

die Semler oder seinen Zeitgenossen vorhalten, die Religion auf ›bloße Moral‹ beschränkt zu haben, zurückzuweisen. Die Beförderung der christlichen Lebensführung insgesamt ist sein zentrales Anliegen. Daher gilt es andererseits, in der Predigt beziehungsweise der öffentlichen Religion keinen Zentimeter von den staatlich verordneten Dogmen abzurücken. Nur im privaten Gebrauch darf und sollen sich Christenmenschen eigener Urteile nicht enthalten.

Historisch betrachtet Semler ist eine Person des Übergangs. Erst zu seinen Lebzeiten wurde das allgemeine Bewusstsein von Geschichte ›an sich‹ entwickelt, wie im folgenden Abschnitt auszuführen sein wird. Indem er auf die Aneignung des christlichen Gedankenguts in Wort und Tat drängt und die Historie dem Privatgebrauch Gelehrter anheimstellt, legt Semler den Schwerpunkt auf die Aneignung des Glaubens, nicht auf die gelehrte Frage historischer Genauigkeit. Die Historie zum Grund des Glaubens zu machen, wäre für Semler abwegig gewesen. Auch in der Theologieentwicklung stand die Aneignung des Glaubens angesichts der jeweiligen geistesgeschichtlichen Herausforderungen im Zentrum. Diese zu sichern, war bereits für Semler das oberste Ziel.

## 3.2 Ernst Troeltsch

### 3.2.1 Das lange 19. Jahrhundert

Von Johann Salomo Semler zu Ernst Troeltsch ist ein langer Weg. Das 19. Jahrhundert war in Zentraleuropa von vielen großen Umwälzungen geprägt – neben Industrialisierung und naturwissenschaftlichem Fortschritt auch in den Geisteswissenschaften. Der Aufstieg historischer Betrachtung als Errungenschaft der Moderne war dabei auch ein Resultat der Verdichtung des Historiebegriffs. Diese Verdichtung wurde insbesondere von Reinhart Koselleck umfänglich nachgewiesen, der den ersten Beleg des *Kollektivsingulars* ›Geschichte‹ erst 1734 und ausgerechnet bei einem Theologen ausmacht.<sup>34</sup> Nach Koselleck setzte sich die Verdichtung von einzelnen Geschichten zu der einheitlich gedachten ›Geschichte‹ als Kollektivsingular statistisch zwischen 1760 und 1780, also in der Wirkungszeit Semlers durch.<sup>35</sup> Es ist dieses moderne Bewusstsein, das nun

den früher unaussprechbaren Gedanken formulieren [lässt]: die Geschichte an sich. Mit anderen Worten, die Geschichte wird zum Subjekt und zum Objekt ihrer selbst. Hinter diesem sprachgeschichtlichen Befund meldet sich unsere spezifisch neuzeitliche Erfahrung: die Bewegung, die Veränderbarkeit, die Beschleunigung, die offene Zukunft, die revolutionären Trends und ihre überraschende Einmaligkeit, die stets sich überholende Modernität – die Summe dieser temporalen Erfahrungen unserer Neuzeit sind in dem Kollektivsingular von Geschichte auf ihren Begriff gebracht worden. Erst seitdem kann man – mit Hegel – von der Arbeit der Geschichte sprechen, erst seitdem kann man Natur und Geschichte einander konfrontieren, erst seitdem kann man Geschichte machen, planen, erst seitdem kann man sich dem vermeintlichen Willen

34 KOSELLECK, Geschichte, 640.

35 Vgl. DERS., Historie, 10.

der Geschichte unterwerfen. [...] [d]ie Geschichte ist sowohl eine subjektive Bewußtseinskategorie geworden wie sie zugleich als Kollektivsingular die Bedingung der Möglichkeit aller Einzelgeschichten in sich enthält. Das eine verweist auf das andere und umgekehrt.<sup>36</sup>

Demnach ist es die neue Denkform, die es erst ermöglicht, »Geschichte« als eine eigene, eigenständige Größe zu begreifen. Ohne Bewusstsein eines in sich geschlossenen Kontinuums ist weder die Hegel'sche Geschichtsphilosophie noch eine einen kontinuierlichen Entwicklungsverlauf voraussetzende materiale Arbeit an konkreten Fragen denkbar. Damit bildet der Kollektivsingular »Geschichte« den Ermöglichungsgrund des Aufstiegs modernen geschichtlichen Denkens.

In Troeltschs Einlassungen zum Thema Geschichte spiegeln sich die weiterführenden Debatten um »Geschichte« des 19. Jahrhunderts wider. Die beiden maßgebenden Ausgangspunkte der Frage nach dem Historismus sind die der Erfahrung des Wandels (Burckhardt) und der Bewusstwerdung eigener Geschichtlichkeit des Menschen (Droysen).<sup>37</sup> Diese beiden werden von Troeltsch miteinander verzahnt. Hatte die Hegel'sche »Geschichtsphilosophie versucht, Antwort auf die Frage nach Sinn und Ziel der Geschichte zu geben«, gab die hinzutretende, die idealistische Philosophie ergänzende »empirische Geschichtswissenschaft [...] auf eng begrenzte Fragen über die Vergangenheit Antworten«.<sup>38</sup> Die Verhältnisbestimmung dieser beiden, der neuen empirischen Geschichtswissenschaft im Gefolge Droysens und der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, warf die Grundfrage auf, wie sich die von der Historie erhobenen Gegenstände deuten lassen und wie letztendlich Werte, Verbindlichkeiten und Normen begründet werden können.

Solange die idealistische Philosophie mit ihren geschichtsphilosophischen Annahmen weithin in Geltung stand, ergab sich keine Notwendigkeit, den Austrag der Ergebnisse empirischer Geschichtswissenschaft in ihrem überschaubaren Fragehorizont als eigenes Problem zu erkennen. Entsprechend waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Annette Wittkau zufolge die

lebensweltlichen Probleme, die mit der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis einhergehen, insbesondere das Problem der wertrelativierenden Wirkung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis [...] aufgrund der Einbindung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis in das idealistische Weltbild praktisch noch nicht wirksam. In vollem Umfang wurden diese lebensweltlichen Probleme der empirischen Geschichtswissenschaft erst sichtbar, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Glaube an die Postulate der idealistischen Philosophie mehr und mehr verloren ging.<sup>39</sup>

In dem Maße, in dem nun spätestens ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Vertrauen in geschichtsphilosophische Konzeptionen schwand, tat sich ein Graben zwi-

36 KOSELLECK, *Historie*, 7.

37 Vgl. WITTKAU, *Historismus*, 26f.

38 Ebd., 32.

39 Ebd., 42.

schen historischer materialer Forschung und ihrer lebensweltlichen Deutung auf, wie Otto Gerhard Oexle ausführt:

Denn diese Historie bringt (a) unaufhörlich historische Fakten hervor, die sie nicht mehr in einen Zusammenhang einordnen kann. Und dabei erhebt sie (b) einen Geltungsanspruch, einen Objektivitätsanspruch, den zu begründen sie nicht in der Lage ist. Vor allem aber ist (c) diese Historie eine ›Wissenschaft des universalen Werdens‹: sie zeigt alles unter dem Aspekt des Werdens und eben deshalb auch unter dem des Vergehens. Diese Wissenschaft kann daher nichts anderes erzeugen als ›hoffnungslose, skeptische Unendlichkeit‹. Nietzsche zeigt also die Grundprobleme des modernen Historismus (ohne übrigens diesen Begriff schon zu verwenden), nämlich den Positivismus, Objektivismus und vor allem Relativismus.<sup>40</sup>

