

Karsten Lehmkuhler

„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Zur Verwendung eines Zitates¹

0. Einleitung

„Meine Herren, es wackelt alles!“ So hat Ernst Troeltsch auf dem Kongreß der „Freunde der christlichen Welt“ 1896 in Eisenach ausgerufen und damit einen Eklat verursacht. In einigen Sätzen skizzierte er damals die Krise damaliger Theologie, um wenig später nach aufgeregter Diskussion – die Tür laut zuwerfend – den Raum zu verlassen.² „Es wackelt alles.“ Dieser oft zitierte Ausspruch kennzeichnet treffend das beunruhigende Problem, dem Troeltsch seine ganze Lebensarbeit gewidmet hat: die Erschütterung aller christlichen Wahrheiten durch die Weltanschauung des Historismus. „Historismus“ – dieser Begriff konnte positiv oder negativ verstanden werden. Troeltsch wollte ihn in erster Linie positiv gebrauchen und mit seiner Hilfe die „grundsätzliche(n) Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“³ ausdrücken. Alles, was den Menschen, seine Kultur und eben auch seine Religion ausmacht, muß unter dem Gesichtspunkt geschichtlicher Entwicklung betrachtet werden. Es gibt keine plötzlich wie ein Blitz in der Geschichte auftauchenden übernatürlichen Wahrheiten, keine allen Zeiten enthobenen Dogmen oder Heilstatsachen. Es gibt nur die verschlungene, faszinierende und oft auch beängstigende Geschichte des menschlichen Geistes, eines Geistes, der auch auf dem Felde der Religion sich ständig weiter entwickelt, alte Hüllen abstreift und zu neuen Ufern aufbricht. Es gibt keine absoluten Normen mehr, denn – diese Regel ist entscheidend – „historisch und relativ ist identisch“!⁴

Troeltsch hat diesen geschichtlichen Blick auf alle menschlichen Kulturgüter als eine notwendige und irreversible Folge des Aufklärungszeitalters verstanden und voll bejaht. Er hat aber – und das macht seine Größe aus – auch die schwerwiegenden Probleme einer solchen Position verstanden und sie durchlitten. Es war ihm deutlich, daß ein solches „System der universalen Entwicklung des Geistes“ einem „strömenden Ozean“ glich, auf dem „Haltepunkte“ zu finden immer schwerer wurde. Jeder suchte sich in dieser Flut immer relativer geschichtlicher Entwicklungen seine eigenen normativen Orientierungspunkte: „Die einen hielten sich an den Neuhumanismus, die anderen an das Nationale, die dritten an die

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 7. 9. 1997 anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises in Bad Blankenburg gehalten wurde.

2 Vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 148f.

3 Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (= Gesammelte Schriften, Bd. III), Tübingen 1922, 102.

4 Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3. Auflage Tübingen 1929, 42.

katholische Kirche und viele glaubten an den Fortschritt an sich, sei er nun ökonomisch-technisch, oder politisch oder sozial oder wissenschaftlich oder alles das zusammen.⁵ Historismus in der negativen Bedeutung des Wortes nun hieße, vor dieser Flut geschichtlicher Relativität zu kapitulieren, indem man angesichts der großen Aufgabe historischer Forschungen die Verantwortung für die Gegenwart vergißt, sich der geschichtlichen Detailforschung hingibt, ohne die Frage nach normativen Werten überhaupt noch zu stellen. Troeltsch hat immer versucht, bei voller Bejahung der historischen Relativierung aller Normen und Dogmen dennoch die Frage nach absoluten Maßstäben zu stellen und sich um ihre Beantwortung zu bemühen.⁶

In welche Richtung nun ist Troeltsch gegangen, um eine Antwort auf seine Frage zu bekommen? Um den Weg Troeltschs zu skizzieren, wird in der Forschung gerne sein Diktum zitiert, es gelte, „Geschichte durch Geschichte (zu) überwinden“.⁷ Mit diesem Ausspruch beendet Troeltsch seinen großen Historismusband. Soll hier die Geschichtsforschung jene Relativierung, die sie doch selbst beschwor, mit ihren eigenen Mitteln zunichte machen? Soll der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden?

Es ist bei der Interpretation dieses Wortes übersehen worden, daß Troeltsch diese Wendung von einem seiner wichtigsten Gesprächspartner, dem Philosophen Heinrich Rickert übernommen hat. Auch Rickert, Neukantianer der sogenannten „südwestdeutschen Schule“, hat sich wie Troeltsch mit dem Problem der Geschichtsphilosophie beschäftigt und sie im Zusammenhang einer neukantischen

5 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 103.

6 Dieser eindringliche Appell an das Bewußtsein der Verantwortung für die Gegenwart – das sei am Rande vermerkt – erinnert deutlich an die heute immer dringender werdenden Anfragen an die Tendenz zur Historisierung in den theologischen Disziplinen, Anfragen, wie sie häufig von Dogmatikern an die exegetische Zunft gerichtet, aber auch von dieser selbst formuliert werden. Vgl. z.B. für die Dogmatik Friedrich Mildener, *Biblische Theologie versus Dogmatik?*, in: *JBTh* 6 (1991), 269–281, bes. 273ff; Reinhard Slenczka, *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*, Göttingen 1991, 91–94. Für die Exegese sind besonders all jene neueren Publikationen zu beachten, die verschiedenste „Zugänge“ zum biblischen Text auflisten, um so den historisch-kritischen Weg als einen unter mehreren zu kennzeichnen. So besonders: Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1992; Päpstliche Bibelkommission: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993; Zankapfel *Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*, hg. v. Ulrich Luz, Zürich 1992; Jean Zumstein, *Rettet die Bibel! Plädoyer für die Erneuerung des Lesens*, Zürich 1997.

7 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 772. Vgl. zu diesem Diktum Troeltschs: Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm* (BÖT 18), München u.a. 1978, 51: „Troeltschs Weg, den alles und jedes relativierenden Historismus zu überwinden, heißt, ‚Geschichte durch Geschichte überwinden‘“; vgl. ebenso zu dieser „Parole“ Troeltschs: Trutz Rendtorff, *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, 298; ferner auch den Hinweis bei Walter Bodenstein, *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh 1959, 147.

Philosophie der Werte entfaltet.⁸ In seinem 1913 in zweiter Auflage erschienen opus magnum, dem Werk über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“⁹, schreibt Rickert, ebenfalls in der Schlußpassage dieses Werkes, wir könnten „die Geschichte nur durch Geschichte überwinden“.¹⁰ Troeltsch greift 1920 offensichtlich diese Formulierung auf und macht sie seinem Lösungsversuch dienstbar. Dies erstaunt nicht, standen doch Troeltsch und Rickert seit Jahren in brieflichem Kontakt und tauschten sich über ihre jeweiligen Publikationen aus.¹¹

Im Folgenden soll also versucht werden, zuerst die zitierte Aussage Rickerts zu beleuchten, um dann deren Aufnahme und Interpretation durch Troeltsch zu behandeln. Schließlich wird, wenn man nicht selbst bei einer bloß historischen Darstellung bleiben will, nach der Beurteilung dieser Lösungsversuche für das Problem des Historismus zu fragen sein.

8 Einen besonders schönen Überblick über seine Geschichtsphilosophie bietet Rickert in: Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, 3., umgearbeitete Auflage Heidelberg 1924.

9 Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1. Auflage Tübingen/Leipzig 1902 (die drei ersten Kapitel waren schon 1896 separat erschienen).

10 2. Aufl. 1913, 643 (= 5., verbesserte, um einen Anhang und ein Register vermehrte Aufl. Tübingen 1929, 736. Im Folgenden wird nach der fünften Auflage zitiert). In der ersten Auflage hatte Rickert noch etwas anders formuliert (ebd., 742): „Es bleibt dabei: wir können die Geschichte immer nur durch die Geschichte kritisieren (sic).“ Der Hinweis auf die zweite Auflage zeigt, daß Rickerts geänderte Formulierung lange vor 1920 zu lesen war. In diesem Jahr nämlich erschien eine erste Fassung der in Frage stehenden Ausführungen Troeltschs unter dem Titel „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“, in: Schollers *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, hg. v. Hermann Schumacher u. Arthur Speilhoff, 44. Jahrgang (1920), 633–680. Schon hier findet sich auf der letzten Seite die Wendung „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Der erweiterte Aufsatz wurde 1922 als letztes Kapitel des *Historismusbandes* neu publiziert. Vgl. dazu auch die historische Einführung von Jean-Marc Tétaz in: Ernst Troeltsch, *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques, avec une postface de Thomas Mann, textes édités introduits et annotés par Jean-Marc Tétaz* (= *Lieux théologiques* 18), Genève 1990, 129–139.

11 So hat Troeltsch auch die erste Auflage des genannten Werkes über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ rezensiert (Teil I in: *Theologischer Jahresbericht* 1896, 533f; den Gesamtentwurf in: *Moderne Geschichtstheologie*, ThR 6 (1903), 3–28; 57–72; 103–117 = *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1913, 673–728). – Vgl. ferner die Briefe Troeltschs an Rickert: Friedrich Wilhelm Graf, *Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* VI, Augsburg 1991, 108–128. Vgl. Rickerts Charakterisierung dieser Beziehung (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, XXVIII): Troeltschs Teilnahme an Rickerts frühen Werken führte zu „sehr erfreuliche(n) persönliche(n) Beziehungen“; sie gehört „für mich neben der geistigen Gemeinschaft mit Max Weber zu dem Besten (...), was meine wissenschaftliche Arbeit mir gebracht hat“.

