

ERNST TROELTSCH

GESAMMELTE
SCHRIFTEN I

Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch

Erster Band

Die Soziallehren
der christlichen Kirchen und Gruppen

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

von

Ernst Troeltsch

Mit einer Einführung zu
Ernst Troeltschs Leben und Werk
von Friedemann Voigt

Reprografischer Nachdruck der 1912 im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen erschienenen Ausgabe, erweitert um eine Einführung zu Ernst Troeltschs Leben und Werk von Friedemann Voigt.

Ernst Troeltschs Einleitung zu den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ sowie die Kapitel I–III 2 des Werkes sind ein veränderter Abdruck aus den Bänden 26–30 des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2016 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einband- und Schubergestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26818-4

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
ebook (pdf) 978-3-534-74239-4

Ernst Troeltsch. Leben und Werk

Von Friedemann Voigt

Ernst Troeltsch (1865–1923) war einer der bedeutendsten Intellektuellen des ausgehenden Kaiserreichs und der frühen Weimarer Republik. Mit seinen Beiträgen zur theologischen Dogmatik und Ethik, zur Kulturgeschichte und Religionssoziologie, zur Geschichtsphilosophie, zu Politik und Zeitgeschichte gehört er nicht nur zu den prägenden Denkern seiner Zeit, sondern vermittelt bis in die Gegenwart Anstöße in allen diesen Themenkreisen. Troeltschs Werk ist insgesamt eine ethische Theorie, die in ihrer Vielfalt und Weite dem Ziel verpflichtet ist, unter Bedingungen der modernen Welt Gemeinsinn unter Bedingungen freier Individualität zu bewahren und konstruktiv zu entwickeln. Werkgeschichtlich entfaltet sich dies aus dem dezidiert theologischen Interesse an der Zusammenbestehbarkeit von Religion und moderner Welt. Seine Arbeiten führen über kulturgeschichtliche Studien zur Bedeutung des Protestantismus in eine großangelegte Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie mit einem zunehmenden Bewusstsein von der Notwendigkeit konkreter politischer Umsetzung.

1. Studium und Lizentiatenarbeit

Ernst Peter Wilhelm Troeltsch wurde am 17. Februar 1865 in Haunstetten bei Augsburg geboren.¹ Nach Schulzeit und Militärdienst studierte er von 1884 bis 1888 in Erlangen, Berlin und Göttingen Theologie. Seine wichtigsten theologischen Lehrer in diesen Studienjahren waren Julius Kaftan und vor allem Albrecht Ritschl, die bestimmende Gestalt der protestantischen Schultheologie. Ritschls Unternehmen, einerseits das Eigentümliche des Christentums durch einen betont wissenschaft-

¹ Für die Biographie Troeltschs vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991; Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät“ 1888–1893, Gütersloh ²1985 (Troeltsch-Studien, Band 1).

lichen Religionsvergleich zu gewinnen, andererseits die Erkenntnis der Offenbarung an den dogmatischen Standpunkt der Gemeinde zu knüpfen und darüber hinaus den christlichen Glauben als notwendige Bedingung der Sittlichkeit zu behaupten, beeindruckte die jungen Theologen, die nach einer Möglichkeit suchten, moderne Wissenschaft, kulturelle Offenheit und christlichen Glauben zu vereinen. Ritschls Theologie bot dazu ganz unterschiedlichen theologischen Temperamenten Anknüpfungspunkte und Möglichkeiten der Akzentuierung. Troeltsch hat sich später zunehmend deutlich, um nicht zu sagen aggressiv, von der Theologie Ritschls und seiner Schüler abgewandt, die er im Kern von einem dogmatischen Verständnis beherrscht sah, welches das historische Denken nur als Akzidenz begreifen konnte. Dem widersprach die für Troeltsch entscheidende Erfahrung und Einsicht seiner Studienjahre: Die alles durchdringende und verändernde Kraft des geschichtlichen Bewusstseins. Die prägende Erfahrung von Troeltschs Studium war tatsächlich die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte, wie sie damals vor allem in der alttestamentlichen Wissenschaft betrieben wurde. In Göttingen wurde diese religionsgeschichtliche Methode von Bernhard Duhm vertreten und regte einen Kreis begabter junger Theologen zum Weiterdenken an, die den Kern der „Religionsgeschichtlichen Schule“ bilden sollten, darunter die zukünftigen Alttestamentler Hermann Gunkel und Alfred Rahlfs sowie die Neutestamentler Wilhelm Bousset, Johannes Weiß und William Wrede.² Troeltsch nahm in dem Kreis insofern eine Sonderstellung ein, als er der Systematiker dieser „Kleinen Göttinger Fakultät“ war.³

Nachdem Troeltsch 1888 die theologische Aufnahmeprüfung im bayerischen Ansbach abgelegt hatte und noch im selben Jahr in München ordiniert wurde (im Sommer 1891 folgte das Zweite Theologische Examen in Ansbach), ließ er sich nach einigen Monaten als Hilfsgeistlicher für zwei Jahre vom Kirchendienst beurlauben, um in Göttingen die Lizentiatenprüfung abzulegen.

Mit seiner Studie über „Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon“⁴ arbeitet sich Troeltsch durchaus noch im

² Ernst Troeltsch, Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“, in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913 (Gesammelte Schriften, Band 2), 500–524. Im Folgenden zitiert als: GS 2.

³ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Der „Systematiker“ der „Kleinen Göttinger Fakultät“, Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Untersuchungen zur Biographie, 235–290.

⁴ Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), hg.

Geiste seines Lehrers Albrecht Ritschl an einem Verständnis der Dogmatik ab, das auf die Vermittlung von offenbaren Glaubenswahrheiten und wissenschaftlichen Vernunftwahrheiten abzielt. Aufgrund dieser Arbeit wurde Troeltsch von der Göttinger theologischen Fakultät im Februar 1891 zum Lic. theol. promoviert und in einem damit verschränkten Verfahren auch habilitiert. In seiner ersten These zur Erlangung der Lizentiatenwürde verdichtete er sein Anliegen, die Methoden und Konsequenzen der Religionsgeschichtlichen Schule über den Bereich der alt- und neutestamentlichen Forschung hinaus auf die Christentumsgeschichte zu übertragen und in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Theologie darzulegen: „Die Theologie ist eine religionsgeschichtliche Disziplin, doch nicht als Bestandteil einer Konstruktion der universalen Religionsgeschichte, sondern als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den großen Religionen, die wir genauer kennen.“⁵ Diese These kann als programmatisch für die Arbeit Troeltschs in der nächsten Dekade gelten.

2. Theologieprofessor in Bonn und Heidelberg

Die akademische Karriere Troeltschs entwickelte sich sehr zügig. 1892 wurde er zum außerordentlichen Professor für Systematische Theologie in Bonn berufen, 1894 zum ordentlichen Professor für Systematische Theologie in Heidelberg. Dort wirkte Troeltsch zwei Jahrzehnte und entwickelte sich in dieser Zeit weit über die Theologie hinaus zu einer zentralen Gestalt des deutschen Geisteslebens.

Troeltschs Heidelberger Lehrtätigkeit war vor allem Dogmatik und Religionsphilosophie gewidmet. Die dogmatischen Publikationen Troeltschs finden sich in seinen 26 Artikeln der Erstauflage des Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“⁶, das Troeltsch auch

v. Christian Albrecht, Berlin/New York 2009 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 1), 81–338. Im Folgenden zitiert als: KGA 1.

5 Ders., Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde, in: KGA 1, 69–71, 70.

6 Ernst Troeltsch, „Aemter Christi“, „Akkommodation Jesu“, „Berufung“, „Concursus divinus“, „Dogma“, „Dogmatik“, „Eschatologie: IV. Dogmatisch“, „Erlösung: II. Dogmatisch“, „Gericht Gottes 2.“, „Gesetz. Uebersicht. I. Religionsphilosophisch“, „Gesetz: II. Dogmatisch“, „Gesetz: III. Ethisch“, „Glaube: III. Dogmatisch“, „Glaube: IV. Glaube und Geschichte“, „Glaube: V. Glaubensartikel, dogmatisch“, „Gnade Gottes: III. Dogmatisch“, „Gnadenmittel“, „Heilstatsachen“, „Kirche: III. Dogmatisch“, „Naturrecht, christliches“, „Offenbarung, dogmatisch“, „Prädestination: III. dogmatisch“, „Prinzip, religiöses“, „Protestantismus: II. P.[rotestantismus] im Verhältnis zur Kultur“, „Theodizee:

als Fachberater für Dogmatik begleitete, in Aufsätzen sowie in der „Glaubenslehre“, die postum aus Nachschriften von Vorlesungen veröffentlicht wurde.⁷ Nicht zuletzt konturierte Troeltsch sein systematisch-theologisches Programm in zahlreichen Rezensionen, die eine wichtige Quelle seiner Theologie darstellen.⁸

Die Entwürfe zur Religionsphilosophie sind – mit Ausnahme der Schriften zur Absolutheitsthematik⁹ und des umfangreichen Aufsatzes zur „Selbständigkeit der Religion“¹⁰ – im zweiten Band der „Gesammelten Schriften“ Troeltschs enthalten, auch wenn in ihnen das von Troeltsch mehrfach angekündigte System der Religionsphilosophie nur in Ansätzen zu erkennen ist.¹¹

2.1 Von der Religionsgeschichte zur historischen Methode der Theologie

Das Vorhaben, die Theologie nach dem Vorbild der religionsgeschichtlichen Arbeit umzubauen bedurfte einer gründlichen Besinnung auf die Grundlagen der Geschichtserkenntnis: „Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem

II. Systematisch“, „Weiterentwicklung der christlichen Religion“. Alle Artikel sind erschienen in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, hg. v. Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack, 5 Bände, Tübingen 1909–1913.

