

noch die freikirchlichen. Aber in drei Hauptpunkten herrscht Übereinstimmung: Bindung an die Heilige Schrift als alleiniger Autorität für Lehre und Leben, persönliche Glaubens- und Heilserfahrung und gemeinsamer Auftrag zur Evangelisation. Von daher bekennen sich die Evangelikalen ungeachtet ihrer eigenen kirchlichen oder freikirchlichen Glaubensbekenntnisse zur "Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz". Diese zu erklären und zeugnishaft darzulegen ist Aufgabe dieses Büchleins. Auf nur 91 Seiten werden durchaus profunde Aussagen zu den Artikeln der "Glaubensbasis" gemacht. Man könnte geradezu von einer kleinen "Laiendogmatik" sprechen. Folgende Themen geben auch die Einteilung des Büchleins wieder: Gott, die Bibel, Sünde und Gericht, das Opfer Jesu und unsere Erlösung, die Rechtfertigung durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung, die Gemeinde und ihr Auftrag und die zukünftige Hoffnung. Hier werden von den verschiedensten Autoren aus dem Raum der Evangelischen Allianz sehr zentrale Aussagen gemacht. Bei aller Verschiedenartigkeit ist die heilsgeschichtliche Linie und die Bindung an das biblische Zeugnis unverkennbar.

Wer den einheitlichen Duktus in diesen Erklärungen vermißt, wird entschädigt durch die persönlichen Akzentuierungen der verschiedenen Autoren aus Landeskirchen, Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung. Wer wissen will, was die Evangelikalen glauben und was sie im Auftrag vereint, findet hier zuverlässig Auskunft.

*Manfred Otto*

---

Klaus Bockmühl (Hrsg.). *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*. Gießen: Brunnen, 1988. 128 S., DM 19,80

---

Der vorliegende Sammelband will anlässlich der 50. Wiederkehr des Todestages Adolf Schlatters Ausdruck des Dankes sein für die reichen Einsichten, die dieser große Exeget und Theologe auch uns Heutigen vermittelt.

Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich vorwiegend mit der Aktualität von Schlatters *systematischer Theologie*. Schlatter weckt "die Zuversicht, daß eine Theologie, die der Heiligen Schrift folgt, eine eigenständige Existenz haben" und mehr sein kann als bloßes "Anhängsel und Protektorat einer mächtigen Philosophie" (2).

Der Aufsatz Helmut Burkhardts "Kann Theologie Wissenschaft sein?" (5-33) beginnt mit einer kritischen Darstellung der Position Kants, welcher die Theologie von der Wissenschaft getrennt und sie damit in eine "geistesgeschichtliche Sackgasse" (6) geführt hat. Burkhardt würdigt Kants religionsphilosophische Konstruktion als "in sich durchaus überzeugende geistige Leistung" (14), macht zugleich aber auch auf deren unhinterfragte Denkvoraussetzungen aufmerksam: Die autonome Vernunft ist nach Kant bereit, lediglich allgemeine, vernünftige Wahrheiten anzuerkennen. Dementsprechend definiert die Philosophie den Wahrheitsgehalt theologischer Aussagen.

