

Die Idee der Persönlichkeit. Ernst Troeltsch und die »Einheit der Religionsgeschichte«

von Friedemann Voigt

Ernst Troeltschs Leumund in der Religionsgeschichte ist nicht der Beste. Die »Verachtung« des religiösen Pluralismus wurde ihm vorgeworfen, sein auf das Christentum fixierter Monismus religiöser Entwicklung kenne »keinerlei Epigenesis«. ¹ Diese Charakterisierungen stehen allerdings in einem starken Kontrast zu der vielfach geäußerten theologischen Kritik an Troeltsch, er habe mit seiner geschichtlichen Anschauungsweise einen Relativismus heraufgeführt. ² Das Bild Ernst Troeltschs in der Theologie des 20. Jahrhunderts war lange von diesem Urteil bestimmt. Gegenüber diesen entgegengesetzten, aber in der Ablehnung vereinten Einschätzungen in Religionsgeschichte und Theologie, gibt die Erörterung der »Einheit der Religionsgeschichte« bei Ernst Troeltsch heute Anlass zur Neubetrachtung. Vor allem die inzwischen fortgeschrittene Edition und Erforschung seiner Schriften im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* im Verlag de Gruyter sowie eine intensivierte Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Kontexten der Zeit »um 1900« macht ein differenzierteres Urteil notwendig.

Eine adäquate Einschätzung von Troeltschs Haltung zur »Einheit der Religionsgeschichte« bedarf der werkgeschichtlichen Kontextualisierung. Denn tatsächlich haben seine Gedanken zur Entwicklung der Religionsgeschichte, zum Verhältnis der Religionen sowie zur Stellung des Christentums unter den Religionen im Laufe der Zeit Modifikationen erfahren.

Im Folgenden werden drei Werkphasen mit zu differenzierenden Überlegungen zur Einheit der Religionsgeschichte unterschieden. Zum Ersten die frühen Arbeiten Troeltschs in den 1890er Jahren bis zur Absolutheitsschrift aus dem Jahr 1902. In diesen Texten arbeitet sich Troeltsch am Erbe der Schule Albrecht Ritschls ab und sucht durch methodischen Anschluss an die »Religionsgeschichtliche Schule« eine historische Methode der Theologie zu etablieren. Die Fragen der Religionsgeschichte und ihrer Einheit stehen für ihn im Dienste dieser methodischen Neuorientierung der Theologie (1.). Auf der Basis dieser neuen Methode arbeitet Troeltsch dann in den Jahren bis zum Ersten Weltkrieg an seinen Studien über die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt sowie zur Religionsphilosophie, die auf eine Religionsgeschichte des Christentums und besonders des Protestantismus konzentriert waren (2.). In seinen Berliner Jahren ab 1914 intensivierte Troeltsch die geschichtsphilosophische Arbeit in neuer Weise. Die Suche nach einer »europäischen Kultursynthese« in seiner großen Historismus-Studie von 1922 hat dann nochmals neue Aspekte für seine Beurteilung der Religionsgeschichte ergeben (3.).

¹ Carsten COLPE, Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft, in: Horst RENZ/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Protestantismus und Neuzeit* (Troeltsch-Studien 3), Gütersloh 1984, 231-239, zit. 236 und 239.

² Vgl. für die diesbezüglichen Debatten Friedrich Wilhelm GRAF, Die »antihistorische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: DERS., *Der heilige Zeitgeist*. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 111-137, bes. 117-121.

1 Die Selbständigkeit der Religion und die Religionsgeschichte

Die von der »Religionsgeschichtlichen Schule« ausgehende Anregung einer radikalen Historisierung des Christentums hat Troeltsch bereits als Student beschäftigt. Aus dem Kreis der Kommilitonen bildete sich dann eine Gruppe, der neben Troeltsch die Alttestamentler Hermann Gunkel und Alfred Rahlfs sowie die Neutestamentler Wilhelm Bousset, Johannes Weiß und William Wrede angehörten. Von diesem lockeren Zusammenschluss jüngerer Wissenschaftler wurde bald als der »Kleinen Göttinger Fakultät« gesprochen, später galt dieser Kreis als die Wiege der Religionsgeschichtlichen Schule und Troeltsch als deren »Systematiker«.³ Es war 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.⁴ In seiner ersten These zur Erlangung der Lizentiatenwürde aus dem Jahr 1891 verdichtete er dies zu folgendem Satz: »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.

