

# Fortschritt und Erneuerung durch Buße: || Adolf Schlatters Beitrag zu einer theologischen Hermeneutik

Soll Theologie konservativ sein oder progressiv? Das reformatorische Erbe bewahren oder zeitgemäß fortschreiben? Man mag ja zunächst die Alternative zwischen einem Ernstnehmen von Bedürfnissen der gegenwärtigen Moderne und einer Verantwortung vor geschichtlich Vorgegebenem, welche mehr ist als ein restauratives Interesse an einem altehrwürdigen Museumsstück, als Scheinalternative erkennen. Das Problem ist damit noch nicht gelöst, *wie denn Theologie dazu verhelfen mag, dass die Kirche nicht an der sie umgebenden Gegenwart vorbeiredet, sondern die in dieser Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen zu erreichen sucht – und so eine zutiefst evangelistische Funktion wahrnehmen kann*. Bekäme man hier Klarheit, dann könnte man die Zuordnung der Begriffe „konservativ“ und „progressiv“ um der Sache des Evangeliums willen einmal getrost zurückstellen. Die heute häufig anzutreffende Meinung, dass eine Anknüpfung an die Theologie M. Luthers oder der K. Barths mit dem Etikett „konservativ“ versehen werden kann, während eine Anknüpfung an die Religionstheorie F. Schleiermachers als zeitgemäß gelten darf, entbehrt jedenfalls ohne die sachlich-hermeneutische Klärung jeder Begründung<sup>1</sup>.

Versuchen wir daher beides, die Sachfrage und die Begriffsfrage im Blick zu haben, wenn wir im Blick auf A. Schlatter fragen: Wie verhält sich das konservative Anliegen der Erhaltung des Überlieferten zum progressiven, zur Erneuerung, zum Fortschritt? Schlatter bindet beide Anliegen in einer spezifischen Weise zusammen – und die Art und Weise, wie er dies tut, weist, soviel sei schon vorweggenommen, meines Erachtens auf einen wesentlichen Punkt seiner Bedeutung für

---

1 Formal betrachtet ließe sich nämlich auch umgekehrt argumentieren: Die Verwendung von F. Schleiermachers subjektivitätstheoretischen Prämissen in einigen gegenwärtigen Kirchentheorien hat im Bezug auf die verfasste Volkskirche eindeutig eine *erhaltende* Funktion. Ein Beispiel ist M. Kumlehn, Kirche für die Religion der Menschen: Grundzüge einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, *DtPfrBl* H. 4 (2001): S. 173-177: Ob im gesellschaftlichen und kulturellen Wandel „tatsächlich das Ende des Zeitalters der Kirche eingeläutet wird oder nicht, das dürfte m. E. entscheidend davon abhängen, inwiefern die Kirche sich selber an dieser Umformung zu beteiligen weiß und dementsprechend Akzente zu setzen versucht, die darauf abzielen, *dem kulturellen Gesamtleben die Dimension des Religiösen in Zukunft auch zu erhalten*“ (S. 173, Hervorhebung von H.-M. R.). Im Anschluss an V. Drehsen und W. Gräß plädiert er für eine Kirche als Ort religiöser Deutungskultur.