In der Tat stellt Friedrich Nietzsche in der der aufkommenden Kritik an dem metaphysischen Überbau der idealistischen Philosophie die wohl wichtigste Stimme dar. Im zweiten Teil seiner ›Unzeitgemäßen Betrachtungen‹, *Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte auf das Leben* von 1874, greift Nietzsche insbesondere das Problem des Relativismus auf.<sup>41</sup> In dieser Schrift rüttelt er zum einen kräftig an den Grundfesten Hegel'scher Geschichtsphilosophie, wendet sich aber mit ähnlicher Vehemenz auch gegen ›monumentale‹ und ›antiquarische‹ Geschichtswissenschaft. Versuche monumentale Geschichte, Menschen durch den Blick zurück zu großen Taten anzuspornen, so sei der antiquarischen an der Bewahrung und Verehrung des Vergangenen gelegen.<sup>42</sup> Historie dieser Prägungen als eine lediglich ›Wissenssteine‹ anhäufende Disziplin steht für Nietzsche nicht nur »beziehungslos neben den konkreten Lebensfragen«. Auch »in der relativierenden Wirkung, die die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis auf alle geltenden Wertmaßstäbe ausübt,« liegt für den Philosophen ein Grundproblem moderner Historie.<sup>43</sup> Diese beiden Momente erscheinen auch in Verbindung, wenn er schreibt:

Wo finden sich Taten, die der Mensch zu tun vermöchte, ohne vorher in jene Dunstschicht des Unhistorischen eingegangen zu sein? Oder um die Bilder beiseite zu lassen und zur Illustration durch das Beispiel zu greifen: man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen großen Gedanken, herumwirft und fortzieht: wie verändert sich ihm seine Welt! Rückwärts blickend fühlt er sich blind, seitwärts hörend vernimmt er das Fremde wie einen dumpfen bedeutungsleeren Schall; was er überhaupt wahrnimmt, das nahm er noch nie so wahr, so fühlbar nah, gefärbt, durchtönt, erleuchtet, als ob er es mit allen Sinnen zugleich ergriffe. Alle Wertschätzungen sind verändert und entwertet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum mehr fühlen kann: er fragt sich, ob er so lange der Narr fremder Worte, fremder Meinungen gewesen sei; er wundert sich, daß sein Gedächtnis sich unermüdlich in einem Kreise dreht und doch zu schwach und müde ist, um nur einen einzigen Sprung aus diesem Kreise heraus zu machen.<sup>44</sup>

40 OEXLE, Historismus, 159.

41 NIETZSCHE, Betrachtungen.

42 Vgl. ebd., 218–222.

43 WITTKAU, Historismus, 49.

44 NIETZSCHE, Betrachtungen, 214.

Was Nietzsche hier in einem Bild verarbeitet, spiegelt seine Ansicht, dass Historie lebensweltlich keine absolute Orientierung geben kann. Die Deutungen entsprechen den jeweiligen Standpunkten der Betrachtung und können demnach vielfältig sein. Dies erläutert er anhand der genannten Zugänge zur Geschichte ›monumental‹ (absolut), ›antiquarisch‹ (bewahrend) und ›kritisch‹. In seinem Blick zurück könne der Mensch weder sehen noch hören, was zur Tat notwendig sei. Diese ›fremden Worte‹ der Historie führen nach Nietzsche zur Handlungsunfähigkeit und zu einer diffusen Indifferenz. Ja, nicht nur die Tat, auch das Leben überhaupt sei durch die Historie nicht hinreichend orientiert:

Die historische Bildung unsrer Kritiker erlaubt gar nicht mehr, daß es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme: auf die schwärzeste Schrift drücken sie sogleich ihr Löschpapier, auf die anmutigste Zeichnung schmieren sie ihre dicken Pinselstriche, die als Korrekturen angesehen werden sollen: da war's wieder einmal vorbei. Nie aber hört ihre kritische Feder auf zu fließen, denn sie haben die Macht über sie verloren und werden mehr von ihr geführt, anstatt sie zu führen. Gerade in dieser Maßlosigkeit ihrer kritischen Ergüsse, in dem Mangel der Herrschaft über sich selbst, in dem, was die Römer *impotentia* nennen, verrät sich die Schwäche der modernen Persönlichkeit.<sup>45</sup>

Nietzsches Ansicht, der Blick zurück sei unmöglich, unnötig und sinnlos, ja sogar hinderlich für Leben und Handeln, entspricht auch seiner Lösung des Problems. Es ist die Loslösung aus den Banden absoluter Historie und die Unterordnung derselben unter ›das Leben‹. So schreibt er gleich zu Beginn seiner Abhandlung:

Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet: ein Phänomen, welches an merkwürdigen Symptomen unserer Zeit sich zur Erfahrung zu bringen jetzt ebenso notwendig ist, als es schmerzlich sein mag.<sup>46</sup>

Nietzsches Überwindung des Problems bedeutet im Grunde eine Auflösung des Absolutheitsanspruchs der Geschichte als Wissenschaft. Dieses Moment ist von Nietzsches Freund, dem Kirchenhistoriker Franz Overbeck, unter einem theologischen Gesichtspunkt stark gemacht worden. Aufgrund des unlösbaren Widerstreits von Glaube und Wissen, könne »die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis dem christlichen Glauben keinen wirklichen Dienst leisten,« da »durch ›den Prozeß der Umformung der überkommenen dogmatischen Theologie in eine historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft‹ die christliche Botschaft grundsätzlich relativiert werden würde.« In letzter Konsequenz verliere mit »dieser Relativierung jedoch [...] die christliche Religion ihre eigentliche Funktion. Sie verliere die Kraft, dem Leben einen absolut-gültigen Halt zu geben.«<sup>47</sup> In diesen Gedanken Overbecks treffen sich aus heutiger Perspektive völlig entge-

45 NIETZSCHE, Betrachtungen, 241f.

46 Ebd., 209.

47 WITTKAU, Historismus, 54.

gengesetzte Positionen.<sup>48</sup> Mit Blick auf die Notwendigkeit eines ›absolut-gültigen Halts‹ wird hier der Historie bescheinigt, eben jenen nicht liefern zu können. Eben weil der Charakter historischer Forschung als nicht hinreichend angesehen wird, ›absolut-gültigen Halt‹ zu garantieren, soll sie nicht zur maßgeblichen Stütze der Theologie ausgebaut werden. Hier bleibt das grundlegende Problem der »Vermittlung von Geschichte und Normativität« ernst genommen – die nach Friedrich Wilhelm Graf für Troeltsch maßgebliche Fragestellung der Geschichtsphilosophie:<sup>49</sup>

Sein eigentümliches Problem, die große Fragestellung, die das vielfältig zersplitterte und unübersichtliche Werk in allen seinen heterogenen Teilen prägt, ist im Entscheidenden religiös motiviert: Wie läßt sich der je eigene, persönliche Gottesglaube, lebensursprüngliches Vertrauen auf einen absoluten Sinngrund alles Endlichen, mit der modernen Denkrevolution, der historistischen Einsicht in die unhintergehbare Bedingtheit alles Geschichtlichen vermitteln? Wie kann angesichts des Wissens um die Relativität aller historischen Wirklichkeit kulturellen Realitäten überhaupt noch normative Verbindlichkeit zuerkannt werden? Bedeutet die progressive Historisierung des kulturellen Wissens nicht notwendig die völlige Preisgabe aller ethisch relevanten Geltungsansprüche?<sup>50</sup>

Die theologische Debatte um den Historismus nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts an Fahrt auf. Es war allen voran Martin Kähler, der den Historismus als Ausdruck der Selbstüberschätzung wissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeit ansah. Insbesondere dem Pathos der Leben-Jesu-Forschung im Gefolge von David Friedrich Strauß, durch methodische Quellenarbeit sei die Biographie Jesu in allzeit gültiger Form rekonstruierbar, erteilte Kähler einer Absage. Wie später Albert Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* kritisierte Kähler vor allem den Anspruch, mittels historischer Forschung endgültig objektive Ergebnisse erhalten zu können, also aus der eigenen Zeitgebundenheit heraustreten zu können:

Der ausmalende Biograph Jesu ist immer irgendwie Dogmatiker im verdächtigen Sinne des Wortes. Im besten Falle teilt er die Dogmatik der Bibel; in den meisten Fällen ist das bei den modernen Biographen nur sehr bedingt so; ja, nicht wenige stellen sich mit Bewußtsein in Gegensatz zu der ›antiken Weltanschauung des Neuen Testamentes‹. [...] Und darum wird der Dogmatiker ein Recht haben, hier eine Warnungstafel vor der angeblich voraussetzungslosen Geschichtsforschung aufzurichten, wenn sie eben aufhört Forschung zu sein und zum künstlerischen Gestalten fortschreitet.<sup>51</sup>