Der geschichtsphilosophisch-methodische Problemgehalt dieser Aufgabe war Troeltsch von Anfang an bewusst: »Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete.«⁶ Die Bearbeitung dieses Problems erfolgte bei Troeltsch so, dass er, noch stark beeinflusst von idealistischen Gedanken, die geistigen »Grundtendenzen« als »Entfaltung der menschlichen Gesamtvernunft« zu begreifen suchte.⁷ Die Religion sollte als selbständiges Gebiet des menschlichen Geistes in ihrer Selbständigkeit dargelegt werden – das war das Ziel seiner religionsphilosophischen Arbeiten dieser Epoche⁸ und bis in das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts⁹ – und die religionsgeschichtliche Aufgabe bestand darin, von diesem »Grunderlebnis« ausgehend, die unterschiedlichen Religionen als verschiedene Erscheinungsformen eines identischen Kerns zu analysieren. Die Religionsforschung sollte so von lehrhaften Überformungen befreit werden und einer unbefangenen Betrachtungsweise Raum geben: »Wir müssen nur lernen die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten und sie immer eingehender gerade an den charakteristischen, auffallenden religiösen Erscheinungen und Persönlichkeiten statt am Durchschnittsmenschen zu studieren.«¹⁰

3 Vgl. dazu Troeltschs eigenen Rückblick: Ernst TROELTSCH, *Die Dogmatik der »religionsgeschichtlichen Schule«* (1913), in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 500–524; sowie 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 und Werkgeschichte*. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der »Kleinen Göttinger Fakultät« 1888–1893 (Troeltsch-Studien 1), Gütersloh 1982, 235–290.

4 Vgl. Johann Hinrich CLAUSSEN, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie 99), Tübingen 1997, 37–62.

5 Ernst TROELTSCH, *Thesen zur Erlangung der Lizentiatenwürde*, in: DERS., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902)*, hg. v. Christian ALBRECHT (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 1), Berlin/New York 2009, 69ff.

6 DERS., *Christentum und Religionsgeschichte* (1897), in: DERS., *Zur religiösen Lage* (wie Anm. 3), 328–363, zit. 333.

7 Ebd., 338.

8 Vgl. DERS., *Die Selbständigkeit der Religion* (1895–1896), in: DERS., *Schriften zur Theologie* (wie Anm. 5), 364–535.

Mit diesem Vorgehen, die Religion als selbständige Erfahrung des menschlichen Geistes zu fassen und von diesem Grund ausgehend ihre unterschiedlichen Ausprägungen zu deuten, suchte sich Troeltsch von einer teleologischen Deutung der Religionsgeschichte zu distanzieren, nach welcher im allgemeinen Begriff der Religion zugleich die »Triebkraft der Entwicklung« mitgesetzt ist, die dann das Christentum als »notwendige Vollendung« erweist.¹¹ Ein solcher »Beweis« aber sei »erst am Ende aller Tage vielleicht möglich«.¹²

Trotz seiner klaren Distanzierung von der Möglichkeit eines historischen Beweises, die Troeltsch hier deutlich formuliert, wollte er nicht in den »Analogienrausch« (Johann Hinrich Claussen) einer kriteriologisch unterbestimmten Religionsvergleichen geraten. Troeltsch suchte deshalb aus der Geschichte Grundtendenzen der religiösen Entwicklung zu gewinnen, um diese dann hinsichtlich der Klarheit und Kräftigkeit ihrer Ausprägung in den einzelnen Religionen zu unterscheiden. Diese Grundtendenzen fasste Troeltsch 1897 wie folgt: Erstens die Ablösung der Gottheit von Naturerscheinungen. Zweitens die »Ethisierung«, also die religiöse Durchdringung der Moral. Drittens die »Individualisierung«: Die Gottheit(en) wendet sich an Gesinnung und Gewissenhaftigkeit statt an kultischen Gehorsam. Troeltsch folgerte sodann, nur eine Religion habe diesen Prozess vollständig vollzogen, nämlich »die Religion Israels und das Christentum«.¹³ Hier finde sich die »Herausarbeitung der personalistischen Erlösungsreligion«.¹⁴ In »Prophetismus und Christentum« sei diese Idee »historische Macht« geworden.¹⁵

Insgesamt lässt sich dies als Versuch eines idealtypischen Verfahrens des Religionsvergleiches verstehen. Freilich liegen die methodischen Probleme auf der Hand: Die Auswahl der Kriterien religiöser Entwicklung scheinen von vorneherein so auf einen bestimmten Typus von Religion, nämlich die jüdisch-christliche Überlieferung, angelegt, dass die schließliche Identifizierung dieser Religion als entwickeltste Gestalt als *petitio principii* erscheinen muss. Wie wir später sehen werden, hat Troeltsch genau dies als Schwäche seiner Theorie selbst erkannt und mit seiner theologischen Standortepistemologie darauf reagiert. Hier, in den 1890er Jahren, liegt sein Fokus aber noch stärker auf dem Versuch, diese Art der historischen Religionstheorie gegenüber einer dogmatischen Theologie zu verteidigen, wie sie ihm in Gestalt der Fortsetzer der Theologie Albrecht Ritschls gegenübertrat. Dieser *innertheologische* Kontext war für Troeltsch bestimmend.¹⁶ Deshalb war es für ihn vordringlich darzulegen, dass eine so fundierte historische Methode der Theologie für die Frömmigkeit förderlich und eben nicht, wie ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, zerstörerisch wirke. Dies ist das eigentliche Ziel seiner Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* von 1902.