In der nicht hinterfragt postulierten Unerkennbarkeit Gottes in der Geschichte liegt der eigentliche Grund dafür, daß Kant die Wissenschaftlichkeit der Theologie leugnet. Burkhardt zeigt, wie souverän bereits J.G. Hamann die Prämissen seines Königsberger Landsmanns als unangemessen zurückweist. Angesichts der biblischen Zeugnisse erschloß sich Hamann nicht eine allgemeine Vernunftwahrheit, sondern die Konkretheit der Geschichte Gottes, der sich im Kreuz seines Sohnes selbst erniedrigt. Gegenüber der Wirklichkeit Gottes und seines Werkes in Schöpfung und Geschichte ist nicht die *Produktivität* der Vernunft angemessen, vielmehr ihre *Rezeptivität* (16). Wo menschliches Erkennen den geschichtlichen Spuren der Kondeszendenz Gottes nachgeht, da wird Theologie als Wissenschaft erneut möglich. Schlatter setzt eben an dieser Stelle an: Die Trennung von Theologie und Wissenschaft kann und muß dadurch überwunden werden, daß der idealistische Erkenntnisweg - der theologisch eine Sackgasse darstellt - zugunsten eines realistischen aufgegeben wird. In seinem Aufsatz "Atheistische Methoden in der Theologie" (1905) nimmt Schlatter Stellung gegen den Ritschlschüler P. Jäger, welcher erklärt hatte, "wissenschaftliche Theologie müsse und könne nur atheistisch, d.h. unter Beiseitesetzung des Gedankens an Gott getrieben werden" (20). Schlatter will die Reduktion der Theologie auf bloße Religionswissenschaft und die Symbiose von "heidnischem Kopf und frommem Herzen" nicht gelten lassen. Nicht die Bindung an ein atheistisches Vorurteil ist Ausweis und Grundforderung aller Wissenschaftlichkeit; vielmehr gilt: "Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer wieder Sehen" (22).

Theologie ist für Schlatter als Wissenschaft möglich, weil in dieser Welt, der sich unsere beobachtende Aufmerksamkeit zuzuwenden hat, echte Gotteserkenntnis möglich ist (23). Allerdings ist solche Gotteserkenntnis kein harmloser Vorgang, bei dem der Mensch unbeteiligt bleiben kann; sie ist vielmehr ein "Kampfgeschehen", in welchem Vorurteile überwunden, "Hingabe ans Geschehene" und Bejahung der Wahrheit vollzogen werden. "So entsteht lebendige Gotteserkenntnis mitten im Prozeß wissenschaftlicher Arbeit", während unter dem Diktat der Skepsis am Ende beides verlorenght: Wissenschaft und Theologie (24).

Burkhardt beschließt seine überzeugende Darstellung mit einem zweifachen Fazit. Zum einen: "Wo Erkenntnis, wo Wissen möglich ist, ist deshalb grundsätzlich auch Wissenschaft möglich" (25/26). Theologie im Sinne eines Denkens, welches das Handeln Gottes aufmerksam wahrnimmt und annimmt, ist als Wissenschaft *möglich* (30). Dies beinhaltet immerzu das Bewußtsein der subjektiven Begrenztheit und - aufgrund der Sünde - die Umstrittenheit eigener Gotteserkenntnis (28) und erfordert deshalb die "Heiligung des Denkens". Zum andern: Theologie als Wissenschaft ist auch *nötig* "um der Wahrheit und Wahrhaftigkeit unseres eigenen Denkens und Redens von Gott . . . und um der Pflicht zur Teilgabe an der erkannten Wahrheit willen" (32). Auch wenn nicht alle Theologie die Gestalt wissenschaftlicher Vermittlung hat, so plädiert Burkhardt doch mit Recht nachdrücklich für die Wiedergewin-

nung wissenschaftlich betriebener Theologie im Sinne der so dringend erforderlichen Wahrnehmung eines Spezialauftrags innerhalb der christlichen Gemeinde.