Auf diese Frage wird nicht in der Darstellung von Troeltschs Position, sondern auch bei Bultmann in Kapitel 3.4 zurückzukommen sein, der sich mit ähnlichen Problemen auseinandersetzte. Insgesamt ist für Kähler der Historismus »eine als ›wissenschaftliche

48 Vgl. hierzu Kap. 3.4.1.

49 GRAF, Einleitung, 2.

50 Ebd., 2f.

51 KÄHLER, Historischer Jesus, 28f., Herv. i. O.

Erkenntnis« verbrämte Ideologie,« eine »geschichtswissenschaftliche Erkenntnis, die nicht um ihre Grenzen weiß.«<sup>52</sup>

Ernst Troeltsch steht am Ende, nicht am Anfang einer geschichtsphilosophischen Debatte des langen 19. Jahrhunderts. So kommt es für Troeltsch nicht von ungefähr,

daß die älteren Perioden einer Volks- oder Kulturentwicklung mit der geringeren geistigen Beweglichkeit, der größeren Gebundenheit durch Religion und Sitte, dem bluthafteren und bodenständigeren Zusammenhang von jenem Relativismus frei sind. Beiden wendet sich daher immer wieder die moderne Sehnsucht zu, was nicht das Wesen, aber die nur allzu leicht eintretende Folge der Romantik ist.<sup>53</sup>

Troeltsch konstatiert hier nicht nur indirekt, dass die umfassende Relativierung von als ehern geltenden Gegebenheiten eine moderne Erfahrung ist. Überdies sieht er die dialektische Sehnsucht nach bleibender Orientierung als moderne Folge der Romantik an. Bereits vor der evangelikalen Bewegung, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, gab es ein starkes Verlangen nach solchen absoluten Systemen. In dem zu Beginn dieser Studie zitierten Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil kann dies diese Sehnsucht an Musils Figur des Hans Sepp studiert werden, dessen eigentümliche Mischung von jugendlicher Bewegtheit und antisemitischen Ansichten die geistige Melange umschreibt, die bereits vor dem ersten Weltkrieg an Einfluss gewann. Sepps Suche nach etwas Großem, Wahren und Unbedingten ist Ausdruck einer breiten Jugendbewegung. Troeltsch schreibt zu dieser:

Die Jugendbünde, Arbeitsgemeinschaften, philosophischen, theosophischen und sonstigen Gemeinschaften entspringen diesem Bedürfnis. Ein hohes und eigentümliches Vorbild gibt insbesondere die George-Schule. Das aber ist in der Tat der einzige Weg, der möglich ist: innerhalb der aus eigenem Gesetz feststehenden großen Gemeinschaftskreise Keimzellen bilden für neue seelische Vereinigungen, in denen die individuellen Synthesen neuer Ursprünglichkeit sich im Geiste einer neuen Liebe den Gemeinschaftsleib schaffen. [...] Von hier aus allein kann das Wirrsal der Gegenwart wieder überwunden werden, soweit für geistig reife Kulturen Einheit und Gemeinschaft im Innersten und Letzten überhaupt möglich sind.<sup>54</sup>

Troeltsch baut als Kind seiner Zeit auf dem (erst) zu Semlers Zeiten entstehenden Kollektivsingular »Geschichte« auf. Dabei sieht er deutlich, dass nicht nur Rationalismus den Historismus geprägt hat. Auch die Romantik habe »eine ganz außerordentliche Vertiefung und Ausweitung des historischen Denkens« hervorgebracht. Damit lassen sich für Troeltsch die Verklärung und Erklärung des Vergangenen nicht gänzlich auseinanderhalten. Zu dieser Problematik hält Koselleck fest:

52 WITTKAU, Historismus, 106f.

53 TROELTSCH, Geschichtswahrheiten, 562. Dieses Moment einer romantischer Sehnsucht bzw. »Rückwärtsutopie« im Sinne »eines allgemeingültigen, einheitlich-widerspruchslosen und absoluten Systems«, das »es nie gegeben« hat, betrifft, wie in Kap. 1 gezeigt, zumindest Teile des Evangelikalismus und wird am Schluss der Arbeit mit Blick auf menschliches Erkenntnisvermögen wieder aufzugreifen sein, vgl. ebd., 563f.

54 Ebd., 567f.

Innerhalb und außerhalb der historischen Wissenschaften wuchert nun [nach Durchsetzung des Kollektivsingulars] der Begriff der Geschichte proportional zu seiner unkritischen Verwendung. Säkularisate gehen in ihn ein: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, die Geschichte wird allmächtig, allweise, allgerecht, deshalb ist man auch vor ihr verantwortlich. Ernst Moritz Arndt verteidigte die Ehre der deutschen Geschichte. Die Geschichte wird emphatisch überhöht, sie wird heilig. Treitschke verkündete, daß man sich an der Herrlichkeit der deutschen Geschichte versündigt habe.<sup>55</sup>

Demzufolge stellt die heute gängige Art, Geschichte zu denken, ein *modernes* Phänomen dar, das sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzt. Wenn diese durch Quellenarbeit verifizierte These Kosellecks ernst genommen wird, ergeben sich für unseren Zusammenhang zumindest zwei Folgerungen: Zum einen ist damit der Anspruch, historisches Denken sei relativ bruchlos schon in antiken Texten zu greifen beziehungsweise deren Selbstanspruch, hinfällig und Ausdruck romantischer Verklärung. Geschichte wurde vor der Bildung des Kollektivsingulars grundlegend anders, eben in *Geschichten* gedacht, deren Kongruenz keine Denknötwendigkeit darstellte. Zum anderen ergibt sich daraus, dass es sich bei den aufgeworfenen Fragen nach einer Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte angesichts des »Zusammenstoß[es] des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten« um ein echtes Problem handelt.<sup>56</sup> Es ist der vorgegebene Sachverhalt, die geistesgeschichtliche Entwicklung, die mit den normativen Geltungsansprüchen in Konflikt gerät. Dass ein Analyst und Prophet solcher Konfliktlagen im eigenen Lande nicht willkommen ist, da seine Aussagen eigene Geltungsansprüche nicht stützen, ändert dabei nichts an dem Sachverhalt, dass Troeltschs Analyse geschichtlichen Denkens und seiner Konsequenzen für die Theologie ernst zu nehmen sind. Ganz gleich, wie die Probleme letztlich zu lösen sein mögen, sollten sie als solche zunächst in entsprechender Tiefenschärfe gefasst werden.

Zusammenfassend erreicht das Vertrauen in die Geschichtswissenschaft und die Belastbarkeit ihrer Ergebnisse im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt und überschreitet zugleich seinen Zenit. Was Nietzsche bereits in den 1860er Jahren konstatierte, dass die Geschichtswissenschaft lediglich »Wissenssteine« anhäufe und die überwölbende idealistische Geschichtsphilosophie möglicherweise nicht so tragfähig sei, wie angenommen, trat mehr und mehr ins Bewusstsein, auch in der Theologie. So kam etwa die Leben-Jesu-Forschung als Ausdruck dieses Geschichtspositivismus im Übergang zum 20. Jahrhundert an ihr Ende. Die sich einstellende Grundeinsicht, dass die jeweiligen Vorannahmen, etwa bezüglich der Moralität, das gezeichnete Bild Jesu maßgeblich bestimmen, verstärkte die Frage nach verlässlicher Orientierung. Mit der Leerstelle, die der Historismus hinterließ, wurde und wird sehr unterschiedlich umgegangen. Eine für viele bleibende Einsicht der Entwicklung ist die, dass menschliches Erkenntnisvermögen begrenzter ist, als vielfach angenommen. Wie Ernst Troeltsch diese Grenzen vermaß und mit ihnen umging, soll nun umfassender in den Blick kommen.