9 Vgl. DERS., *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: Julius WELLHAUSEN u. a., *Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, Berlin/Leipzig 1906, 461-491 (= Paul HINNEBERG [Hg.], *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil I Abteilung IV. II. Hälfte: Systematische christliche Theologie*).

10 DERS., *Christentum und Religionsgeschichte* (wie Anm. 6), 339.

11 Ebd., 353.

12 Ebd., 353.

13 Ebd., 354.

14 Ebd., 356.

15 Ebd., 357.

16 Vgl. dazu Trutz RENDTORFF, Einleitung, in: Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz RENDTORFF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 5), Berlin/New York 1998, 1-50, bes. 4-15.

Auf der nun schon bekannten Argumentation aufbauend, entfaltete Troeltsch dort den Gedanken, im Christentum sei die persönliche Gottesbeziehung in höchster Weise ausgebildet. Korrelat dieser persönlichen Gottesbeziehung ist die Schätzung der individuellen Persönlichkeit. Das Christentum sei die »stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität«¹⁷, 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.«¹⁸ 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«.¹⁹ Ist dies der Fall, kann gesagt 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.²⁰ 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.«²¹

Gerade unter den Bedingungen 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.²² Dies bedeutet den Schwund gemeinschaftsorientierter und das Anwachsen individualistischer Frömmigkeitstypen. Darüber hinaus habe das Bewusstsein konkurrierender Wahrheitsansprüche zur Auflösung 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, größtenteils gleiche Ansprüche erhebender, Religionen geworden ist.«²³

17 TROELTSCH, *Absolutheit* (wie Anm. 16), 195.

18 Ebd., 204.

19 Ebd., 205.

20 Vgl. Kap. 6 der Absolutheitsschrift: Ebd., 210–244; und DERS., Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: DERS., *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 (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 17), Berlin/New York 2006, 105–118.

21 DERS., *Absolutheit* (wie Anm. 16), 215.

22 Ebd., 230f.

23 Ebd., 215.

Aus diesen Aussagen wird deutlich: Für Troeltsch war das Thema der »Einheit der Religionsgeschichte« längst die Problemanzeige geworden, inwiefern die Religion als selbständige Bewusstseinsgestalt sich gegenüber den Anforderungen und Anfragen des modernen Denkens behaupten kann. Die unterschiedlichen Ausgestaltungen der Religion in den historischen Religionen interessierten Troeltsch vor allem unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sie dem frommen Bewusstsein angesichts dieser Anforderungen und Anfragen Halt und Orientierung geben können. Nicht der Erweis einer »Höchstgeltung« des Christentums war für ihn eigentlich entscheidend, sondern diese Herausforderung der Religion durch den modernen Geist, auf die die sich entwickelnde (sic!) Religion eine Antwort haben muss. Troeltschs Einschätzung der krisenhaften Wirkung des modernen Geistes hat sich in den folgenden Jahren weiter verstärkt und zunehmend in eine kulturelle Krisenanalytik ausgeweitet.²⁴ Seine Analyse der Religionsgeschichte hat sich damit zusehends zugespitzt und auch methodische Präzisierungen verlangt.

2 Religionsgeschichte als Thema der Heidelberger Historik

Nach der Absolutheitsschrift hat sich Troeltschs religionsgeschichtliches Interesse in erster Linie auf das Christentum und besonders den modernen Protestantismus gerichtet. Es ist für die Frage nach Troeltschs Verständnis der Einheit der Religionsgeschichte in dieser Werkphase zunächst notwendig, den inhaltlichen und methodischen Charakter dieser Überlegungen zu erfassen.

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.«²⁵ Der so geprägte Freiheits- und Persönlichkeitsgedanke finde gerade in der modernen Kultur »ungeheure Ausbreitung und Intensität« und bilde »ihren besten Gehalt.«²⁶ 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« Gestalt habe der christliche Persönlichkeitsgedanke einerseits eine katalysatorische Wirkung auf

²⁴ Vgl. Ernst TROELTSCH, Das Wesen des modernen Geistes (1907), in: *Ernst Troeltsch Lesebuch*. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann VOIGT, Tübingen 2003, 124–166; vgl. zur Krisenanalytik Troeltschs auch Friedrich Wilhelm GRAF, Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs, in: RENZ/GRAF (Hg.), *Protestantismus und Neuzeit* (wie Anm. 1), 207–230.

²⁵ Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: DERS., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906–1913), hg. v. Trutz RENDTORFF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 8), Berlin/New York 2001, 199–316, zit. 221f.

