

Der Idealismus und die Erweckung in Schlatters Jugend

*Beobachtungen
zu einem nichtedierten Manuskript aus Schlatters Nachlaß*

Von Werner Neuer

Leben und Werk Adolf Schlatters sind in mancher Hinsicht noch nicht genügend erforscht. Ein wesentlicher Grund für die noch nicht hinreichend geklärten Fragen der Schlatter-Forschung (z.B. Schlatters Kantkritik oder seine Stellung zum 3. Reich) ist die Tatsache, daß in den bisherigen Veröffentlichungen über Schlatters Leben und Theologie dessen großer Nachlaß nicht verwertet wurde, der eine Fülle von biographisch, theologiegeschichtlich und theologisch interessanten, bislang nicht edierten Quellen enthält. Eine Auswertung dieser Quellen könnte eine ganze Reihe von offenen Fragen, insbesondere zur Biographie und theologiegeschichtlichen Einordnung Schlatters klären bzw. einer Klärung näherbringen. Die Mißachtung von Schlatters Nachlaß war lange Zeit insofern verständlich, als die Nachlaß-Materialien nicht archivarisches aufbereitet waren. Dies ist nun anders: Nach fünfjähriger Archivtätigkeit von Herrn Pfarrer i.R. Ernst Bock (im Auftrag des württembergischen Oberkirchenrates) steht der Nachlaß Schlatters jedem wissenschaftlich Arbeitenden in einer übersichtlich geordneten Form zur Verfügung (Landeskirchliches Archiv, Gänsheidestr. 4, 7000 Stuttgart 1). Um einen kleinen Eindruck von der Bedeutung des Schlatter-Archivs für die wissenschaftliche Erforschung von Leben und Werk Schlatters zu geben, soll im folgenden ein bislang nicht ediertes Nachlaß-Manuskript, Schlatters „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend“ [Archiv-Nr. 365] vorgestellt werden.

Das genannte Manuskript, das vermutlich um 1926 verfaßt wurde, gehört zu den *autobiographischen* Abhandlungen Adolf Schlatters. Sie ist neben seinem „Rückblick auf meine Lebensarbeit“ [Abk.: R] die einzige größere autobiographische Darstellung, die zu Lebzeiten Schlatters nicht ediert wurde.¹ Da der „Rückblick auf meine Lebensarbeit“ posthum (1952 in

¹ Zu Lebzeiten Schlatters wurden veröffentlicht: Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit zum Beginn ihres fünfundzwanzigsten Bandes, BFChTh 25,1 (1920) [Abk.: Ent], Erlebtes. Erzählt von D. Adolf Schlatter, Berlin ¹1924–⁵1929 [Abk.: Er] und Adolf Schlatter, Sonderdruck aus: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I (hg. v. E. Stange), Leipzig 1925, 1–27 [Abk.: Se].

1. Auflage und 1977 in 2. Auflage) veröffentlicht wurde, stellt sie die einzige nichtedtierte autobiographische Studie aus Schlatters Feder dar.

Das Manuskript ist wie die anderen autobiographischen Darlegungen Schlatters von der Frage bestimmt, welche lebensmäßigen Voraussetzungen seinem theologischen Denken zugrundeliegen. Sie unterscheidet sich aber von den anderen Darstellungen im mehrfachen Hinsicht. Im folgenden möchte ich *drei charakteristische Unterschiede* herausarbeiten:

1. Das Manuskript konzentriert sich ganz auf die Zeit vor Schlatters Dozentur in Bern (1880–1888), also auf die Zeit vor 1880, während die anderen autobiographischen Abhandlungen auch Schlatters Erfahrungen bis zur Zeit seiner Berliner bzw. Tübinger Lehrtätigkeit in die Darstellung mit- einbeziehen.²

2. Das Manuskript konzentriert sich ganz auf die Frage, in welcher Weise Leben und Denken des jungen Schlatter von den beiden Bewegungen des „Idealismus“ und der „Erweckung“ bestimmt wurde. Die anderen autobiographischen Werke gehen begrifflich nicht vom Gegenüber „Idealismus“ und „Erweckung“ als die das weitere Leben des jungen Schlatter vor allem prägende Grunderfahrung aus, sondern nennen stattdessen beispielsweise die Antithese „Griechentum und Christentum“ (wobei der Idealismus als Teil des „Griechentums“ und die Erweckung als Teil des „Christentums“ zu verstehen sind)³ oder „Liberalismus“ (bzw. „Reform“) und „Pietismus“ (bzw. „Erweckung“).⁴ Außerdem vermeiden sie es, die Darstellung von Schlatters Grunderfahrungen von *einem* Grundgegensatz her zu entfalten.