7 Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen der Jahre 1911 und 1912, hg. von Gertrud von le Fort, München/Leipzig 1925 (ND Aalen 1981). Vgl. Hans-Joachim Birkner, Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987 (Troeltsch-Studien, Band 4), 325–337; Walter Edward Wyman Jr., The Concept of Glaubenslehre. Ernst Troeltsch and the Theological Heritage of Schleiermacher, Chico 1983.

8 Vgl. Maren Bienert, Protestantische Selbstverortung. Die Rezensionen Ernst Troeltschs, Berlin/Boston 2014 (Troeltsch-Studien. Neue Folgen, Band 5).

9 Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, in: Ders., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz Rendtorff, Berlin/New York 1998 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 5), 81–244. Im Folgenden zitiert als: KGA 5.

10 Ders., Die Selbständigkeit der Religion, in: KGA 1, 364–535.

11 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Protestantismus und Neuzeit, Gütersloh 1984 (Troeltsch-Studien, Band 3), 207–230.

geschichtlichen Gebiete.¹² Troeltsch war sich des damit einhergehenden geschichtsphilosophischen und methodischen Anspruchs bewusst. Die Bearbeitung dieses Problems war in der Folgezeit ein Motor der theologischen Innovation und starken Veränderungen unterworfen.

Zunächst versuchte Troeltsch, stark beeinflusst von idealistischen Gedanken, die geistigen „Grundtendenzen“ als „Entfaltung der menschlichen Gesamtvernunft“ zu begreifen.¹³ Die Religion sollte als selbständiges Gebiet des menschlichen Geistes dargelegt werden. Das lässt sich als Ziel von Troeltschs religionsphilosophischen Arbeiten von Mitte der 1890er Jahre¹⁴ bis in das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts beschreiben.¹⁵ Von dem religiösen „Grunderlebnis“¹⁶ ausgehend sollten die unterschiedlichen Religionen als seine verschiedenen Erscheinungsformen analysiert werden. Die Religionsforschung sollte so von lehrhaften Überformungen befreit werden und einer unbefangenen Betrachtungsweise Raum geben. Damit distanzierte sich Troeltsch von der teleologischen Deutung der Religionsgeschichte, nach welcher der allgemeine Begriff der Religion zugleich die „Triebkraft dieser Entwicklung“ in sich trägt und so letztlich das Christentum als „notwendige Vervollendung“ aufweist.¹⁷

Gegenüber manchen Verzeichnungen in der Wahrnehmung von Troeltschs Arbeiten zur Religionsgeschichte dieser Epoche verdient es in Erinnerung gerufen zu werden, dass es ihm dabei darum ging, die historische Betrachtungsweise auf die innere Konstitution der Theologie konsequent anzuwenden. Dieser *innertheologische* Kontext war für Troeltschs Beschäftigung mit der Religionsgeschichte und Absolutheitsthematik bestimmend.¹⁸ Allerdings ist zu sagen, dass sich Troeltsch mit den Überlegungen bis 1897 noch deutlich in den Spuren seines Lehrers Albrecht Ritschl und einer Auffassung der Religionsgeschichte bewegte, die vor allem dem apologetischen Zweck diente, die Sonderstellung des Christentums unter den Religionen zu demonstrieren. Das methodische Problem dieser Arbeiten liegt auf der Hand: Die Auswahl der Kriterien religiöser Entwicklung scheint von vorneherein so auf

12 Ernst Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte, in: GS 2, 328–363, 333.

13 Ebd., 338.

14 Ders., Die Selbständigkeit der Religion, 364–335.

15 Ders., Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: GS 2, 452–499.

16 Ders., Die Selbständigkeit der Religion, 448.

17 Ders., Christentum und Religionsgeschichte, 353. Für die genauere Analyse von Troeltschs Konstruktion der Religionsgeschichte s. Friedemann Voigt, Die Idee der Persönlichkeit. Ernst Troeltsch und die ‚Einheit der Religionsgeschichte‘, in: Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft 97 (2013), 27–38.

18 Vgl. Trutz Rendtorff, Einleitung, in: KGA 5, 1–50, bes. 4–15.

einen bestimmten Typus von Religion, nämlich die jüdisch-christliche Überlieferung zugeschnitten, dass ihre Bestimmung als vollendete Religion eine *petitio principii* ist. Es spricht für die Dynamik und ein hohes Maß an kritischer Selbständigkeit seines Denkens, dass Troeltsch diese Schwäche seiner Theorie selbst erkannte und korrigierte.

Mit seinem Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie“¹⁹ von 1898 vollzog Troeltsch den entscheidenden Schritt, indem er die historische Betrachtungsweise nicht nur auf die Objekte der Theologie und Religionsgeschichte anwendete, sondern auch auf den eigenen, subjektiven Konstruktionsstandpunkt bezog. Die Theologie kann nicht von einem Ort jenseits der Geschichte betrieben werden. Das ging einher mit einer neu geschärften Kritik an der apologetisch ausgerichteten Dogmatik Ritschls und seiner Schüler. Denn diese konstruierte einen Dualismus „natürlicher“ Geschichte einerseits und „übernatürlicher“ Heilsgeschichte andererseits, durch den das Christentum von allen anderen Religionen grundsätzlich geschieden sei und sich als die geoffenbarte absolute Religion von diesen anderen Religionen unterscheide. Die überlieferte Dogmatik ist die Ausbuchstabierung der Heilsgeschichte, die sich gegenüber den Anfragen der Welt- bzw. Religionsgeschichte immun erachtet und sich dank ihrer vermeinten Immunität einen gleichsam freien Umgang mit den Daten und Ereignissen der natürlichen Geschichte erlaubt. Die so konstruierte Geschichte hat allerdings „dogmatische und keine historische Autorität“²⁰. Damit verliert sie freilich auch den Charakter einer allgemein und wissenschaftlich nachzuvollziehenden Einsicht und damit den Anschluss an die modernen Rationalitätsstandards, vor allem an „die echte, moderne Historie, die eine bestimmte Stellung zum geistigen Leben überhaupt in sich schließt“.²¹ Um diesen Anschluss, die „Zusammenbestehbarkeit“²² der Theologie mit dem modernen Denken zu gewährleisten, „muß voller Ernst mit der historischen Methode gemacht werden“²³, muss statt ihrer dogmatischen Methode der „Aufbau[] der Theologie auf historischer, universalgeschichtlicher Methode“ erfolgen, der die religionsgeschichtliche Arbeit eingegliedert ist.²⁴

19 Ernst Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: GS 2, 729–753.

20 Ebd., 741.

21 Ebd., 731.

22 Ders., Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, in: GS 2, 227–327, 229.

23 Ders., Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, 738.

24 Ebd.

Mit diesem Programmaufsatz von 1898 hat Troeltsch die wesentlichen Fragestellungen eröffnet, die seine theologische Arbeit der nächsten Jahre bestimmen und ihn aufgrund ihrer inneren Beschaffenheit weit über die Grenzen der Theologie hinaus zu einer großangelegten ethischen Kulturtheorie bewegten. Die wesentlichen Fragekreise lauten erstens: Was bedeutet es für die Theologie und ihre Lehrstücke, wenn sie auf die historische Methode umgestellt werden? Zweitens: Was bedeutet es für die Konstitution und Zukunft des Christentums und seiner Kirchen, wenn das theologische Selbstverständnis historisch imprägniert ist? Und schließlich drittens: Was bedeutet es für die Gesamtkultur, wenn eine ihrer wesentlichen Ingredienzien, die Religion, einen solchen Transformationsprozess durchläuft?

Mit seiner Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ von 1902 hatte Troeltsch eine Antwort auf die ersten beiden Fragekreise gegeben. Er vollzieht damit den endgültigen Bruch mit der Ritschl-Schule. In konstruktivem Interesse war ferner darzulegen, dass die historische Methode der Theologie für die Frömmigkeit förderlich und eben nicht, wie ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, zerstörerisch wirke.