Rainer Riesners Beitrag "Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenchristen Jerusalems" (34-70) beschäftigt sich anhand von Schlatters Monographie über "Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130" (erschienen 1898) mit dessen These, daß es im Übergang zum 2. Jahrhundert eine beachtliche Christengemeinde in Jerusalem gegeben habe. Riesner weist zunächst auf die schwache Resonanz von Schlatters Untersuchung unter den damaligen Fachkollegen hin. Obwohl Schlatter "eine geradezu ungläubliche Kenntnis der damals vorhandenen Primärquellen für die neutestamentliche Zeit besaß" (37), tat man seine Beurteilung der Jerusalemer Gegebenheiten ab als "gewagte Combinationen" (37). Es geht Riesner nun darum aufzuzeigen, wo Schlatters Bild von der modernen Forschung bestätigt oder auch korrigiert wird und welche Anregungen Schlatters noch unzureichend weiterverfolgt wurden. Hierzu geht Riesner dem inhaltlichen Aufriß von Schlatters Schrift entlang und bringt die dort gebotenen Einsichten konsequent ins Gespräch mit der gegenwärtigen historischen Forschungslage. Nur einige Punkte seien hervorgehoben: Die 1883 aufgefundene griechische Didache-Handschrift, in welcher Schlatter "das wichtigste . . . unter den namenlos gewordenen Stücken, die aus der palästinensischen Kirche stammen können", erkannte, enthält nach heutiger Erkenntnis "zum Teil sehr alte Traditionen . . . , von denen einige in die Zeit vor der Tempelzerstörung zurückgehen dürften" (42). Die Ostergeschichte des Lukasevangeliums sowie möglicherweise die lukanische Sonderüberlieferung verbindet Schlatter mit Symeon, einem Sohn des Kleopas (vgl. Lk 24,34), eines Bruders des Pflegevaters Jesu. Neue Erkenntnisse aufgrund archäologischer Untersuchungen sowie erneuter Durchsicht patristischer Zeugnisse lassen es nach Riesner "wieder glaubhafter erscheinen, daß die Jesus-Familie mit ihren davidischen Traditionen für die neutestamentliche und nachapostolische Zeit eine realere Bedeutung hatte, als moderne Forschung in der Regel anzunehmen bereit ist" (46). In der Behandlung der Papias-Sentenz (um 110 n. Chr.), worin auf einen Jünger Johannes und auf einen "Presbyter" Johannes Bezug genommen wird, zeigt sich wieder Schlatters eigentümlicher Scharfsinn. Er erkennt in dem Presbyter Johannes eine zu Beginn des 2. Jahrhunderts anerkannte Autorität für die Weitergabe außerevangelischer Jesus-Überlieferung, beispielsweise der Perikope "de adultera" (Joh. 7,35-8,11), welche übrigens "auffällige inhaltliche und sprachliche Berührungen mit der lukanischen Sonderüberlieferung" aufweist (54). Schlatters zwar konservative, jedoch nicht unkritische Behandlung der altkirchlichen Tradition wirft ein neues Licht auf die Johanneische Frage. Allerdings - so konstatiert Riesner - ist Schlatters Beitrag in der modernen Diskussion über die Johanneische Frage "überhaupt nicht auf seine mögliche Tragweite überprüft worden" (60). Was die Nachzeichnung der Kanongeschichte angeht, so dürfte Schlatter nach dem Urteil Riesners "richtig gesehen haben, daß die eindeutige Fixierung des Kanons der

Synagoge erst an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert erfolgte, als sich . . . das rabbinische Judentum gerade auch in Abgrenzung zum Judenchristentum konstituierte" (66). Schließlich weist Riesner darauf hin, daß auch der von Schlatter beobachtete Einfluß sektiererischer Judenchristen sowohl auf die synkretistische Gnosis als auch auf Mohammed und den Frühislam durch die moderne religionsgeschichtliche Forschung bekräftigt wird (68).