²⁶ Ebd., 315.

die moderne Kulturentwicklung gehabt. So wird bei Troeltsch die Religionsgeschichte des modernen Protestantismus zur »religiösen Kulturgeschichte eines sozial wirksamen neuzeitlichen Individualismus«. ²⁷ In eindringlichen Analysen hat Gangolf Hübinger dies als den Kern der »Heidelberger Historik« Troeltschs benannt. ²⁸ Die Beschreibung des historischen »Heidelberger« Programms Troeltschs bleibt jedoch unvollendet, wird sie nicht zur historischen Methode der *Theologie* erweitert, die zweifellos das eigentliche Ziel Troeltschs ist. ²⁹

Die Unterscheidung von modernem Individualismus und christlichem Personalismus ist dabei die Voraussetzung, dass der protestantische Glaube gegenüber den depersonifizierenden Kräften der Moderne ein Gegengewicht bilden kann. So sieht Troeltsch auch in dieser Differenz von selbständiger Religion und Kultur ein konstruktives, gegenwartsbedeutsames Verhältnis von Protestantismus und moderner Welt begründet. Deshalb ist es Troeltsch darum zu tun, das selbständige personalistische Potenzial des Christentums hervorzuheben, das ihm Distanz und Nähe zur modernen Welt ermöglicht. Es ist nur ein kleiner und naheliegender Schritt, von hier zu Analysen der Beziehung des Christentums zur modernen Welt überzugehen. Diese Darstellung der vom Christentum teils bedingten, teils unabhängigen Entwicklung der modernen Welt ist aber für Troeltsch mehr als nur naheliegend, sie ist vielmehr 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. Dies darf freilich nicht so missverstanden werden, dass dabei ein 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. Sehr gut illustrieren lässt sich dieses zweistufige Vorgehen am Vortrag *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. In der »Vorbemerkung« ³⁰ hebt Troeltsch mehrfach den streng wissenschaftlichen Charakter der folgenden Ausführungen hervor und lässt auch während des Vortrages mehrfach den Konstruktionscharakter der Darstellung deutlich werden. Deren Ausführungen erfolgen materialiter, indem Troeltsch zunächst die Unterschiede der modernen Kultur zu Mittelalter und Altprotestantismus darlegt und die tiefgreifenden Gegensätze der kirchlichen zur modernen, »kirchenfreien« Kultur hervorhebt, um sodann im Neuprotestantismus eine zur modernen Kultur vermittlungsfähige Gestalt des Christentums zu identifizieren. Die Erörterungen des Kausalzusammenhanges von Protestantismus und moderner Welt münden schließlich in die bekannte Doppellthese

27 Gangolf HÜBINGER, Ernst Troeltsch – Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004) 187–216, zit. 201.

28 DERS., Troeltschs Heidelberger Historik, in: Wolfgang SCHLUCHTER/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Asketischer Protestantismus und der ›Geist‹ des modernen Kapitalismus*. Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, 185–200.

29 Dazu ausführlich 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 (Troeltsch-Studien N. F. 1), Gütersloh 2006, 155–173.

30 TROELTSCH, Bedeutung (wie Anm. 25), bes. 201–207.

31 Vgl. ebd., 297–316, bes. 314.

32 Zuerst erschien dieser Aufsatz in der *Christlichen Welt*, dem wichtigsten Organ des freien Protestantismus der Zeit. Dass Troeltsch diesen Text nicht nur als Gelegenheitsschrift ansah, wird dadurch belegt, dass er ihn in den 1913 erscheinenden zweiten Band seiner Gesammelten Schriften aufnahm: Ernst TROELTSCH, Die Mission in der modernen Welt (1906), in: DERS., *Zur religiösen Lage* (wie Anm. 3), 779–804.

33 Ebd., 784.

34 Ebd., 787.

von der weitgehend vom Protestantismus unabhängigen Entstehung der Lebensordnungen der modernen Welt einerseits sowie der indirekten Folgen des christlichen Persönlichkeitsgedankens für den modernen Individualismus andererseits. Wenn Troeltsch dann im Schlusskapitel im neuprotestantischen Personalismus die Gestalt der Religion identifiziert, die der modernen individualistischen Kultur auf Augenhöhe zu begegnen erlaubt,³¹ 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. Die sich dabei aufdrängende Frage nach der Geltung solcher »nur« historisch begründeter Normativität war Troeltsch in seiner Absolutheitschrift von 1902 mit dem Aufweis begegnet, dass die historisch verfahrenende Theologie in einem konstruktiven Verhältnis zu Religion und Frömmigkeit stehe (s.o.). Mit seinen Studien zur Religionsgeschichte des Protestantismus hat er darüber hinaus ein zentrales Konstitutionsproblem seiner Theologie auf ein neues Niveau gehoben. Dies hat aber auch Folgen für Religionsgeschichte und Religionsvergleich.

