>77</sup> Er gibt zu, dass es im Epheserbrief Anhaltspunkte für eine solche Deutung gibt.

Vielleicht meint auch der Begriff *σῶσωμα* (3, 6), daß Israel ein *σῶμα* genannt werden könnte, mit dem zusammen nun die Heidenchristen ein *σῶσωμα* sind. Jedenfalls war man, wie 2, 13.17 zeigen, in der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* ‚nahe‘, hatte in ihr die *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* (3, 23; vgl. 3, 6), war der Erbe, und zwar kraft der Vorherbestimmung (1, 11; 3, 6), war von Christus nicht getrennt wie die Heiden (2, 12), sondern hoffte auf ihn, war, wie es 1, 12 genau heißt, ‚in Christus als solche, die im voraus hoffen‘. Israel konnte also in der Tat im Sinne der Erwählung und Erwartung Kirche genannt werden.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Schlier, Der Brief an die Epheser, 255.

<sup>76</sup> Ebd. 255. Wahrscheinlich denkt Schlier hier an R. Schmackenburg, „Er hat uns mitaufferweckt“ – Zur Tauflehre des Epheserbriefes, in: LJ II/2, Münster 1952, 159–183, hier: 178; sowie an F. Mussner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1954, 2. Auflage 1968, 149.

<sup>77</sup> Vgl. N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Oslo 1941, 258–260.

<sup>78</sup> Schlier, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, 164.



Die Auffassung, die „Kirche“ im Epheserbrief sei „Israel“, findet offenbar auch darin eine Bestätigung – so räumt Schlier ein –, dass „Israel“ durchaus der „Reinigung“, also der Taufe, bedurfte, von der in 5,25–27 die Rede ist; denn die hoffende Kirche, Israel, hatte ihre Hoffnung durch Leistung verunreinigt, und so „mußte Christus sich für sie opfern und sie reinigen“.<sup>79</sup> Kurz: Schlier konzidiert, dass im Epheserbrief die Kirche zumindest bisweilen mit „Israel“ identifiziert wird.<sup>80</sup> Und doch lehnt er diese Identifikation für Eph 5,25–27 ab. „Denn“ – so stellt er fest – „eine Beschränkung der Kirche auf Israel wird gerade hier nicht erwartet, vielmehr ist von ihr umfassend und sozusagen jenseits von Juden und Heiden die Rede“.<sup>81</sup> Welche Deutung aber hat Schlier selbst anzubieten? Er antwortet: Die in Eph 5,25–27 gemeinte Kirche ist „die kraft der vorzeitigen Erwählung und Bestimmung Gottes in ihm präexistierende, die in ihren Gliedern der Rettung und Hingabe Christi bedurfte, weil diese ihre Erwählung preisgegeben hatten“<sup>82</sup>.

In dieser Antwort kommt die Überzeugung Schliers zum Tragen, dass die Sprache und die Vorstellungswelt des Epheserbriefes vom gnostischen Mythos her geprägt seien. Von daher kann Schlier die Frage, was unter der Kirche in Eph 5,25–27 näherhin zu verstehen sei, auch so fassen:

Wer ist ... unter der Kirche verstanden, für die sich der σωτήρ aus Liebe für sein eigenes Selbst, sein Fleisch und seinen Leib, hingegeben hat, die er gereinigt hat durch das Sakrament der Taufe, um sie sich zu einigen als seine γυνή? Wer ist – in der Sprache des Mythos, der auch hier wieder christlich interpretiert ist – die ursprünglich mit dem Erlöser verbundene Sophia, die sich in die Hyle verirrt und dort verunreinigt hat, die der Erlöser im Brautsakrament reinigt und, im ἑρὸς γάμος mit sich vereinigt, wieder ins Pleroma zurückführt?<sup>83</sup>

Die Antwort darauf lautet so:

Am wahrscheinlichsten erscheint mir immer noch, daß 5,25 ff. nichts anderes im Auge hat als 5,2, wo gesagt ist, daß Christus ‚euch geliebt hat und sich für uns dahingegeben hat‘, daß also Juden und Heiden, die gerettet werden sollen und dann gerettet worden sind, proleptisch als Ekklesia bezeichnet werden. Das war umso eher möglich, als die Kirche zwar nicht wie die Sophia im Mythos in ursprünglicher, naturhafter himmlischer Syzygie mit Christus lebte, aber doch in der ewigen Vorsehung Gottes in Christus Jesus vorgesehen war. Christus gab sich für diejenigen, die Gott in ihm

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Die Auffassung, die ebenfalls *Dahl*, 260; und *L. Cerfaux*, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 270, vertreten, dass die im Epheserbrief gemeinte Kirche das „neue Israel“ sei, wird von Schlier abgelehnt. Vgl. *Schlier*, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, 164, Anmerkung 8: „Es ist jedenfalls bedeutsam, daß in unserem Brief das ‚Zusammen‘ von Juden und Heiden in einen Leibe Christi als himmlischer Polis und heiligen Tempel betont wird, aber nicht das Aufgehen der Heiden in Israel. Selbst in 2,11 ff. ist von einer Einfügung der Heiden in Israel etwa im Sinne von Röm 11 nicht die Rede, sondern von einem ‚zu Nahen werden‘ der Heiden, ‚nahe‘ wie Israel und ‚nahe‘ mit Israel zusammen. Der gemeinsame Ausdruck für das ‚nahe‘ Israel und die ‚nahen‘ Heiden ist nicht das ‚neue Israel‘, sondern der ‚neue Mensch‘ (2,15)“ [Kursivierungen im Text sind im Original unterstrichen; W. L.].

<sup>81</sup> *Schlier*, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, 164.

<sup>82</sup> *Schlier*, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 255 f.

<sup>83</sup> *Schlier*, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, 164 f.

als seine Glieder vorgesehen hatte. Sie reinigte er und stellte sie sich dar als seine himmlische Braut, sie, die dadurch werden, was sie sind, die Kirche.<sup>84</sup>

Von diesem Gesamtbild her ergibt sich nun, was in Eph 5,25–27 die Taufe bedeutet. Die Reinigung und die Heiligung, die Christus seiner Kirche schenkt, geschieht in der Taufe, die das „Wasserbad im Wort“ genannt wird. Die Taufe ist der „entscheidende Akt der Konstituierung des Leibes Christi im Blick auf die Glieder der Kirche“.<sup>85</sup> Sie ist das „Brautbad“ der Kirche, wie Schlier mit Odo Casel auf dem Hintergrund mehrerer altkirchlicher Texte sagen kann.<sup>86</sup> Dass es sich um ein λουτρόν, ein Wasserbad, handelt, ist ein deutlicher Hinweis auf den Taufritus. In dem „Wort“, das dem Wasserbad zugehört, sieht Schlier – wiederum auf dem Hintergrund entsprechender Paralleltexte – die Taufformel „bzw. zuletzt das darin ausgesprochene ὄνομα Christi“.<sup>87</sup> Die mit der Taufe geschehende Reinigung und Heiligung bezieht sich auf die Gesamtkirche als solche. Der Tod Christi zielt auf die sakramentale Heiligung, die durch die Taufe vollzogen wird. Damit ist deutlich, eine wie entscheidende Bedeutung die Taufe im Epheserbrief hat. „Christus hat sich in dem Sinn zur Heiligung der Kirche hingegeben, daß er sie sich als seine reine Braut ständig von neuem in der Taufe der Gläubigen zuführt“ – in diesem Satz ist in Kürze das Verständnis der Taufe, das Schlier in Eph 5,25–28 gegeben sieht, zur Sprache gebracht.<sup>88</sup>

#### g) 1 Petr 3,19–21

Die Deutung, die Schlier von 1 Petr 3,19–21 anbietet, bedarf hier lediglich einer knappen Erörterung, da Schlier selbst nur kurz auf diesen Text eingeht. 1 Petr 3,19–21 lautet:

<sup>84</sup> Ebd. 166. Schlier hält gegen Cerfaux, der im Hintergrund von Eph 5,25 ff. die alttestamentliche Vorstellung von der Ehe Gottes mit seinem Volk vermutet, daran fest, dass damit mehrere Elemente des in Eph 5, 25 ff. Gesagten nicht erklärt sind und dass darum doch auf den gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos und den ἱερός γάμος zurückzugreifen sei (vgl. ebd. 165, Anmerkung 9); vgl. zum Ganzen auch die ursprünglichen Analysen in: *Ders.*, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 72–74.