55 KOSELLECK, *Historie*, 8.

56 WITTKAU, *Historismus*, 216, Fußnote 17, op. cit. GRAF/RUDDIES, *Geschichtsphilosophie*, 132.



### 3.2.2 Zur Person

In seiner Habilitation zu kirchen- und dogmengeschichtlichen Fragen hat sich Troeltsch vor allem mit Fragen der historischen Dimension von Religion beschäftigt. Die steile Professorenkarriere, deren wichtigste Stationen Heidelberg und Berlin markieren, wies ihn bereits unter Zeitgenossen als einen der wichtigsten theologischen Modernetheoretiker aus. Dabei war für Troeltsch der historische Zugang nicht Selbstzweck, der Wechsel nach Berlin keine Abkehr von theologischen Fragestellungen. Durch umfangreiche Vortragstätigkeit und Publikationen wurde er weit über den theologischen Gesichtskreis hinaus rezipiert – vor allem in der Geschichtswissenschaft – und war zeitweilig auch politisch in Friedrich Naumanns linksliberaler *Deutscher Demokratischer Partei* aktiv. Sein politisches Engagement setzte er auch nach dem Krieg fort und kommentierte von 1918–1922 zunächst anonym die Tagespolitik.<sup>57</sup>

Troeltschs Werk bleibt ein unvollendeter Torso. Sein früher und unerwarteter Tod 1923 bedeutet in Zusammenhang mit den oben aufgeworfenen Fragen, dass sein Versuch einer Antwort aufgrund des unvollendeten zweiten Historismus-Bandes nur fragmentarisch vorliegt. So bleibt Troeltschs Werk unfreiwillig deutungsöffener und legt mehr Fragen und Antwortrichtungen vor, denn orientierende oder, sofern solches möglich ist, abschließende Antworten.

### 3.2.3 Geschichte

Was Troeltsch zur Problematik der Geschichte bemerkt, stellt, wie oben ausgeführt, nicht den Anfang einer Debatte dar, sondern markiert eher ihr (vermeintliches) Ende. Im ersten Band seines unvollendeten Hauptwerks *Der Historismus und seine Probleme* arbeitet Troeltsch zwölf Aufsätze und Vorträge zu einer grundsätzlichen Problembeschreibung aus. Hierbei prüft er verschiedene geschichtsphilosophische Zugänge kritisch und versucht, ihnen gegenüber einen eigenen Weg zu skizzieren. Für die Krise des Historismus macht der Heidelberger Gelehrte, der etwa mit Beginn des Ersten Weltkriegs nach Berlin wechselte, äußere wie innere Gründe aus. Äußerlich war es, wie Troeltsch formulierte, vor allem der Weltkrieg, der »eine große historische Periode allem Anschein nach wesentlich beschlossen, alle bisherigen selbstverständlichen Maßstäbe erschüttert und damit alle Entwicklungsbilder ihrer zusammenfassenden Form beraubt hat.«<sup>58</sup> In seiner Formulierung macht Troeltsch eine Zeitstimmung des Um- und Zusammenbruchs aus, weist dies jedoch als zeitgebundene Deutung aus. Troeltsch ist und bleibt hier seiner Konzeption von Geschichte als aktuelle Deutung des Vergangenen und damit von Geschichte als einer Form der *Konstruktion* von Sinn in der Gegenwart treu: »Alle Historie ist Auslese und Umformung eines ungeheuren Materials, das seinerseits aus einer unendlich breit und tief strömenden Masse bewegten Lebens hervorragt oder herausgezogen werden kann.«<sup>59</sup> In diesem Sinne hatte Troeltsch bereits auf dem Stuttgarter Historikertag 1906 gesprochen: Die in historischer Forschung liegende

57 TROELTSCH, Historismus, 280; ein umfassendes Bild von Troeltsch zeichnet GRAF, Troeltsch.

58 TROELTSCH, Krisis, 440.

59 Ebd., 441.



Aufgabe bedeutet freilich ›unleugbar‹ ein konstruktives Unternehmen: die Zusammenfassung der Gegenwart zu einem ihr Wesen charakterisierenden allgemeinen Begriff und die Beziehung dieses Ganzen auf die Vergangenheit als auf eine Gruppe von geschichtlichen Mächten und Tendenzen, die ebenfalls mit allgemeinen Begriffen bezeichnet und charakterisiert werden müssen. Allein ganz kann keine historische Untersuchung, sie sei so einzelsachlich wie möglich, solcher Allgemeinbegriffe entbehren; sie kann sich über sie nur dadurch täuschen, daß sie sie für selbstverständlich hält.<sup>60</sup>

Damit hält Troeltsch fest, dass jedwede Rekonstruktion des Vergangenen als Verdichtung desselben auf Konstrukten aufruht, welche keinen Anspruch auf unbedingte Geltung entfalten können. Dieses Problem trat Troeltsch zufolge nach dem Ersten Weltkrieg in noch stärkerer Weise in das allgemeine Bewusstsein. In dieser Zeitstimmung des Zusammenbruchs

empfindet die Zeit den allgemeinen historischen Relativismus und die liebevoll kritische Erforschung der einzelnen Strecken des Lebensstromes wie eine Qual oder eine Sinnlosigkeit und überträgt ihre allgemeinen Enttäuschungsgefühle gegenüber der Wissenschaft vor allem auf die Historie.<sup>61</sup>

Das euphorische Entwicklungsdenken, das historisch materialer Forschung den Deutungsrahmen gab, wurde angesichts des Weltkrieges nachhaltig beschädigt. Damit wurde der Boden unsicher, dessen Festigkeit vormals zumeist als sicher galt. Troeltsch zufolge brach mit der Kriegsniederlage des Deutschen Reiches auch ein kollektives Bewusstsein zusammen, dessen oftmals geschichtlich ummantelte Stützpfeiler mit Blick auf ihre Tragfähigkeit fraglich wurden. Entsprechend verweisen nach Troeltsch die äußeren auf die inneren Gründe der Krise. Nicht allein das konkrete Geschichtsbild sei unrettbar zerborsten. Auch die das damit verwobene Wirklichkeitsbewusstsein gerate ins Wanken und lege den Konstruktionscharakter der Wirklichkeit offen. Im Gegensatz zum Naturalismus, der nach Troeltsch seine ebenfalls angegriffene weltanschaulichen und philosophischen Voraussetzungen durch »festere Methoden und exaktere Mittel« zu stabilisieren vermag, besitzt

[D]er Historismus dagegen [...] schon in sich selbst diese Festigkeit nicht und hängt andererseits mit den wechselnden und feinsten Lebensfragen viel zu eng zusammen. Bei ihm kommt sie zum guten Teile aus ihm selbst heraus, aus seinen eigenen Problemstellungen.<sup>62</sup>

Entsprechend geht Troeltsch der Frage nach, worin der Historismus gegen den äußeren Anschein des langen 19. Jahrhunderts innere Sollbruchstellen aufweist. Dies betrifft zunächst die Frage nach seinem Anspruch:

60 DERS., *Bedeutung Protestantismus*, 205.

61 DERS., *Krisis*, 440.

62 Ebd., 441.

Der Historismus in diesem Sinne ist die erstliche Durchdringung aller Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken, die eigentümlich moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt, die von der antiken und mittelalterlichen, ja auch der aufgeklärt-rationalen Denkweise sich grundsätzlich unterscheidet. Das geistige Leben ist nicht mehr Teilhaber an überirdischen und übersinnlichen, festen, unveränderlichen Wahrheiten, auch nicht mehr Erhellung der allgemein-menschlichen Vernunft- oder Commonsense-Wahrheiten gegenüber den Irrungen des Aberglaubens und der Phantastik, nicht mehr die Erforschung des Naturrechts und ein darauf begründeter Umbau von Staat und Gesellschaft, sondern es ist ein kontinuierlicher, aber stets sich verändernder Lebensstrom, in dem sich stets nur vorübergehende, den Schein der Dauer und Eigenexistenz vortäuschende Wirbel bilden.<sup>63</sup>