Die Aktualität Schlatters spiegelt sich für Werner Neuer wesentlich auch in der *ökumenischen Bedeutung seiner Theologie* (71-92). In einem ersten, biographischen Abschnitt zeigt Neuer überzeugend, wie sehr die ökumenische Weite Schlatters und seine Integrationskraft von lebensgeschichtlichen Impulsen gespeist sind: Die Großmutter Anna Schlatter (1773-1826) pflegte Kontakt auch zu bedeutenden Repräsentanten der katholisch-bayrischen Erweckungsbewegung, etwa zu Johann Michael Sailer. Die Erfahrung kirchlich getrennter Wege seiner Eltern (der Vater war Mitbegründer einer Freien evangelischen Gemeinde in St. Gallen, die Mutter blieb mit ihren acht Kindern in der Landeskirche) bei gleichzeitiger Bewahrung geistlicher Einheit blieb für Schlatter ein prägendes Lehrstück. "Am Beispiel seiner Eltern wurde ihm ein für allemal klar, daß christlicher Glaube nicht in erster Linie in bestimmten konfessionellen Überzeugungen besteht, sondern in der vertrauenden Bindung an Jesus Christus" (75). Neben der ökumenischen Weitherzigkeit wurde dabei in Schlatter auch die Aufmerksamkeit für die Defizite im reformatorischen Erbe geweckt. Die Anliegen, die seinem Vater hinsichtlich der Gestaltung kirchlicher Wirklichkeit unverzichtbar schienen, wie *Gemeindebau*, *Aktivierung der Laien* auf der Basis eines *verbindlichen Glaubenslebens* und *Gemeindezucht*, wurden später Bestandteil von Schlatters theologischer Ethik.

In seiner kritischen Sichtung des reformatorischen Erbes wurde Schlatter während seines Tübinger Studiums unterstützt durch Johann Tobias Beck. In seinem Fragen nach der "Vollendung der Reformation" erhielt Schlatter vertiefende Impulse sodann durch den katholischen Philosophen und Laientheologen *Franz von Baader*. Durch Baaders Einfluß präzisierte Schlatter seine Kritik an der Reformation, am Pietismus und am Idealismus, gewann aber auch tiefgehende positive Impulse: Baaders reich entfaltete Lehre von den konkreten Erweisungen der Liebe deckte die Verarmung innerhalb der evangelischen (Sozial-)Ethik auf.

Auch die Begegnung und Arbeitsgemeinschaft mit Hermann Cremer, einem überzeugenden Vertreter eines biblisch genährten Luthertums, wurde für Schlatter zu einer großen Bereicherung seiner Theologie im Bemühen um eine "vertiefte Aneignung der Schrift" über die Grenzen der lutherischen und reformierten Tradition hinaus (80).

Auf diesem biographischen Hintergrund skizziert Neuer dann im zweiten Teil "Die ökumenischen Dimensionen von Schlatters theologischer Arbeit": a) Der Glaube als gelebte Vertrauensbindung an Jesus muß durchgängig von der *Glaubenslehre* unterschieden und dieser vorgeordnet werden. Diese Einsicht eröffnet in der Konsequenz auch die Möglichkeit einer konfessionsüber-

greifenden "Oekumene der Christusgläubigen", deren "Gemeinsamkeit sich in vielen fundamentalen Fragen der Dogmatik und Ethik als größer erweisen kann als die noch verbleibenden konfessionellen Lehrunterschiede" (84). b) Schlatter verstand auch seine dogmatische Arbeit als "Dienst am ganzen Leib Christi" (84). Ziel des interkonfessionellen Gesprächs ist für ihn nicht die Konversion des konfessionellen Gegenübers, sondern seine Befähigung zur "aufrichtigen und fruchtbaren Teilnahme" an seiner eigenen Kirche (85). c) Schlatter hat sich wie kaum ein anderer evangelischer Theologe darum bemüht, Defizite bzw. Engführungen des reformatorischen Erbes kritisch aufzuarbeiten. d) Schließlich betrifft die ökumenische Bedeutung Schlatters auch die positive inhaltliche Entfaltung seiner theologischen Aussagen. So findet man bei Schlatter eine ungewöhnlich positive Würdigung von Schöpfung und Natur, ein eigenständiges Anknüpfen an die Tradition der Gottesbeweise, eine entschlossene Bejahung des Naturrechtsgedankens sowie eine nachdrückliche Betonung von Wollen und Handeln, Liebe und Werk, Erneuerung und Heiligung (89/90). Neuer führt am Schluß seines Aufsatzes eine briefliche Äußerung eines Benediktiners an, die in eindrücklicher Weise das Geheimnis von Schlatters ökumenischer Weite und Aktualität spiegelt: "Daß auch Ihr Streben ganz und gar darauf gerichtet ist, sich rückhaltlos hörend vor die göttliche Wirklichkeit zu stellen, die zu uns gesprochen hat, . . . ist wohl der Grund, weshalb ich auch als Katholik das, was Sie schreiben, stets als *über* der konfessionellen Frontstellung stehend empfinde" (92).