In aller Kürze ist der Gang der Argumentation Troeltschs in der Absolutheitsschrift so zusammenzufassen: Troeltsch setzt bei dem Gedanken an, dass das Christentum wesentlich durch seine persönliche Gottesbeziehung ausgezeichnet ist. Korrelat dieser persönlichen Gottesbeziehung ist die Schätzung der individuellen Persönlichkeit. Nach seiner Auffassung von 1902 ist Christentum die „stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität“²⁵, zugleich aber relativiert er – gemäß der Geltungskraft historischer Erkenntnisse – den Anspruch der „Absolutheit“ auf das Urteil einer „Höchstgeltung“ des Christentums. Diese wissenschaftliche Relativierung aber tue der subjektiven Frömmigkeit keinen Abbruch, denn sie stärke die Anschauung vom Christentum als „einer wirklichen Offenbarung Gottes und der Gewißheit, daß er [der Fromme, F. V.] eine höhere sonst nirgends finden könne.“²⁶ Troeltsch ist es mit dieser Argumentation um den Aufweis zu tun, daß die historisch verfahrenende Theologie in einem konstruktiven Verhältnis zu Religion und Frömmigkeit steht. In seinen Worten: Der subjektiven Frömmigkeit genügt die historische Betrachtungsweise, „um ihr volle Kraft und Sicherheit zu geben.“²⁷ Ist dies der Fall, kann ge-

25 Ders., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, in: KGA 5, 81–244, 195.

26 Ebd., 204.

27 Ebd., 205.

sagt werden, dass zwischen dem christlichen Glauben und dem historischen Denken, dass zwischen Christentum und moderner Welt ein konstruktiver und lebensfähiger Zusammenhang besteht.

Hatte Troeltsch also die grundsätzliche Möglichkeit eines Zusammenbestehens von christlicher und wissenschaftlicher Weltanschauung erhoben, musste im Interesse einer theologischen Wahrung dieser Möglichkeit seine Analyse tiefer in deren Verhältnis eindringen. Den Unterschied zwischen der Gewissheit subjektiver Frömmigkeit einerseits und wissenschaftlicher Relativität andererseits markierte Troeltsch durch die Begriffe von „naiver“ und „wissenschaftlicher“ Absolutheit. „Naive Absolutheit“ mache ein Strukturmerkmal aller Frömmigkeit aus, während die wissenschaftliche Absolutheit unter Bedingungen des historischen Denkens unmöglich geworden sei.²⁸ Dieses Problem der zwei Absolutheiten aber, so Troeltsch, steht für „das allgemeine Problem des Verhältnisses des naiven Weltbildes zum wissenschaftlichen in seiner Anwendung auf die Religion.“²⁹

Gerade unter der Bedingung der Zusammenbestehbarkeit von christlichem Glauben und wissenschaftlichem Denken sind die Einwirkungen modernen Wissens und Denkens auf die subjektive Frömmigkeit unverkennbar. Dazu zählt, dass die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Absolutheit den Verlust des apologetischen Fundamentes der Kirche mit sich bringt.³⁰ Dies bedeutet den Schwund gemeinschaftsorientierter und das Anwachsen individualistischer Frömmigkeitstypen. Darüber hinaus hat das Bewusstsein konkurrierender Wahrheitsansprüche zur Auflösung eines gegenständlich-eindeutigen Wahrheitsbewusstseins geführt. Die „naive Selbstgewißheit der Religion“ werde „zu wissenschaftlichen Begründungen und Auseinandersetzungen genötigt, in denen schließlich die Religion psychologisch zu einem vielfach bedingten Phänomen des Subjekts und historisch zu einem unbegrenzten Reiche einzelner, großenteils gleiche Ansprüche erhebender, Religionen geworden ist.“³¹

Hier wird deutlich: Für Troeltsch hatte sich die Aufgabe einer historischen Methode der Theologie von der rein religionsgeschichtlichen Frage zur Erfassung der Religion als selbständige Bewusstseinsgestalt erweitert, die nun den Anforderungen und Anfragen des modernen Denkens und der modernen Kultur ausgesetzt ist – und zwar sowohl theoretisch wie praktisch. Die Frage lautet dann nicht nur, wie Religion psychologisch und historisch zu begründen ist, sondern welche Bedeu-

28 Vgl. Kap. 6 der Absolutheitsschrift, ebd., 210–244.

29 Ebd., 215.

30 Ebd., 230 f.

31 Ebd., 215.

tung sie für die moderne Kulturgeschichte und die moderne Welt hat. Nicht der Erweis einer „Höchstgeltung“ des Christentums war für ihn eigentlich entscheidend, sondern diese Herausforderung der Religion durch den modernen Geist, auf welche die selbst in geschichtlicher Entwicklung begriffene Religion eine Antwort haben muss.

2.2 Protestantismus und moderne Welt

Troeltschs Interessen- und Publikationsgebiet erweiterte sich in den Heidelberger Jahren zusehends auf Fragen der Religions- und Kulturgeschichte, insbesondere auf den Beitrag des Christentums zur modernen Welt. Gründe für diese Ausweitung seiner Arbeit sind zum einen werkimmanent in der historischen Anlage seines Denkens zu sehen, zum anderen aber auch durch äußere Einflüsse veranlasst.

Das Heidelberg um 1900 ist als „Schnittpunkt intellektueller Kreise“ bezeichnet worden, dessen „geistige Geselligkeit“ zu hoher Produktivität und Originalität beitrug.³²

Auch für Troeltsch waren es besonders die Begegnungen außerhalb der Theologischen Fakultät, die für sein Werk bestimmend wurden. Von besonderer Bedeutung war die „Fachmenschenfreundschaft“ mit Max Weber, der 1897 nach Heidelberg kam.³³ 1910 zogen die Familien Troeltsch und Weber in ein gemeinsames Haus in der Ziegelhäuser Landstr. 17. Ernst Troeltsch hatte 1901 die Offizierstochter Marta Fick geheiratet, 1913 wurde ihr einziges Kind Ernst Eberhard geboren.

Die gemeinsame Frage nach der Genese der modernen Welt und nach der Rolle, die der Protestantismus dabei spielte, war Thema ihrer zahlreichen Gespräche, die auch in dem erweiterten Zirkel des „Eranos“-Kreises fortgeführt wurden. Troeltsch konnte hier seine Kenntnisse über die Geistes- und Religionsgeschichte der modernen Welt einbringen und vertiefen.³⁴ 1904 fuhren Troeltsch, Max und Marianne Weber zu dem „International Congress of Arts and Sciences“ nach St. Louis.³⁵ Die Reise durch die USA war eine tief beeindruckende Begegnung mit

32 Vgl. Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“ 1850–1950*, Opladen 1995.

33 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu ‚Max Weber und Ernst Troeltsch‘*, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen/Zürich 1988, 313–336.

34 Vgl. dazu die in GS 4 zusammengestellten Texte.

35 Vgl. Hans Rollmann, „Meet me in St. Louis“: *Troeltsch and Weber in America*, in: Hartmut Lehmann/Guenther Roth (Hg.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge/New York/Melbourne 1993, 357–383.

Technisierung und Industrialisierung in einer neuen Dimension, die Troeltschs kritische Auseinandersetzung mit den Kosten und Ambivalenzen der Moderne tief prägte.³⁶ In engem Austausch mit Weber entstanden die wegweisenden Studien über den genetischen Zusammenhang von asketischem Protestantismus und moderner Welt. In der Fachwelt wurde von der „Troeltsch-Weber-These“ gesprochen.³⁷

In dem Vortrag auf dem Historikertag 1906 „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ entwickelte Troeltsch die Doppelthese von der weitgehend vom Protestantismus unabhängigen Entstehung der modernen Welt einerseits sowie der indirekten Folgen des christlichen Persönlichkeitsgedankens für den modernen Individualismus andererseits. Denn auch der „moderne Individualismus und Rationalismus“ habe seine Wurzeln in einer Metaphysik und Ethik, die durch das Christentum „in die Seele unserer ganzen Kultur eingesenkt ist.“³⁸ Der so geprägte Freiheits- und Persönlichkeitsgedanke finde gerade in der modernen Kultur „ungeheure Ausbreitung und Intensität“ und bilde „ihren besten Gehalt“.³⁹ Der Zusammenhang von christlichem und modernem Individualismus wurde von Troeltsch aber nicht durch die Behauptung einer Kontinuität oder gar Identität ermöglicht, sondern gerade in der Analyse einer Diskontinuität. In kritischer Prüfung des Protestantismus macht er deutlich, dass jener personalistische Kern bei Luther und dem Altprotestantismus von mittelalterlich-katholischen Elementen verhüllt gewesen sei und erst im Prozess der Aufklärung und gesamtulturellen Emanzipation seit dem 18. Jahrhundert zu neuer Klarheit gekommen sei. In dieser „neuprotestantischen“⁴⁰ Gestalt habe der christliche Persönlichkeitsgedanke katalysatorische Wirkung auf die moderne Kulturentwicklung gehabt. So wird bei Troeltsch die Religionsgeschichte des modernen

36 Bes. Ernst Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. v. Hans Baron, Tübingen 1925 (Gesammelte Schriften, Band 4), 297–338. Im Folgenden zitiert als: GS 4.

37 Vgl. dazu die Beiträge in: Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005.

38 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. v. Trutz Rendtorff, Berlin/New York 2001 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 8), 199–316, 221 f. Im Folgenden zitiert als: KGA 8.