Es wäre verfehlt, in den genannten Unterschieden einen sachlichen *Gegen-satz* des Manuskriptes zu Schlatters anderen autobiographischen Darstellungen zu sehen: Wenn Schlatter beispielsweise in den anderen Werken den Idealismus letztlich als Teil des „Griechentums“ versteht, dann entspricht dies ganz der Auffassung des Nachlaß-Manuskriptes, nach welcher der Idealismus letztlich eine Frucht der griechischen Philosophie und damit des „Griechentums“ ist (vgl. z.B. S. 12c und S. 15), und wenn Schlatter seine Jugendzeit in diesem Manuskript unter *einem* fundamentalen Gegensatz zur Darstellung bringt, dann soll dies nicht die Vielheit der geistig-religiösen Einflüsse auf sein junges Leben nivellieren, sondern hinter dieser Vielfalt jene beiden geistigen Bewegungen sichtbar machen, welche die ersten drei Jahrzehnte seines Lebens vor allem bestimmten. Trotzdem läßt sich in den oben skizzierten Unterschieden auch eine für die Beurteilung von Schlatters Werk nicht unerhebliche *unterschiedliche sachliche Akzentuierung* nicht übersehen:

Indem Schlatter die Darstellung seiner Jugendzeit ganz von den beiden Geistesströmungen Idealismus und Erweckung her entwirft, bringt er zum

² Ent behandelt den Zeitraum bis 1897, Se, Er und R verarbeiten Erfahrungen bis zu den 1920er Jahren.

³ Vgl. Ent 36, Se 3.7.8.10.16.18 und R 31.40.

⁴ Vgl. R 56 ff. und Se 3 f.

Ausdruck, daß er in diesen beiden Bewegungen die beiden *Hauptfaktoren* für seine geistige und religiöse Entwicklung sieht, und indem er anstelle des in den anderen Darstellungen betonten Gegensatzes „Griechentum – Christentum“ die Formulierung „Idealismus und Erweckung“ gebraucht, präzisiert er die sehr pauschale Formel „Griechentum – Christentum“ dahingehend, daß er einerseits in seiner Frühzeit vor allem mit dem *erwecklichen* Christentum des 19. Jahrhunderts konfrontiert war und andererseits mit der *Philosophie des Idealismus*, in der er die im 19. Jahrhundert wirksame philosophische Ausprägung des „Griechentums“ sah. Diese Präzisierung ist vor allem für die Beurteilung von Schlatters lebenslanger Auseinandersetzung mit dem „griechischen Erbe“ von nicht geringem sachlichen Gewicht: Diese ist nämlich nicht in erster Linie als Auseinandersetzung mit der klassischen griechischen Philosophie zu verstehen, sondern – jedenfalls zunächst – als Auseinandersetzung mit der Philosophie des *Idealismus*, in der Schlatter eine konsequente Weiterentwicklung der griechischen Philosophie sah!

Diese Einsicht ist von grundsätzlicher Bedeutung für das rechte Verständnis von Schlatters *Auseinandersetzung mit dem „Griechentum“*:

Schlatter ist nämlich nicht in erster Linie an einer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie „als solcher“ interessiert, sondern an der *Rezeption* dieser Philosophie in der Theologie und Philosophie *seiner Zeit*! Seine Auseinandersetzung mit dem „Griechentum“ ist also nicht primär *historisch* (als Verhältnisbestimmung zur vorchristlichen griechischen Philosophie) zu verstehen, sondern als Verhältnisbestimmung zu *aktuellen* geistig-religiösen Strömungen, soweit er in ihnen eine Fortwirkung bzw. Weiterentwicklung der griechischen Philosophie sah. Dabei ist zu beachten, daß Schlatter sich nicht pauschal gegen eine positive Rezeption und Pflege des griechischen Erbes in Kirche und Geistesleben wandte, sondern nur gegen eine *evangeliumswidrige* Aufnahme dieses Erbes, wie sie sich seiner Ansicht nach in der Philosophie seiner Zeit besonders kräftig im Idealismus manifestiert hat. Schlatter hat nie die Notwendigkeit bestritten, daß eine Rezeption des griechischen Erbes stattfinden muß, sondern nur darum gekämpft, daß diese Rezeption in einer dem Evangelium entsprechenden Weise vollzogen wird. Im vorliegenden Manuskript kommt diese Differenzierung deutlich zum Ausdruck:

Schlatter betont ausdrücklich, daß die Kirche „das Erbe der vorchristlichen Zeit nicht verlieren“ durfte, da Paulus „seine ganze Kraft dazu verwendet hatte, daß der Grieche nicht in einen Juden verwandelt wurde, sondern Grieche bleibe, weil er so, wie er durch die Geschichte geworden war, zu Jesus berufen war“ (S. 12c). Zum „Kampf“ gegen die griechische Philosophie komme es erst dann, „wenn das griechische Erbe in der Weise, wie es der Hegelsche Idealismus tat, als der letzte, höchste Ertrag der Geschichte beschrieben werde, in dem die Religion aufgehoben sei“ (ebd). Diese Zitate zeigen unmißverständlich, daß Schlatter erst dort den *Kampf* gegen die griechischen Einflüsse für geboten hielt, wo sich diese Einflüsse in einer vom Evangelium nicht gereinigten und damit unchristlichen oder gar antichristlichen Gestalt geltend machen. Dies waren in der geschichtlichen Situation des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert für Schlatter in erster Linie die verschiedenen Ausprägungen der *idealistischen* Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem „Griechentum“ ist daher vor allem als Auseinandersetzung mit dem *Idealismus* zu verstehen! Diese Tatsache wird im vorliegenden Manuskript in besonders deutlicher Weise sichtbar. Sie läßt sich aber auch durch Schlatters *Veröffentlichungen* belegen: Schlatter setzt sich viel seltener und weit weniger intensiv unmittelbar mit griechischen Philosophen auseinander als mit idealistischen Denkern.⁵