Die Ausführungen von Klaus Bockmühl über "Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters" (93-112) beginnt mit der lakonischen Feststellung: "Die Entfremdung von der Geschichte . . . ist . . . geradezu ein Wesensbestandteil des uns bestimmenden theologischen Konsensus" (93). Bultmann und Barth teilen diesbezüglich dieselbe Position, wenngleich auf verschiedene Weise. Während R. Bultmann eine "Historie" von weiter nicht wichtigen äußerlichen Fakten von einer "Geschichte" existentieller Bedeutsamkeiten scheidet, postuliert Barth die radikale Transzendenz Gottes, welche sich auf keinerlei geschichtliche Wirklichkeit einlasse. "Gottes Handeln bleibt prinzipiell unanschaulich" (93). Da Jesus Christus "Ziel und Ende aller menschlichen Geschichte" sei, erklärt Barth die gesamte Kirchengeschichte für uneigentlich, irrelevant, für eine "Zeit des ausschwingenden Pendels" (94). Natürlich wurzelt die Auffassung Bultmanns und Barths in Kants Mißtrauen gegen die Geschichte in Sachen des Glaubens. Mit der Geschichtlichkeit Jesu, welche so ins Belieben gestellt wird, fällt schon bei Kant sowohl das Alte Testament als auch die Kirchengeschichte dem Mißkredit und der Verunglimpfung anheim.

Im folgenden zeigt Bockmühl in fünf Schritten auf, wie Schlatters Modell einer nicht-kantianischen Theologie die Geschichte einschätzt. 1. In Schlatters Dogmatik erscheint Geschichte zunächst als eine unentbehrliche Kategorie der Anthropologie (96). Der Mensch ist auch in der Generationenfolge auf seinen Nächsten angewiesen. Dies betrifft nicht zuletzt auch die Gestaltung

unserer Gottesbeziehung (97). Die Geschichte der Menschen ist weiterhin ethisch qualifiziert. Weder Utopismus noch Resignation als Haltung werden der Geschichte gerecht, vielmehr die aktive Arbeit der Veränderung an dem Gegebenen. Um dazu imstande zu sein, bedarf der Mensch der eigenständigen Beziehung zu Gott. - 2. Auch in der Erlösungsordnung ist die Geschichte unentbehrlich. Die Geschichte ist der Ort des Wirkens Gottes für uns. In dem, "was Jesus tat, schuf und gab", sieht Schlatter die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte, und zwar im Sinne sowohl der Anknüpfung als auch der Überbietung. Für Schlatter folgt daraus ein "neues Ernstnehmen des irdischen Werkes Jesu", in kritischer Distanz zur Herrschaft der Zwei-Naturen-Lehre der traditionellen Christologie, in welcher bereits eine "Geringschätzung der Geschichte" zu sehen ist (99). Die Relevanz der Geschichte wird biblisch weiter bestätigt sowohl durch die Osterereignisse (Erscheinungen vor den Jüngern, nicht nur Offenbarung in ihnen) als auch durch die Augenzeugenschaft der Apostel für das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu (100). - 3. Die Geschichte ist nach Schlatter nicht nur das Feld göttlichen Wirkens, sondern ebenso auch der Raum menschlichen Handelns. Glauben wird so zur ganzheitlichen Teilhabe des Menschen am Werk Gottes: nicht nur im Denken und Zustimmung, sondern auch im Gehorsam. Das erfordert die Heiligung im konkreten Lebensvollzug. In der geschichtlichen Bewegung soll sich die Zugehörigkeit zu Gott erweisen. Nachdem Bockmühl im weiteren (4.) die Bedeutung der Geschichte innerhalb der apologetischen Arbeit gezeigt hat, kommt er noch auf eine bemerkenswerte theologiegeschichtliche Behandlung der Frage nach der Relevanz der Geschichte für Schlatters Theologie zu sprechen (5.). In der Inspirationslehre der reformatorischen Orthodoxie erkennt Schlatter gleichsam eine erste Fassung der Entgegensetzung von Göttlichkeit und Geschichtlichkeit. Die einseitige Betonung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift hat die Kritik der Aufklärung alsbald mit der Behauptung einer rein menschlichen Entstehung beantwortet. Schlatter führt aus dem Dilemma heraus: "Vielmehr sind richtige Pneumatik und richtige Historik unlöslich beieinander" (105). Bockmühl sieht in dieser differenzierend-komplementären Denkmethode Schlatters "innovatorischen Beitrag" zum Thema Theologie und Geschichte, da sie ihm erlaubt, ja ihn geradezu nötigt, "Göttlichkeit und Geschichtlichkeit" beieinander zu halten, anstatt sie - wie in der Theologie seit Kant weithin üblich - gegeneinander auszuspielen (107).