39 Ebd., 315.

40 Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), hg. von Volker Drehsen, Berlin/New York 2004 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 7).

Protestantismus zur „religiösen Kulturgeschichte eines sozial wirksamen neuzeitlichen Individualismus“.⁴¹

Es ist gerade die Unterscheidung von modernem Individualismus und christlichem Personalismus, welche es ermöglicht, dem christlichen, bes. dem protestantischen Glauben eine korrigierende Funktion gegenüber den depersonifizierenden Kräften der Moderne zuzuschreiben. Die These von der „Selbständigkeit“ der Religion erhält hier eine weitere, modernitätstheoretische Dimension. Denn erst ihre Selbständigkeit gegenüber anderen, ihrerseits jeweils selbständigen Bereichen der modernen Kultur bedingt ihre Möglichkeit, sich ihnen gegenüber in freier und kritisch-konstruktiver Weise zu verhalten. Das selbständige, personalistische Potenzial des Christentums ermöglicht ihm Distanz und Nähe zur modernen Welt. Es ist nur ein kleiner und naheliegender Schritt, von hier aus zur Analyse der Beziehung des Christentums zur modernen Welt fortzuschreiten.

Diese Darstellung der vom Christentum teils bedingten, teils unabhängigen Entwicklung der modernen Welt ist für Troeltsch aber nicht nur naheliegend, sie ist auch systematisch notwendig: Sie bringt wesentliche Argumente zur Berechtigung der eigenen theologischen Position bei, deren Angemessenheit von der Analyse der Genese der modernen Welt gleichsam überprüft wird. Troeltsch erweitert damit seine historische Methode der Theologie über die Behandlung dogmatischer Lehrstücke hinaus auf eine kulturtheoretische Standortepistemologie in theologischer Absicht⁴²: Die Beziehung von Protestantismus und Moderne lässt sich nicht in der Weise rekonstruieren, dass dabei ein vermeintlich objektiver historischer Blick über eine subjektive theologische Position zu Gerichte sitzt, sondern es wird eine Selbstbestimmung der theologischen Position vollzogen, die das Wissen über sich selbst als historische Position einschließt.

Dies erfordert und ermöglicht erstens die streng wissenschaftliche, „wertfreie“ historische Forschung, setzt diese aber in einem zweiten Schritt in einen konstruktiven Zusammenhang mit den normativen Urteilen über den Wert der Religion. So hebt Troeltsch in der „Vorbemerkung“ seines Vortrags mehrfach den streng wissenschaftlichen Charak-

41 Vgl. Gangolf Hübinger, Ernst Troeltsch – Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 187–218, 201.

42 Vgl. Friedemann Voigt, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin, Gütersloh 2006 (Troeltsch-Studien. Neue Folge, Band 1), 155–173.

ter der folgenden Ausführungen hervor⁴³ und lässt auch während des Vortrags mehrfach den Konstruktionscharakter der Darstellung deutlich werden. Die materiale Durchführung erfolgt dann so, dass zunächst die Unterschiede der modernen Kultur zu Mittelalter und Altprotestantismus dargelegt werden und die tiefgreifenden Gegensätze der kirchlichen zur modernen, „kirchenfreien“ Kultur hervortreten, um sodann im Neuprotestantismus eine zur modernen Kultur vermittlungsfähige Gestalt des Christentums zu identifizieren. Die kausalgeschichtliche Betrachtung führt also zu der differenzierten These von der Selbständigkeit der modernen Welt und der indirekten Einwirkung des Protestantismus auf den modernen Individualismus. Wenn Troeltsch dann im Schlusskapitel im neuprotestantischen Personalismus die Gestalt der Religion identifiziert, die der modernen individualistischen Kultur auf Augenhöhe zu begegnen erlaubt⁴⁴, vollzieht er den Brückenschlag hin zur normativen Bestimmung. Dabei verlässt er die Ebene der rein historischen Betrachtung und erweitert diese, gleichsam in einer Beobachtung zweiter Ordnung, zu einer theologischen Standortepistemologie. Die historische Analyse des Verhältnisses von Christentum und Welt erfolgt somit im normativen theologischen Interesse.

Der sich dabei aufdrängenden Frage nach der Geltung solcher „nur“ historisch begründeter Normativität war Troeltsch in seiner Absolutheitsschrift von 1902 mit dem Aufweis begegnet, dass die historisch verfahrenende Theologie in einem konstruktiven Verhältnis zu Religion und Frömmigkeit stehe. Nun hat er zudem die kritisch-konstruktive Kraft einer so konstituierten Theologie für die moderne Gegenwartskultur aufgewiesen. Mit seinen Studien zur Religionsgeschichte des Protestantismus hat er so ein zentrales Konstitutionsproblem seiner Theologie auf ein neues Niveau gehoben.

Auch wenn für Troeltsch Fragen der konkreten Gegenwartsgestaltung also in direkter Konsequenz seiner Theologie lagen, verstand sich Troeltsch im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts als intellektueller Begleiter und Deuter der modernen Kultur. Troeltsch engagierte sich zwar wissenschafts- und hochschulpolitisch: 1906/07 war er Prorektor der Heidelberger Universität, 1910 bis 1914 Universitätsvertreter in der Ersten Badischen Kammer. Er war an der Gründung der „Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ 1909 beteiligt und korrespondierendes Mitglied der Akademien in Berlin und München. Allerdings betrachtete Troeltsch die aus ganz unterschiedlichen politischen Interessen sich speisende Ten-

43 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 201–207.

44 Ebd., 297–316, bes. 314.

denz, das Christentum mit konkreten politischen und sozialen Forderungen zu identifizieren, mit Argwohn. Ihm selbst war zu dieser Zeit direktes politisches Engagement eher fern. Zwar arbeitete Troeltsch ab 1904 im „Evangelisch-sozialen Kongreß“ (ESK) mit und seine konservative Grundhaltung wurde zunehmend von liberaler Reformbereitschaft durchdrungen.⁴⁵ Die Bitte Adolf von Harnacks, Troeltsch möge ihn 1911 als Präsident des ESK ablösen, schlug er jedoch aus.

Dennoch sind es diese sozialpolitischen Kontexte, die ihn zu seiner ausgreifenden Studie „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ inspirieren, die als Kulminations- und Höhepunkt seiner Heidelberger Zeit anzusehen ist.

2.3 Die „Soziallehren“

„Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“⁴⁶ entsprangen Troeltschs Auseinandersetzung mit einer Reihe von Schriften, die sich unter dem Eindruck der sozialen Frage dem Verhältnis von Christentum und Gesellschaft widmeten. Der konkrete Anlass war die Anfrage des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, eine Rezension des Buchs des sozial-konservativen Theologen Martin von Nathusius über die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage zu verfassen.⁴⁷ Aber gleich ob von sozialkonservativer oder sozialrevolutionärer Seite, Troeltsch beklagte vehement die „Verworrenheit“⁴⁸, welche die meisten Schriften auszeichne, wenn es über das Verhältnis des Christentums zum Sozialen gehe. Er entschließt sich

⁴⁵ Eine wichtige Ausnahme bildet der auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß von 1904 gehaltene Vortrag: Ernst Troeltsch, Politische Ethik und Christentum, in: Ders., Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912), hg. v. Trutz Rendtorff, Berlin/Boston 2014 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 6/1), 134–196. Im Folgenden zitiert als: KGA 6/1. Vgl. Karsten Fischer, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Liberalismus. Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei Ernst Troeltsch, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“, 117–136.

⁴⁶ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (Gesammelte Schriften, Band 1). Im Folgenden zitiert als: GS 1.

⁴⁷ Vgl. Stefan Pautler, Ernst Troeltschs „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, in: Akademie Aktuell. Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 01/2015. Schwerpunkt: Der harte Stoff der sozialen Wirklichkeit. 150 Jahre Ernst Troeltsch, 30–34. Zu weiteren Kontexten und Interpretationsperspektiven vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation, Gütersloh 1993 (Troeltsch-Studien, Band 6).

⁴⁸ GS 1, 5.

deshalb, für das Archiv eine Reihe von Aufsätzen über die Genealogie des Verhältnisses von Christentum und Gesellschaft zu verfassen. Hatte Troeltsch in seinem Vortrag von 1906 von der „indirekten“ Wirkung des Protestantismus auf die moderne Welt gesprochen und in der Selbstständigkeit der Religion gerade ihre Möglichkeit der Distanznahme zur Gesellschaft identifiziert, verfolgt er nun in historischer Perspektive von den Anfängen des Christentums an, wie dieses Verhältnis sogar durch einen *Gegensatz* geprägt ist, der am deutlichsten in der ethischen Einstellung Ausdruck findet.