Das oben bemerkte Problem, die Kriterien des vermeintlich »rein historischen« Vorgehens des Religionsvergleichs könnten den Verdacht einer auf das (protestantische) Christentum zulaufenden *petitio principii* nicht abstreifen, wird von Troeltsch also nun dadurch reflektiert, dass diese Kriterien als *bewusste* Wertsetzungen einer religiös-kulturellen Gesamtlage *durchsichtig gemacht werden*. Der eigene Standort der religionsgeschichtlichen Konstruktion soll also nicht unsichtbar gemacht werden, sondern wird gerade expliziert. Die von diesem Standort dann ausgehende Rekonstruktion der Religionsgeschichte ist in ihrer Relevanz und Fruchtbarkeit für diesen explizierten gegenwärtigen Problemstand zu betrachten. Auf diesem Wege wird die religionsgeschichtliche Arbeit zur religiösen Deutung der Gegenwart. Die Zirkularität dieser Argumentationsweise kann nur um den Preis einer Verleugnung des historischen Bewusstseins von der Standortgebundenheit des eigenen Denkens als Einwand geltend gemacht werden. Wird diese unausweichliche Historizität des Denkens anerkannt, bietet Troeltsch das Maß an »Objektivität«, welches möglich ist: Die reflektierte Darlegung der eigenen Positionalität.

Freilich wird die Frage nach der Einheit der Religionsgeschichte unter diesen höchst reflektierten Voraussetzungen scheinbar unmöglich. Die Religionsgeschichte wird so nämlich zur multiperspektivischen Rekonstruktion unterschiedlicher kultureller Selbstdeutungen. Dass Troeltsch allerdings vor dieser Konsequenz seines eigenen Denkens zunächst zurückscheute, macht ein Blick in einen der Texte dieser Werkphase deutlich, der den Blick auf die nicht-christlichen Religionen wirft. Dies geschieht 1906 in *Die Mission in der modernen Welt*.³² Hier ist Troeltsch zunächst bemüht, ein Missionsverständnis zu entwickeln, welches der Selbständigkeit der Religion gerecht wird und sich vom Verdacht der »politische[n] Ausnutzung« distanziert. Es handle sich bei der Mission »um Anteil an der Bildung des neuen geistigen Lebens, das der elementaren Grundkräfte der Religion nicht entbehren kann«.³³ In interessanter Weise bringt Troeltsch seine eigenen Analysen des individualistischen Kerns des modernen Protestantismus mit einer kritischen Bestandsaufnahme der Mission in Verbindung. Denn gerade der religiöse Individualismus des deutschen Protestantismus sei ein Hinderungsgrund der Mission, weil er stets auf eine Überwindung des »autoritativen Zwangskirchentums« gerichtet sei, während in der angelsächsischen Welt ein »unbegrenztes Vereinsleben freier Assoziationen« aus ihm hervorgehe.³⁴ Es bedürfe aber der Einsicht, dass es sich bei der Mission nicht um die

»Errettung« durch Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, sondern »um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung« handle.³⁵ Denn bei der Religionsgeschichte handle es sich um eine »vielgestaltige, im ganzen emporstrebende Entwicklung [...] Wenn wir das Christentum auch als Höhepunkt dieser Entwicklung betrachten, so ist dabei doch auch die außerchristliche Religion wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht großartigen Früchten des inneren Lebens.«³⁶ In dem Missionsaufsatz ist Troeltsch also noch erkennbar den Voraussetzungen seiner früheren religionsgeschichtlichen Arbeiten verpflichtet und bringt die von ihm entwickelte Standortepestemologie noch nicht für den Religionsvergleich in Anschlag. Die für seine Arbeiten der Zeit charakteristische Ausweitung der Religions- zur Kulturgeschichte allerdings macht sich schon bemerkbar, denn die Mission steht für ihn nicht allein im Dienste religiöser Erhebung, sondern im Kontext einer universalen Humanitätsreligion: Denn die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens und die »Idee einer geeinten Menschheit« beruhe »historisch auf der Gemeinsamkeit der Religion«.³⁷ Troeltsch erkennt offen an und befürwortet, dass sich hiermit dann, wenn schon keine »politische Ausnutzung«, doch eine »Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflusssphäre« vollziehe.³⁸

Für die Einschätzung dieser Überlegungen Troeltschs ist es sinnvoll, sich den Protest vor Augen zu führen, den dieses »religionswissenschaftliche« Verständnis bei dem Nestor der damaligen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, auslöste. Warneck identifizierte bei Troeltsch sehr genau, dass in seinem Entwicklungsgedanken erstens nur noch ein gradueller Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen gemacht werde und dass mit der Einstellung der Religionsgeschichte in die zunehmende Realisierung eines die ganze Menschheit umfassenden Humanitätsgedankens von Troeltsch dem Christentum selbst eine noch nicht abgeschlossene historische Weiter- und Höherentwicklung zugedacht sei.³⁹ So wird deutlich, dass Troeltsch mit diesen Überlegungen zwar einerseits einen wichtigen Beitrag zur Liberalisierung von Religionsvergleich und Missionsverständnis geleistet hatte. Es wurde aber bereits markiert, dass er damit aber doch die von ihm selbst eröffneten Konsequenzen seiner historistischen Methodik nicht wirklich gezogen hatte. Dies erfolgte erst weitere 15 Jahre später.