I. Rickert

1. Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften

Heinrich Rickert (1863–1936) war ganz besonders an dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaften und sogenannten Geisteswissenschaften interessiert. Er wollte herausfinden, ob sich die Gegenstände und Methoden der Geisteswissenschaften ähnlich scharf beschreiben ließen, wie dies für die Naturwissenschaften allgemein angenommen wird. Was eigentlich macht die Gruppe der Geisteswissenschaftler zu einer zusammengehörigen Forschergruppe, was ist das ihre Wissenschaften einende Band? In seinem Buch „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, das als eine Einführung in sein Hauptwerk betrachtet werden kann, ist Rickert dieser Frage nachgegangen.

Schon der Titel zeigt, daß Rickert den von Dilthey geprägten Begriff der „Geisteswissenschaft“ durch den der „Kulturwissenschaft“ ersetzt, sodaß sich die Begriffe „Natur“ und „Kultur“ als die Forschungsbereiche jener beiden Wissenschaftszweige gegenüberstehen. Nimmt man diese Begriffe in ihrer ursprünglichen Bedeutung, dann ist „Natur“ ‚der Inbegriff des von selbst Entstandenen, ‚Geborenen‘ und seinem eigenen ‚Wachstum‘ Ueberlassenen. Ihr steht die Kultur als das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens um der daran haftenden Werte willen absichtlich *Gepflegte* gegenüber.“¹² Dabei kann durchaus ein und dasselbe Phänomen einmal als Natur, einmal als Kultur betrachtet werden; die Objekte von Natur- und Kulturwissenschaften sind nicht streng geschieden. Die beiden Zweige der Wissenschaften unterscheiden sich also zunächst hinsichtlich ihrer unterschiedlichen *Betrachtung der Wirklichkeit*: Die Naturwissenschaften betrachten vorhandene Dinge, insofern sie einfach als gegebene, gewordene da sind. Die Kulturwissenschaften behandeln vom Menschen gepflegte oder gar hervorgebrachte Dinge, die er nur deshalb bearbeitet, weil sie für ihn *Güter* sind, also Dinge, an denen ein *Wert* haftet. Damit ist der für Rickert entscheidende Begriff gefallen: *Kulturwissenschaften haben es mit der Beziehung auf Werte zu tun*. „(W)ertfreier Natur“ steht „wertbehaftete(r) Kultur“ gegenüber.¹³

Aus diesen unterschiedlichen Betrachtungsweisen ergeben sich nun auch unterschiedliche *Methoden* des Erkenntnisgewinnes: Die Naturwissenschaften versuchen, allgemeine Begriffe und Gesetze aufzufinden, um so den konkreten Einzelfall erklären zu können. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist also immer Er-

12 Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 6./7. durchgesehene u. ergänzte Auflage, Tübingen 1926, 18 (Hervorhebungen im Original).

13 Ebd., 21. Ferner gilt: Kulturgüter sind zu *verstehen*, weil ihnen ein Wert und damit ein Sinn anhaftet, die wertfreie Natur hingegen ist lediglich *wahrzunehmen*. Damit ist auch der Begriff des Verstehens, der ja in der Wissenschaft der Hermeneutik die entscheidende Rolle spielt, von Rickert für die Gruppe der Kulturwissenschaften reserviert worden.

kenntnis des Allgemeinen, sie abstrahiert vom Konkreten, Individuellen. Sie vermag also mit ihren Begriffen „niemals die *Besonderheit* und *Individualität* auch nur eines einzigen realen Objektes wiederzugeben“. ¹⁴ Die naturwissenschaftliche Methode ist deshalb als „generalisierend“ zu bezeichnen: „*Naturerkenntnis generalisiert*. Darin besteht ihr logisches Wesen.“ ¹⁵

Anders nun sieht dies bei der Methode der Kulturwissenschaften aus. Diese sind „historische Wissenschaften“, ¹⁶ die sich nicht für Allgemeines, sondern für etwas Konkretes, Individuelles, Einmaliges interessieren. Ihre Methode ist dementsprechend als „individualisierend“ zu charakterisieren. ¹⁷ Dabei wird auch nicht jede individuelle Besonderheit hervorgehoben, vielmehr leiten die an den Kulturgütern haftenden Werte dazu an, in der historischen Darstellung eine Auswahl zu treffen, eine Auswahl derjenigen individuellen Merkmale und Ereignisse, die für die wissenschaftliche Darstellung jenes Kulturgutes von Belang sind: historische Forschung heißt, aufgrund bestimmter Werte ein „individualisierende(s) Auswahlprinzip(s)“ anzuwenden. So wird die Fülle „unwesentliche(r) Andersartigkeit(en)“ beiseite gelassen, damit die entscheidende „historische(n) Individualität“ herausgearbeitet werden kann. ¹⁸ Geschichtsschreibung ist demnach nicht, wie Ranke es wollte, einfach der Bericht darüber, „wie es eigentlich gewesen ist“, sondern sie ist „eine *Auffassung* der Wirklichkeit, die das sinnvolle Wirkliche heraushebt“, die also eine durch Werte geleitete Auswahl treffen muß. Andernfalls könnte sie nur ein „sinnloses Gewimmel von lauter bloß *andersartigen* Gestaltungen, die alle gleich bedeutungsvoll oder bedeutungslos wären“, kommentarlos aufzeichnen. ¹⁹

2. Werte

Entscheidend für das „historisch-individualisierende Verfahren“ ist also, daß es immer ein „wertbeziehendes“ und deshalb ein auswählendes ist. ²⁰ Aber – so muß doch jetzt die entscheidende Frage lauten – woher kommen denn die Werte? Wie entscheidet der Historiker, oder allgemeiner, der Kulturwissenschaftler, über die anzuwendenden Werte? Zunächst muß man sich hier vor einem Mißverständnis hüten. Daß die Kulturwissenschaften Werte benötigen, um zu einer Darstellung ihrer Objekte zu gelangen, heißt nicht, daß sie selber *werten* würden. Es ist also

14 Ebd., 43 (Hervorhebungen im Original).

15 Ebd., 45 (Hervorhebungen im Original).

16 Ebd., 53.

17 Hat man diese unterschiedlichen Zugangsweisen erkannt, dann kann man sogar sagen, daß *dieselbe* Wirklichkeit je nach Methode als Natur oder als Geschichte betrachtet werden kann: „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“ (ebd., 55; im Original hervorgehoben).

18 Ebd., 82 (im Original hervorgehoben).

19 Ebd., 84 (Hervorhebungen im Original). Das Ranke-Zitat gibt Rickert ebd., 82.

20 Ebd., 85.

nicht etwa die Aufgabe des Historikers, seine Gestalten fortlaufend dem Gericht der eigenen Maßstäbe zu unterwerfen. Gegen ein solches Verständnis der Geschichtswissenschaft erhebt Rickert Protest. Der Historiker *erkennt* lediglich die Tatsache, daß in der Kulturgeschichte Werte vorhanden sind, und er orientiert seine Darstellung an diese Werten. Seine Arbeit ist „wertbeziehend“, aber nicht „wertend“. ²¹ Die Beziehung auf Werte ist nach Rickert also lediglich eine Tatsachenfeststellung. „Es ist eine Tatsache, daß Kulturmenschen bestimmte Werte anerkennen und danach streben, Güter hervorzubringen, an denen diese Werte haften, und die infolgedessen sinnvoll werden.“ ²² Der Historiker geht allein von dieser Tatsache aus und beschreibt die für diese Werte wichtigen Erscheinungen. Solche Werte sind nicht beliebig, sondern gelten in der Regel für den Kulturkreis, in dem der Historiker lebt und für den er schreibt. Es handelt sich etwa um die „allgemeinen Werte der Religion, des Staates, des Rechts, der Sitten, der Kunst, der Wissenschaft“. ²³

Ein Beispiel Rickerts mag den Unterschied zwischen Wertbezogenheit und Wertung illustrieren: „So vermag z.B. der Historiker als *Historiker* nicht zu entscheiden, ob die französische Revolution Frankreich oder Europa *gefördert* oder *geschädigt* hat. Das wäre eine *Wertung*. Dagegen wird kein Historiker im Zweifel darüber sein, daß die unter diesem Namen zusammengefaßten Ereignisse für die Kulturentwicklung Frankreichs und Europas *bedeutsam* und *wichtig* gewesen sind, und daß sie daher in ihrer Individualität als *wesentlich* in die Darstellung der europäischen Geschichte aufgenommen werden müssen. Das ist keine praktische Wertung, sondern eine theoretische Beziehung auf Werte. Kurz, Werten muß immer *Lob* oder *Tadel* sein. Auf Werte *beziehen* ist *keins* von beiden.“ ²⁴

Muß der Historiker aber auch die Frage nach der Berechtigung dieser Werte stellen? Wer bürgt für die Legitimität der faktisch geltenden Werte? Hier ist Rickerts Abgrenzung eindeutig: Ob die faktische Geltung eines Kulturwertes zu recht besteht, ist eine Frage, die der Historiker *als Historiker* nicht beantworten kann! „Der ‚objektive‘ Wert geht den Historiker, soweit er nur Historiker ist, nichts an, d.h., er hat nach seiner Geltung nicht zu fragen“. ²⁵ Deshalb kann, das sei hier ausdrücklich bemerkt, der Historiker auch nicht vom „*Fortschritt*“ in der Geschichte sprechen. Denn weil „die Geschichte nach der Geltung der Werte nicht zu fragen hat, sondern lediglich darauf Rücksicht nimmt, daß gewisse Werte faktisch gewertet werden, so kann sie auch niemals entscheiden, ob eine Veränderungsreihe ein Fortschritt oder ein Rückschritt ist!“ ²⁶ Eine solche Wertung würde der Geschichts*philosophie* zufallen. Sie hat Begründungen vorzulegen, die erklären, warum gewisse Wertungen des geschichtlichen Ablaufes be-