Indem Troeltsch dies bis zur „rein religiöse[n] Predigt“⁴⁹ Jesu zurückverfolgt, widerspricht er der Annahme, dieser Antagonismus sei erst in der modernen Welt aufgetreten. In der Predigt Jesu sieht Troeltsch zunächst den „Verzicht auf das innerirdische Sozialideal, auf die politischen und ökonomischen Werte überhaupt“⁵⁰, wohl aber ist in ihr eine „soziologische Struktur“ enthalten, die die Bahn vorgibt, in der das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft verläuft: Es ist die „Doppelstruktur“ von „absolutem Individualismus“, wie er der persönlichen Gottesgemeinschaft entspricht, und „absolutem Universalismus“, wie er dem Gedanken der universalen Liebesgemeinschaft entspricht. Ist in dieser Doppelstruktur der Gegensatz des Christentums zur Welt grundsätzlich enthalten, mußte das Christentum im praktischen Verhältnis mit der Welt stets Kompromisse eingehen, wofür das Naturrechtsdenken den ideologischen Rahmen bereitstellte. Die daraus resultierenden ethischen Konkretionen sieht Troeltsch in Abhängigkeit von der organisatorischen Selbstgestaltung der christlichen Idee in den Gemeinschaftsformen von Kirche, Sekte und Mystik, in denen sich die soziologische Doppelstruktur der christlichen Idee manifestiert. Die jeweilige organisatorische Gestalt enthält also zugleich bestimmte Prädispositionen für das Weltverhältnis.⁵¹

Mit ungeheurer Intensität und Arbeitskraft dringt Troeltsch nun tief in die Geschichte der christlichen ethischen Lehrbildungen ein. Die zunächst auf nur wenige Aufsätze geplante Untersuchung wird von ihm immer stärker erweitert. So entsteht eine Untersuchung, die von

49 Ebd., 35.

50 Ebd., 32. Zu Troeltschs Beschäftigung mit der Jesus-Forschung vgl. Johann Hinrich Claussen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, Tübingen 1997 (Beiträge zur historischen Theologie, Band 99).

51 Zur religionssoziologischen Typologie von Kirche, Sekte und Mystik vgl. Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh 1996 (Troeltsch-Studien, Band 9).

der Predigt Jesu über die Alte Kirche, den mittelalterlichen Katholizismus und den Protestantismus bis in die Neuzeit führt. Es ist „eine volle Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte“ auf dem Gebiet der christlichen Ethik.⁵² Troeltsch bezeichnete die „Soziallehren“ gelegentlich als sein „Lieblingsbuch“.⁵³

Die „Soziallehren“ bilden so den historischen Unterbau für Troeltschs Theorie des Verhältnisses von Neuprotestantismus und Moderne. Es ist deshalb für ihr Verständnis von entscheidender Bedeutung, daß die jeweilige Gemeinschaftsform nicht nur theoriegeschichtlich für die Ausgestaltung der ethischen *Lehren*, sondern ebenso für die in ihnen sozialisierte *Persönlichkeit* von prägender Bedeutung ist.⁵⁴ Das steht ganz im Zeichen von Troeltschs Gegenwartsinteresse, im christlichen Personalismus ein Korrektiv zu den destruktiven Tendenzen der modernen Welt zu behaupten. Zur Ausbildung und Bewahrung dieser personalistischen Kraft bedarf es aber Gemeinschaftsformen, die eben dies leisten. Die religionssoziologischen und theologischen Untersuchungen der „Soziallehren“ münden daher im Schlusskapitel in die Frage nach der angemessenen Organisationsform der Gegenwart.⁵⁵ Auf dem zeitgenössischen Hintergrund wird die Kirche damit als Institution gekennzeichnet, die zur Ausbildung einer der Moderne gewachsenen sittlichen Persönlichkeit eine volkskirchliche Verfassung benötigt, die sie von der lutherischen Staatskirche ebenso unterscheidet wie von den weltabgewandten Sekten. In daran anschließenden Überlegungen entwickelte Troeltsch daher das Konzept einer „elastisch gemachten Volkskirche“.⁵⁶ Die Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie Fragen der Kirchenorganisation beschäftigten Troeltsch in der Folgezeit immer wieder und bis in die konkrete politische Arbeit.

52 Ernst Troeltsch, *Meine Bücher*, in: GS 4, 3–18, 11. Vgl. Joachim Mehlhausen, Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und Adolf von Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte“. Eine historisch-systematische Skizze, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), *Ernst Troeltschs Soziallehren*, 193–211.

53 Brief Troeltschs an Paul Siebeck vom 18. Januar 1914, zit. nach Hans-Georg Drescher, Zur Entstehung von Troeltschs „Soziallehren“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), *Ernst Troeltschs Soziallehren*, 11–26, 11.

54 Für dieses Programm der Soziallehren vgl. Friedemann Voigt, „Die Tragödie des Reiches Gottes“? Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels, Gütersloh 1998 (Troeltsch-Studien, Band 10).

55 GS 1, 965–986.

56 Ernst Troeltsch, *Die Kirche im Leben der Gegenwart*, in: GS 2, 91–108, 105. Vgl. Kristian Fechtner, *Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche*, Gütersloh 1995 (Troeltsch-Studien, Band 8).

3. Troeltsch in Berlin

Der Ruf Troeltschs auf den Berliner Lehrstuhl für „Religions-, Sozial- und Geschichtsphilosophie und die christliche Religionsgeschichte“ erfolgte wenige Monate vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Der Weltkrieg und die politischen Folgen für Deutschland und Europa sollten Troeltschs weitere Tätigkeit entscheidend prägen. Die Jahre in Berlin sind für Troeltsch die eines schnell wachsenden und sich wandelnden politischen Bewusstseins sowie von direktem politischen Engagement.

Wie gezeigt hatte sich Troeltschs Denken über die Theologie im engeren disziplinären Verständnis hinaus zu einer ethischen Kulturtheorie entwickelt. Der Berliner Lehrstuhl war speziell auf seine Arbeitsgebiete zugeschnitten. Die sich so abzeichnende berufsbiografische Veränderung wurde von Troeltsch als durchaus organisch verstanden. Er sah darin die Möglichkeit, seine ethischen Ideen, die er in seinen ausgreifenden theologischen und kulturphilosophischen Studien entwickelt hatte, mit Hilfe der Geschichtsphilosophie für eine im dramatischen Wandel begriffene moderne Welt für die gesamte Gesellschaft wirksam werden zu lassen.

Als er im Frühjahr 1915 in der Reichshauptstadt eintraf, war der Eindruck des Kriegsgeschehens übermächtig. Die Politisierung der Öffentlichkeit durch den Ersten Weltkrieg war im Machtzentrum besonders greifbar. Troeltsch hatte nach seinem Eintreffen in Berlin praktisch unmittelbar Zugang zu Zirkeln der geistig-kulturellen und politischen Eliten. Er gehörte der „Deutschen Gesellschaft 1914“ und dem „Mittwochabend“ Hans Delbrücks an, mit dem befreundeten Historiker Friedrich Meinecke bildete er den Kern der „Dahlemer Spaziergänge“, die dem informellen politischen Meinungsaustausch unter einflußreichen Wissenschaftlern dienten.

3.1 Die Kriegspublizistik

Troeltsch gehört zu den meistbeachteten Gelehrten des Ersten Weltkriegs und wird zu den herausragenden Vertretern politischen Denkens im Deutschland dieser Epoche gezählt, was durchaus unterschiedliche Bewertungen nicht ausschließt.⁵⁷ Diese Unterschiede spiegeln unter-

57 Vgl. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel/Stuttgart 1963, bes. 227–234; Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000; Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2004.

schiedliche Tendenzen in den Schriften Troeltschs aus den Kriegsjahren. Auf Ausgleich zwischen den Kriegsmächten bedachte Einlassungen und Kriegspolemik, „souveräne historisch-politische Urteilskraft“⁵⁸ und „geistige Mobilmachung“ (Kurt Flasch) stehen häufig dicht nebeneinander. Diese Bewegungen in Troeltschs Denken hängen oft mit unmittelbaren Eindrücken des Kriegsgeschehens, aber auch Kriegsdeutungen anderer zusammen, die Troeltsch intensiv rezipierte und mit der ihm eigenen Impulsivität verarbeitete. Die unterschiedlichen Aspekte seiner Kriegspublizistik sind aber auch eng mit dem Anlass der jeweiligen Schrift und ihrem Leserkreis verbunden. Troeltsch schrieb sehr stark situations- und rezipientenabhängig.⁵⁹

Das diese unterschiedlichen Texte umfassende Narrativ, das Troeltsch zur Deutung des Krieges entwarf, diente freilich zugleich dem Ausweis der Notwendigkeit des Krieges aus deutscher Sicht: Den Kriegsgegnern gehe es um Vernichtung Deutschlands, d. h. deutscher Politik, Wirtschaft, aber auch deutscher Kultur, deutschen Geistes. Diese Vernichtung sei illegitim und verlange einen Verteidigungskrieg. Als ein solcher Verteidigungskrieg begriffen darf dies nicht selbst mit dem Anspruch geschehen, andere Völker mit dem Deutschtum zu überziehen.⁶⁰ Das Stichwort der Selbstbegrenzung spielt eine große Rolle in diesen Kriegsschriften Troeltschs, sie ist gleichermaßen Mahnung nach innen wie Forderung nach außen. Eine solche Selbstbegrenzung und damit letztlich eine Verständigung zwischen den Nationen hielt Troeltsch nur für möglich, wenn es eine allseitige Aufgeklärtheit über die jeweilige kulturelle, nationale Identität gibt. Den Mangel daran sowie die jedes Verständnis zerstörende, den politischen Gegner diffamierende Kriegspolemik fasste er unter dem Begriff des „Kulturkrieges“.⁶¹

Diesem „geistigen Krieg“ setzte er ein Programm der Aufklärung in

58 Vgl. Bernd Sösemann, Das „erneuerte Deutschland“. Ernst Troeltschs politisches Engagement im Ersten Weltkrieg, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Protestantismus und Neuzeit, 120–144, 142.