die heutige Theologie und auch für das ökumenische Gespräch. Für ihn gibt es zunächst keine Erhaltung ohne Wachstum und Fortschritt<sup>2</sup>. Oder anders formuliert: *Die Lehre des Evangeliums kann nicht durch bloße Repristination, sondern nur durch ständige Erneuerung ihre Kraft behalten*. Dieses durch die Verbindung von „Bewahrung“ und „Wachstum“ bzw. „Erneuerung“ gekennzeichnete Denkmotiv konnte Schlatter nicht nur bei dem von ihm intensiv studierten katholischen Philosophen F. v. Baader entdecken, es ergab sich für ihn aus dem Zusammenhang unseres Denkens mit dem Leben, unseres „Denkakts“ mit dem „Lebensakt“<sup>3</sup>. Dieser Zusammenhang wiederum ist als grundlegend für das Verständnis des Neuen Testaments anzusehen. Die Apostel des Neuen Testaments und sogar Jesus selbst schufen keine zeitlose Lehre abseits ihrer Geschichte<sup>4</sup>. Schriftgemäß Dogmatik zu betreiben kann sich darum nicht in getreuer Reproduktion von Lehre, sei es reformatorische oder auch biblische Lehre zu erschöpfen, sie hat vielmehr eine gegenwartsbezogene Theologie der Christenheit in ihrer spezifischen geschichtlichen Lage zu erbringen<sup>5</sup>. Solchen hermeneutischen Einsichten lässt sich die Zustimmung schwerlich versagen; für sich genommen wären sie allerdings noch zu unbestimmt, um wirklich weiterzuführen. Denn die Art und Weise, wie Erneuerung und Bewahrung einander zuzuordnen sind, ist damit noch nicht geklärt. Was hindert die Erneuerung vor einer Anpassung an die jeweiligen geschichtlichen Bedürfnisse? Inwiefern ließe sich die Erneuerung idealistisch als „Rückkehr zum Urbild“ (F. v. Baader), als reinere Darstellung der Idee des Christentums (F. Schleiermacher) oder, etwas platter, als „Aufwärtsentwicklung“ (W. Heitmüller)<sup>6</sup> verstehen?

An dieser Stelle ist es entscheidend, dass sich für Schlatter die Erneuerung und zwar die auch für jegliche Bewahrung notwendige Erneuerung *im Zeichen der Buße* vollzieht. „Es gibt keine Erhaltung des überlieferten Besitzes ohne Wachstum und kein Wachstum ohne Buße, ohne Reinigung“<sup>7</sup>. Buße wird hier als eine Korrektur verstanden, deren notwendige Voraussetzung die Bereitschaft zur

2 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart<sup>2</sup>1923 (Neudr. <sup>4</sup>1984), S. 597, Anm. 249.

3 Ebd., S. 96f. u. 591, Anm. 220.

4 A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments I: Das Wort Jesu*, Calw; Stuttgart 1909, S. 10f. Der genannte Zusammenhang bildet methodisch den Ausgangspunkt für Schlatters neutestamentliche Theologie, wie auch Bultmann (zustimmend) bemerkt: R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, 9., erw. u. erg. Aufl., hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, S. 598.

5 Vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, Stuttgart 2000, S. 13-16. Dort finden sich weitere Belege zu Differenzierung von historischem und dogmatischem Arbeiten.

6 Zu Baader und Heitmüller vgl. ebd., S. 46, 169. Zu Schleiermacher: ders., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. v. H. Scholz, Nachdr. <sup>3</sup>1910, Darmstadt ohne Jahreszahl, § 263, 313.

7 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 249.

Selbstkritik ist<sup>8</sup>. Die Zuordnung von Erneuerung und Bewahrung, von progressivem und konservativem Motiv erhält also erst durch Forderung zur Buße und zur Selbstkritik ihre Schlattersche Prägung. Deren Ziel ist dasselbe wie das der „dogmatischen Kritik“ in seiner Hermeneutik der Schrift: Sie soll in der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart dazu verhelfen, *Glauben zu begründen* und *Gottes Willen gehorsam zu sein* – indem sie vor die Wahrheitsfrage als einer Frage nach der Bestimmung *unseres eigenen* Denkens und Handelns stellt. Schlatter nennt dies eine „Aneignung des Schriftworts“ im Unterschied zu einer bloßen Nachahmung oder Wiederholung von biblischer oder auch reformatorischer Lehre, welche dem genannten Ziel nicht gerecht wird<sup>9</sup>. Die gegenwartsbezogene Aneignung des Schriftworts stellt darum die wichtigste Maxime theologischen Arbeitens dar, ohne welche Schlatters strukturelle Auffassung einer Bewahrung und Erneuerung durch Buße nicht zu denken ist<sup>10</sup>. Kürzer gesagt: Buße und Selbstkritik benötigen eine biblisch erneuerte Theologie.