21 Vgl. ebd., 87.

22 Ebd.

23 Ebd., 95. Dabei ist von einer „*Allgemeinheit der Kulturwerte*“ (ebd.) auszugehen.

24 Ebd., 88 (Hervorhebungen im Original).

25 Ebd., 89.

26 Ebd., 94f.

rechtigt sind. Völlig konsequent beurteilt deshalb Rickert beispielsweise die Aufstellungen des Darwinismus, soweit sie von einem Fortschritt in der Entwicklung ausgehen, als eine „geschichtsphilosophische Bertachtungsweise“, bei der man „Kulturwerte auf Naturvorgänge übertragen“ hat.²⁷

Geht nun allerdings der Historiker bei seiner Darstellung von den allgemein anerkannten Werten aus, so schreibt er notgedrungen ein Werk, das nur für einen bestimmten Kulturkreis und sogar nur für eine bestimmte Zeit wahr ist. Denn die Werte unterscheiden sich in unterschiedlichen Kulturen und im Laufe der Zeiten. Um von diesem „Makel“ frei zu werden, müßten die Kulturwissenschaften von überzeitlichen, objektiven Werten ausgehen, die immer in Geltung stünden und die demzufolge auch eine Geschichtsschreibung ermöglichen würden, die sich an diesen Werten in ähnlicher Weise orientieren könnte, wie die Naturwissenschaften es im Blick auf angenommene zeitlos gültige Naturgesetze tun. Dasselbe gilt von dem Versuch, eine Universalgeschichte der Menschheit zu schreiben. Auch bei einem solchen Unternehmen müßten universal in Geltung stehende Werte vorausgesetzt werden, andernfalls beschriebe man eventuell Teile dieser Geschichte mit Hilfe solcher Werte, die für diese Teile niemals in Geltung standen. Diese Fragen führen zur Disziplin der *Geschichtsphilosophie*.

3. Wertphilosophie

Rickert hat als *Philosoph* die Geltung objektiver oder „transzendenter“ Werte angenommen.²⁸ Er hat also die Kulturwissenschaften, die nicht mehr nur Einzelphänomene, sondern das Ganze der Kultur und der Geschichte umfassen wollen, auf die Basis einer *Geschichtsphilosophie* gestellt, die für *normative* Werte zu sorgen hat. Ein solches „System von objektiven Kulturwerten“ kann allerdings nur erarbeitet werden in der Hoffnung, „sich im Historischen dem Ueberhistorischen anzunähern (...), indem man die Frage stellt, welche allgemeinen und formalen Werte der inhaltlichen und fortwährend wechselnden Mannigfaltigkeit des historischen Kulturlebens und seiner individuellen Sinngebilde zugrunde liegen“.²⁹ Man hat also nicht „alles zu umfassen, was faktisch von diesen oder jenen Individuen wahr, gut, schön und heilig *genannt* wird“, sondern es gilt vielmehr

27 Ebd., 104 (Hervorhebungen im Original). – Ebenso ist die marxistische Geschichtsschau, da sie extrem wertend verfährt, als „eine praktisch wertende, gewaltsam und unkritisch konstruierende Geschichtsphilosophie“ zu bezeichnen (ebd., 112).

28 Für den ausführlichen philosophischen Nachweis solcher Werte verweist Rickert (ebd., 137f) auf sein Werk: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1892, 4./5. Aufl. 1921. Vgl. auch: Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 147–156, besonders 148 (Hervorhebungen im Original): „Man vermag in der Tat nicht anders zu bestimmen, was ein transzendenter Wert ist, als indem man sagt, es handle sich dabei um einen Wert von *übergeschichtlicher, zeitloser, unbedingter* Geltung, und insofern wird auch hier der Begriff lediglich vermittelt der Negation gewonnen. Wir gehen vom immanenten Wert aus und sprechen ihm die Bedingtheit ab, die er als bloß immanenter Wert hat.“

29 Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 143.

festzustellen, „was diese Namen ‚verdient‘, d. h. was als ‚objektiv‘ oder überindividuell gültiger logischer, sittlicher, ästhetischer und religiöser Wert zu verstehen ist“.³⁰ So wird Philosophie zu einer „Wertwissenschaft“.³¹

Wie aber soll eine Antwort auf diese Frage nach objektiven Werten gegeben werden? In der existierenden wissenschaftlichen Arbeit wird von solchen Werten implizit immer schon ausgegangen. So ist ja wissenschaftliche Forschung nur deshalb sinnvoll, weil der Wert der *Wahrheit* einer Erkenntnis für den Forscher in Geltung steht. „Jeder, der Worte wie wahr, gut, schön, heilig gebraucht, setzt faktisch Werte als gültig voraus und behauptet durch die bloße Bezeichnung implizite, daß ihre Geltung objektiv oder überindividuell ist.“³² Der Philosoph kann solche Werte zunächst ganz allgemein und *formal* feststellen, er kann ferner versuchen, sie *inhaltlich* zu füllen. Dazu aber muß er in den Bereich der geschichtlichen Ausgestaltung dieser Werte blicken, *er muß sein Material aus der Geschichte entnehmen!*³³ Will er etwa als Religionsphilosoph etwas Inhaltliches über den Wert des Heiligen sagen, so wird er die Gestalten der historischen Religionen untersuchen müssen. Damit aber – und dies ist nun für unsere Fragestellung entscheidend – ist die Philosophie, die doch etwas über die allgemeine Geltung der Werte in Erfahrung bringen sollte, selbst immer wieder auf den Bereich des Geschichtlichen und damit des Veränderlichen angewiesen.

4. „Geschichte durch Geschichte überwinden“

Damit nähern wir uns der Interpretation des in Frage stehenden Zitates Rickerts. Die Notwendigkeit eines zunächst nur formal bestimmten Wertes ergibt sich, wie wir sahen, nach Rickert aus den Bedingungen des menschlichen Denkens selbst. Dieses fordert ja den absoluten Wert der Wahrheit, ohne den es sinnlos würde. Ähnlich kann dann für die Religionsphilosophie aus der Ohnmacht des menschlichen Willens das Ideal einer „heilige(n) Macht“ deduziert werden, „die das verbürgt, was wir nicht vermögen“.³⁴ Aufgrund der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten wird also auf das Sein Gottes geschlossen: Gott muß sein, da sonst alles Denken und alles Sollen sinnlos würde.³⁵ Diese Aussage ist ein *notwendiger*

30 Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 699.

31 Ebd., 700.

32 Ebd., 701.

33 Allerdings kommt auch schon die Begriffsbildung eines *formalen* Wertes nach Rickert nicht ohne „allgemeine(n) Formen der geschichtlichen Auffassung der Wirklichkeit“ (ebd., 704) aus, da die Werte für Menschen, also für geschichtliche und individuelle Wesen in Geltung stehen sollen.

34 Ebd., 729.

35 Vgl. dazu ebd., 730. – Zu vergleichen sind hier die Ausführungen zum Postulat Gottes bei Kant (Kritik der praktischen Vernunft, A 223–237, bes. 233): Religion ist „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote (...), die (...) als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestre-

„Glaube“, der als solcher „die Voraussetzung sogar der Realisierung der Wissenschaft“ darstellt.³⁶

Doch Rickert fragt, wie wir sahen, weiter: Eine solche formale Erkenntnis, daß es die absoluten Werte, daß es etwas Göttliches geben muß, wenn unser Denken und Sollen Sinn haben soll, reicht nicht aus, „um das ‚lebendige‘ religiöse Verhalten des Menschen philosophisch zu deuten“.³⁷ Religion ist ja immer konkrete Religion, die zur Kultur und damit zur menschlichen Geschichte in Beziehung tritt oder sogar als ein Teil dieser Geschichte verstanden werden kann. Es muß in der Religionsphilosophie mehr gesagt werden als der Hinweis auf den bloß formalen Wert eines Heiligen oder Göttlichen. Hier tritt das Problem des Historismus auf den Plan. Geschichte heißt Veränderung, Religionen kommen und gehen. *Endgültige* konkrete Inhalte des formal bestimmten absoluten Wertes sind hier nicht zu gewinnen. Entscheidend ist nun, daß Rickert diese geschichtliche Relativität jeglicher inhaltlicher Gestaltung normativer Werte *akzeptiert!* Dies wird deutlich, wenn im Folgenden die Passage ausführlicher zitiert wird, in der das eingangs erwähnte Zitat enthalten ist:

„Wer sich (...) auf eine Beurteilung einläßt und dann das Geschichtliche bloß deswegen unbefriedigend findet, weil es sich verändert, der setzt dabei implizite schon voraus, es habe einen Sinn, nach einem völlig ungeschichtlichen Leben zu verlangen und trotzdem mit der Kultur in Verbindung zu bleiben. Er hat also vergessen, daß, wenn er eine geschichtliche Gestaltung verläßt, weil sie nur geschichtlich ist, er zugleich, solange er Kulturmensch bleibt, immer wieder nach einer anderen *geschichtlichen* Gestaltung greift und so stets bei dem beharrt, dem er zu entfliehen sucht. (...) Es bleibt dabei: wir können, solange wir nicht aus allen Kulturzusammenhängen hinausstreben, die Geschichte *nur durch Geschichte* überwinden, und das heißt: wir können als Kulturmenschen niemals die Geschichte überhaupt, sondern lediglich eine ihrer besonderen Gestaltungen überwinden wollen. Wir lehnen also zwar auf das Entschiedenste, auch in bezug auf die religionsphilosophischen Probleme, jeden Historismus ab, d. h. wir halten es nicht für gerechtfertigt, wenn man von irgendeiner historisch gewordenen Religion sagt, daß sie für immer die einzige Religion bleiben müsse. Jeden Tag kann ein neues historisches Individuum auftreten und ganz neue historische Mächte bringen, von denen wir bisher keine Ahnung hatten. Dann mag in der Tat alles *bisherige* Geschichtliche umgestoßen sein. Aber es wird damit doch wieder nichts anderes als eine neue Gestaltung des *geschichtlichen* Lebens zutage treten.“³⁸

„Geschichte durch Geschichte überwinden“ – das heißt also für Rickert, daß eine geschichtliche inhaltliche Wertbestimmung von einer neuen, ebenso geschichtlich

bung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“

36 Ebd., 731.

37 Ebd., 732.

38 Ebd., 735f.

werdenden Bestimmung abgelöst werden kann. So kann eine historische Religion, die dem allgemeinen religiösen Wert seine konkrete Gestalt gibt, durch eine neu aufkommende Glaubensrichtung abgelöst werden. Immer aber wird es sich um *geschichtliche* Ausgestaltungen handeln. Genaugenommen besagt das Zitat also gerade, daß die Geschichte als Ganzes überhaupt nicht überwunden werden kann: bei der konkreten Füllung der absoluten Werte sind wir immer auf geschichtlich gewordene Inhalte angewiesen. Es gibt wohl absolute formale *Werte*, aber keine zeitlosen, ewigen *Inhalte*. Überwunden wird lediglich eine geschichtliche Gestalt durch eine andere. Für die christliche Theologie angesichts des Problems des Historismus bedeutet dies das Eingeständnis der historischen Relativität des Christentums. Das Christentum ist, jedenfalls vom philosophischen Standpunkt aus, lediglich *eine* historische Gestalt des notwendigen religiösen Wertes.

II. Troeltsch

1. Das Dilemma: Zwischen historischer Relativität und normativer Geltung

Ernst Troeltsch (1865–1923) ist nicht wie Rickert in erster Linie an einer Abgrenzung und Sicherung der Geistes- oder Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften interessiert.³⁹ Sein Ringen kreist immer wieder um die eine große Frage, wie angesichts der historischen Relativität aller geistigen Gehalte dennoch normative Orientierung möglich wird. Der Konflikt zwischen historischer Relativität und normativen Geltungen ist *die* große Frage im wissenschaftlichen Werk von Ernst Troeltsch.⁴⁰ Diese Frage bewegt ihn als Theologen natürlich besonders hinsichtlich einer *religiösen* Orientierung. Sein seit Studienzeiten mit ihm verbundener Kollege und Freund, der Neutestamentler Wilhelm Bousset, hatte für sich dieses Problem so gelöst, daß er den Glauben ausschließlich auf zeitunabhängige Vernunftwahrheiten gründen wollte, während alles Historische, also etwa auch die Gestalt Jesu von Nazareth, nur Einkleidung dieser ewigen

39 Zu Troeltschs kritischer Aufnahme dieser Unterscheidung vgl. den guten Überblick bei Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, 100–106.

40 Vgl. z.B. sein Selbstzeugnis in: Ernst Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: ders., *Der Historismus und seine Überwindung*. Fünf Vorträge, eingel. v. Friedrich von Hügel, Berlin 1924, 62–83, 64: „Auf der einen Seite die zerfließende Überfülle historischer Mannigfaltigkeiten und die kritisch-mißtrauische Haltung gegenüber den konventionellen Überlieferungen, aus denen die Kenntnis des Wirklich-Gewesenen in immer neuer Arbeit und und immer nur annähernd gewonnen werden kann. Auf der anderen Seite die Zusammendrängung auf einen bestimmten praktischen Standort und die hingebende vertrauende Lebenshaltung, die sich der göttlichen Offenbarung und Forderung öffnet und beugt. Aus diesem Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist, entsprang im Grunde meine ganze wissenschaftliche Fragestellung.“

Vernunftwahrheiten sein sollte.⁴¹ Doch auch dieser Weg war Troeltsch verwehrt. Er wußte, daß eine solche Vernunftreligion letztlich zu leblosen Formalismen führen würde. Troeltsch suchte demgegenüber also einen Weg für die Religionsphilosophie, der die geschichtliche, konkrete Gestalt der Religionen ernst nimmt, ohne doch in einen völligen historischen Relativismus zu verfallen. In einem Brief an seinen Freund Bousset bringt er dieses Dilemma auf den Punkt:

Es geht um die „...Fraglichkeit einer solchen [von Bousset vorgetragenen; K. L.] Vernunftreligion an und für sich. Speist man sie nicht aus den Eindrücken des konkreten Lebens und verweist man sie auf die Steigerung des Allgemeingiltigen, so endet man bei Formalismen, so bekommt man allgemeine Gesetze an Stelle einer lebendigen Gottheit. Das aber ist eine Verkehrung des Eigentlich-Religiösen. (...) Du hast den springenden Punkt ganz richtig erkannt. Ich bleibe historisch-psychologisch beeinflusst – kann aus dem Historischen nicht heraus, weil ich zu einem entschlossenen inhaltlichen Rationalismus nicht den Mut finde d.h. ihn nicht als den Sachverhalt wirklich entscheidend anerkennen kann.“⁴²

Bezeichnend für dieses Ringen ist vor allen Dingen der Titel einer bekannten Schrift Troeltschs, der Untersuchung über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“. Hier weist die Frage nach der „Absolutheit“ auf die Suche nach normativer Geltung, der Hinweis auf die Religionsgeschichte hingegen auf den relativen Charakter alles Historischen.

Wie ist nun Troeltsch mit diesem Dilemma umgegangen? Beide Seiten, Relativität und Normativität, sind zur Beantwortung dieser Frage näher zu beleuchten.

2. Bedingungslose Annahme historischer Relativität

Zunächst ist festzuhalten, daß Troeltsch wie wohl kaum einer seiner theologischen Kollegen die Relativierung alles Historischen als Bedingung der Neuzeit geradezu schicksalhaft akzeptiert und immer wieder betont hat. Für ihn waren damit die Hauptpfeiler der klassischen christlichen Dogmatik zusammengestürzt. In seinem berühmten Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie“ führt er aus, daß zum einen als historisch nur gelten dürfe, was sich in den innerweltlichen Fluß von Ursache und Wirkung („Korrelation“) einbetten läßt, zum anderen, daß historische Ereignisse, da sie immer nur relativ wahrscheinlich, nie aber unbedingt gewiß sind, nicht zu einem zentralen, universalen Heilsereignis gemacht werden können.⁴³ Damit ist die gesamte „Heilsgeschichte“, sind vor allem die Gottheit Christi, sein stellvertretender Süh-

41 Zur Darstellung dieser an dem Philosophen Jakob Friedrich Fries (1773–1843) orientierten Position vgl. Karsten Lehmkuhler, *Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule* (FSÖTh 76), Göttingen 1996, 58–80.

42 Brief an Bousset vom 14.12. 1909, in: Ernst Troeltsch, *Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894–1914*, hg. v. Erika Dinkler-von Schubert, in: *Heidelberger Jahrbücher* 20, Berlin u.a. 1976, 19–52, hier 46.

43 Ernst Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: *Gesammelte Schriften* II, 2. Aufl. Tübingen 1922, 729–753, vgl. hier 732–736.

netod für unsere Sünde, seine Auferstehung und seine Gegenwart im Gottesdienst der christlichen Gemeinde für unmöglich erklärt. Troeltsch hat diese Konsequenzen mit aller Entschiedenheit gezogen. In seiner Untersuchung über „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ beschreibt er diese Ausgangsbasis seines Suchens:

„Die urchristliche religiöse Ideenbildung hatte schon im ersten Anfang der Gemeindebildung Jesus der Geschichte entnommen und ihn zu einem in geschichtlicher Gestalt uns erscheinenden ewigen Christus, Logos und Gott gemacht, der mit der ewigen Gottheit wesensverwandt ist und daher sehr wohl Gegenstand des Glaubens sein kann. Die in einer von der Kirche nicht mehr beherrschten Welt aufkommende geschichtliche Kritik hat ihn nun aber heute der Geschichte, der Endlichkeit und Bedingtheit, zurückgegeben.“ Das Problem nun, dem sein Buch gewidmet ist, so führt Troeltsch dann aus, „ist sinnlos für denjenigen, dem die Uebermenschlichkeit Christi feststeht und der nur die Aufgabe sieht, sie gegen die von der Hoffart der Vernunft Geblendeten zu verteidigen (...). Es ist aber auch sinnlos für denjenigen, dem das Christentum eine reale Entschuldung und Befreiung der Menschheit aus dem Bann von Sünde, Leid und Tod durch eine auf Gott gerichtete Versöhnungstat Christi ist. Sie (sic) hat einen Sinn nur für denjenigen, dem die evangelische Geschichte ein Gegenstand vorbehaltloser historischer Kritik und Untersuchung ist und dem zugleich das Christentum die Erlösung durch die immer neue persönliche Glaubenserkenntnis Gottes ist. Beide Voraussetzungen (...) gelten nur für denjenigen, der das moderne Denken anerkennt und zugleich im Christentum unaufgebliche religiöse Kräfte erkennt. Der Schreiber dieser Zeilen stellt sich mit Freuden und Entschiedenheit in diese Reihe.“⁴⁴

Das Dilemma kann also für Troeltsch mit Sicherheit nicht so gelöst werden, daß man, in welcher Form auch immer, zu einer sich auf Heilstatsachen berufenden christlichen Theologie zurückkehrt. Die gesuchte Normativität kann nicht in der bloßen Annahme des biblischen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus liegen. Die Orientierung im Ozean der Geschichte muß durch andere Mittel zu erreichen sein.