3 Einheit, Geschichte und Religion im Berliner Historismus

Auf dem Lehrstuhl für Geschichtsphilosophie in Berlin unterzog Troeltsch sein Denken einer weiteren Modifikation. Im Unterschied zur »Heidelberger Historik« lässt sich nun von einer »Berliner Historik« sprechen, die im Historismus-Band Troeltschs formuliert

35 Ebd., 789.

36 Ebd., 788f.

37 Ebd., 793.

38 Ebd., 796f.

39 Vgl. Gustav WARNECK, Mission und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule, in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907) 3-15, 49-61 und 105-122. Troeltsch antwortete Warneck darauf mit dem Aufsatz: Ernst TROELTSCH, Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätsschristentum, in: *Zeitschrift für Mis-*

sionskunde und Religionswissen-schaft 22 (1907) 129-133 und 161-166. Warneck reagierte dann erneut, ohne dass Troeltsch noch einmal reagierte. Vgl. dazu Ulrich BERNER, Religionsgeschichte und Mission. Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck, in: Volker DREHSEN/Walter SPARN (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996, 103-116.

40 Vgl. Gangolf HÜBINGER, Gesellschaftskonstruktion und Gedächtnispolitik. Ernst Troeltschs Berliner Historik, in: GRAF (Hg.), *Geschichte* (wie Anm. 29), 75-92.

41 Von der Heidelberger und Berliner Historik wiederum zu unterscheiden ist die von HÜBINGER, ebd., 82, so genannte »Darmstädter« Historik Troeltschs, wie sie sich in seinem späten Text *Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten* ausdrückt, den Troeltsch in der Darmstädter »Schule der Weisheit« des Grafen Keyserling vortrug.

ist.⁴⁰ In Kürze gesagt, ist die Berliner Historik die Art und Weise, in der Troeltsch zwar an seiner Figur der Standortbestimmung festhält, diese aber nicht mehr allein mit dem leitenden Konstruktionsprinzip eines modernen religiösen Individualismus' belebt. Die Beschreibung des Gewordenseins des eigenen Standpunktes wird nicht mehr allein von dem Individualismus regiert, sondern erweitert sich auf die Suche nach Grundgewalten, die zum Aufbau Europas beigetragen haben und auch eine zukünftige europäische Kultursynthese ermöglichen sollen. Diese gewaltige materiale Ausweitung seiner Historik verdeutlicht aber auch, dass der Grund, von dem aus diese Kultursynthese erfolgen soll, unsicherer geworden ist. Die Selbstbeobachtung des Beobachters ist noch voraussetzungsreicher geworden, die Darstellung des Gewordenseins der eigenen Position wird so zur europäischen Kulturgeschichte.⁴¹

Daraus folgt eine doppelte Konsequenz für Troeltschs religionsgeschichtliche Überlegungen. Zum einen reformulierte er seine Überlegungen zur Eigentümlichkeit der prophetisch-christlichen Persönlichkeitsempfase nun im Zusammenhang dieser europäischen Kulturgeschichte so, dass sie eine der tragenden Säulen der europäischen Kultursynthese sein soll. Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte soll anhand der »Grundgewalten« der modernen europäischen Welt erfolgen: 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 zukunftsfähig sein zu können.⁴²

Zum anderen ist diese »europäische Kultursynthese« von Troeltsch auch ausdrücklich auf den (west)europäischen Raum konzentriert. Sie ist primär keineswegs ein universales Konzept. Die »Sonderstellung« bzw. »Einzigartigkeit« des Europäismus, von der Troeltsch spricht,⁴³ beschreibt primär den Geltungsbereich dieses Konzepts. Damit macht sich, wenn auch unter modifizierten historiographischen Bedingungen, die Standortepistemologie aus der Heidelberger Zeit nun in neuer Weise geltend. Das hat Folgen für die Beurteilung anderer Religionen und den Prozess der Religionsgeschichte. Diese finden sich weniger im Historismus-Band als in einem Text, der zu den letzten gehört, die Troeltsch geschrieben hat.