⁵ Vgl. die verhältnismäßig seltenen Erwähnungen griechischer Philosophen in der zweiten Auflage von Schlatters Dogmatik (Aristoteles 5 mal, Epiktet und Epikur je

Während man bei ihm eine zusammenhängende literarische Auseinandersetzung mit der antiken vorchristlichen Philosophie vergeblich sucht, widmet er der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie seine große, zweimal (WS 1905/6 und SS 1908) gehaltene und später (in gekürzter Form) veröffentlichte Vorlesung „Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr religiöser und ethischer Ertrag.“

Daß sich Schlatter vor allem mit dem Idealismus und nicht mit der vorchristlichen griechischen Philosophie auseinandersetzte, ist nicht nur auf den starken Gegenwartsbezug seines Denkens⁶ zurückzuführen, sondern auch auf seine *Kenntnis der Philosophie*:

Schlatter hat offensichtlich die idealistischen Philosophen wesentlich besser gekannt als die vorchristlichen griechischen Denker! Wohl hatte er schon als Schüler insofern eine erste Berührung mit griechischem Denken, als er die Dichter Homer und Hesiod im Original las,⁷ aber die intensive Beschäftigung mit lateinischen Autoren ließ es nicht zu, daß er „ausgiebig zur ernsthaften Literatur der Griechen kam.“⁸ Zwar hat er sich als Student in Basel mit der aristotelischen und platonischen Philosophie beschäftigt, aber er bekennt ausdrücklich, daß er beispielsweise Aristoteles – den er in seinen Werken von allen griechischen Philosophen am häufigsten anführt⁹ – „leider“ nicht gründlich studiert habe.¹⁰ Stattdessen hätten ihn „die Neueren gefesselt. . .“,¹¹ d.h. vor allem die Philosophen des Idealismus. Der Schwerpunkt seines Basler Philosophiestudiums lag offensichtlich nicht auf dem Studium der antiken Philosophie, sondern auf der Beschäftigung mit der idealistischen Philosophie. Dies ergibt sich auch aus den Themen der Vorlesungen von Steffensen, die von allen philosophischen Lehrveranstaltungen auf den jenen Schlatter den nachhaltigsten Eindruck hinterließen:¹² Die von Steffensen wäh-

1 mal) mit der Erwähnung idealistischer Philosophen (Kant 15 mal, Baader 8 mal, Fichte 7 mal, Leibniz 6 mal, Hegel 5 mal, Herbart 4 mal, Schelling und St. Martin je 2 mal). Nimmt man die häufigen Verweise auf idealistisch geprägte Theologen hinzu (Ritschl 15 mal, Schleiermacher 13 mal, Biedermann 6 mal, Kaftan 5 mal u.a.), dann wird deutlich, daß der Idealismus das Interesse Schlatters weit mehr beansprucht hat als die griechische Philosophie.

⁶ Dieser Gegenwartsbezug wird beispielsweise an Schlatters „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ deutlich: Das Ziel dieser Vorlesung liegt nicht in der Darstellung der verschiedenen philosophischen Überzeugungen als solchen, sondern in der Darstellung ihres ethischen und religiösen „Ertrages“, d.h. ihrer (religiösen und sittlichen) Wirkung auf Geschichte und Gegenwart. Auch Schlatters Reformationskritik war weniger eine Kritik an der historischen Gestalt der Reformation, sondern vielmehr eine Kritik an ihrer aktuellen Nachwirkung auf die kirchliche Situation der Gegenwart (vgl. S. 21 ff.).

⁷ Vgl. R 31, Er⁵ 90. Daß es auch eine erste Begegnung mit Plato gab, erwähnt das Nachlaß-Manuskript auf S. 3.

⁸ R 31.

⁹ Vgl. vor allem *Das christliche Dogma*, Stuttgart ²1923, 563.565.570.571.573, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius*, Gießen ⁵1981 (= ³1923) 9.29.36.50.57 f.182.212 f. und *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Stuttgart ⁴1977 (= ³1925) 28.83.89.90.204.408.

¹⁰ Vgl. R 38: Die Beschäftigung mit dem Arabischen hat Schlatter „daran gehindert, Eucken ernsthaft zu folgen, der mir den Weg zu Aristoteles geöffnet hätte. Hier blieb ich leider bei den ersten Elementen“ (Schlatter spielt hier wohl auf die im WS 1871/72 gehaltene Vorlesung „Kritische Darstellung der wissenschaftlichen Methode und der Grundprinzipien des Aristoteles“ an). Das Gleiche dürfte für *Platon* gelten: Nach R 42 hat er zwar F. Nietzsche „während eines Semesters über Plato gehört“ (Schlatter meint hier wohl die im WS 1871/72 gehaltene Vorlesung „Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge“), aber es deutet nichts darauf hin, daß Schlatter dieses einführende Platon-Studium wesentlich vertieft hätte.

¹¹ R 38.