Diese grobe Skizze kann konkreter werden, wenn wir die Bedeutung und die Anwendung des Bußgedankens in verschiedene Bereiche von Schlatters Theologie hinein verfolgen. Allerdings muss ich mich auch hier auf Andeutungen beschränken:

a) *Die ökumenische Bedeutung*<sup>11</sup>: Schlatter hat keine Auflösung der konfessionellen Pluralität vor Augen, sondern eine Arbeits- und Weggemeinschaft, in der sich die Kirchen in ihrem Bemühen um Reinigung und Buße gegenseitig unterstützen. Die für Schlatter durchaus legitime Konfessionalität wird missbraucht, wenn sie als Erhaltung des Überlieferten ohne Bereitschaft zur Buße und Selbstkritik gefasst wird. Die Kritik an der römisch-katholischen Kirche ist damit implizit ausgesprochen: Ihre Stellung des Lehramts und vor allem ihr Infallibilitätsdogma sind schlichtweg eine Proklamation der Unbußfertigkeit und damit eine Protektion der Sünde. Die Kritik an anderen Kirchen kann nun aber von der notwendigen Buße, d.h. der notwendigen Selbstkritik gegenüber dem eigenen Bestand des Erkennens nicht ablenken: „Ein restaurierender Protestantismus, der die Kirche in der Augustana oder bei Calvins ‚Unterricht‘ festhalten will, verwi-

8 Der biblische Gedanke der Umkehr stellt einen bedeutenden Unterschied zu den idealistischen und liberalen Entwicklungskonzeptionen dar. Schlatter stellt die Berufung zur Buße als zentrales Anliegen Jesu heraus (vgl. ders., *Die Theologie des Neuen Testaments I*, S. 3-117, zur Terminologie v.a. S. 37f.). Die Bereitschaft zur Korrektur durch Gottes Wort entspricht außerdem einem Grundanliegen der Reformation (vgl. nur: ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 249f.). Als *Pflicht zur Selbstkritik* gefasst ist Umkehr bzw. Reinigung eine wichtige Leitlinie in Schlatters Erkenntnistheorie, seiner Schriftlehre und seiner Ethik (*Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 115. 373f.; ders., *Die christliche Ethik*, Stuttgart 3<sup>1929</sup> (Neudr. 5<sup>1986</sup>), S. 266-270).

9 Ebd., S. 270. 373; ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 591, Anm. 218.

10 Ebd., S. 415.

11 Die folgenden beiden Punkte habe ich ausführlicher dargestellt in: H.-M. Rieger, „Vollendung der Reformation“: Adolf Schlatters Lutherkritik im Kontext seiner Gesamtperspektive, *KuD* 46 (2000): S. 318-336.

ckelt sich in einen gefährlichen Widerspruch, weil er das Bußwort nur an die anderen Kirchen richtet, dagegen sich selbst von ihm befreit ... Damit nimmt man der Reformation ihr Recht, weil man kein Recht hat, anderen Buße zu predigen, wenn man sie sich selbst nicht zumutet<sup>12</sup>. Auf ein Lernen von den Reformatoren und ihrer Theologie soll mit dieser Aussage kein Tadel fallen. Im Gegenteil: Wachstum und Fortschritt kann es nur geben, wenn man das von den Reformatoren Empfangene auch bewahrt. Dieses Empfangene jedoch wirklich zu bewahren heißt dann jedoch aufgrund des veränderten geschichtlichen Kontextes, aufgrund dessen die lutherischen Kirchen schon faktisch längst über die Reformation hinaus sind, mit Luther „vorwärts“ zu gehen, nicht zu ihm „zurückzukriechen“<sup>13</sup>. Die Aneignung reformatorischer und auch anderer traditioneller Erkenntnisse ist Bedingung für den Fortschritt; zu diesem kommt es aber nur dann, wenn sie sich mit einer vertieften Aneignung des Schriftworts verbindet und es zur volleren Erfassung des Evangeliums kommt<sup>14</sup>.