<sup>85</sup> *Schlier*, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, 180.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> *Schlier*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, 257.

<sup>88</sup> In einem neueren Text sagt Schlier im Blick auf Eph 5, 25–27 dasselbe so: „Die liebende Hingabe Christi für die Ekklesia hat zum Ziel die Heiligung der Kirche durch die Taufe. In diesem Heiligungsgeschehen ist also die Hingabe Christi am Kreuz zum Ziel gekommen und erfüllt. Sie, die Hingabe Christi am Kreuz, muß sich also unter anderem im Taufgeschehen an der Kirche auswirken. Sie muß ihre Heiligungskraft in der Taufe mitteilen“ (Fragment über die Taufe, in: *Der Geist und die Kirche*, 141). Die Einwände, die gegen Schliers Interpretation von Eph 5,25–27 vorgebracht worden sind, stammen aus einer anders gearteten Gesamtsicht des Epheserbriefes und seiner Hintergrundvorstellungen. So ist auf sie da einzugehen, wo die Frage nach den Interpretationsansätzen thematisch behandelt wird. Einwände haben erhoben *Mussner*, Christus, das All und die Kirche, 147–153; *Schnackenburg*, „Er hat uns mitaufgeweckt“. Zur Tauflehre des Epheserbriefes, 181–183; *J. Gnlika*, Der Epheserbrief, Freiburg i. Br. 1971, 278–283; sowie andere Autoren.

Im Geist ist er auch zu den Geistern im Gefängnis gegangen und hat ihnen verkündigt. Diese waren einst ungehorsam, als Gottes Langmut in den Tagen Noachs zuwar-tete, während die Arche gebaut wurde, in der nur wenige, das heißt acht Seelen, durch das Wasser hindurch gerettet wurden, das jetzt im Gegenbild, in der Taufe, auch euch rettet. Sie ist nicht ein Ablegen von Schmutz am Fleisch, sondern ein verpflichtendes Bekenntnis vor Gott zu einer guten Gesinnung, durch die Auferstehung Jesu Christi.

Dieser Text ist eingebettet in einen anderen, der das „Gnadengeschehen Jesu Christi“<sup>89</sup> zur Sprache bringt: 1 Petr 3,18 und 22. Er ist nach Schlier das „Fragment einer Homologie, vielleicht eines Taufbekenntnisses“.<sup>90</sup> Dies ist sein Wortlaut:

Vers 18: Auch Christus ist einmal der Sünden wegen gestorben, er, der Gerechte für die Ungerechten, damit er euch zu Gott führe. Dem Fleische nach wurde er getötet, dem Geiste nach lebendig gemacht. Vers 22: Er ist zur Rechten Gottes, nachdem er in den Himmel gegangen ist. Ihm sind Engel und Mächte und Kräfte unterworfen.<sup>91</sup>