59 Zu den politischen Schriften Ernst Troeltschs 1914–1918 vgl. Friedemann Voigt, Deutsche Freiheit und das europäische Projekt der Moderne. Ernst Troeltsch und der Erste Weltkrieg, in: Joachim Negel/Karl Pinggéra (Hg.), Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel der zeitgenössischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2016, 281–303.

60 Ernst Troeltsch, Deutscher Glaube und Deutsche Sitte in unserem großen Kriege, Berlin 1914 (Unterm Eisernen Kreuz 1914. Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Dank. Verein der Soldatenfreunde 9), 24.

61 Ders., Der Kulturkrieg. Rede am 1. Juli 1915 gehalten (Deutsche Reden in schwerer Zeit 27), hg. v. der Zentralstelle für Volkswohlfahrt und dem Verein für volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern, Berlin 1915.

historischer und kulturphilosophischer Arbeit entgegen, um damit sowohl auf die breite Bevölkerung als auch auf politische Entscheidungsträger Einfluss zu nehmen. Troeltsch konnte dazu an seine kulturgeschichtlichen und –philosophischen Studien anknüpfen, in denen er die Moderne auf ihre Genealogie und ihr Wesen analysiert hatte. Er blieb dabei auch seinem normativen Interesse treu, ein konstruktives Verhältnis zur modernen Welt zu bewahren. Das bedeutet, dass der „Kulturkrieg“ nicht durch eine Abwehr der modernen westeuropäischen Ideen zu bestreiten ist. Troeltschs Vorgehen ist durchaus differenzierter und zukunftsorientierter. Zum einen geht es ihm darum, die Besonderheiten des deutschen Geistes und der „deutschen Idee der Freiheit“ herauszuarbeiten.⁶² Das tut er aber keineswegs allein in der Ausarbeitung ihrer Besonderheit, sondern mit dem historischen Blick darauf, wo auch die gemeinsamen Wurzeln der deutschen und der westeuropäischen Freiheitsideen liegen. In bemerkenswerter Weise sucht Troeltsch das Konzept der Menschenwürde als einen Konvergenzpunkt von modernem, aufgeklärtem Denken, idealistischem Freiheitsverständnis und christlichem Glauben darzulegen. Diese Verbindung stellte Troeltsch in den Kriegsschriften einige Male her.⁶³ Diese Gedanken sind bei Troeltsch zwar nicht neu, sie lassen sich schon 1904 finden.⁶⁴ In der aufgeladenen Situation des „Kulturkrieges“ erhalten sie aber noch einmal neue Bedeutung.

Es finden sich in Troeltschs Kriegsschriften allerdings, häufig eng am tagesaktuellen Geschehen orientiert, auch außenpolitisch reaktionäre und kriegsbejahende Einlassungen. Trotz solcher Verhärtungen versuchte Troeltsch zeitgleich, nach innen politisch mäßigend einzuwirken und die Perspektive einer demokratischen und europäischen Öffnung voranzutreiben. Im Frühjahr und Sommer 1917 spitzt sich diese Lage zu. Noch im Mai verteidigte Troeltsch den deutschen U-Boot-Krieg gegen den „Ansturm der westlichen Demokratien“.⁶⁵ Als im Sommer 1917 mit dem Scheitern der Reform des preußischen Wahlrechts und dem Rückzug Bethmann-Hollwegs Bestrebungen einer inneren Überbrückung zwischen liberalem und konservativem Lager scheiter-

62 Ders., Die deutsche Idee von der Freiheit, in: Die neue Rundschau 27 (1916), 50–75.

63 Vgl. hierfür Friedemann Voigt, Deutsche Freiheit und das europäische Projekt der Moderne, 292–296.

64 Ernst Troeltsch, Politische Ethik und Christentum, 134–196.

65 Ernst Troeltsch, Der Ansturm der westlichen Demokratie, in: Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge von Harnack/Meinecke/Sering/Troeltsch/Hintze, Gotha 1917, 79–113. Vgl. Peter Hoeres, Krieg der Philosophen, 414–422.

ten, war für Troeltsch der Zeitpunkt direkten politischen Handelns gekommen. Er gründete den „Volksbund für Freiheit und Vaterland“ und trat damit den Nationalisten der sog. „Vaterlandspartei“ entgegen. Damit beginnt die Wirksamkeit des politischen Ernst Troeltsch, der nun zunehmend zu einem Verfechter eines demokratischen Umbaus Deutschlands wird, weil ihm alleine eine solche gleichberechtigte Beteiligung der gesamten Bevölkerung als Möglichkeit erschien, eine Revolution und damit ein Auseinanderbrechen der Gesellschaft in verfeindete politische und soziale Gruppen zu verhindern.

3.2 Politische Arbeit in der Weimarer Republik

Troeltschs politische Wirksamkeit in der frühen Weimarer Republik ist vielfältig. Sie umfasst, neben politischer Publizistik, parteipolitisches Engagement und politische Arbeit im Kultusministerium.

Troeltsch veröffentlichte von November 1918 bis September 1922 alle zwei Wochen unter dem Pseudonym „Spectator“ in der Zeitschrift „Kunstwart und Kulturwart“ eine Kolumne zum Zeitgeschehen.⁶⁶ In diesen „Spectator-Briefen“ begleitete und verteidigte er, inzwischen zu einem bekennenden Liberalen geworden, die junge demokratische Republik gegen ihre inneren und äußeren Gegner. Nach innen trat er entschieden den Demokratiefeinden linker wie rechter Prägung entgegen. Auch hier reagierte Troeltsch geradezu seismographisch auf die politischen Ereignisse von Revolution und Bürgerkrieg, die er in Berlin unmittelbar miterlebte. Er gab seinen Lesern aber auch Einblicke in die Berliner Kultur- und Salonszene, in der Künstler und Gelehrte sich abfällig über Parlamentarismus und allgemeines Wahlrecht äußerten, anarchistische und marxistische Utopien entwarfen. Troeltsch hielt damit den Lesern des Kunstwarts, einem wirtschaftlich gesicherten, ästhetisch interessierten, aber nur selten politisch gebildeten Bürgertum, gleichsam den Spiegel vor und wollte es zu verantwortungsvollem gesellschaftlichen Handeln bewegen. Die außenpolitische Situation deutete Troeltsch als die einer epochalen, weltumgreifenden Suche nach einer neuen politischen Ordnung. Als das Kraftzentrum dieser politischen Neuordnung machte Troeltsch hellseherisch die westlichen Demokratien, vor allem die USA, aus und als ihren Gegenspieler den sowjetischen Bolschewismus. Im Bolschewismus sah Troeltsch eine Hauptgefahr für eine friedliche gesellschaftliche Ordnung. Ebenso

66 Ernst Troeltsch, *Spectator-Briefe und Berliner Briefe (1919–1922)*, hg. v. Gangolf Hübinger, Berlin/Boston 2015 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 14). Im Folgenden zitiert als: KGA 14.

wandte er sich gegen einen entfesselten Kapitalismus und seine destruktiven Folgen für den sozialen Zusammenhalt.