Im Blick auf die neuere ökumenische Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ muss es nicht erst von Schlatters Konzeption her nachdenklich machen, dass ein sich um Lehrkonsens bemühenes Dokument<sup>15</sup> von vornherein scheinbar nur dann Akzeptanz finden kann, wenn es mit der je eigenen Tradition in Konformität zu bringen ist. Diesbezüglich kann man mit Schlatter nur sagen: Ökumenische Verständigung ist ohne die Bereitschaft zur Buße als Selbstkorrektur im Hinblick auf die eigene Tradition und ohne eine biblisch erneuerte Theologie nicht möglich<sup>16</sup>.

b) *Die Bedeutung für Schlatters Kritik an Luther*: Nun ist Schlatters Kritik an Luther schon von K. Holl, P. Althaus, H. Thielicke u. a. erörtert und zum Teil auch missverstanden worden. Ihre sachlich-historische Berechtigung wird man im Einzelfall prüfen müssen, und es wird sich auch herausstellen, dass Schlatter den Reformator nicht immer angemessen interpretiert hatte. Meines Erachtens jedoch grundlegend zum Verständnis von Schlatters Lutherkritik ist nun das so-

12 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 414f.

13 A. Schlatter, „Die Offenbarung des Heiligen Geistes in der deutschen Reformation“, *Beth-El: Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt* 18 (1927): S. 260, dort auch: „Wenn wir aber vom heutigen Bestand unserer Kirche aus rückwärts sehen, so ist deutlich, dass sie über ihren Anfang hinaus, über das hinaus, was uns Luther gab, gewachsen ist. Sie kann nicht wachsen, wenn sie nicht bewahrt, was sie empfangt; sie kann aber auch nicht bleiben, was sie einst war, wenn sie bewahrt, was sie empfangt.“ Die Aneignung des Schriftworts ist darum auch für eine neue Würdigung und gegebenenfalls auch für eine Aneignung vorreformatorischer Erkenntnisse offen.

14 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 415.

15 Von der inhaltlichen Beurteilung, die im vorliegenden Fall auch kritische Anfragen mit einschließen mag, sei hier einmal abgesehen. Mir scheint, dass formal-hermeneutische Vorentscheidungen eine fruchtbare inhaltliche Auseinandersetzung verhindern bzw. fördern können und daher besonders zu reflektieren sind.

16 H.-M. Rieger, „Vollendung der Reformation“, a. a. O., S. 326. Dort wird auch die Grenze von Schlatters Konzeption erörtert.

eben skizzierte Anliegen einer gegenwartsbezogenen Theologie, welche in ihrem geschichtlichen Kontext zur volleren Erfassung des Evangeliums durchdringt. In seinen autobiographischen Äußerungen versucht Schlatter dieses Anliegen klarzustellen: „Vollends hatte meine Kritik nicht den Sinn, das, was in der Reformationszeit geschah, unter Verurteilung zu stellen. Nicht davon ist die Rede, ob Luther oder Calvin anders hätten handeln können und sollen, sondern nur davon, was unser eigenes Christentum sei, wie wir zwischen uns christliche Gemeinschaft herstellen, wie wir *heute* unsere Kirche bauen“<sup>17</sup>. Orientiert am Heute und Morgen der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums ist es nicht Schlatters erstes Anliegen, eine historische Lutherinterpretation vorzunehmen, bei der die Transposition des eigenen Standpunkts in grundsätzlicher Weise gefordert wäre. Seine Lutherinterpretation ist in hohem Maße wirkungsgeschichtlich motiviert, indem er sich Luther mit der Frage zuwendet, inwiefern neuzeitliche Probleme in von ihm unerledigten Fragen ihre Ursache haben.