Mit der Gegenüberstellung von Historismus und Aufklärung beziehungsweise der Absatzbewegung des Historismus von ›aufgeklärt-rationaler Denkweise‹ nimmt Troeltsch einen zeitgenössisch wichtigen Topos auf. In dem metaphysischen Hintergrundleuchten des Historismus, vor allem der hegelianischen Philosophie, liegt für ihn eine Differenz zu aufgeklärt-rationalen Zugängen. Diese Differenzbestimmung vertrat unter anderem auch sein Zeitgenosse Georg von Below, der in Anlehnung an Erich Rothacker die deutsche Geschichtsschreibung als aus der Romantik hervorgegangen und als ›kulturelle Revolution‹ beschreibt. Diese Linie führt bei von Below in einen recht offenen Positivismus, wenn er schreibt, jene »romantische Bewegung« wolle wegen ihrer »allgemeine[n] Stimmung gegenüber der Vergangenheit [...] die Dinge schlicht nehmen, wie sie sind, sich liebevoll in die früheren Jahrhunderte vertiefen.«<sup>64</sup> Hier steht die Romantik als positiv gemeinte Chiffre der Überwindung rational-aufgeklärter Geschichtswissenschaft.<sup>65</sup> Für Troeltsch wie auch für den von ihm wohlwollend rezensierten und rezipierten von Below ist die Festigkeit der Welt und ihrer Deutung durch bloße Historie fraglich. Sie steht und fällt mit der sie überwölbenden Sphäre.<sup>66</sup>

Jenseits dieses Aufklärungsdiskurses finden sich in dieser Beschreibung weitere wesentliche Punkte von Troeltschs Ansatz: Zum Ersten beansprucht demnach das historische Denken, die Güter der geistigen Welt *insgesamt* in ihren Relationen und Analogien aufeinander zu beziehen. Diese neue, ›eigentümlich moderne Denkform‹ operiert zweitens konsequenterweise nicht von festem Grund her, sondern ist in dem Kontinuum eines mäandernden ›Lebensstroms‹ gebunden. Bereits Droysen hatte im Zusammenhang der genaueren Fassung des Historismusproblems Mitte des 19. Jahrhunderts den Lebensbegriff benutzt, wie Annette Wittkau Droysen paraphrasierend ausführt:

Der Mensch tritt also der Geschichte nicht nur erkennend gegenüber, sondern sein eigenes Leben ist mit der Geschichte verwoben [...] Dieses Bewußtsein der Geschicht-

63 TROELTSCH, *Krisis*, 438.

64 VON BELOW, *Geschichtsschreibung*, 6.

65 Vgl. TROELTSCH, *Historismus*, 489f. Die Anlehnung an Rothacker wird ebenso an dieser Stelle ausgewiesen.

66 GRAF, *Einleitung*, 122.

lichkeit der eigenen Existenz ist es, das, wie Droysen meinte, den Ausgangspunkt des historischen Interesses bildet.<sup>67</sup>

Zuletzt attestiert Troeltsch drittens der »erstlichen Durchdringung der geistigen Welt« mittels Historie die Tendenz, einen vormals für fest erachteten Grund letztlich, ja notwendig aufzulösen.

Bei dieser Herangehensweise handelt es sich um eine bewusstseinsphilosophische Annäherung an das Problem. Innerhalb der *geistigen* Welt lassen sich nach Troeltsch keine überzeitlichen Momente mit absoluter, überzeitlicher Gültigkeit ergreifen. Erkenntnistheoretisch bestreitet Troeltsch dem positivistischen Vertrauen des Historismus die Möglichkeit, durch geistige Arbeit zu den Dingen selbst vorzudringen:

Der tiefere innere Zusammenhang dieses Stromes selbst mit den bewegenden und im Einzelfalle formenden geistigen Kräften bleibt dabei dunkel, da die Historie ebenso wie die Naturwissenschaften den Zusammenhang mit der Philosophie grundsätzlich gelöst hat und autonom mit eigenen Mitteln das Werden und seine Gebilde erforschen will.<sup>68</sup>

Zwar ist der »innere Zusammenhang« der Wirklichkeitsmomente unleugbar da. Was und wie genau Dinge geschehen sind, lässt sich jedoch durch historische Arbeit nicht restlos erhellen. Die Wissenssteine Nietzsches sind ohne Zahl und ihr innerer Zusammenhang bleibt Konstruktion.

### 3.2.4 Troeltschs methodischer Ansatz

Troeltschs Blick auf die Religionsgeschichte als Sphäre durchgängiger Transformation, deren zeitliche Bedingtheiten für konkrete Ausprägungen in Lehre und Kultur maßgeblich sind, weist ihn bis heute als scharfen Kritiker inkonsequenter Denkart und – in der Folge – der Praxis historischen Denkens aus. In seinem vielbeachteten Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Theologie* betont er mit Blick auf den Anspruch einer konsistenten Hintergrundtheorie die Unmöglichkeit, historisches Denken selektiv zu nutzen und bestimmte Begebenheiten für historisch objektiv zu halten. Der Aufsatz zeigt insgesamt zentrale Problemstellungen auf, an denen sich bis heute Bibelhermeneutiken jedweder Couleur abarbeiten und soll daher knapp dargestellt werden.<sup>69</sup>

Bereits im Titel unterscheidet Troeltsch deutlich zwischen historischer und dogmatischer Methode. Die zugrundeliegende These einer transformativen Durchprägung der Theologie mit historischen Methoden beschreibt er zunächst im Bild einer Fermentation. Die historische Methodik in der Theologie »ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt.«<sup>70</sup> Dabei

67 WITTKAU, Historismus, 26f.

68 TROELTSCH, Krisis, 438.

69 Zum Kontext des Textes vgl. GRAF, Troeltsch, 207–224.

70 TROELTSCH, Methode, 730. Dieser Ansicht war nach WITTKAU, Historismus, 99, bereits Wilhelm Dilthey: »Aber diese empirisch-wissenschaftliche Durchdringung der Vergangenheit hat, so stellt Dilthey in Übereinstimmung mit Burckhardt und Nietzsche fest, gefährliche lebensweltliche Kon-

will Troeltsch nicht nur die Aporien einer ›dogmatischen Methode‹ aufzeigen. Ihm ist es ein Anliegen, neben der im Hintergrund stehenden Systematik harmonisierender Versuche – durch »Zugeständnis ›zeitgeschichtlicher Bedingtheiten‹« wäre die »alte dogmatische Methode« rettbar –, auch die Systematik historischen Denkens kritisch zu untersuchen.<sup>71</sup> Charakteristisch für Letzteres ist, dass Troeltsch die Art von Wissen, genauer, die spezifische Beschränktheit historischen Wissens herausarbeiten möchte.

#### Zur historischen Methode

Für das historische Denken führt Troeltsch die weithin bekannte Trias von *prinzipieller historischer Kritik*, *Analogie* und *Korrelation* an. Heiße prinzipielle historische Kritik, dass in streng historischer Hinsicht nur Wahrscheinlichkeitsurteile gefällt werden könnten, bedeute historisches Denken eine deutliche Beschränkung in der Art des Wissens, also eine Transformation des Blickes auf Welt und Weltwissen.<sup>72</sup> Indem sich historisches Wissen in seiner Beschaffenheit grundlegend verändere, transformiere es auch das (theologische) Denken insgesamt:

Es liegt auf der Hand, daß mit der Anwendung historischer Kritik auf die religiöse Ueberlieferung die innere Stellung zu ihr und ihre Auffassung tiefgreifend verändert werden mußte und tatsächlich auch verändert worden ist.<sup>73</sup>

Troeltsch erkennt in dieser Veränderung offensichtlich eine Transformationsleistung. Das neue Bewusstsein sieht er als notwendige Konsequenz dieser schrittweisen Anpassung an die fortschreitende Moderne.<sup>74</sup>

Das Prinzip der Analogiebildung diene historischem Denken dahingehend, die jeweilige Plausibilität von Wahrscheinlichkeitsurteilen bemessen zu können. Dabei schließt Analogiebildung für Troeltsch

aber die prinzipielle Gleichartigkeit allen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum läßt, im übrigen aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können.<sup>75</sup>

Um historische Wahrscheinlichkeitsurteile fällen zu können, so macht Troeltsch an dieser Stelle deutlich, sei es notwendig, alles Geschehen zumindest im Grundsatz in Relation zu anderem Geschehen setzen zu können. Denn ohne ›prinzipielle Gleichartigkeit

---

sequenzen. Die empirische Geschichtswissenschaft erfaßt nämlich ›alle Phänomene der geistigen Welt als Produkte der geschichtlichen Entwicklung.‹ Die grundsätzliche Wandelbarkeit und Vorläufigkeit aller Kulturercheinungen wird plötzlich offensichtlich.«

71 TROELTSCH, Methode, 730.

72 Zur Thematik ›Wahrscheinlichkeitsurteil‹ vgl. DERS., Geschichtswahrheiten, 551.

73 DERS., Methode, 731f.

74 Einen guten Überblick bietet HIRSCH, Geschichte, I, 204–244.

75 TROELTSCH, Methode, 732. Dies ist analog zu Gadamer's Gedanken, dass, um etwas zu verstehen, stets schon etwas vom Ganzen verstanden sein muss.

allen Geschehens« in der *Betrachtungsweise* aller Geschehnisse vorauszusetzen, sei die Abwägung von Wahrscheinlichkeitsurteilen von vornherein hinfällig.