¹² Vgl. R 39 ff. und Ent 35 ff.

rend Schlatters Basler Studienzeit gehaltenen Vorlesungen befaßten sich vor allem mit der neuzeitlichen Philosophie, wobei der deutsche Idealismus besonders intensiv erörtert wurde.¹³ Vorbereitet war Schlatters Idealismus-Studium durch seine Schulzeit, da er durch einen von Kant geprägten Philologen namens Misteli und einen von Hegel geprägten Religionslehrer sechs Jahre lang unterrichtet wurde und dabei (wie das vorliegende Manuskript mit Nachdruck bezeugt!) eine erste Einführung in die Gedankenwelt idealistischer (vor allem hegelianischer) Philosophie erhielt.¹⁴

All dies bestätigt unsere oben dargelegte These, daß Schlatters systematische Auseinandersetzung mit dem „griechischen Erbe“ zunächst und vor allem eine Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie seiner Zeit gewesen ist. Wenn das Nachlaß-Manuskript anstelle der in den anderen autobiographischen Darstellungen betonten Antithese „Griechentum – Christentum“ die Antithese „Idealismus – Erweckung“ verwendet, dann markiert diese Formulierung historisch und biographisch präziser die geistige Auseinandersetzung, vor die der junge Schlatter gestellt war. Man wird zwar zugestehen müssen, daß die dem jungen Schlatter *lebensmäßig* vorgegebene Antithese Idealismus – Erweckung sich später für den theologischen Lehrer Schlatter *denkmäßig* zur grundsätzlicheren Auseinandersetzung Griechentum – Christentum verdichtete (insofern ist die in den anderen autobiographischen Schriften verwendete Begrifflichkeit in Schlatters Sicht auch zutreffend!), aber es blieb auch beim späteren Schlatter dabei, daß er sich in seiner systematisch-theologischen Arbeit vor allem mit den vielfältigen Erscheinungsformen des Idealismus auseinandersetzte, während die antike griechische Philosophie für ihn nicht als eigenständiges historisches Phänomen, sondern nur als Ursache einer bis in die Gegenwart hineinragenden Denkgeschichte zum Gegenstand der Auseinandersetzung wurde.

Eine letzte Bestätigung dafür, daß sich Schlatter in seinem systematischen Denken nicht in erster Linie mit der griechischen, sondern mit der idealistischen Philosophie konfrontiert sah, ergibt sich aus dem *Inhalt* des Nachlaß-Manuskriptes:

Schlatter schildert in einer Breite wie in keiner anderen autobiographischen Schrift die philosophischen Einflüsse, mit denen er sich als junger Mensch vornehmlich konfrontiert sah (S. 2–34). Während er detailliert aufzeigt, wie der Idealismus „in immer neuer Gestalt“ um ihn warb,¹⁵ fehlen irgendwelche Hinweise darauf, daß ihn die griechische Philosophie unmittelbar herausgefordert oder angefochten hätte oder daß er sich zu einer gründlichen Beschäftigung mit ihr veranlaßt gesehen hätte. Im Nachlaß-Manuskript wird die griechische Philosophie daher an keiner Stelle eingehender erörtert.¹⁶

Mit all dem soll Schlatter nicht eine solide Kenntnis wesentlicher Elemente griechischer Philosophie abgesprochen werden, denn zum einen hat er in Basel mindestens drei Vorlesungen über griechische Philosophie gehört¹⁷ und zum anderen zeigen seine Jahrzehnte später erschienenen Werke, daß er lebenslang mindestens über ein Grundwissen in griechischer Philosophie verfügte. Sein Naturverständnis zeigt sogar eine bemerkens-

¹³ Nur im WS 1872/73 behandelte Steffensen die griechische Philosophie (in seiner Vorlesung „Geschichte der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters“). Die übrigen drei Semester widmete er ausschließlich der Philosophie der Neuzeit (mit dem Schwerpunkt auf idealistischer Philosophie): Im SS 1871 las Steffensen „Geschichte der Philosophie, zweiter Theil“, im WS 1871/72 „Geschichte der neueren Philosophie“ und im SS 1872 „Geschichte und Kritik der philosophischen Systeme seit Kant“.

¹⁴ Vgl. S. 2–12b des Nachlaß-Manuskriptes.

¹⁵ Er ²93.

¹⁶ Das Manuskript enthält nur sporadische Verweise auf Platon (S. 3.16.17) und Aristoteles (S. 16) bzw. auf die griechische Philosophie, insofern sie als Vorläuferin des Idealismus anzusehen ist (S. 7b.9.12c.15).

¹⁷ Vgl. die in Anm. 10 erwähnten Vorlesungen zu Platon (von Nietzsche) und Aristoteles (v. Eucken) und die in Anm. 13 erwähnte Vorlesung zur antiken und mittelalterlichen Philosophie (von Steffensen).

werte Affinität zur aristotelischen Naturphilosophie.¹⁸ Aber all dies wird unsere These nicht infragestellen können, daß Schlatter sein systematisches Gespräch weit mehr mit dem Idealismus als mit der griechischen Philosophie als solcher führte. Eine anschauliche Bestätigung dafür ist auch – um einen letzten Beleg anzuführen – Schlatters *Lehr-tätigkeit in Bern*: Während er sich in Vorlesungen und Übungen mit der „Geschichte der speculativen Theologie seit Cartesius“ (WS 1881/82) bzw. mit den „Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie seit Cartesius“ (WS 1883/84), mit „Biedermanns Dogmatik“ (SS 1885) und mit der „Theologie Franz von Baaders“ (WS 1884/85) befaßt, fehlt eine direkte Auseinandersetzung mit den klassischen griechischen Denkern.