Der in diesen bekenntnisbezogenen Abschnitt eingefügte Text setzt mit einer Aussage über die Verkündigung im Totenreich ein.<sup>92</sup> Die so vom Evangelium erreichten Seelen sind nach Vers 20 diejenigen Menschen, die bei der Sintflut in den Tagen Noachs an der Rettung durch die Arche nicht teilbekamen. So wirkte sich ihr Ungehorsam aus. Einige aber wurden – so sagt Vers 20 – „durch das Wasser hindurch“ gerettet. Diese Rettung durch das Wasser hindurch ist für den Verfasser des Ersten Petrusbriefes Anknüpfungspunkt für eine typologische Deutung der Taufe. Das genauere Verständnis des Verses 21 hängt in weitem Maße mit Übersetzungsfragen zusammen. Umstritten sind sowohl Vers 21 a als auch Vers 21 b. Leonhard Goppelt beispielsweise, der den bedeutendsten neueren Kommentar zum 1. Petrusbrief verfasst hat<sup>93</sup>, übersetzt: „Als Gegenbild dazu rettet auch euch jetzt die Taufe.“ Markus Barth übersetzt anders: „So rettet jetzt auch euch – ein Abbild (davon) – die Taufe.“<sup>94</sup> Goppelt will zum Ausdruck bringen: Es wird „nicht dem Taufwasser, sondern dem Taufakt rettende Bedeutung zugeschrieben.“<sup>95</sup> Barth setzt den Akzent anders: „Nicht eine Substanz oder ein Substanzwunder, nicht eine mit oder ohne Glauben vollzogene Tat, sondern nur ein mit der Taufe verbundener Glaubens- und Gehorsamsakt kann Voraussetzung für die Aussage sein, daß die Taufe – ein Abbild (der Rettung durch das Wasser hindurch, in die Arche hinein) – rettet.“<sup>96</sup> Schlier hat diese Fassung: „... das Wasser ... , das jetzt im Gegenbild, in der Taufe, euch rettet“. Für diese Version spricht, dass die schliersche Fassung sich am meisten an den griechischen Urtext hält; denn dieser lautet:

<sup>89</sup> Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, in: Das Ende der Zeit, 271–296, hier: 275.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Übersetzung von H. Schlier, in: „Das Ostergeheimnis“, Einsiedeln, 2. Auflage 1977, 47f.

<sup>92</sup> Vgl. dazu die Auslegung ebd. 47–52.

<sup>93</sup> Vgl. L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief, Göttingen 1968.

<sup>94</sup> M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament?, 498f.

<sup>95</sup> Goppelt, 256.

<sup>96</sup> M. Barth, 504.

„... δι' ὕδατος ὃς καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῶζει βᾶπτισμα ...“ In Schliers Übersetzung spielen das Wasser und der zeichenhafte Vollzug der Taufe eine besonders große Rolle. Das bringt Schlier auch eigens zum Ausdruck, wenn er schreibt:

Von ihr, der Taufe, wird doch klar und einfach gesagt, daß sie uns rettet, daß sie also die Ursache unserer Rettung ist. Darin ist sie aber vorgebildet durch die Arche Noachs, in der acht Seelen δι' ὕδατος gerettet wurden, „durch das Wasser (hindurch)“, auf die Taufe bezogen, also im Vollzug der Taufe.<sup>97</sup>

Auch Vers 21 b wird von den Autoren unterschiedlich übersetzt und gedeutet. Im Griechischen heißt es: „οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ρύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν ...“. Goppelt hat die Fassung: „... die Taufe, die nicht ein Ablegen von Schmutz am Fleisch ist, sondern die Bitte zu Gott um ein gutes Gewissen“<sup>98</sup>. Markus Barth schreibt: „Die Taufe rettet nicht als Ablegen des Schmutzes des Fleisches, sondern als Gebet zu Gott, um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi.“<sup>99</sup> Goppelt kommt zu seiner Version aufgrund religionsgeschichtlicher Analogien, Barth zu der seinen ebenfalls durch sprachliche Vergleiche, aber auch in hohem Maße durch grundsätzliche theologische Option. Andere Autoren bieten noch weitere Überlegungen.<sup>100</sup> In der Regel berühren sie sich jedoch mit den hier genannten Fassungen. Schlier hat offenbar seit langem versucht, eine sachgemäße Übersetzung zu entwickeln. 1938 entschied er sich für die Fassung: „eine Vertragsfrage an das gute Gewissen im Blick auf Gott“<sup>101</sup>. 1947 hieß es: „eine Vertragsfrage des guten Gewissens zu Gott“<sup>102</sup>. 1968 schließlich übersetzte Schlier: [D]ie Taufe stellt „ein verpflichtendes Bekenntnis vor Gott zu einer guten Gesinnung (im Glauben)“ dar.<sup>103</sup> In diesem Zusammenhang fügte Schlier die Bemerkung hinzu: „... wenn wir den dunklen Begriff ἐπερώτημα recht verstehen.“ Im Übrigen hat er über die sachlichen Gesichtspunkte, die zu seinen Fassungen führten, nie ausdrücklich Rechenschaft gegeben. Es fällt auf, dass sich Schliers Übersetzungsvorschläge von denen anderer Autoren deutlich unterscheiden. Es kommt ihm offensichtlich vor allem auf diese Punkte an: Erstens sagt der Halbvers 3, 21 b nicht das ganze Wesen der Taufe aus<sup>104</sup>; zweitens geht es in ihm um den „moralischen“, d. h. den „ansprechenden und verpflichtenden Sinn“ der Taufe<sup>105</sup>; drittens ist mit dem „verpflichtenden Bekenntnis zu einer gu-