In Predigten und Vorträgen, welche die geistlichen und theologischen Errungenschaften der Reformation würdigen, kommt das Kriterium einer verantwortbaren, der Erneuerung dienenden Lutherrezeption deutlich zum Vorschein. Es weist auf die eingangs gestellte Aufgabe, die in der Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen zu erreichen, die Aufgabe nämlich, Glauben zu begründen: „Wir sind dann Luther treu, wenn sein Glaube uns zum Glauben führt“<sup>18</sup>.

c) *Die Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums*: Der ältere Schlatter sah sich in den dreißiger Jahren noch mit der Frage konfrontiert, wie man denn einem Nationalsozialisten das Evangelium verkündigen könne. Als er im beginnenden Kirchenkampf den von D. Bonhoeffer, H. Sasse, G. Merz und G. Stratenwerth ausgearbeiteten Vorentwurf zum Betheler Bekenntnis zur Begutachtung erhält, antwortet er: „Eine für die Gegenwart erneuerte Augustana gibt uns nicht, was uns hilft“<sup>19</sup>. Ohne den zeitgeschichtlichen Kontext und Schlatters Position im Kirchenkampf weiter ausleuchten zu können<sup>20</sup>, ist deutlich, dass Schlatter nicht nur an einer *lehrmäßigen* Abgrenzung lag, welche die Abgrenzung der lutherischen Bekenntnisse gegenüber der *katholischen* Theologie im 16. Jahrhundert lediglich aktualisierte und die Herausforderung durch den Nationalsozialismus in ihrer spezifischen Eigenart nicht ernstnahm. Dieses Spezifische und damit auch das Gefährliche an der nationalsozialistischen Weltanschauung er-

17 A. Schlatter, „Adolf Schlatter“, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Leipzig 1925, S. 166 (Hervorhebung von H.-M. R.).

18 A. Schlatter, „Wie bewahren wir Luther die Treue?“, *Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg* 78 (1917): S. 314. Schlatter lässt keinen Zweifel daran, dass er hier einen auf den Christus extra nos bezogenen, jeder anderen „religiösen Potenz“ übergeordneten und allein rechtfertigenden Glauben meint.

19 A. Schlatter, Kommentar zum Vorentwurf des „Betheler Bekenntnisses“ 1933, Schlatter-Archiv Nr. 695, Begleitbrief.

20 Dazu ausführlich: W. Neuer, *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart 1996, S. 736ff.

blickte er in ihrem Naturalismus und ihrem Voluntarismus. Einem Voluntaristen jedoch, welcher den ganzen willentlichen Einsatz des Menschen verlange, habe nun ein kirchliches Bekenntnis entgegenzusetzen, was die Kirche *wolle*, nicht nur was sie lehre<sup>21</sup>. Schlatter folgt hier seinem Anliegen, die Verkündigung der lutherischen Kirchen davor zu bewahren, „nicht völlig neben unserm, von Hitler geformten und zum Wollen und Handeln aufgeweckten Volk vorbeizureden“<sup>22</sup>. Seine Bemühungen gelten einer Theologie, welche der Kirche dabei hilft, die Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart nicht zu übergehen, sondern die in dieser Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen mit dem Evangelium zu erreichen. Dass dies freilich mit dem Problem einhergeht, einer inneren Assimilation der Gedankenführung des Gegenübers ausgesetzt zu sein, schien Schlatter gesehen zu haben<sup>23</sup>. In dieser Hinsicht wären noch manche Vortragsmanuskripte des späten Schlatters auszuwerten.