Wir können also als *abschließendes Ergebnis* festhalten: Wenn Schlatter in „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend“ im Unterschied zu seinen edierten autobiographischen Schriften anstelle des „Griechentums“ den „Idealismus“ als die ihn hauptsächlich herausfordernde philosophische Bewegung beschreibt, dann drückt sich darin sachlich und biographisch präzisierend die Tatsache aus, daß der primäre Adressat von Schlatters systematisch-theologischer Auseinandersetzung – soweit sie die Philosophie betrifft – die verschiedenen Entwürfe des deutschen Idealismus sind, nicht aber die griechischen Philosophen! *Schlatters philosophische Auseinandersetzung mit dem „Griechentum“ ist vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus.*

3. Das Nachlaß-Manuskript unterscheidet sich von Schlatters anderen autobiographischen Werken dadurch erheblich, daß es viele Erinnerungen weitergibt, die sich in keinem der anderen wiederfinden. Dies hängt damit zusammen, daß die vorliegende Studie sich wie kein zweites Werk aus Schlatters Feder um eine konkrete Analyse der vielfältigen Einflüsse bemüht, welche Idealismus und Erweckung auf seine Jugend und sein weiteres Leben ausübten. Die Konzentration auf Idealismus (S. 2–34) und Erweckung (S. 35–83) als den beiden Hauptfaktoren für Schlatters geistige und religiöse Entwicklung [s. o. 2.] hat zur Folge, daß das vorliegende Manuskript vieles enthält, was in dieser Form nirgendwo sonst bei Schlatter zu lesen ist. Schon das *Inhaltsverzeichnis* vermittelt einen Eindruck von der bunten Vielfalt der Einflüsse, über die Schlatter hier Rechenschaft ablegt:

Der die Welt schaffende Begriff	2 – 8a
Der kantische Kritizismus	8 – 12b
Unter Schellings Einfluß	12b – 20a
Der Pessimismus	20a – 22b
Der Anti-Kant	22b – 23
Der Idealismus auf der Kanzel	24 – 26
Franz Baader	27 – 34
Die Mission	35 – 38b
Die Verbreitung der Bibel	39 – 45d

¹⁸ Schon Adolf Köberle hat auf „den aristotelischen Ansatz“ in Schlatters „Schöpfungslehre“ hingewiesen (Adolf Schlatter als systematischer Theologe 86, in: Aus Adolf Schlatters Berner Zeit, Bern 1952, 83–96). Schlatters Nähe zur aristotelischen Naturphilosophie zeigt sich an seiner Bejahung von Wesensformen (in Schlatters Terminologie „Typen“ oder „Formen“), an seiner Betonung des Teleologischen und an seiner scharfen Abwehr des Descartes'schen Naturverständnisses, insofern dieses die Natur auf das mathematisch Erfafßbare reduziert.

Die Rettungsanstalt	46 – 47
Der Erwerb	47 – 54d
Die Natur	55a – 59
Die Politik	59 – 64a
Die Beseitigung des Laientums	64a – 73
Die Geschichte und die Weissagung	73 – 77
Die Bildung der Gemeinde	77 – 83

Im *folgenden* möchte ich wenigstens stichwortartig a) zunächst für den großen Abschnitt über den Idealismus (S. 2–34) und dann b) für den großen Abschnitt über die Erweckung (S. 35–83) einige Passagen hervorheben, die mir zum besseren Verständnis von Schlatters Leben und Werk besonders wichtig zu sein scheinen:

a) In keinem anderen autobiographischen Manuskript findet sich eine so ausführliche Beschreibung jener Einflüsse, die Schlatters hegelianischer Religionslehrer, der Kantianer Misteli, der Schellingianer Steffensen, Jacob Burckhardt und Franz von Baader auf Schlatters weiteres Leben besaßen. Von besonderem Interesse scheinen mir die beiden Kapitel über Steffensen (S. 12b–20a) und über Baader (S. 27–34) zu sein: Der Abschnitt über *Steffensen* gibt nicht nur wie die anderen autobiographischen Schriften einen summarischen Eindruck von der Bedeutung dieses Philosophen für Schlatters Denken wieder, sondern schildert beispielhaft fünf einzelne Vorlesungen, die für Schlatters geistige Entwicklung von wesentlicher Bedeutung waren.¹⁹ Der Abschnitt über *Baader* zeigt so ausführlich wie nirgendwo sonst den Einfluß Baaders auf Schlatters Erkenntnislehre, auf seine dogmatischen und ethischen Grundbegriffe und auf sein sozialetisches Denken und bestätigt I. Kindts Analyse²⁰ insoweit, als Baaders Philosophie dem Selbstzeugnis Schlatters im Nachlaß-Manuskript zufolge „die einflußreichste Form des Idealismus“ (S. 34) war.