In dem oben genannten Bild vom Sauerteig liegt bereits das letzte der drei verborgen, das Prinzip der Korrelation. Unter Korrelation versteht Troeltsch in diesem Zusammenhang die notwendig anzunehmende Bezogenheit von Geschehnissen untereinander. In dieser Interdependenz liegt für Troeltsch ein zentrales Moment historischen Denkens, in welcher der *transformative* Charakter von Geschichte angesprochen ist. Ein Ereignis zieht demnach notwendigerweise eine Wirkungsgeschichte nach sich, deren Wellen sich mit denen anderer Ereignisse überlagern. Die so aufgewühlte Wasseroberfläche der Historie so zu rekonstruieren, dass mit möglichst großer Genauigkeit über die jeweilige Wahrscheinlichkeit historischer Begebenheiten geurteilt werden kann, ist für Troeltsch die zentrale Aufgabe historischer Methodik.

Wenn nun historisches Denken in der Theologie heimisch wird, was bedeutet das für theologisches Arbeiten und Denken? Für Troeltsch ist die schon bei Semler zu greifende Transformation des Theologiebegriffs notwendig mit der konsequenten Durchführung historischer Methodik verbunden. Zeigte Semler einen in seiner Zeit revolutionären Freiraum akademischen Denkens auf – im Dienst der Erschließung der Bibel und der Aneignung ihrer umfassenden, lebensorientierenden Aussagen –, ist Troeltsch an der Systematik und der Konsequenz gelegen, die aus historischem Denken im Rahmen dieses Freiraums folgt. Bedeutet ihm historisches Denken, vor allem mit Blick auf das Prinzip der Korrelation, die Abkehr von der Annahme eines »der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt[es]«, so ist damit letztlich Semlers Aufweis historischer Kontingenz in Kanon- und Dogmenbildung ins Prinzipielle gewendet.<sup>76</sup> Weder kann noch will historische Methodik im Sinne Troeltschs Bereiche und Gehalte ausweisen, die von dieser Beurteilung ausgenommen sind und bleiben. Damit ist offenkundig, dass sich historisches Denken dezidiert nicht auf Sicherheiten gründet, sondern sich angesichts des menschlichen Vermögens auf Plausibilitäten beschränkt.

Damit ist kein Urteil über Glaubensgehalte gesprochen, und genau hier scheint ein Grundmissverständnis des Troeltsch'schen Anspruchs zu liegen. Zweifellos kann Troeltsch vorgehalten werden, ein Konzept von historischem Denken zu haben, das dem eigenen nicht entspricht, zum Beispiel bezüglich der Frage, ob es der historischen Kritik entzogene Punkte gibt. Dann allerdings kann nicht zugleich der Vorwurf an Troeltsch erhoben werden, seine Lehre führe dazu, den Glauben an die Faktizität beispielsweise der Auferstehung zu leugnen. Denn Troeltsch macht unmissverständlich deutlich, dass in seiner Konzeption die Art des Wissens, das historisch gewonnen werden kann, konstitutiv *fallibel* ist. Entsprechend leugnet Troeltsch nicht die Auferstehung, sondern bezweifelt die Tragfähigkeit, die Geschichte für den Glauben haben kann. Nach Troeltsch ändert sich etwas an historischem Wissen, wenn etwa in Qumran neue Schriftrollen gefunden werden. Der Prozess der Annäherung an vergangenes Geschehen ist an keiner Stelle endgültig abschließbar, das Wissen darum ist und bleibt hienieden vorläufig. Dies wird im Folgenden auch im Rahmen der weiteren Argumentation des Textes deutlich werden.

76 Ebd., 735.

In dieser bereits vor etwa 120 Jahren gegenüber seinen Kritikern vorgebrachten Replik nimmt Troeltsch das Problem der Transformation durchaus ernst. Wie gezeigt wurde, ruht seine Konzeption historischer Methodik auf der Annahme interdependenter, historischer Begebenheiten auf, die sich gegenseitig qua Korrelation bedingen und die den Betrachter und seinen Gegenstand damit auch transformieren. Denn wenn im Rahmen historischer Methodik das, was vormals als sicher galt, nun prinzipiell nur noch in Relation und Korrelation zu anderem mehr oder weniger plausibilisiert werden kann, ist das Problem der grundsätzlichen Transformation des Denkens auch ein individuelles Problem:

Die historische Kritik macht e r s t l i c h jede Einzeltatsache unsicher und zeigt uns als sicher nur die mit einem – im Einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden – historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart. Eben damit wird aber der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit allen einzelnen Tatsachen gelockert. Er wird natürlich nicht aufgehoben, aber er wird verändert. Es wird unmöglich, ihn auf eine einzelne Tatsache als solche aufzubauen, er steht immer nur in einer durch große, breite Zusammenhänge vermittelt, d. h. also mittelbaren Verbindung mit ihr.<sup>77</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Troeltsch die Anfrage, die historisches Denken bedeutet, nicht rein auf systematischer Ebene verhandelt, sondern auch als eine Anfrage an individuelle Glaubensformen aufgreift. Denn die Durchbildung akademischer Fächer mit historischen Methoden bedeutet ihm zufolge langfristig zumindest für die Akademie auch eine innere Transformation. Der historisch gegründete Boden verliert an Festigkeit. Anstatt Historie als vermeintlich festen Grund von Überzeugungen festzuhalten, die keine letzten Sicherheiten gewähren kann, gilt es nach Troeltsch, sich der notwendigen Mittelbarkeit von Wissen, auch des eigenen Glaubens, bewusst zu werden. Eine eklektische Auswahl von ›Tatsachen‹ von historischer Kritik auszunehmen, ist demnach eine Umgehung des eigentlichen Problems, dem sich alle Denkenden zu stellen haben. Was geschehen ist, ist historisch nicht mit letzter Sicherheit auszusagen. Ein Geschehnis als wirkliches Geschehnis hingegen zu *bekennen*, ist explizit möglich und nötig.

#### Zur dogmatischen Methode

Ausgangspunkt der ›dogmatischen Methode‹ für Troeltsch ist eine jenseits des historisch Greif- oder Relativierbaren stehende Autorität. Diese Methode wolle »die Menschen gerade an einzelne Geschichtstatsachen binden, und zwar an die Tatsachen, die den alle historische Analogie zerreißen den Charakter der Autorität bekunden.«<sup>78</sup> So ist es in dieser Denkweise qua entrückter Autorität möglich, einzelne Begebenheiten als ›Geschichtstatsachen‹ auszuweisen, an denen mit Sicherheit festgehalten wird und werden muss – einerseits »durch wunderbare Ueberlieferung«, andererseits »durch ein inneres Siegel der Beglaubigung in den Herzen«.<sup>79</sup>

77 TROELTSCH, Methode, 736, Herv. i. O.

78 Ebd., 740.

79 Ebd.

Troeltsch hält die ›dogmatische Methode‹ für eine Reaktion auf die Ausbreitung historischer Methodik in der Theologie. Der Versuch jenes Zugangs, nur selektiv historische Erkenntnisse aufzunehmen, um so gewisse Gehalte und Vorstellungen von historischer Kritik auszunehmen, ist entsprechend seiner Konzeption das antagonistische Gegenstück zum Dreigestirn der ›historischen Methode‹.<sup>80</sup> Damit suche die ›dogmatische Methode‹ mit einem anderen Begriff von Geschichte beziehungsweise Tatsache die von Troeltsch als notwendig geforderte prinzipielle Durchbildung der Theologie mit historischen Methoden zu verhindern. Doch glaubten deren Dogmatiker zu Unrecht, »die Frucht ohne den Baum pflücken zu können [...] oder von dem alten Baum sich ein vertrocknendes kleines Reis geschnitten [zu] haben, an dem sie das Wachstum der Frucht ebenso erwarten zu dürfen meinen.«<sup>81</sup>

Dieses Bild vom Baum historischer Erkenntnis ist aufschlussreich für Troeltschs Denken. Denn darin bedeuten die Früchte das, was heute greifbar ist. Zum einen verdeutlicht das Bild, dass dessen Früchte, bis sie so gewachsen sind, wie sie uns heute zugänglich sind, eine lange Geschichte haben und diese partiell auch widerspiegeln. Wie sich diverse Einflüsse auf den Baum und seine immer neuen Früchte im Laufe der Zeit niedergeschlagen haben, lässt sich in Ansehung der Frucht allein nicht aussagen. Selbst wenn der Baum insgesamt in den Blick kommt, ist der Weg zu letzter Sicherheit im Sinne eines sicheren Zugriffs auf eine Vergangenheit unmöglich. Sie ist unwiederbringlich vergangen.