Ich gebe nur ein kleines Beispiel, das andeuten kann, wie Schlatter sein evangelistisches Anliegen auch materialiter einlöst. Es handelt sich um einen wahrscheinlich zu Beginn der dreißiger Jahre gehaltenen Vortrag. In ihm versucht Schlatter das Wesen des christlichen Glaubens so zu entfalten, dass an seinem nationalsozialistisch geprägten Hörer nicht vorbeigeredet wird: „Wir wollen einmal eine psychologische Formel wagen, um dem Vorgang einen Namen zu geben, der in uns geschieht, wenn wir glauben. Im Glauben entsteht die Willenssynthese.“ Und dann geht es schon mit dem ersten Beispiel los: „Der Führer will, wir glauben ihm; wir wollen, was er will. Der junge Mann wirbt um das Mädchen; es glaubt ihm; es will, was er will“<sup>24</sup>. Schlatter entfaltet weiter, dass Menschen in dieser Willenssynthese ihre Eigenstes hingeben. Man gibt sich selbst hin, wenn man glaubt, denn durch den Glauben entstehe Gemeinschaft zwischen dem Glaubenden und demjenigen, dem geglaubt wird. Hängt der in dieser Weise *als Beziehung gefasste* Glaube von seinem Relatum ab, muss dann gerade einem Nationalsozialisten gesagt werden: „Ist der, dem wir glauben, ein Verderber, ein boshafter Wille oder ein Wahngewilde, dann entsteht aus dem Glauben Unheil“. Wird die Glaubensbeziehung hingegen auf Gott bezogen, dann lässt sich nicht nur sein Hingabecharakter deutlich machen, sondern auch seine rechtfertigende und heiligende Funktion. Auch diese liegt nicht im Glauben selbst begründet, sondern in seinem Relatum extra nos: Ich werde beschenkt vom in Christus

21 So im beigelegten Brief an Stratenwerth vom 18.9.1933, Schlatter-Archiv Nr. 695.

22 Ebd.

23 Dieses Problem betrifft ja schon die reformatorischen Bekenntnisse. Diesbezüglich wird die innere Assimilation der Gegner von Schlatter z. B. erwähnt in: ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 250. Ein problematisches Beispiel für Schlatters eigene Bemühungen sind seine Ausführungen zur Erbsündenlehre. So konnte er zur Demonstration der Erbsünde an die Rassentheorie der Nationalsozialisten anknüpfen (freilich bei gleichzeitiger Herabsetzung derselben), vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre*, a. a. O., S. 287, Anm. 20.

24 A. Schlatter, Vom Glauben (Vortragsmanuskript), Schlatter-Archiv Nr. 278, S. 1.

rechtfertigenden Gott, er wendet meinen Willen von der Eigenliebe ab und gibt mir einen neuen Willen. In diesem Kontext hört man dann die reformatorischen Sätze: „Unsere Bereitschaft zum Empfangen ist ... der Glaube“ oder: „Man hört eine Menge psychologischer Sätze über den Glauben, er tue dies oder das, er erkenne, er rechtfertige u. s. f. Das ist alles Geschwätz. Der Glaube tut gar nichts, sondern der tut, dem wir glauben, und wir die Glaubenden tun, was der will, dem wir glauben“<sup>25</sup>. Es wäre spannend, den ganzen Vortrag zu analysieren, weil Schlatter in ihm sein ganzes Glaubensverständnis (welches ja ohnehin von einem Primat des Willens geprägt ist) offen legt und zugleich an der Willensbetonung seiner Zeit anknüpft.

d) *Die Bedeutung für den Zusammenhang von Exegese und Dogmatik*: Für Schlatter dient die historische Exegese dem Ziel, den Wahrheits- und Geltungsanspruch des biblischen Wortes im Verhältnis zum geschichtlichen Ort zu bestimmen, während die Dogmatik den Wahrheits- und Geltungsanspruch für die jeweilige Gegenwart feststellt<sup>26</sup>. Hier waltet eine wechselseitige Abhängigkeit, die im einzelnen an dieser Stelle nicht dargelegt werden kann. Festgehalten zu werden verdient, dass das Interesse an den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart nicht dazu führen darf, die gewissenhafte historische Arbeit (in ihrem Wahrnehmen *und* Urteilen) zu vernachlässigen. Denn dann drohe die Gefahr, „die Beobachtung da abzubrechen, wo der Anteil unsres Interesses an unserem Gegenstand zu Ende ist, und die Wahrnehmung ausschließlich auf das zu richten, was sich sofort unsrer Aneignung zugänglich macht“<sup>27</sup>.