Auch hinsichtlich eines besseren Verständnisses von Schlatters Stellung zu *Kant* ist das Manuskript von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Im Kapitel „Der Anti-Kant“ (S. 22b–23) beschreibt Schlatter zum einen, wie sehr er sich schon in seiner Studentenzeit (zusammen mit Mitstudenten) um eine Widerlegung von Kants Phänomenalismus bemüht hat, und zum anderen, daß ein Kommilitone namens Adolf *Bolliger* später in einer umfassenden Monographie den „tapfer(en)“ Versuch unternahm, Kants Erkennt-

¹⁹ Dieser Bericht ist für das Verständnis der Genesis von Schlatters Theologie von unersetzlichem Wert. Er zeigt nämlich, wie sehr wesentliche systematische Grundeinsichten des späteren Schlatter bereits auf seine Studienzeit zurückgehen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Schlatters immer wieder geäußerte Grundüberzeugung, daß das „Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens . . . identisch“ sind (Das christliche Dogma, aaO 98), ist Frucht einer Vorlesung Steffensens über Spinoza.

²⁰ Vgl. I. Kindt, *Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen*, Stuttgart 1978.

nislehre wissenschaftlich zu widerlegen.²¹ Da Kant „dem Grundgedanken“ von Bolligers Kritik ausdrücklich zustimmt (S. 23), wäre es zum besseren Verständnis von Schlatters Kantkritik interessant, einmal genauer zu untersuchen, ob bzw. in welcher Weise Schlatter in dieser Hinsicht von Bolliger beeinflusst ist.²² Das Manuskript zeigt einerseits, wie früh Schlatter Position

²¹ Adolf Bolliger (12. 4. 1854 – 31. 5. 1931) studierte gleichzeitig mit Schlatter im SS 1872 und im WS 1872/73 an der Universität Basel und im SS 1873 und WS 1873/74 an der Universität Tübingen [nach: Biographisches Lexikon des Aargaus (1803–1957). Argovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau. Bd. 68/69. Aarau 1958, 91]. Die von Schlatter erwähnte (über 400 Seiten umfassende) Monographie Bolligers trägt den Titel „Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik“, Bd. 1, Basel 1882. Bolliger war zur Zeit der Abfassung dieses Buches (seit SS 1879) Privatdozent für Philosophie an der Universität Basel. Von 1891 bis 1905 war er ordentlicher Professor der Theologie für Dogmatik, Ethik und Neues Testament, danach wurde er Pfarrer an der Neumünstergemeinde in Zürich und Vorkämpfer für eine liberale Theologie [nach: Biograph. Lexikon, aaO 92]. Aus Schlatters Nachlaß geht hervor, daß Schlatter und Bolliger über die Studienzeit hinaus in freundschaftlicher Verbindung standen. Ein Zeugnis für diese Beziehung stellen die 80 im Nachlaß befindlichen Briefe Bolligers an Schlatter dar [Archiv-Nr. 425], die den Zeitraum von 1873–1915 umfassen.

²² Eine grundlegende Übereinstimmung zwischen der Position Schlatters und der Bolligers besteht darin, daß beide den *empirischen* Charakter *aller* Erkenntnis (einschließlich der Erkenntnis Gottes) betonen. Die kantsche Bestreitung einer Erkennbarkeit Gottes ist für Bolliger eine Verwüstung des Reiches Gottes (Anti-Kant 22), da ein nicht erkennbarer Gott im Grunde ein „nichtwirkende(r)“ Gott und damit ein „Nicht-Gott“ ist (ebd 23). Der lebendige Gott ist aber (im Unterschied zu den nichtigen heidnischen Göttern) der in allem *Wirkende* und daher „überall *offenbar*“ Seiende (ebd). „Was aber wirkt, was offenbar ist, das muß ich hören, fühlen, sehen oder auf analoge Weise irgendwie seelisch inne werden; davon gibt es wie von allem Empirischen eine Erkenntnis“ (ebd). Es ist nur konsequent, daß Bolliger von diesem philosophischen Ansatz her als Theologe ähnlich wie Schlatter das Programm einer „empirischen Theologie“ vertrat, bei welcher der christliche Glaube nicht auf irrationalen Postulaten beruht, sondern als „Bejahen . . . von Erfahrenem, von Erkantem“ verstanden wird (Drei ewige Lichter. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Gegenstände der Erkenntnis dargestellt, Berlin 1903, 47): Gott muß „um Gegenstand des Glaubens zu werden, erst in Erfahrung resp. Erkenntnis gegeben sein . . .“ (ebd 78). Er „erweist sich *empirisch* als der *lebendige* Gott . . .“ (Beiträge zur Dogmatik und Ethik. Acht Vorträge, Aarau 1890 V). All dies hätte Schlatter genauso oder ähnlich sagen können. Trotzdem gibt es zwischen ihm und Bolliger sowohl theologisch als auch philosophisch tiefgreifende Unterschiede, so daß der möglicherweise bestehende Einfluß Bolligers auf Schlatter nicht überschätzt werden darf: In der *inhaltlichen* Durchführung des Ansatzes einer empirischen Theologie gehen beide sehr verschiedene Wege, insofern Bolliger als freisinniger Theologe eine ziemlich skeptische Einstellung gegenüber der geschichtlichen Überlieferung des Neuen Testaments (vgl. z.B. Beiträge, aaO 166 ff.), insbesondere gegenüber den biblischen Wundergeschichten einnahm (vgl. z.B. Die biblischen Wundergeschichten, Freiburg i.Br. ²1890) und zentrale Glaubenslehren wie den stellvertretenden Opfertod Jesu leugnete (vgl. Beiträge, aaO 1–28). *Philosophisch* unterscheiden sich die beiden Theologen fundamental darin, daß Schlatter einen erkenntnistheoretischen *Realismus* vertritt, der den klassischen Wahrheitsbegriff einer „adaequatio intellectus et rei“ festhält, während Bolliger im „Anti-Kant“ eine teilweise von Berkeley beeinflusste (vgl. 178 ff. 182. 221) Form des Phänomenalismus vertritt (vgl. 221. 407 u. ö.), bei dem die „Dualität von Vorstellung und Erkenntnisobjekt“ verlassen (161) und „Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung“ miteinander identifiziert werden (177).