In einigen Schlußüberlegungen stellt Bockmühl heraus, wie entscheidend es ist, daß Gottes Erlösungswerk uns in unsrer geschichtlichen Wirklichkeit erreicht. Das Christentum ist "nicht nur eine Art Gnosis". Vielmehr gilt es zu sehen, welches Gewicht das Neue Testament auf die "Einpflanzung des Reiches Gottes in die Geschichte der Menschheit" legt (108). "Daß die Ewigkeit eingeht in die Zeit und in den Raum . . . , darauf . . . zielt die christliche Botschaft." "Das Wort ward Fleisch" (Joh. 1,14) heißt deshalb: "Gottes Sohn wurde geschichtlich, ging ein in die Zeit" (108). Bockmühl

plädiert dafür, daß sich die "Wort-Theologie" durch die Wahrheit von Joh. 1,14 "zu einer Öffnung in Richtung auf die Geschichte veranlassen" läßt.

Der Sammelband schließt mit einer kurzen Reflexion Wolfgang Bittners über "Methodische Grundentscheide in der exegetischen Arbeit A. Schlatters" (113-117). Bittner demonstriert an der Art, wie Schlatter das Johannesevangelium bearbeitet, daß dieser sich nicht durch die zahlreichen Hypothesenbildungen seiner Zunftkollegen in der Frage nach der "Heimat" des Johannes die eigene Beobachtung fälschen und in die Irre führen läßt. Vorrangiger Gegenstand von Schlatters Wahrnehmung bleibt das *sprachliche* Dokument des Evangeliums. Schlatter kann zeigen, daß und wie Johannes seine griechischen Sätze nach dem Muster der aramäischen formt. Durch Sprach- und dann auch Sachparallelen (zu Pharisäern, Essenern und Zeloten) erwies Schlatter Johannes als einen Palästinäer. Allerdings wurden Schlatters Ergebnisse wie überhaupt sein methodischer Ansatz im Fortgang der exegetischen Wissenschaft ignoriert, was Bittner für ein "geradezu . . . abgründiges Rätsel" hält (116).

Die Lektüre der 5 Beiträge hinterläßt die Überzeugung, daß der Titel des Bandes nicht zu hoch greift. Schlatters Theologie ist überraschend aktuell und darf nicht länger als stillgelegtes Kapital behandelt werden. Die Beschäftigung mit Schlatters Theologie eröffnet auch uns Heutigen neue Wege und Horizonte und hilft, die gegenwärtig dringend fällige "Generalrevision der modernen protestantischen Weltanschauung" wirksam in Angriff zu nehmen (4).

*Reinhard Frische*