Die Demokratie befürwortete Troeltsch vor allem, weil sie die politische Partizipation aller gesellschaftlichen Gruppen ermöglicht und damit also geeignet ist, sozialen Zusammenhalt in einer Zeit der krisenhaften Neuordnung der zentralen Lebensmächte von Politik und Wirtschaft zu schaffen. Troeltschs Interesse ist deshalb auch als das an einer „sozialen Demokratie“ beschrieben worden.⁶⁷ Schon bald nach ihrer Gründung trat Troeltsch in die Deutsche Demokratische Partei (DDP) ein, die eine republikanische Gesinnung mit bürgerlichen Idealen und sozialer Gerechtigkeit verband. Im heutigen politischen Spektrum ließe sich von „linksliberaler“ Orientierung sprechen. In Troeltschs Interesse an der sozialintegrativen Kraft der Demokratie lässt sich eine Kontinuität zu seinen politischen Kriegsschriften identifizieren. Kontinuität besteht auch darin, dass Troeltsch trotz seiner Bejahung von Demokratie über ihre konkrete politische Form unsicher war. Gegen die „Massendemokratie“ US-amerikanischen Zuschnitts und den Parlamentarismus blieb lange das aus seiner Weltkriegspublizistik bekannte Misstrauen bestehen. Troeltsch zeigte Sympathien für eine „elitendemokratische Struktur“ (Gangolf Hübinger). So wollte er die parlamentarische Parteiendemokratie durch Elemente einer berufsständischen Vertretung ergänzen, um vor allem eine möglichst breite Beteiligung des Bürgertums zu erreichen.⁶⁸ Auch hinsichtlich der Rolle von Religion und Kirche in der neuen politischen Ordnung bestehen Kontinuitäten zu den Kriegsschriften. Angesichts zunehmender weltanschaulicher und sozialer Fragmentierung der Gesellschaft haben die Kirchen ihre sozialintegrative Kraft eingebüßt. Der Staat muss dies nun leisten. Daher ist es nur konsequent, wenn durch die Auflösung des Staatskirchentums und die Trennung von Staat und Kirche dies auch politisch vollzogen wird. Zugleich erschien Troeltsch genau diese Trennung der richtige Schritt, um durch eine neue Konzentration auf die eigentliche „Souveränität der religiösen Überzeugung“⁶⁹ motivationale Ressourcen für die politische Verantwortungsethik zu gewinnen. So arbeitete Troeltsch, der von 1919

67 Vgl. Hartmut Ruddies, Soziale Demokratie und freier Protestantismus. Ernst Troeltsch in den Anfängen der Weimarer Republik, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Protestantismus und Neuzeit, 145–174.

68 Vgl. Gangolf Hübinger, Einleitung, in: KGA 14, 1–20, bes. 15–20.

69 Ernst Troeltsch, Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirche (1919), in: Ders., Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), hg. v. Gangolf Hübinger, Berlin/New York 2002 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 15), 123–146, 133. Im Folgenden zitiert als: KGA 15.

bis 1921 für die DDP in der Verfassunggebenden Preußischen Landesversammlung saß, als Unterstaatssekretär für Kirchenangelegenheiten im preußischen Kultusministerium an der Überführung der Konsistorien in die selbständige kirchliche Verwaltung.

3.3 Die Berliner Geschichtsphilosophie

Troeltschs wissenschaftliche Arbeit und Lehrtätigkeit galt in der Berliner Zeit hauptsächlich der Geschichtsphilosophie. Im Sommersemester 1915 hielt Troeltsch seine Berliner Antrittsvorlesung über Kulturphilosophie und Ethik. Den Hörern eröffnete Troeltsch, er sei gekommen, die „Anarchie der Werte“⁷⁰ zu überwinden. Ihr unversöhnlicher Widerstreit resultiere aus einer tiefgreifenden Krise des historischen Denkens – und zwar nicht nur einer Krise der historischen Wissenschaft oder der Geschichtsphilosophie, sondern einer sich tief in die Mentalität einlagernden Verunsicherung über die Grundlagen gegenwärtiger Weltanschauung und Ethik: „Wenn man heute von einer Krisis der Geschichtswissenschaft reden hört, dann ist es doch weniger eine solche der historischen Forschung der Gelehrten und Fachleute als eine solche des historischen Denkens der Menschen im allgemeinen.“⁷¹ Seine Aufgabe als Philosoph sah Troeltsch darin, dem allgemeinen historischen Denken wieder eine wissenschaftlich begründete Basis zu geben, von der aus eine neue Sicherheit für die Lebensführung gewonnen werden könne. Diese Grundlage, so seine feste Überzeugung, müsse im historischen Denken selbst gefunden werden und nicht etwa in der Verabschiedung des Historischen: „Die Idee des Aufbaues heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen.“⁷²

Dieses Ziel verfolgte Troeltsch in einer Reihe geschichtsphilosophischer Aufsätze, die schließlich 1922 überarbeitet und erweitert als der voluminöse Band „Der Historismus und seine Probleme“ als dritter Band seiner „Gesammelten Schriften“ erschienen. Im Untertitel heißt es: „Erstes Buch. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie“, denn Troeltsch hatte geplant, dieser kritischen Revision der Geschichtsphilosophie in einem zweiten Band eine Ausarbeitung seiner

70 Ders., Die Krisis des Historismus, in: KGA 15, 437–456, 448.

71 Ders., Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1922 (Gesammelte Schriften, Band 3), 1. Im Folgenden zitiert als: GS 3.

72 Ebd., 772.

eigenen Position folgen zu lassen, was jedoch durch seinen Tod verhindert wurde.⁷³

Der materiale Bestand des Historismus-Bandes ist überwiegend eine großangelegte Darstellung und Kritik der Traditionen des historischen Denkens von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Systematisch verfolgt Troeltschs Auseinandersetzung mit dem Historismus drei Fragestellungen: Zum einen das erkenntnistheoretisch-logische Problem der Objektivität historischer Erkenntnis. Wie ist das Verhältnis zwischen den nach den Gesetzen des Geistes hervorgebrachten Geschichtsdeutungen und dem Geschichtsgeschehen selbst zu bestimmen? Zum zweiten hat Troeltsch die philosophischen Überlegungen zur geschichtlichen Entwicklung um soziologische Aspekte ergänzen wollen, d. h. um etwa die ökonomischen und technischen Bedingungen. Drittens geht es um die Konsequenzen, die daraus für ein der Gegenwart angemessenes, ihren Antagonismus überwindendes ethisches Wertesystem folgen.

Es lässt sich also durchaus sagen, dass Troeltsch damit Probleme verhandelt, die ihn in unterschiedlicher Weise seit seinen frühen theologischen Studien beschäftigt haben: Die Frage der Standortgebundenheit historischen Denkens, die Frage nach den geistigen Grundlagen sowie der soziologischen Organisation einer sozial integrierten modernen Gesellschaft.

Das Thema der Standortgebundenheit, das damit einhergehende Bewusstsein von der Relativität der eigenen Position und die daraus entstehenden Herausforderungen bei der Bildung historischer und ethischer Wertmaßstäbe sind Gegenstand der „Kaisergeburtstagsrede“ an der Berliner Universität im Januar 1916 „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“.⁷⁴ Troeltsch macht deutlich, dass in den objektivistischen und teleologischen Geschichtsbildern das handelnde Subjekt zu einem individuell wertlosen Spielball des Geschichtsprozesses zu werden drohe. Demgegenüber betont er die Einsicht in den eigenen historischen Standort und sein Gewordensein, wodurch die Möglichkeit entsteht, sich der eigenen Geschichte gegenüber in verantwortlicher

⁷³ Zur Werkgeschichte und den Kontexten vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Einleitung, in: Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922) hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Berlin/New York 2008 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 16/1), 1–82 sowie den Editorischen Bericht, 83–157. Im Folgenden zitiert als: KGA 16/1. Zu Interpretation, Kontexten und Rezeption dieses Buches vgl. Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Ernst Troeltschs „Historismus“, Gütersloh ²2003 (Troeltsch-Studien, Band 11), sowie Ders. (Hg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“.

⁷⁴ Überarbeitet in GS 3, 111–220.

Freiheit zu verhalten. So kommt es bei Troeltsch zu dem Verzicht auf den objektivistischen Adlerblick des Universalhistorikers und zu der Begrenzung auf den eigenen „Kulturkreis“ Europa. Diese europäische Perspektive verstärkte und konkretisierte Troeltsch in den folgenden Jahren. Die in seinen Überlegungen zum „Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“⁷⁵ herausgearbeiteten „Grundgewalten“ der modernen europäischen Welt: Hebräischer Prophetismus, klassisches Griechentum, antiker Imperialismus und abendländisches Mittelalter geben der modernen europäischen Welt immer noch wesentliche Impulse, die freilich mit den eigenständigen neuen Kräften verbunden werden müssen, um zur „seelischen Kraft der Zukunft“ werden zu können. Es lässt sich also sagen, dass die „Berliner Historik“⁷⁶ Troeltschs seine früheren Überlegungen zu einer Standortepistemologie weiterführt und transformiert: Das Konstruktionsprinzip ist nun nicht der moderne religiöse Individualismus, sondern jene Grundgewalten, die zum Aufbau Europas beigetragen haben und auch eine zukünftige europäische Kultursynthese ermöglichen sollen. Diese materiale Ausweitung seiner Historik lässt die Darstellung des Gewordenseins der eigenen Position zur multiperspektivischen europäischen Kulturgeschichte werden. Die Rechtfertigung dieser Konstruktionsperspektive liegt nicht nur in ihrer heuristischen Fruchtbarkeit, sondern auch in ihrer ethischen Kraft, zu einer europäischen „Kultursynthese“ anzuleiten, „die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist“.⁷⁷ Troeltschs Position ist treffend als „Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ beschrieben worden.⁷⁸ Dazu gehörte auch die Absicht, diese idealen Gehalte der Kultursynthese mit einem „soziologischen Leib“ auszustatten.⁷⁹ Mit Recht ist darauf verwiesen worden, dass dies in Analogie zu der am Ende der „Soziallehren“ erhobenen Forderung steht, für den Protestantismus eine geeignete organisatorische Form zu finden, um ihn zukunftsfähig zu machen.⁸⁰

75 Ebd., 694–777.

76 Vgl. Gangolf Hübinger, *Geschichtskonstruktion und Gedächtnispolitik*. Ernst Troeltschs *Berliner Historik*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“*, 75–92.