3. Die Suche nach Normativität

Im Blick auf eine Orientierung im weiten Feld der historischen *Religionen* hat Troeltsch eine erste Antwort in der bereits erwähnten Schrift über die „Absolutheit des Christentums“ vorgelegt. Schon im Vorwort zur ersten Auflage dieses Werkes erklärt Troeltsch die „Gewinnung *normativer* religionswissenschaftlicher Erkenntnisse“ zum „Sinn der Theologie“ und zur „Hauptabsicht“ sei-

44 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, 1, 17f.

ner Arbeiten.⁴⁵ Als Ziel seiner Bemühungen wird der „Versuch der Gewinnung des Normativen aus der Historie“ genannt.⁴⁶ Sein Anliegen ist damit genau bezeichnet: Normen darf es nicht ohne die konkrete Geschichte geben. Aber es darf auch keine konkrete Geschichte ohne Normen geben! Irgendwie müssen diese vermeintlichen Gegensätze, also historische Relativität und normative Entscheidungen, zu verbinden sein, ohne daß der alte Weg einer „dogmatischen Methode“ beschritten würde, daß also die „Sicherheit des Wunders“⁴⁷ in Anspruch genommen werden müßte. Dabei sollen, so paradox es auch klingen mag, die Normen *aus der Geschichte selbst* gewonnen werden. Als Methode für ein solches Ziel schlägt Troeltsch vor, andere Typen der Religion durch „hypothetische(s) Nacherleben und Nachempfinden“ kennenzulernen, um sich dann nach „Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte“ in einer „letzte(n) axiomatische(n) Tat“ endgültig für eine konkrete Form der Religion zu entscheiden.⁴⁸

In der Durchführung dieses Programms unterzieht Troeltsch den Begriff des „Historisch-Relativen“⁴⁹ einer genaueren Überprüfung. Er kommt zu dem Ergebnis, diese Relativität schließe keineswegs aus, daß sich im Laufe der Geschichte „Werte von gemeinsamer Grundrichtung“ herausbildeten, daß also einige wenige Haupttypen von möglichen Antworten aus dem geschichtlichen Strom herauswüchsen.⁵⁰ Diese Typen nun verlangen eine geschichtsphilosophische Wertung. Eine Wertung aber verlangt einen Maßstab, der an die zu bewertenden Phänomene angelegt werden kann. Woher also dieser Maßstab? Wie schon erwähnt, soll auch dieser *historisch* gewonnen werden: Ein solcher Maßstab „kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erst erzeugen“; er ist „selbst erst das Erzeugnis der besonderen geschichtlichen Lage und das Mittel ihrer Weiterbildung“.⁵¹ Ein solcher Maßstab, der am geschichtlichen Material selbst gefunden werden soll, ist allerdings, so gibt Troeltsch zu, „Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv“.⁵² Dennoch ist er damit nicht willkürlich, weil er ja durch sorgfältigen historischen Vergleich gebildet wurde. Es gibt also doch Hoffnung auf Normatives und Allgemeingültiges in der Geschichte! Die Geschichte der Religionen selbst zeigt dem Historiker in ihrem Verlauf, daß sie auf ein „Ziel“ hinstrebt, auf ein Gemeinsames in allen Religio-

45 Zitiert nach: Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 3. Auflage Tübingen 1929, V, VIII.

46 Ebd., XI. Troeltsch hofft auf die Möglichkeit, daß „in diesen relativ-individuellen Erscheinungen das Werden geltender und dadurch auf ein gemeinsames Ziel gerichteter Werte nicht ausgeschlossen“ (ebd.) sei.

47 Ebd., XIV.

48 Ebd., XV.

49 Ebd., 43.

50 Dieses „Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen“ (ebd., 47) erkennt der Historiker, wenn er sich einen Überblick über die ihm bekannte Geschichte verschafft.

51 Ebd., 53. Dieser Maßstab ist zu definieren als „die in der Lebensbewegung selbst sich erzeugende Einstellung in die große geschichtliche Hauptrichtung“ (ebd.).

52 Ebd., 54.

nen, das hier weniger deutlich, dort besser und klarer verwirklicht scheint. Hier hat für Troeltsch auch der Entwicklungsgedanke in der Religionsphilosophie seinen guten Platz. Das geschichtliche Material, aus historischer Forschung gewonnen, drängt dazu, eine sinnvolle Entwicklung in der Religionsgeschichte zu postulieren und ihr geahntes Ziel rückwirkend als Maßstab zur Beurteilung einzelner Religionsformen anzuwenden!

Wie aber wird nun Troeltsch dieses Ziel inhaltlich bestimmen? Wie wird er das Christentum als historische Religion beurteilen? In einem kurzen Überblick über die Weltreligionen scheidet er zunächst die polytheistischen Naturreligionen, dann auch die „Gesetzesreligionen“ aus, weil sie den Menschen nicht von der Natur losreißen und zu Höherem verpflichten. Dieses Ziel erreichen erst die „Erlösungsreligionen“, die den Menschen von der vorfindlichen Welt zu erlösen suchen.⁵³ Unter ihnen aber wird die höchste Form im Christentum erreicht. Dieses ist nämlich „die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität“, es ist nicht „bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungslinien der Religion“ anzusehen.⁵⁴ Der Maßstab, der Troeltsch hier vorschwebt, ist also das Ziel einer sogenannten „personalistischen Erlösungsreligion“,⁵⁵ also einer Religion, die auf Erlösung von der Natur drängt und dabei zugleich die Person des Menschen als ethische Instanz in Anspruch nimmt. Eine solche Religion ist bisher im Christentum am besten realisiert, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, daß spätere Überbietungen, etwa ohne die Bindung an Jesus Christus, möglich werden. Jesus Christus gehört also zu den veränderbaren historischen Variablen, die Festlegung auf die „personalistische Erlösungsreligion“ dagegen zum normativen Gehalt der gefundenen Idee. Nur sie ist als Maßstab entscheidend, nicht die konkrete geschichtliche Ausgestaltung, aus der dieser Maßstab erkannt wurde. Denn „(d)as Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen ist ein Wahn, der nicht nur an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität.“⁵⁶ Der Maßstab wird *aus* den geschichtlichen Religionen gewonnen, realisiert sich selbst aber nie vollkommen *in* einer solchen konkreten Religion.

In späteren Arbeiten hat Troeltsch dieses Modell weiter modifiziert, ohne es jedoch grundsätzlich aufzugeben.⁵⁷ Noch in einer seiner letzten Arbeiten, einem für eine geplante Englandreise ausgearbeiteten Vortrag, bezeichnet Troeltsch sein Buch über die Absolutheit als das Werk, in dem „Kern und Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Arbeit“ am „klarsten (...) erkennbar“ seien.⁵⁸ In diesem Vortrag mahnt er aber auch einige Korrekturen an, die er an den Ergebnissen des

53 Ebd., 67.

54 Ebd., 70, 73.

55 Ebd., 74.

56 Ebd., 80.

57 Vgl. Ernst Troeltsch, *Meine Bücher*, in: *gesammelte Schriften IV*, Tübingen 1925, 3–18, dort S. 9 zur Absolutheitsschrift: „Das Buch ist der Keim alles Weiteren.“

58 Ernst Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 62.

Buches vornehmen zu müssen glaubt. Sein Hauptbedenken geht dahin, daß doch das Christentum selbst keine homogene Erscheinung, sondern je nach sozialen, geistigen und nationalen Bedingungen ein höchst variables Phänomen ist. Andererseits gilt ihm jetzt auch die von anderen Religionen für sich proklamierte Absolutheit als eine von deren Standpunkt aus „echte Absolutheit“, sind ihm ferner auch Buddhismus und Brahmanismus „eine rein humane und innerliche Religiosität“.⁵⁹ Alle Absolutheit scheint ihm nun noch viel stärker an regionale und zeitliche Bereiche gebunden und auf sie beschränkt zu sein, ja auch auf anderen Gebieten wie beispielsweise der Logik schein es doch „unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede“ zu geben.⁶⁰

Diese erheblichen Einschränkungen führten Troeltsch, wie er selber berichtet,⁶¹ zu den weiter ausholenden Studien des großen Historismusbandes, aus dessen Schlußpassage das Zitat stammt, das Anlaß für unsere Überlegungen gewesen ist. Über weite Teile dieses Werkes referiert und kommentiert Troeltsch die großen neuzeitlichen Versuche einer Geschichtsphilosophie. Insbesondere interessiert ihn die jetzt auf *alle* kulturellen Phänomene bezogene Frage, wie denn „Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“⁶² zu gewinnen seien. Die Maßstabfindung muß der Geschichtsphilosophie anvertraut werden. Den gesuchten Maßstab bezeichnet Troeltsch jetzt als eine „gegenwärtige(n) Kultursynthese“⁶³. Was ist eine solche Kultursynthese? Troeltsch versteht darunter die Festsetzung kultureller, ethischer, religiöser Maßstäbe, die in einer bestimmten Kultur für eine bestimmte Zeit gelten. Solche normativen Synthesen müssen also immer wieder neu geschaffen werden. Ihre Setzung ist geradezu ein Grundbedürfnis des menschlichen Geistes, ja es gibt eine „Vernunftregion spontaner, autonomer und niemals ruhender Erzeugung von Maßstäben des Gesollten“.⁶⁴ Woher aber erhalten sie ihre Normativität? Hier wird Troeltsch nun sehr deutlich, indem er sich von jeder Hoffnung verabschiedet, solche Maßstäbe objektiv begründen zu können. Diese Maßstäbe haben eben keine „Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit“.⁶⁵ Sie sind immer „individuelle Setzungen“. In immer neuen Wendungen betont Troeltsch diesen *Willen* zu einer Setzung, die subjektive Tat und die damit verbundene persönliche *Entscheidung* zur Normenbildung. Damit wendet sich Troeltsch von aller konstatierbaren Objektivität solcher Normen ab.