gegen den kantschen Phänomenalismus bezog, andererseits aber macht es auch sichtbar, daß der junge Schlatter durchaus auch *positive* Impulse von Kant empfing: Im Kapitel „Der kantsche Kritizismus“ (S. 8a–12b) beschreibt Schlatter, wie er bereits in seiner Schulzeit durch seinen Lehrer Misteli „mit Kant in Berührung“ kam (S. 8a). Der Kantianer Misteli erzog den jungen Schlatter erstens zur *kritischen Beobachtung des Gegebenen* und zeigte ihm zweitens „die moralische Kraft des Kantianismus . . . die entschlossen erfüllte Pflicht, die die eigenen Ziele hintansetzte, damit die Pflicht getan sei“ (S. 10f). Das Insistieren des späteren Schlatter auf der Beobachtung als der Basis alles Wissens und der „antispekulative“ Zug in Schlatters Denken, der ihn beispielsweise von Baader unterschied – wie das vorliegende Manuskript auch deutlich werden läßt (S. 33) –, gehen anscheinend auf Schlatters erste Berührung mit Kant in seiner Schulzeit zurück! Dies zeigt, daß Schlatters Verhältnis zu Kants Erkenntniskritik nicht nur von Abwehr, sondern auch von Zustimmung bestimmt war. Das vorliegende Manuskript macht jedenfalls deutlich, daß Schlatter dem Idealismus Kants viel näher stand als dem Idealismus hegelscher Prägung: „Der Einfluß des Kantianer schloß den des Hegelianers aus. Nach Hegels Bänden griff ich nicht, nahm aber schon in der Schulzeit gern einige der älteren Kantischen Schriften durch“ (S. 10). Dieses Zitat ist für die Beurteilung von Schlatters Kantkritik auch insofern interessant, als es ein erstaunlich früh einsetzendes Kantstudium Schlatters bezeugt.

Diese Hinweise mögen genügen, um beispielhaft die Bedeutung des Manuskriptes für das Verständnis von Schlatters Auseinandersetzung mit dem Idealismus aufzeigen.

b) Der große Abschnitt über die *Erweckung* zeigt deutlicher als in den anderen autobiographischen Darstellungen, wie sehr Schlatters weiteres Leben nicht nur speziell von der individuellen Frömmigkeit seiner beiden Eltern, sondern in einer ziemlich grundsätzlichen Weise vom Gedankengut und der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung bestimmt war. Schlatters Bericht zeigt, daß hierbei weniger an die Einflüsse jenes erwecklichen Typus zu denken ist, den seine berühmte Großmutter *Anna Schlatter* und ihr Freundeskreis repräsentierten,²³ sondern vor allem an jenen separatistischen Typus der Schweizer Erweckung, den sein *Vater* und dessen Freundeskreis vertraten und der 1863 zur Bildung einer freien evangelischen Gemeinde in St. Gallen führte.²⁴ Auch wenn Adolf Schlatter *kirchlich* dem Weg seiner Mutter folgte, so gingen doch die *geistlich* bestimmenden Einflüsse primär auf seinen Vater und dessen Prägung zurück. Dies zeigt das vorliegende

²³ Vgl. dazu J. Ninck, *Anna Schlatter und ihre Kinder*, Leipzig/Hamburg 1934 und F. M. Zahn (Hrsg.), *Anna Schlatters Leben und Nachlaß*, drei Bde, Bremen 1865.

²⁴ Am 28. 3. 1863 wurde die Gemeinde rechtlich anerkannt (vgl. D. Schlatter, *Ein Diener seines Meisters*. Aus dem Lebend des Stephan Schlatter, St. Gallen 1923, 48 f.). Die innere Grundlegung fand allerdings bereits Ostern 1837 durch die Feier eines Privat-Abendmahls statt (ebd 34).