Die Ergebnisse exegetischen Arbeitens führen aufgrund des zeitgeschichtlichen Bezugs der Theologie auf die jeweilige Gegenwart zu einem gewissen, durchaus legitimen Perspektivismus und damit zu verschiedenen dogmatischen Denkkonzeptionen. Diese müssen sich aber für Schlatter alle an der Entsprechung zum neutestamentlichen Befund messen lassen; sie haben „Aneignung des Schriftworts“ zu sein – durch eine „verstehende Vermittlung“ hindurch, in der Geschichtliches gegenwärtiges Denken und Wollen zu bestimmen eingeräumt wird<sup>28</sup>. Schlatters Kritik an M. Luther, an F. Schleiermacher und an K. Barth hat in dieser Forderung ihren Kern. So habe Luther aufgrund seines Interesses an der

25 Ebd., S. 6 u. S. 2. Auszüge aus diesem Vortrag finden sich in meiner Dissertation (a. a. O., S. 255-257).

26 A. Schlatter, *Die Bedeutung der Methode für die theologische Arbeit*, TLB 31 (1908): S. 5-7.

27 A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik*, abgedr. in: U. Luck (Hrsg.), *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik*. Kleine Schriften, TB 41, München 1969, S. 203-255, hier: S. 213. Ein gutes modernes Beispiel für eine solche Gefahr ist die Missachtung des eschatologischen Horizonts neutestamentlicher Aussagen, welcher aufgrund der Bedürfnisstruktur des gegenwärtigen Bewusstseins kaum wahrgenommen bzw. gegenwärtige Relevanz zugemessen wird. Schlatters historisches und dogmatisches Arbeiten – das muss insbesondere bei seiner Rede von der historischen und dogmatischen Kritik beachtet werden – ist vom Motiv des *Gehorsams* geprägt.

28 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 373.

Heilsfrage und der Begründung des Glaubens den vollen Gehalt der „Gerechtigkeit Gottes“ (und damit auch die theologische Einheit des Römerbriefes ab Kap. 5 und insbesondere ab Kap. 12) nicht würdigen können<sup>29</sup>. Schleiermacher habe zwar den empfangenden Charakter des Glaubens gegenüber dem Kantianismus herausgestellt, seine „Isolierung des Gefühls“ trenne ihn aber von der biblisch-christlichen Anthropologie, insofern diese z. B. im willentlichen Aufbegehren gegen Gott die Sünde des Menschen sieht<sup>30</sup>. Und der frühe Römerbriefkommentar von Barth entspreche z. B. mit der darin geltend gemachten Andersheit Gottes nicht dem Gottesgedanken des Paulus<sup>31</sup>.

e) *Die Bedeutung für eine Schlatter-Renaissance*: Von Schlatter ist viel zu lernen. Seine Wahrnehmungsbreite hat ein System, das aus einigen wenigen theologischen Prinzipien (oder gar nur einem) gewonnen werden könnte, verhindert. Wer es auf kreative Systembildung anlegt, wird darum in der Tat bei einem Schleiermacher oder Barth besser bedient. Wer Theologie allerdings als ein *Beobachten und Denken des Glaubens im Gehorsam und in der Verantwortung vor Gott* lernen und betreiben möchte, sollte meines Erachtens an Schlatter nicht vorübergehen. In dieser Hinsicht ist Schlatter bei allem Interesse an seiner Gegenwart ein im guten Sinne konservativer Theologe gewesen<sup>32</sup>.

Eine Repristinaton der Theologie Schlatters, ein „Zurück zu Schlatter“ ist uns schon angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen der sog. Postmoderne,

29 Schlatters späterer Römerbriefkommentar heißt darum programmatisch: „Gottes Gerechtigkeit“. Zu diesem Punkt der Lutherkritik und dessen Berechtigung vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre*, a. a. O., S. 177ff.