Die Baumfrucht ist für sich genommen eine Tatsache des Hier und Jetzt und hat gegenüber dem Vergangenen nur deiktischen Charakter. Sie ist ein Medium des Vergangenen. Wird sie ohne Baum betrachtet, gleichsam als historische Tatsache ausgewiesen, dann wird ebendiese Medialität unterlaufen. Wer sich heute vermeintlich feste Punkte setzt und die Früchte ohne Rücksicht auf den Baum pflückt, wird vorab das eigene Geschmackserleben als identisch mit Geschmackserfahrungen längst vergangener Zeiten erklären müssen. Nach Troeltsch war und ist die eigentliche Frucht vom Baum der Erkenntnis die Einsicht in menschliche Begrenztheit. In diesem Sinn erhält Simmels lakonischer Satz in seinem Tagebuch eine letztlich positive Note: »Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.«<sup>82</sup>

Mit Blick auf die obigen Ausführungen zu Troeltschs Historismuskritik ist hier die konkrete Problemlage der Moderne herauszustellen, auf welche die ›dogmatische Methode‹ reagiert. Troeltsch bemerkt an anderer Stelle den deutlichen modernen, apologetischen Zug einer Begründung mit sogenannten Heilstatsachen:

80 Dieser selektive Zugang entspricht nicht nur zahlreichen evangelikalen Zugängen, sondern in gewisser Weise auch der altprotestantischen Akkommodationslehre. Zu Pannenberg's Urteil, dass diese letztlich die Inspirationslehre aushöhlte, vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, I, 44f. Die ebendort aufgeführte zeitgenössische Kritik bereits im Aufkommen der Lehre durch Theologen wie Christoph Wittich (1654) trifft letztlich auch aktuelle heilgeschichtliche Konzepte des Evangelikalismus, vor allem jedoch Konzepte, welche die Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit der Schrift behaupten.

81 TROELTSCH, Methode, 743.

82 BLUMENBERG, Mythos, 234, op. cit. SIMMEL, Tagebuch, o. A.



[U]nd auch die Theologen, die seinen absoluten Wert nur durch den Aufweis seiner übernatürlichen Begründung und Verursachung sicher gestellt glauben, verzichten doch nicht darauf, nachträglich und hilfsweise solche geschichtsphilosophische Bestimmungen einzuführen, die in der That zur Ergänzung der gegen früher immer unbestimmter gewordenen Autoritätsbeweise unentbehrlich sind.<sup>83</sup>

Für Troeltsch ist es die Transformation des Denkens angesichts moderner Wissenschaft, durch welche »die Würdigung des Christentums immer mehr abhängig geworden [ist] von der bei seiner Einreihung in die geistige Geschichte sich ergebenden Wertbeurteilung.«<sup>84</sup> Es ist die Moderne, die solch ein zusätzliches Argument überhaupt erst nötig erscheinen lässt. Indem Geschichte ihre Stellung als unhintergehbare Dimension des Denkens einnimmt, ändert sich zudem ihre Funktion: »Das Geschichtliche ist nicht mehr zufällig in dem Sinne der Gleichgiltigkeit [sic!] gegenüber ewigen Wahrheiten, es ist als Individuelles vielmehr selbst überall erfüllt von einem metaphysischen und absoluten Gehalt.«<sup>85</sup>

Des Weiteren auffällig in diesem Zusammenhang ist, dass Troeltsch eine deutliche Differenz in der Redeweise von Tatsachen ausmacht. Eine Tatsache im Sinne historischen Arbeitens ist und bleibt für ihn kritisierbar und kann, ja muss auf Augenhöhe – in Analogie und Korrelation – zu anderen Begebenheiten gestellt werden. Entsprechend ist für Troeltsch eine historische Tatsache dergestalt nachzuweisen, dass sie auch jenseits einer angenommenen Glaubenshaltung plausibel gemacht werden kann. Das heißt freilich nicht, dass Troeltsch die Glaubensdimension völlig abgeht, wie im folgenden Unterkapitel dargelegt. Er ist lediglich bezüglich des historisch erhebbaren Wissens so genau, die Voraussetzungen eines gläubigen Blicks nicht für alle als verbindliche Voraussetzung zu erklären. Entsprechend zeichnet sich der von ihm kritisierte Tatsachenbegriff »dogmatischer Methode« durch göttliche Beglaubigung beziehungsweise Autorität aus, die der Historie als Fixpunkte dienen soll. Es ist somit hier nicht zu zeigen, inwiefern sich beispielsweise gewisse biblische Gehalte zu erhebbarer Evidenz – zum Beispiel archäologisch – verhalten. Vielmehr werde bestimmten »Einzelereignissen« der Charakter von »Geschichtstatsachen« durch Menschen zugesprochen, welche diesen als Anspruch der Texte ansehen.

Hierin liegt für Troeltsch die eigentliche Ursache der deutlichen Differenzen im Geschichtsverständnis historischer und dogmatischer Methode. In der Abwehr von Analogieschlüssen seitens der »dogmatischen Methode« findet er vor allem eine prinzipielle Vorordnung der Heilsgeschichte vor, deren Heilstatsachen jedoch »nur dem gläubigen Auge erkennbar und beweisbar sind.«<sup>86</sup> In der »dogmatischen Betonung des »geschichtlichen« Charakters des Christentums« in apologetischer Absicht werde hier sowohl unter »geschichtlich« als auch »Tatsache« etwas für historisch erklärt, »was das gerade nicht ist und nicht sein soll, weil es vielmehr umgekehrt ein nur durch den Glauben festzustellen-des Wunder ist.«<sup>87</sup> Analogie weicht nach Troeltsch hier der geglaubten Übernatürlich-

83 TROELTSCH, Lage, 829.

84 Ebd., 828f.

85 DERS., Geschichtswahrheiten, 553.

86 DERS., Methode, 741.

87 Ebd.

keit, sodass der gängige Geschichts- wie auch der Tatsachenbegriff mit dem der dogmatischen Methode nicht mehr in Einklang zu bringen ist. In der Annahme, aus biblischen Schriften ›physikalische‹ Wunder als historische Tatsachen deduzieren zu können, liegt folglich für Troeltsch vielmehr ein Bekenntnis vor: »An diesem [Wunder] hängt schließlich alles, und man sollte sich lieber ehrlich zu ihm bekennen, als statt dessen von einer ›Geschichte‹ zu reden, die keine Geschichte ist, sondern das Gegenteil.«<sup>88</sup>

#### Objektivität und der konstruktive Charakter des Denkens

Die dargestellten Überlegungen Troeltschs werfen die Frage auf, auf welche Gründe sich historische Arbeit beruft und welchen Geltungsanspruch sie dafür einfordert. Wenn Troeltsch schreibt, wer der historischen Forschung »den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben«, ist damit keine Drohung formuliert.<sup>89</sup> Vielmehr ist damit gesagt: Wer sich auf historisches Denken einlässt, wird insgesamt demütiger demgegenüber, was das Adjektiv ›historisch‹ aussagen kann. Auch wenn Geschehnisse wahr sein können, ist diese Wahrheit historisch nicht abschließend sicher zu greifen, allenfalls anzunähern. In Anlehnung an die Auferstehungsworte gesprochen: Den Grund, den ihr sucht, ist nicht hier.