77 GS 3, 772.

78 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies, *Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht*, in: Josef Speck (Hg.) *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, Band 4, Göttingen 1986, S. 128–164, 146.

79 GS 3, 771.

80 Vgl. Trutz Rendtorff, *„Geschichte durch Geschichte überwinden“*. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“*, 285–325, bes. 306–313.

Es liegt nahe, in Troeltschs politischer und kirchlicher Tätigkeit sowie seinen politischen Veröffentlichungen das praktische Gegenstück zu seinen philosophischen Überlegungen zu einer gegenwärtigen Kultursynthese zu erblicken, wie es hier in dieser Einleitung angedeutet wurde. Es ist eine der vordringlichen Aufgaben der Troeltsch-Forschung heute, die durch die Kritische Gesamtausgabe zugänglich gemachten politischen und kulturphilosophischen Texte der Berliner Zeit mit der gleichzeitig sich entwickelnden Geschichtsphilosophie historisch-systematisch zu verbinden.

Für den von Troeltsch nicht mehr in Angriff genommenen zweiten Band des „Historismus“ mit einer materialen Geschichtsphilosophie konnten auch im Nachlass keine zusammenhängenden Entwürfe und Vorarbeiten gefunden werden. Stattdessen hat ein Schüler Troeltschs, Hans Baron, als Herausgeber des postum erschienenen vierten Bandes der „Gesammelten Schriften“ Troeltschs Arbeiten aus vier Jahrzehnten zu einer großangelegten europäischen Kulturgeschichte zusammengefügt (vgl. unten 4.).

3.4 Gegen den Radikalismus des Entweder-Oder

Mit seinen Bemühungen um die Gewinnung eines gemeinsamen europäischen Ethos erlangte Troeltsch auch im Ausland große Anerkennung. Als einer der ersten deutschen Gelehrten nach dem Ersten Weltkrieg erhielt Troeltsch eine Einladung zu Vorträgen in einem Land der Kriegsgegner. London, Oxford und Edinburgh sollten die Stationen einer Reise im März 1923 sein. Aber zu der Fahrt nach England kam es nicht mehr. Im Januar erkrankte Troeltsch an einer Lungenembolie, an deren Folgen er am 1. Februar 1923 starb. Die Texte für diese Vortragsreise sind erhalten.⁸¹ Sie sind ebenfalls dem Zusammenhang von Geschichtsphilosophie, Ethik und praktischer Politik gewidmet und entwerfen zugleich die Probleme, mit denen der beabsichtigte zweite Historismus-Band beschäftigt sein sollte, auch wenn sie dabei über erste Ansätze nicht hinauskommen.

Unter den Texten, in denen Troeltsch dieses Programm inhaltlich anreicherte, ragt derjenige über „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“ heraus. Dieser Aufsatz ist zugleich eine Art Bilanz einer

⁸¹ Ernst Troeltsch, Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923), hg. v. Gangolf Hübinger, Berlin/New York 2006 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Band 17), 105–118. Im Folgenden zitiert als: KGA 17.

Reihe von Überlegungen, die Troeltsch zum Verhältnis deutschen und westlichen Denkens angestellt hatte. Das Ideenensemble für einen geistigen Neuaufbau wird von Troeltsch hier erneut kritisch geprüft. Die Spannung zwischen deutschem und westeuropäischem Geist, romantischem Individualitätsdenken und rationalistischem Gleichheitsideal soll nun durch die „westeuropäische“ Idee der Menschenrechte als dem gemeinsamen Grund relativiert werden. Auf dieser Basis sei der Aufbau einer europäischen Zukunft möglich. Troeltsch sprach davon, dies sei ein „Programm der Selbstbesinnung des deutschen historisch-politisch-ethischen Denkens“.⁸² Bis heute gilt dieser Beitrag Troeltschs als einer „der wichtigsten philosophischen Texte zum Thema Menschenrechte überhaupt.“⁸³ Kein Geringerer als Thomas Mann schrieb in der Weihnachtsausgabe der Frankfurter Zeitung des Jahres 1923 eine begeisterte Würdigung dieser Schrift, zugleich ein Nachruf auf den 1923 verstorbenen Troeltsch. „Was [...] hier von einem gelehrten Denker mit stärkender Bestimmtheit ausgesprochen wurde, das war, gefühlswise, als dunkle Gewissensregung, seit Jahr und Tag in manchen Deutschen lebendig gewesen – in solchen vielleicht sogar, die im Zauberberge des romantischen Ästhetizismus recht lange und gründlich geweilt – und hatte zu Bekenntnissen geführt, die von einer Zukunftslosigkeit, die sich treu dünkt, als Zeugnis des Überläufertums und der Gesinnungslumperei übel begrüßt worden waren“.⁸⁴

Troeltsch starb auf dem Höhepunkt seiner Bekanntheit und seines Einflusses.⁸⁵ Er war sich der Konflikte durchaus bewusst, die auf ein Denken in den von ihm eingeschlagenen Bahnen zukommen würden. Mit Sorge betrachtete Troeltsch auch in der deutschen Bildungswelt statt einer selbstbewussten Zuwendung zum westlichen Denken eine neue Romantik und Wissenschaftskritik. Er verwarf keineswegs alle neuen Strömungen. Der jugendbewegten Hypostasierung solcher Ansätze zu einem neuen Wissenschaftsideal stellte sich Troeltsch allerdings entschieden entgegen und warnte vor der Isolation sowie dem Verlust an kultureller und politischer Anschlussfähigkeit, die aus einem radikalen

82 Ernst Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (1923), in: KGA 15, 493–512, 510.

83 Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 269.

84 Zit. nach Jörn Leonhardt, „Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden“ – Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“*, 205–230, 226.

85 Vgl. dafür eindrucksvoll: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, Gütersloh 2002 (Troeltsch-Studien, Band 12).

Abbruch gegenüber der Tradition und den Problembeständen von Rationalismus und Historismus folgen würden. Auch auf den Gebieten von Religion und Theologie sah er „das Ringen zwischen ästhetisch-paganisierender Antichristlichkeit und katholisierender, Gesetz und Norm suchender Christlichkeit“⁸⁶. Dies sei das „Religionsproblem Europas“, welches eine Tiefenschicht der aktuellen Bildungskrise ausmache. Damit rief Troeltsch die kulturelle Verflechtung von Wissenschaft und Bildung mit der Religion wieder ins Bewusstsein, deren Bedeutung von mancher Seite marginalisiert wurde, andererseits macht er klar, daß die Ungeklärtheit der religiösen Lage der Zeit nicht eben dazu angetan war, Halt und Orientierung in der unübersichtlichen modernen Kultur zu geben.

Gerade in dieser Krisensituation galt es für Troeltsch den religiösen Glauben als „die Kraft des Diesseits“⁸⁷ zu bewahren. Eine historisch aufgeklärte Sicht auf das Christentum werde dabei aber auf „den Radikalismus des Entweder-Oder“ verzichten: „Alle Radikalismen führen ins Unmögliche und ins Verderben. Hier ist doch die Geschichte des Christentums selber unendlich lehrreich. Es ist im Ganzen ein ungeheurer und immer neuer Kompromiß der Utopie des Gottesreiches mit dem realen und dauernden Leben [...]. Schließlich ist alles Leben selbst, das rein animalische wie das leiblich-geistige, ein beständiger labiler Kompromiß der es bildenden und zusammensetzenden Kräfte. Erst aus dem Leben und aus dem Kompromiß heraus bilden sich die höchsten Höhen religiöser Innerlichkeit und religiöser Verbundenheit und sie weisen dann auf ein Jenseits hin, in dem sie erst völlig frei werden können.“⁸⁸

Die von Troeltsch kritisch beobachtete „antihistorische Revolution“⁸⁹, die Verachtung des Historischen und des Kompromisses, die neue Begeisterung für den „Radikalismus des Entweder-Oder“ fielen auch und besonders in der protestantischen Theologie heftig aus. Die von Karl Barth verächtlich gemeinte Bezeichnung Troeltschs als „Geistesgeschichtler“⁹⁰ ist nur ein Beispiel für ein neues Interesse an einer Diastase von historischem und dogmatischem Denken, die aus freilich komplexen Gründen bis heute in Theologie und Philosophie prominent ist. Im Zuge des neuen Interesses an kulturwissenschaft-

86 Ernst Troeltsch, *Die Revolution in der Wissenschaft* (1921), in: GS 4, 653–677, 676.

87 GS 1, 979: „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“.

88 Ernst Troeltsch, *Politik, Patriotismus, Religion*, in: KGA 17, 119–132, 132.

89 Vgl. Kurt Nowak, *Die „antihistoristische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: H. Renz/F. W. Graf (Hg.), *Umstrittene Moderne*, 133–171.

90 Vgl. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1946, 105.