Es hat den Anschein, als sei damit die Maßstabfindung ganz auf das Gebiet des Subjektiven zurückgeworfen. Es ist aber entscheidend, daß Troeltsch diesem Ge-

59 Ebd., 75.

60 Ebd., 76.

61 Ebd.

62 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 111.

63 Ebd., 116. Vgl. auch die Formulierung: „Idee der von der jeweiligen Gegenwart (...) zu schaffenden Kultureinheit“, ebd., 112. – Zur Analyse des Begriffes „Kultursynthese“ vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch (wie Fußnote 2), 508–514.

64 Ebd., 166.

65 Ebd.

danken ein weiteres Postulat zur Seite stellt: Der Philosoph, der Maßstäbe bewußt ergreift, sei davon überzeugt, daß seine Tätigkeit letztlich „eine innere Lebensbewegung des Alls oder der Gottheit“ aufgreift, daß also sein „Denken (...) in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen“ steht.⁶⁶ Damit ist eine metaphysische Wendung vollzogen. In der Schaffung einer Kultursynthese, eines Maßstabes zur Beurteilung historischer Dinge, vollzieht sich, so muß gehofft werden, die Bewegung des göttlichen Geistes selbst. Die gesuchte Maßstabbildung ist also zum einen eine *freie* Tat des Betreffenden, zwar angeregt durch historische Studien und abhängig von der betreffenden Kultur, in ihrer Normativität aber keineswegs begründbar. Sie gründet zum anderen ihre normative und verbindliche Kraft in der willentlich ergriffenen Hoffnung, Gott werde sich des Denkens des Historikers bedienen, um Normen hervorzubringen, die tatsächlich mit dem Denken Gottes als des Herren der Geschichte in Beziehung stehen. So nimmt der Mensch hier teil am Schaffen Gottes, die Bildung von Maßstäben wird eine spirituelle Tat, die auch durch religiöse Sprache ausgedrückt wird:

„Es ist ein apriorisches, das heißt spontanes Schaffen, insofern das Neue wirklich aus inneren Tiefen hervorbricht und nur durch seine innere Selbstgewißheit und seine den Willen bestimmende Macht sich beglaubigt. Aber es ist kein Schaffen aus dem Nichts und keine Konstruktion aus der Vernunft, sondern ein Umbilden und Fortführen, das zugleich die Einhauchung einer neuen Seele und eines neuen Geistes ist. Das letzte Geheimnis dieser Vorgänge ist der Glaube an die darin offenbare und momentane Vernunft und Kraft des Willens, einen solchen Glauben zu bejahen. (...) Es ist das ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen. Es ist eine intuitive Einstellung in den Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung, die niemand a priori konstruieren oder auch nur a posteriori rationalisieren kann, die vielmehr am gegebenen Punkt lediglich mit einem Gefühl zwingender Notwendigkeit und Klarheit hervorbricht.“⁶⁷

Sogar der Begriff der Offenbarung wird also von Troeltsch für die Schaffung einer Kultursynthese bemüht, und er geht tatsächlich davon aus, daß ein Erspüren der göttlichen „Wesensbewegung“ diesem menschlichen Vorgehen möglich ist. Im letzten Kapitel seines Werkes nun hat Troeltsch versucht, den Weg für eine konkrete Kultursynthese des *europäischen* Kulturraumes zu ebnen. Wie soll diese Aufgabe bewältigt werden, die „Aufgabe, aus der gewordenen Historie die kommende zu formen“?⁶⁸ Um eine Kultursynthese zu erstellen bedarf der Historiker zunächst einen Überblick über diejenigen entscheidenden historischen Grundmächte, die seine Kultur geprägt haben. Troeltsch nennt diese Entstehung der gegenwärtigen Kultur den „Aufbau der großen Schichtungen unseres Kulturkreises“.⁶⁹ Mit Hilfe einer Periodisierung der Hauptetappen europäischer Geschichte läßt sich dieses Werden, dieser Aufbau der gegenwärtigen europäischen Kultur

66 Ebd., 166, 168, 183.

67 Ebd., 167f.

68 Ebd., 698.

69 Ebd., 700.

verständlich machen. Besonders wichtig wird hier für Troeltsch, daß die europäische Kultur die Antike und die Moderne vereinigt und durch diesen Antagonismus ihr Leben und ihren Tiefgang erhält.⁷⁰ Liegt nun eine gewisse Periodisierung unserer Geschichte fest, dann soll aus den unterschiedlichen Perioden nocheinmal dasjenige ausgewählt und betont werden, was für die Gegenwart entscheidende Bedeutung hat.⁷¹ Was dann übrigbleibt, nennt Troeltsch „die großen elementaren Grundgewalten“⁷² unserer Geschichte, die nun in ihrer Bedeutung für die Gegenwart verständlich zu machen seien.⁷³ Als die vier Grundgewalten unserer Kultur macht Troeltsch den hebräischen Prophetismus, das klassische Griechentum, den antiken Imperialismus Roms und das abendländische Mittelalter aus.⁷⁴

Nach diesem langen Weg atmet Troeltsch auf: „Das ist das Bild des Aufbaues, das wir suchten. Mit einem solchen Bild im Kopf kann man dann erst an die Kulturarbeit der Gegenwart gehen.“⁷⁵ Ist aber damit eine Norm gewonnen? Ist die Geschichte durch Geschichte überwunden?

4. „Geschichte durch Geschichte überwinden“

Das Bild des Aufbaues unserer Kultur entstand, indem der Blick zurückgewendet wurde. Die Hauptpfeiler europäischer Geschichte wurden ausgemacht und in ihrer Bedeutung herausgestellt. Damit ist nach Troeltsch nun endlich der Boden bereitet, um den Blick wieder nach vorne zu wenden, um also eine „Kultursynthese“ zu schaffen, die für die Gegenwart und nähere Zukunft die Norm sein kann. Eine solche Synthese schaffen heißt nun nichts anderes, als daß die Hauptelemente des Aufbaues gesichtet und neu zusammengestellt werden. Angesichts der gegenwärtigen Lage soll die Besinnung auf diese Elemente dazu führen, aus ihnen die entscheidenden Wegweiser für die Zukunft herauszuahnen. Die Bewegung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist dabei eine doppelte: In der Vergangenheit gewachsene Kulturelemente werden aus ihrer damaligen soziologischen Situation herausgelöst und zu Prinzipien für die Gegenwart, zu einem „ideologischen Gehalt“ gemacht. Andererseits werden solche gegenwärtigen Prinzipien immer wieder dadurch neu fruchtbar, daß der Blick in ihre konkrete Geschichte, auf ihren „soziologischen Leib“, das Verständnis für ihr eigentli-

70 Vgl. dazu ebd., 716–718.

71 „Die Idee des Aufbaus (...) verlangt, daß wir nur diejenigen großen Perioden herausnehmen und betonen, in denen entscheidende Elemente unseres heutigen Lebens erwachsen sind“ (ebd., 757).

72 Ebd., 765.

73 Vgl. ebd.: „Diese Grundgewalten in ihrem ursprünglichen Sinn und ihrem Herauswachsen aus der historischen Bewegung verständlich zu machen (...), schließlich das in der modernen Welt sich herausbildende Verhältnis dieser Grundgewalten zueinander und zu dem modernen Leben zu erfassen: das ist die Idee eines Aufbaues der europäischen Kulturgeschichte.“

74 Vgl. ebd., 765–767.

75 Ebd., 767.

ches Wesen schärft. Dieser Vorgang ist dann tatsächlich „die Lösung des Rätsels des gegenwärtigen Historismus“, von welchem Troeltsch erhofft, daß „er die Kraft zur Wiederablösung vom bloß Historischen und zu neuen Kombinationen“⁷⁶ findet. Neue Kombinationen – das ist das Rezept für die Kulturarbeit der Gegenwart, für die Schaffung einer Kultursynthese mit normativer Kraft.⁷⁷

Nachdem Troeltsch diese Arbeit an der Kultursynthese beschrieben hat, kommt er zum Schlußwort seines Historismusbandes:

„Die Aufgabe selbst aber, die immer für jede Epoche bewußt oder unbewußt bestand, ist für unseren Lebensmoment ganz besonders dringend. Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen. Auf ihr muß die gegenwärtige Kultursynthese beruhen, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist. (...)“⁷⁸

Wie wird hier Geschichte durch Geschichte überwunden? Überblickt man Troeltschs bisher vorgestellte Aussagen zum Problem der Verbindung von historischer Relativität und normativer Geltung, dann kann die Antwort nur lauten: Troeltsch glaubt mit der Idee des Aufbaus und der daraus resultierenden Aufgabe einer Kultursynthese einen Weg gefunden zu haben, der Orientierung im Ozean der Geschichte ermöglicht, ohne dabei die konkrete Geschichte zu mißachten. Es ist der Königsweg, der zwischen völliger Relativität ohne jede Orientierung auf der einen Seite, absoluten, geschichtslosen, dogmatischen Wahrheiten auf der anderen Seite hindurchführt. Es ist der Weg zwischen Skylla und Charybdis. „Geschichte durch Geschichte überwinden“, das heißt: geschichtliche Relativität durch geschichtlich gefundene Kultursynthese überwinden.