30 Zu diesem Punkt der Kritik an Schleiermacher und dessen Berechtigung: ebd., S. 263ff.

31 Ausführlicher zum Verhältnis Schlatters zu K. Barth: W. Neuer, *Adolf Schlatter*, a. a. O., S. 637ff.

32 Vgl. dazu 2 Kor 10,4f. Das praktische Interesse der kirchlichen Lehre und damit der Dogmatik, „dem Worte Gottes Gehorsam zu verschaffen“, liegt auch bei K. Barth vor (KD I/2, S. 854). Insofern dieser aber theologische Arbeit als denkerische Auslegung der Subjektivität Gottes versteht, ist sie von Schlatters Ansatz einer „beobachtenden Theologie“, welche bei der Beobachtung des menschlichen Bewusstseins anhebt und darin das Erkenntnismittel (nicht die Erkenntnisquelle!) auch der Gotteslehre erblickt, geschieden. Nicht verkannt werden sollte, dass dieser theologisch-methodische Weg Schlatters seinen theologisch-sachlichen Ausgangspunkt in der Christusoffenbarung hat; Schlatter erreicht die Wahrnehmung der anthropologisch-schöpferischen Wirklichkeit nicht ohne Christus. Der Christusglaube befähigt als Wahrnehmungshilfe zu einer Wirklichkeitsbeschreibung, welche auch Nichtglaubenden (d. h. der allgemeinen Wahrnehmung) zugänglich ist und an deren Wirklichkeitswahrnehmung bewährt werden kann. Vgl. dazu P. Althaus: „Schlatters ‚Anthropologie‘ kommt die Bedeutung zu, die Enge der neukantisch-bestimmten Offenbarungslehre durchbrochen zu haben. Die Theologie nimmt Gebiete, aus denen sie sich zurückgezogen, die sie dem modernen säkularen Denken preisgegeben hatte, wieder in Anspruch für die Erkenntnis Gottes ... Schlatter geht auf dem schmalen Wege zwischen einer ‚natürlichen Theologie‘ und einer christologisch-verengten Offenbarungslehre. Ich glaube, dass unsere Arbeit ihm hier folgen muss (ders., „Adolf Schlatters Gabe an die systematische Theologie“, *DTh* 5 (1938): S. 146-153, hier: S. 147f.

als deren Signatur der Pluralismus begriffen werden muss, kaum möglich<sup>33</sup>. Nach dem Gesagten ist auch ohne weiteres ersichtlich, dass es Schlatters eigener Intention einer ständigen Erneuerung widerspräche. So wünscht er sich zu seinem 70. Geburtstag wohl auch „Nachfolger“, fügt aber sogleich hinzu: „nicht solche, die meine Formeln wiederholen; ich meine solche, die unserer Christenheit nicht nur Begriffe vorsagen, sondern ihr Gottes Werke zeigen ...“<sup>34</sup>. Hinsichtlich einer Schlatter-Renaissance wäre daher wohl zu wünschen – ich formuliere in Anlehnung an die Forderung Schlatters gegenüber der Luther-Renaissance seiner Zeit: „Vorwärts mit Schlatter!“

### **Hans-Martin Rieger, Progress and Renewal Through Repentance: Adolf Schlatter's Contribution to Theological Hermeneutics**

For Adolf Schlatter the renewal of theology occurs through repentance as correction and self-criticism so that faith rests on a proper foundation and humans become obedient to the will of God. Progress in theology is oriented towards contemporary people and is based on Scripture. The author demonstrates the significance of Schlatter's understanding of repentance with regard to ecumenism, the critical discussion of Luther, proclamation, the relationship of exegesis and systematic theology and indicates the present relevance of Schlatter's thought.

---

33 Hinsichtlich der ethischen Herausforderungen und des Missbrauchs der Rechtfertigungsgnade zur „billigen Gnade“ (wie auch manch anderen sich ständig wiederholenden Problemen theologischer Reflexion) wäre allerdings auch schon eine bloße Neuauflage Schlatterscher Ausführungen m. E. als Gewinn anzusehen.

34 A. Schlatter, „Ein Wort zum Preise meines Amts“, *EvKBlW* 83, S. 98.