Aufgrund seiner Bemühungen um eine Annäherung an das westliche Denken war er als einer der ersten deutschen Gelehrten nach dem Ersten Weltkrieg offiziell zu Vorträgen nach England eingeladen worden. Zu den Manuskripten für diese Vortragsreise gehört auch der Text *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*. Troeltschs Tod verhinderte die Reise, die Texte wurden posthum unter dem missverständlichen und nicht von Troeltsch selbst gewählten Titel *Der Historismus und seine Überwindung* herausgegeben.⁴⁴ In beachtenswert offener intellektueller Redlichkeit sieht sich Troeltsch hier auf dem Hintergrund seiner Berliner Historik zur Selbstkorrektur früherer Annahmen

Dieser Text zeichnet sich in der Tat durch eine neue Betonung des Intuitiven und des Wagnis-Charakters (»Sprung ins Absolute«) der Geschichtsdeutung aus. Hübinger spricht, ebd., treffend von einer für Troeltsch »neuartige[n] Semantik einer christlichen Lebensphilosophie«.

⁴² Vgl. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), Teilband 2, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 16/2), Berlin/New York 2001, 1008-1099.

⁴³ Ebd., 1038.

⁴⁴ Vgl. Gangolf HÜBINGER, Einleitung und Editorischer Bericht, in: TROELTSCH, *Fünf Vorträge zu Religion* (wie Anm. 20), 1-65.

veranlasst. Die Überlegungen seiner Absolutheitsschrift von 1902 veranlassten Troeltsch 1924 zu folgendem kritischen Selbsteinwand. Er habe die Fundierung der »Höchstgeltung« des Christentums in der Art gesucht, »wie die Allgemeingültigkeit des Christentums sich instinktiv ausdrückt in der Art seines Offenbarungsglaubens und seines Wahrheitsanspruches«, also in dem, was er die »naive Absolutheit« genannt hatte.⁴⁵ Sei die »naive Absolutheit des Christentums einzigartig wie seine Gottesidee selbst, das Korrelat einer Idee einer inneren seelischen Offenbarung«, dann werde sich von dorthier auch ein »vom Inhalt seiner religiösen Idee ausgehende[r] Absolutheitsanspruch« bestätigen. Zwar machte Troeltsch deutlich, dies entspräche »praktisch« auch 20 Jahre später noch seiner eigenen persönlichen Überzeugung und Frömmigkeit, »aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern«.⁴⁶ Vor allem trete ihm heute stärker der Widerspruch zwischen dem Individualitätsbegriff und dem Gedanken der »Höchstgeltung« vor Augen. Dies sei eine Folge seines vertieften Verständnisses der Historie, wie er betonte.⁴⁷ So stehe ihm nun deutlich vor Augen, dass das historische Christentum »als Ganzes und im Einzelnen doch eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung« sei. Wie jede Religion sei es in hohem Maße »von dem Boden und den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen abhängig, auf denen es lebt.« Zudem habe ihn das Studium der nicht-christlichen Religionen zusehends gelehrt, »daß ihre naive Absolutheit doch auch eine echte Absolutheit ist«.⁴⁸ Sodann haben seine geschichtsphilosophischen Überlegungen des Historismus-Bandes zum Verhältnis von historischer Individualität und Normgeltung, wie bereits beschrieben, Folgen für die Einschätzung der Höchstgeltung, denn die »Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums« trete nun deutlich zu Tage. Dadurch werde aber der Gedanke hervorgebracht, dass »andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang [...] mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind. Sie mögen mit voller Ehrlichkeit ihre eigene Absolutheit empfinden und ihr den von ihrer Religiosität aus geforderten Ausdruck geben.«⁴⁹ Das gelte zwar »nur bei Völkern hoher und selbständiger geistiger Kultur«, dennoch könne man die Religionen nur einer »Wertvergleichen« unterziehen, wenn nicht »die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme« verglichen würden.⁵⁰

45 Ernst TROELTSCH, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: DERS., *Fünf Vorträge zu Religion* (wie Anm. 20), 111.

46 Ebd., 113.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd., 115.

50 Ebd.

51 Ebd., 118.

52 Ebd.

53 Vgl. die durchaus unterschiedlichen Entwürfe von Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011; und Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

54 Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009; vgl. DERS., *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002.

55 Hans Joas hält am Entschiedensten an der Bedeutung dieser religiösen Dimension des modernen Bewusstseins fest. Für ihn bildet nicht zufällig Ernst Troeltsch einen zentralen Bezugspunkt. Vgl. JOAS, *Sakralität der Person* (wie Anm. 53), bes. 150–203; auch DERS., Die Selbstständigkeit religiöser Phänomene. Ernst Troeltsch als Vorbild der Religionsforschung, in: *Fuge. Journal für Religion und Moderne* 6 (2010) 15–28.