III. Vergleich und Ausblick

1. „Geschichte durch Geschichte überwinden“: ein Vergleich

Zunächst kann festgestellt werden: Mit der Formulierung „Geschichte durch Geschichte überwinden“ haben Rickert und Troeltsch jeweils unterschiedliche Akzente in der Geschichtsphilosophie setzen wollen.

Rickert begegnet mit ihr dem Vorwurf, eine Philosophie der Werte sei ja in ihrer inhaltlichen Ausführung immer an geschichtliche und damit relative Inhalte gebunden. Ja, antwortet Rickert, und es kann auch gar nicht anders sein. Wenn wir

76 Ebd., 769.

77 Dabei ist in der Gegenwart einmal die soziologische Struktur unserer Gegenwart zu beachten, zum anderen die großen geistigen Inhalte, die durch die Geschichte auf uns gekommen sind. Beide sind dann aufeinander zu beziehen: Die „Aufgabe einer solchen Kombination“ liegt in dem „Bestreben (...), jene beiden Größen in der der Gegenwart und Zukunft entsprechenden Weise aufeinander zu beziehen, dem ideologischen Gehalt einen neuen soziologischen Leib zu schaffen und den soziologischen Leib mit einer neuen und frischen Geistigkeit, einer neuen Zusammenfassung, Anpassung und Umbildung der großen historischen Gehalte zu beseelen“ (ebd., 771).

78 Ebd., 772.

wirklich einmal einen geschichtlichen Inhalt, die konkrete Bestimmung eines geltenden Wertes überwinden werden, dann nur mit einem neuen, ebenfalls geschichtlich gewordenen Gehalt. Der Begriff „Geschichte“, der in dem untersuchten Diktum zweimal verwendet wird, wird also *univok* gebraucht, er kann an beiden Stellen mit der Wendung „geschichtlicher Inhalt eines formalen Wertes“ wiedergegeben werden. Aus der Geschichtlichkeit unserer Anschauungen kommen wir nicht heraus. Lediglich die formalen Werte selbst, die an den konkreten Kulturgütern nur *haften*, sind für Rickert übergeschichtlich, sie sind uns gleichsam vom Schöpfer mitgegeben. Deshalb sagt Rickert auch, wir können Geschichte *nur* durch Geschichte überwinden: Mit diesem „nur“ zeigt er, daß seine Aussage abgrenzenden Charakter hat: Sie beschreibt weniger eine Möglichkeit als eine *Beschränktheit* unserer Möglichkeiten angesichts der Geschichte.

Troeltsch versucht, aus dem Strom der Geschichte selbst zu einem Maßstab zu kommen, der ihm ein Urteil über diese Geschichte und zugleich Handlungsanweisung für die Zukunft werden kann. Weil nun dieser Maßstab tatsächlich aus der Geschichte gewonnen werden soll, so kann hier im Sinne Troeltschs behauptet werden, die Geschichte sei durch die von ihr selbst gegebenen Mittel überwunden. Der Begriff „Geschichte“ ist äquivok gebraucht: Zuerst bedeutet er etwa „Relativität alles Geschichtlichen“, in der zweiten Verwendung hingegen ist er mit „in der Geschichte gefundener Maßstab zu ihrer Beurteilung“ wiederzugeben. Deshalb läßt Troeltsch auch das rickertsche „nur“ weg: Er will die *positive Möglichkeit* einer Überwindung geschichtlicher Relativität betonen.⁷⁹

Diese von Rickert deutlich unterschiedene Interpretation des genannten Diktums ergibt sich aus der grundsätzlichen Kritik, die Troeltsch an Rickerts Entwurf richten zu müssen glaubt. Er hat sie in seinen Historismusstudien ausführlich dargestellt.⁸⁰ Die von Rickert behaupteten objektiven Werte sind von der autonomen Vernunft hervorgebracht; sie sind unabhängig von der konkreten Geschichte. Deshalb ist dieses Wertesystem letztlich doch „gegen die Geschichte nicht bloß indifferent, sondern dem Flusse und der Unendlichkeit des Werdens geradezu entgegengesetzt“.⁸¹ Daß Werte an der konkreten Geschichte nur „haften“, nicht aber in ihr selbst gewonnen werden, kommt für Troeltsch einer Entwertung des Historisch-Individuellen gleich: „Die Voraussetzung einer sol-

79 Beide Philosophen waren sich der Differenz ihres Denkens durchaus bewußt. Troeltsch warf Rickert vor, seine Philosophie, die von übergeschichtlichen Werten ausgehe, entwerte damit doch wieder die Geschichte. Diese sei ja nur das Material zur Gestaltung der Werte, die nicht aus ihr stammen (vgl. dazu ebd., 150–158). Rickert seinerseits warf Troeltsch eine Vermischung logischer und historischer Fragen vor (vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, XXIX).

80 Vgl. besonders: Der Historismus und seine Probleme, 150–160; 221–242. – Paul Tillich (Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, Gesammelte Werke 12, 171) konnte im Blick auf dieses Buch sogar sagen, „das Ziel des gesamten Werkes“ liege in dem „Wille(n), den Rickertschen Gegensatz von formalem Wertesystem und individueller Wirklichkeit zu überwinden“.

81 Ebd., 152.

chen Lösung ist dann aber der ganz seltsame Begriff eines bloßen ‚Haftens‘ formaler Werte an materiellen Kulturgütern, d. h. an den realen historischen Erscheinungen, die damit zum anschaulichen und empirischen Material degradiert sind, auf dem formale, aus der Vernunft fließende, nur geltende und nicht seiende Werte aufsitzen.⁸²

Überblickt man nun die in der Verwendung des zitierten Diktums gleichsam gebündelten Positionen, so erscheint der Entwurf Rickerts der klarere und konsequentere zu sein. Als Historiker stellt er lediglich die Existenz von jeweils geltenden Werten fest und orientiert seine Darstellung an ihnen. Als Philosoph geht er davon aus, daß es Werte gibt, die immer und unabhängig von aller Geschichte in Geltung stehen. Sie sind gleichsam das Koordinatensystem unserer Welt. Alles geschichtliche Werden dagegen ist immer relativ. Troeltsch seinerseits steht mit seinem Entwurf vor schweren Aporien. Auch er kennt ein Absolutes oder Göttliches jenseits aller Geschichte. Auch er betont die Relativität alles geschichtlichen Werdens. Aber gleichzeitig will er, daß sich das Absolute in der Geschichte *zeigt*. Geschichtliche Erscheinungen müssen mehr sein als nur zufällige Konkretionen eines Wertes. Bei Rickert *liegen* die Werte als Norm *bereit*, bei Troeltsch sollen sie durch geschichtliche Arbeit *gewonnen* werden. Damit steht er, anders als Rickert, vor der paradoxen Annahme, aus Relativem werde sich Absolutes oder doch wenigstens Normatives entwickeln. Selbst in der späteren abgeschwächten Form einer nur für begrenzte Gebiete gültigen Kultursynthese bleibt doch deutlich der Anspruch, daß diese Synthese, aus der Geschichte gewonnen, für Geschichte normativ wird.

Dieser Anspruch kann selbst nicht mehr rational-analytisch eingelöst werden; es läßt sich auch der Verdacht nicht restlos ausräumen, daß der Maßstab eben doch schon immer in der Tasche war, bevor der Historiker zum wertenden Vergleich der Kulturerscheinungen antrat. Der genannte Anspruch wird aber nun durch den metaphysischen Gedanken einer Gegenwart Gottes in der Kulturarbeit des Historikers abgestützt. Daß dieser Gedanke in den Bereich der Mystik führt, hat Troeltsch in diesem Zusammenhang selber angedeutet.⁸³ Die metaphysische An-

82 Ebd., 153. – Genau auf diesen Konflikt bezieht sich die prägnante briefliche Anspielung Troeltschs (Brief vom 15.2. 1922; in: Friedrich Wilhelm Graf, Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert, 125–128, 126): „Wo ich Reales zu *sehen* meine, da *denken* sie Gültigkeiten oder Werte“. Rickert erwähnt eine ähnliche Formulierung Troeltschs und kommentiert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, XXIX): „Mit dem Unterschied von ‚sehen‘ *wollen* und ‚denken‘ *wollen* hat Troeltsch den Punkt, der uns trennt, zutreffend gekennzeichnet, und das bedeutet zugleich: bei so entgegengesetzten *Absichten* ist eine volle Verständigung wohl ausgeschlossen. (...) Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, wie ich sie anstrebe, muß (...) gerade das zu *denken* suchen, was der Historiker ‚nur‘ sieht. (...) Die Logik aber hat auch das *Verhältnis* von Anschauung und Begriff zu *denken* oder auf *Begriffe* zu bringen, und falls sie dies Ziel erreichen soll, bleibt ihr nichts anderes übrig, als nicht allein das Denken, sondern auch das Sehen zum Gegenstand des Denkens zu machen.“