Manuskript dadurch zweifelsfrei, daß kaum von seiner Mutter und von positiven Kräften innerhalb der reformierten Kirche die Rede ist, sehr viel dagegen von jenem separatistischen Kreis, dem sein Vater angehörte. Von besonderer Bedeutung scheinen mir jene Abschnitte zu sein, in denen Schlatter das Missionskonzept seines Onkels Daniel Schlatter (S. 35 ff.), den Biblizismus der Erweckung (S. 39 ff.), die Entstehung der freien ev. Gemeinde in St. Gallen (S. 60 ff.), Größe und Grenzen der erwecklichen „Sozialethik“ (S. 46 ff. 59 ff.) und die Naturverbundenheit der väterlichen Erweckungsfrömmigkeit (S. 55a ff.) beschreibt. Letztere hat Schlatter in seiner Schöpfungstheologie und seiner Abwehr eines schwärmerischen Heiligungsverständnisses zutiefst geprägt.

Schlatters Reflexionen über den Einfluß der Erweckung auf sein weiteres Leben sind von der Frage bewegt, inwieweit die Erweckungsbewegung sowohl für seine persönliche Existenz als auch für den Fortgang der evangelischen Kirchengeschichte eine „Keime hervorbringende Kraft“ war (S. 83), welche zur seiner Ansicht nach notwendigen „Vollendung der Reformation“²⁵ beitrug. Dabei sieht er durchaus die Grenzen und Gefahren der Erweckungsbewegung (vgl. z.B. seinen Vorwurf des zum Separatismus tendierenden Subjektivismus²⁶ der Erweckung S. 72 u. 79 oder seine Beschreibung der mit dem erwecklichen Biblizismus verbundenen Gefahren S. 45a f.). Das Manuskript zeigt aber in eindrucksvoller Weise, wie sehr Schlatter durch die Impulse der Erweckung zur für seine theologische Lebensarbeit fundamentalen Einsicht geführt wurde, daß die evangelische Christenheit einer grundlegenden Erneuerung bedarf, die nur durch eine über das reformatorische Erbe hinausgehende vertiefte Aneignung der Heiligen Schrift möglich ist. So sehr Schlatter als theologischer Lehrer die Grenzen der Erweckung hinter sich ließ, er blieb ihrem innersten Anliegen dadurch zeitlebens verbunden, daß er „vor der Kirche . . . als zur Bußrufender Mahner“ stand,²⁶ der die von der Schrift bezeugte Gabe und Aufgabe des Evangeliums gegen jede Selbstgenügsamkeit der Kirche geltend machte, die sich mit dem vorhandenen Dogma oder gar mit der vorhandenen kirchlichen Wirklichkeit zufrieden gibt. Schlatter blieb nicht nur darin der Erweckung verbunden, daß er bestimmte Anliegen der Erweckungsbewegung (innere Mission, allgemeines Priestertum der Gläubigen etc.) selbständig weiterverfolgte, sondern vor allem darin, daß er den Grundsatz „ecclesia semper reformanda“ nicht nur auf das kirchliche Leben, sondern auch (anders als konfessionalistische Restaurationstheologen) auf die Theologie und sogar auf das Bekenntnis der Kirche bezog und damit den über

²⁵ Se 6.

²⁶ R 240.

Bekenntnis und Wirklichkeit der Kirche hinausweisenden Impuls der Schrift beständig wachhielt.²⁷

Dies mag genügen, um beispielhaft aufzuzeigen, daß Schlatters Nachlaß-Manuskript „Der Idealismus und die Erweckung in meiner Jugend“ in mehrfacher Hinsicht eine wertvolle Ergänzung der bereits erschienenen autobiographischen Werke Schlatters darstellt (s.o. S. 9–15). Das Manuskript ist den anderen autobiographischen Arbeiten darin überlegen, daß es in einer Präzision, Detailliertheit und systematischen Geschlossenheit wie keine zweite Darstellung die geistig religiösen Einflüsse auf den jungen Schlatter vor dem Beginn seiner theologischen Lehrtätigkeit in Bern schildert. Sie enthält viele Erinnerungen und Selbstaussagen, die sich bei den anderen Darlegungen entweder überhaupt nicht oder nicht in dieser Ausführlichkeit wiederfinden. Die Konzentration der Darstellung auf die Bewegungen des Idealismus und der Erweckung als den beiden Hauptfaktoren für Schlatters inneren Werdegang ist nicht nur biographisch interessant, sondern erweist sich auch als wertvolle Hilfe zum Verständnis von Schlatters theologischem Lebenswerk. Eine Veröffentlichung dieser letzten bisher nichtedierten autobiographischen Studie Adolf Schlatters wäre daher wissenschaftlich sehr zu wünschen.

²⁷ Vgl. dazu Schlatters Aufsätze Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses, BFChTh 11 (190) H. 3 und Das Evangelium und das Bekenntnis (in: A. Schlatter/W. Lütgert/H. Strathmann, Müssen wir heute lutherisch oder reformiert sein? Beiträge zur Frage einer neuen kirchlichen Einheit, Essen 1936, 21–31). Schlatter hat aber bei aller Betonung der Schrift als kritischen Maßstab für die kirchlichen Bekenntnisse daran festgehalten, daß die Bekenntnisse zu Recht eine *bleibende* Geltung für die Kirche besitzen (vgl. Das Evangelium und das Bekenntnis, aaO., S. 25).