<sup>97</sup> Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 112 f.

<sup>98</sup> Goppelt, 239; 256–260.

<sup>99</sup> M. Barth, 505; 512.

<sup>100</sup> Vgl. Goppelt, 256–260.

<sup>101</sup> Schlier, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 56.

<sup>102</sup> Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 112.

<sup>103</sup> Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, 280.

<sup>104</sup> Vgl. Schlier, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 56.

<sup>105</sup> Ebd.; sowie: Ders., Zur Kirchlichen Lehre von der Taufe, 112.

ten Gesinnung“ wohl bereits das angedeutet, was man später das „Gelöbnis des Täuflings“ genannt hat.<sup>106</sup>

### III. Summa summarum

Als Heinrich Schlier nach seiner Konversion zur römisch-katholischen Kirche über die Gründe für diesen Schritt eine „Kurze Rechenschaft“<sup>107</sup> veröffentlichte, sprach er auch über einige Erfahrungen und Auffassungen, die er bei seiner Arbeit an den biblischen Tauftexten machte. Über sein exegetisches Arbeiten teilte er mit: „Was mich zur Kirche wies, war das Neue Testament, so wie es sich unbefangener historischer Auslegung darbot.“<sup>108</sup> Und über seine Einsichten in den Sinn des Sakramentalen in Gottes Heilsordnung schreibt er:

... die Selbstbindung des Geistes ist ja ‚nur‘ die Intensivierung seiner Heilsankunft und Heilsgegenwart und in dem Sinn auch seiner (möglichen) Heilswirkung. Sie ist ein Erweis des entschiedenen Angebotes Gottes, entschieden bis in den Satz oder (in anderer Weise) bis in die ‚Materie‘ hinein. ... Weil die freie Selbstbindung des Geistes ... an das Wasser der Taufe nur ein Ausdruck des entschiedenen Entgegenkommens Gottes ist und die Kraft seiner realen Wirkung immer eine ‚kritische‘ ist, das heißt die Antwort des ... Gehorsams erfordert, fördert sie auch nicht die securitas im Sinne menschlicher Selbstsicherheit, wohl auch die Sicherheit des Angebotes Gottes, die Festigkeit und Mächtigkeit seines Angriffs, des Andrängens seines Heiles, der Gewissheit seiner Entschiedenheit und der Notwendigkeit meiner Entscheidung.<sup>109</sup>

Das exegetische Arbeiten an den biblischen Texten zur Taufe und der offene und zum Gehorsam bereite Blick auf ihre tauftheologischen Gehalte haben ein differenziert konsistentes Bild des Taufsakraments ergeben, das bis heute die Tür ist, durch die wir in Gottes neues Volk eintreten dürfen.

---

<sup>106</sup> Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, 280.

<sup>107</sup> Veröffentlicht in: K. Hardt (Hg.), Bekenntnis zur katholischen Kirche, Würzburg 1955, 171–195; wiederabgedruckt in: Schlier, Der Geist und die Kirche, 270–289.

<sup>108</sup> Ebd. 275.

<sup>109</sup> Ebd. 282.