83 Darauf weist zu Recht Apfelnbacher (Frömmigkeit und Wissenschaft, 51) hin: „Indes stellt sich die Frage, ob man den inneren Sinn jener ‚aporetischen‘ Formel theologisch nicht besser

nahme der Koinzidenz von göttlichem und menschlichem Geist, die Forderung einer auf dieser Hoffnung gründenden „schöpferische(n) Tat“⁸⁴ ist hier das letzte, was gesagt werden kann. Die Schwierigkeiten eines solchen Programmes sind Troeltsch wieder und wieder vorgeworfen worden.⁸⁵ Er hat diese Kritik verstanden, aber immer geglaubt, die Paradoxie müsse eben doch gewagt werden. Ausdrücklich hat er hier von einem „Bekenntnis“, also von einem Akt des Glaubens, gesprochen.⁸⁶ „Meine Theorie mag Fehler haben; die Absicht ist richtig“, stellt er einmal, die Kritik beantwortend, fest.⁸⁷

2. Das gemeinsame Axiom: Historisch und relativ ist identisch

Über den Differenzen beider Denker darf das ihnen *gemeinsame* Axiom nicht vergessen werden. Es ist bereits einmal zitiert worden: „Historisch und relativ ist identisch“. Gott oder das Absolute können nicht in einer geschichtlichen, zufälligen Gestalt ergriffen werden. Theologen denken bei dieser Formulierung nicht nur an Probleme einer Geschichtsphilosophie, sondern vor allem an das Zentrum des christlichen Glaubens, an die Inkarnation. Daß Gott in Christus Fleisch geworden ist, daß er sich an einem Ort, zu einer Zeit greifen, ja, wie der 1. Johannesbrief (1,1) sagt, sich anschauen und betasten läßt, dieses genau ist mit dem genannten Axiom ausgeschlossen. Ganz folgerichtig hat Troeltsch deshalb auch die Gottessohnschaft Jesu Christi abgelehnt. Sowohl für Troeltsch als auch für Rickert steht die Gleichsetzung von historisch und relativ in Geltung. Deshalb ist auch für beide eine nachchristliche Überbietung der christlichen Religion nicht ausgeschlossen; und nur deshalb auch mußte das Thema einer „Überwindung“ der Geschichte überhaupt angeschnitten werden.

So ist zum Schluß der Überlegungen die „Geltung“ dieses Axioms selbst noch zu bedenken. Es ist bereits an den Ausführungen Troeltschs deutlich geworden, daß, wenn die Geschichte das Absolute niemals tragen kann, die Inkarnation des Gottessohnes im Sinne des Neuen Testaments und des altkirchlichen Dogmas nicht gedacht werden kann. Troeltsch ist es auch, der in seinen Schriften noch weitere Folgen der historistischen Anschauung genannt hat. So weißt er immer wieder darauf hin, daß auch jede Art von Heilsvermittlung durch die Kirche, daß vor

verstehen kann, wenn man sich den beschriebenen mystisch-spiritualistischen Untergrund in Troeltschs Religiosität und Denkart vor Augen hält. Er selbst weist übrigens auf diesen Zusammenhang ausdrücklich hin, wenn er an der gleichen Stelle, an der vom Überwinden der Geschichte durch Geschichte die Rede ist, auf Dantes *Divina Comedia* und auf Goethes *Faust* verweist, um die Richtung anzudeuten, in der die Formel gemeint ist.“

84 So z.B. in „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“, in: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913, 386–451, 428.

85 Vgl. dazu die Ausführungen bei Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, 161–241.

86 Vgl. z.B. Ernst Troeltsch, *Zusätze und handschriftliche Erweiterungen*, in: *Gesammelte Schriften IV*, Tübingen 1925, 815–851, 817.

87 Ebd., 818.

allem ein reales Sakramentsverständnis damit ausgeschlossen ist. Denn niemals kann ein geschichtliches, zufälliges, sinnliches Mittel ein absolutes Heilsgut tragen. Christologie und Sakramentslehre scheitern gemeinsam daran, daß sie Geschichtlich-Kontingentes als Träger oder Mittel zur Erlangung des Absoluten behaupten.

Wenn nun die historistische Weltsicht dies ablehnen muß, wenn sie also gerade diese geschichtlichen „Mittel“ zur Erlangung des Heiles verneinen muß, dann begibt sie sich nach theologischem Verständnis auf den Weg des Spiritualismus. Denn dieser ist ja genau dadurch gekennzeichnet, daß er Gott und das Heil ohne geschichtliche Mittel, allein durch innere Erkenntnis oder Offenbarung zu erlangen sucht. Es ist dann auch gerade Ernst Troeltsch gewesen, der diese enge Verwandtschaft der modernen historistischen Anschauungen mit den Spiritualisten vergangener Zeiten gesehen und ausführlich beschrieben hat. Als entscheidendes Merkmal spiritualistischer Religion hat er dabei die Kultlosigkeit und die Ablehnung jeglicher historisch-kontingenter Heilmittel ausgemacht:

Der Spiritualismus wendet sich, so führt er in den „Soziallehren“ aus, „gegen die kirchliche Erlösungslehre und die Sakramentslehre. Er kennt kein fertiges Heil als Ausstattung der [kirchlichen, K.L.] Anstalt, sondern in erster Linie die Offenbarung und Erlösung in dem jedesmal gegenwärtigen religiösen Erlebnis; so bedarf er des Versöhnungsdogmas nicht mehr und findet er in ihm nur die logischen, ethischen und metaphysischen Widersprüche, die es auflösen. Er kennt keine Zueignung des Heilseffektes durch Kult, Sakrament und Kirchenstiftung; so bestreitet er die ganze Lehre von einer objektiven Heilsbeschaffung und -vermittlung und lehrt er nur das Vorbild Christi als die Quelle der von ihm fortwirkenden Geisteskräfte.“⁸⁸

Troeltsch hat seine eigene Arbeit und die der „religionsgeschichtlichen Schule“ ausdrücklich in diese Richtung *eingestellt*.⁸⁹ Ihm war auch deutlich, daß die große Gefahr einer solchen spiritualistischen Religion der Verlust der Gemeinschaftsbildung und des Gottesdienstes ist. Denn wenn der Gläubige alle Kultformen nur noch als Relikt einer vergangenen Dogmatik, alle Historie nicht mehr als Heilmittel, sondern bestenfalls als Anregung und Illustration seiner Religion wertet, dann wird er schwerlich die Notwendigkeit sehen, diesem Kultus beizuwohnen und ihn als sein Leben tragend und prägend zu verstehen. Andererseits betont Troeltsch, genau wie Rickert, daß man nicht von einem Ideal oder formalen Wert, sondern nur in einer konkreten Religion leben kann. Bei gleichzeitigem Festhalten an dem genannten Axiom also wird dem Gläubigen zugemutet, in solchem historischen Kleid leben zu müssen, es aber als solches zu wissen und darin, entgegen aller kultischen Praxis, das Absolute lediglich zu ahnen.⁹⁰

88 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, 868.

89 Vgl. ebd., 926–939, besonders 936, Fußnote 504a.

90 Troeltsch hat dieses Problem gesehen und die Kultlosigkeit einer Religion der Gebildeten beklagt. Vgl. dazu K. Lehmkuhler, Die Bedeutung des Kultus für das Christentum der Mo-

Bei absoluter Geltung des Axioms von der Relativität alles Historischen wird man diese Konsequenzen nicht verhindern können. Nun beruht aber diese Position selbst auf einer Wahl, auf der Entscheidung, das Axiom „historisch und relativ ist identisch“ zur Grundlage des Verständnisses auch der Religion zu machen. Natürlich kann auch dieses Axiom selbst vom christlichen Glauben her in Frage gestellt werden. Es ergibt sich dann eine Alternative, die die Theologie seit ihren ersten Tagen kennt: Auf der einen Seite steht die Botschaft des Neuen Testaments, daß Gott Mensch wird. Die Erlösung ist hier gebunden an eine Person in Raum und Zeit. Christus ist das Urmittel, ein konkreter Mensch, an dem das Heil hängt. Auf der anderen Seite stehen die Versuche, den christlichen Glauben von diesem Mittel zu lösen, seine Botschaft als eine besondere Erkenntnis, einen Apell oder eine spirituelle Einigung mit Gott zu verstehen. Diese Versuche reichen von der Gnosis bis zu den modernen Spiritualisten, die Troeltsch in seinen „Soziallehren“ so eindrücklich beschrieben und in deren Reihe er sich eingestellt hat. Seine Ablehnung der Christologie und der Sakramentslehre, auf der anderen Seite seine Hoffnung, die Arbeit an der Kultursynthese möge sich mit den Gedanken Gottes selbst verbinden, sprechen hier eine deutliche Sprache. Geht man, im Gegensatz zu Troeltsch, von der Bezeugung der Inkarnation im Neuen Testament aus, wird man das Grundaxiom „historisch ist gleich relativ“ vielleicht akzeptieren, aber an gerade dieser Stelle durchbrochen, „überwunden“ wissen. Das Problem der Relativität der Geschichte wird dann christologisch beantwortet werden. Gott ist Mensch geworden, die Zeit hat die Ewigkeit empfangen, *finitum capax infiniti*.

deme. Eine Diskussion zwischen Wilhelm Bousset und Ernst Troeltsch, in: Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, hg. v. Gerd Lüdemann, Frankfurt 1996, 207–224.