4 Die »Einheit der Religionsgeschichte« bei Ernst Troeltsch

Die Frage nach der Einheit der Religionsgeschichte war für Troeltsch von Anfang an ein Thema, dass er als ein Thema der historiographischen Methodik begriffen hat. In der hier vorgelegten Rekonstruktion wurde eine Einheit des religionsgeschichtlichen Denkens bei Troeltsch erkennbar, die mit seinen Berliner Arbeiten im Zusammenhang des Historismus und vor allem in seiner Revision seiner religionsgeschichtlichen Arbeit in dem Aufsatz *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* zu Aussagen führte, die dem Gehalt seiner theologischen Interessen und standortepistemologischen Reflexionen der früheren Werkphasen nun auch religionsgeschichtlich entsprechen. »Soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen.«⁵¹ Dass hierfür die Idee der individuellen Freiheit, also der Persönlichkeit, trotz bestehender und bleibender Differenzen ein Bezugspunkt sein kann und muss, daran hat Troeltsch festgehalten: »Die Idee der Persönlichkeit selber ist in Ost und West verschieden und daher können alle von diesem Boden ausgehenden Argumentationen hüben und drüben nur zu verschiedenen Ergebnissen führen. Einen anderen Boden aber, von dem die Argumentation über praktische Werte und Wahrheiten ausgehen könnten, gibt es nicht.«⁵²

Troeltschs Tod hat die Ausarbeitung der sich aus dieser Modifikation ergebenden Konsequenzen für seine Theorie verhindert. Das Festhalten am Gedanken der Freiheit als Autonomie des Einzelnen als dem unhintergehbaren reflexiven Kern des Gegenwartsbewusstseins mit universalistischem Anspruch findet in neuesten sozialphilosophischen Entwürfen heute wieder programmatischen Zuspruch.⁵³ Während in diesen Entwürfen aber der Umgang mit dem Religionsthema meist in dessen Ignorierung besteht oder in der Depotenziierung des religiösen Individualismus als Gestalt vollzogener westeuropäischer Säkularisierung,⁵⁴ erinnert Troeltsch an die religionsgeschichtliche Tiefenschicht dieses normativen Kerns moderner Sittlichkeit.⁵⁵ Über diese sozialphilosophischen Bezüge hinaus darin im Anschluss an Troeltsch auch den Kern und die Orientierung für die Einheit der Religionsgeschichte zu erkennen, ist gerade auf dem Hintergrund solcher moderner Sozialtheorien von neuer Aktualität und Relevanz.

Zusammenfassung

Im Abgleich theologischen und geschichtsphilosophischen Denkens entwickelte Troeltsch in unterschiedlichen Werkphasen die Idee individueller Freiheit als leitenden Gedanken zur Rekonstruktion einer Einheit der Religionsgeschichte fort. Vom Gedanken einer praktischen »Höchstgeltung« des Christentums in den 1890er Jahren über die Heidelberger Rekonstruktion der christlichen Religionsgeschichte bis in die Berliner Zeit nach 1914 steigerte Troeltsch seine geschichtsphilosophische Reflexion auf die Frage der persönlichen Wertbindung und kulturellen Standortgebundenheit. Dabei hielt er an der werthaltigen Idee der Persönlichkeit fest, um jenseits von wertindifferentem Relativismus und dogmatischem Antihistorismus die Frage nach einer Einheit der Religionsgeschichte zu einem konstruktiven Bezugspunkt kultureller Verständigung machen zu können.

Abstract

In the comparison of theological and historico-philosophical thinking during different phases of his work, Troeltsch continued to develop the idea of individual freedom as a central theme for the reconstruction of a unity of the history of religion. Moving from the notion of a practical »supremacy« of Christianity in the 1890's, through the Heidelberg reconstruction of the Christian history of religion up to and including his time in Berlin after 1914, Troeltsch expanded his historico-philosophical reflection to the question of being personally bound by values and culturally tied to a locality. In the course of this he retained the value-laden idea of personality in order to be able to make the question about a unity of the history of religion into a constructive point of reference of cultural understanding beyond value-indifferent relativism and dogmatic anti-historicism.

Sumario

Comparando el pensamiento teológico con el de la filosofía de la historia, Troeltsch desarrolló en diferentes fases de trabajo la idea de la libertad individual como concepto fundamental para reconstruir una unidad de la historia de las religiones. Partiendo de la admisión práctica de una »validez suprema« del cristianismo en el decenio de 1890 y pasando por la reconstrucción en su periodo de Heidelberg de la historia de la religión cristiana hasta su fase de Berlín después de 1914, Troeltsch concentró su reflexión filosófico-histórica en la pregunta sobre los valores personales y la dependencia del posicionamiento cultural. En todo este proceso, Troeltsch se mantuvo fiel a la idea de que necesitamos tener en cuenta los valores de la personalidad para poder hacer de la pregunta por la unidad de la historia de las religiones un punto constructivo de referencia y comunicación cultural más allá del relativismo indiferente a los valores y del antihistorismo dogmático.