Wo aber dann? Auch bei Troeltsch, der die grundierenden Hintergrundannahmen des Historismus sah und herausarbeitete hat, geht es nicht ohne Objektivität. Da »jedes Ergreifen ein Hervorbringen ist,« hat für ihn Aneignung generell einen konstruktiven Charakter.<sup>90</sup> Nicht die Theologie allein müsse mit diesem Grundproblem der Aneignung umgehen. Das Subjekt benötige in seiner Kultur- und damit Zeitgebundenheit entsprechende Kategorien, um das Erlebte wie auch das Gelernte einordnen können.

Die Orientierung des eigenen Handelns wird bei Troeltsch nicht von absoluten Wahrheiten her konstruiert. Dass Gegenstände der Vergangenheit zu Momenten eigener Gegenwart werden, gilt ihm als eine Konstruktionsleistung, die mit den Idealen des rezipierenden Subjekts verknüpft ist:

In ihnen liegt kein Maßstab, sondern immer erst in dem Ideal, mit dem wir dieses System inhaltlich erfüllen und zur Einheit des Geistes machen. Hält man aber fest, daß solche Erfüllung für jede Gegenwart aus der lebendigen Versenkung in die Geschichte und der hingebenden Ergreifung ihres jeweils wirkenden Zuges in das Ideale hervorgeht, dann ist das alle Objektivität die wir brauchen.<sup>91</sup>

Diese Objektivität ist für Troeltsch nicht nur hinreichend, sondern alle Objektivität, die sich mit historischen Mitteln gewinnen lässt. Im Rückgriff auf Vergangenes wird demnach nicht ein Objekt *selbst* ergriffen, da es uns direkt gar nicht zugänglich sein kann. In der notwendig individuellen Aneignung wird jeweils eine späte Frucht desselben Baumes gepflückt, die – wie auch das ergreifende Subjekt – gezeichnet ist von den Wirkungen der Geschichte. Der konstruktive Charakter des Denkens führe zunächst da-

88 Ebd., 742.

89 Ebd., 734.

90 DERS., Historismus, 374.

91 Ebd., 374f.

zu, die Selbstbegrenzung menschlichen Denkens in den Blick zu rücken. Für Troeltsch steht fest: »Objektiver ist in Wahrheit nie ein Beurteilungsmaßstab gewesen.«<sup>92</sup> Es geht hier nicht um die Selbststilisierung des Menschen, der qua seiner Vernunft die eigentliche Objektivität eines Gegebenen leugnet. Aneignung bleibe immer ein Akt des ›Individuums‹, das seinen Kategorien und Weltzugängen entsprechend zeitgebunden denkt. Troeltsch hält es für eine Einsicht in menschliche Begrenztheit, wenn er Erkenntnisarten grundsätzlich differenziert und nicht auf eine Ebene stellt:

Die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit des Geltens mag für die formale Logik und Mathematik gelten, aber für die Erkenntnis der Erfahrungswissenschaften auf dem Gebiet der Natur wie der Geschichte sowie für die Bildung der kulturphilosophischen Maßstäbe besteht sie nicht und kann sie nicht bestehen. Denn diese Begriffe verändern sich mit der extensiven und intensiven Ausdehnung unserer Erfahrung, auch wenn ihr Gegenstand an sich unveränderlich bliebe.<sup>93</sup>

Hier unterscheidet Troeltsch Faktizität und Geltung grundsätzlich voneinander. Es mag ein *A priori*, eine Objektivität jenseits menschlichen Erkennens geben; der Weg zu den Dingen selbst ist jedoch Troeltsch zufolge dem Menschen jenseits logischer und mathematischer Abstraktion erkenntnistheoretisch unmöglich. An der Spannung von materialer Geschichtsschreibung und übergreifender Geschichtsphilosophie arbeitet er heraus, dass der tiefe Riss zwischen beiden letztlich eine jede Wissenschaft, ja, das Wissen selbst betrifft. Die Spannung von Wissen und Ordnungsrahmen sei nicht eine Fiktion der Moderne. Vielmehr sei sie, katalysiert durch Umbrüche und Kriege, erst nach und nach ins Bewusstsein getreten: »So besteht der Preis, den wir für die Beseitigung der Spannung zwischen empirischer Historie und kulturphilosophischer Maßstababbildung bezahlen, nicht in der Preisgebung von etwas, das wir überhaupt besessen hätten.«<sup>94</sup> Die Fiktion sei vielmehr gewesen, das Problem mit starken Setzungen zu ignorieren. Entsprechend kann nach Troeltsch Geltung nicht auf eine apriorische, objektive Faktizität gegründet werden, solange nicht klar ist, dass das Für-faktisch-Halten bereits eine Form menschlicher Aneignung darstellt und dass das Wissen nur vermittels der individuellen Anerkennung Geltung gewinnt. Damit ist für ihn die Notwendigkeit eines philosophischen Systems jedoch nicht erledigt:

Natürlich muß ein solches System nach Präzision, Schärfe und Universalität streben. Aber da es doch stets nur aus dem Verkehr mit dem Objekt, aus der Hingabe an das Wirkliche erwachsen kann und aus diesem, kraft einer verborgenen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit überhaupt, die Ordnungsprinzipien erst herausspüren muß, so ist es eben nicht rein logisch aus gewissen Grundaperçus zu deduzieren, sondern muß mit der ganzen Arbeit in fortwährender gegenseitiger Berichtigung von Denken und Leben heranwachsen.<sup>95</sup>

92 TROELTSCH, Historismus, 375.

93 Ebd.

94 Ebd., 378.

95 DERS., Meine Bücher, 383.

Gerade weil Troeltsch sich im Klaren ist, dass die Bildung eines Systems »im Grunde heute doch wesentlich eine persönliche Angelegenheit des Autors, die genaue Herstellung und Darstellung seines intellektuellen Hintergrundes und seines philosophischen Betriebsvermögens« darstellt, verzichtet er hier darauf, ein solches von vornherein anzunehmen. Damit sei nicht einem puren Subjektivismus Raum gegeben. Eine solche »neukantische Geltungslehre« sei wegen »ihre[r] Neigung, alle Gegenständlichkeit zu einem Erzeugnis des Subjektes zu machen, das sich nur durch seine apriorische Notwendigkeit von der bloßen Zufälligkeit der Durchschnittserzeugnisse unterschied, [...] der reinen, unmittelbaren Gegensatz und Widerspruch gegen den religiösen Gedanken selbst«. <sup>96</sup> Vielmehr solle ein solches System in der materialen Auseinandersetzung erwachsen, um der eigenen Aneignung Raum für Korrektur zu geben und so der Sache gerecht werden zu können.

#### Letzte Gründe

Doch was ist die Sache, der Kern, der die Welt im Innersten zusammenhält? Wie ist die entscheidende Aporie zu überwinden, die sich aus der Historismusfrage des 19. Jahrhunderts ergibt? Wie kann die Lücke gefüllt werden, welche die einst stabilisierenden Geschichtsphilosophien hinterließen? Wie kann nach ihrem endgültigen Zusammenbruch in der Grausamkeit des Ersten Weltkriegs »Einheit und Sinn des Ganzen« gefunden werden? Troeltschs Antwort weicht einer Letztbestimmung nicht aus: »Damit stehen wir dann allerdings beim Letzten, bei dem Gottesgedanken, der als irgendwie vorausgesetzte Grundvorstellung der Dinge hinter allem Denken liegt.« <sup>97</sup> Die Figur Gottes dient hier vorerst als Platzhalter, der jedoch nicht rein metaphysische Qualität behält. Troeltsch stellt an dieser Stelle zwei Gottesbilder gegeneinander. Zeichnet das eine den absoluten, unveränderlichen und unbewegten Einen, geht das andere

mit Heraklit und mit der prophetisch-christlichen Ideenwelt von der nie begrifflich erschöpfbaren, schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens aus [...] dann entschwindet freilich jede Möglichkeit einer Konstruktion des Gesamtgeschehens der Welt und unserer demgegenüber winzigen planetarischen Geschichte, aber wir gewinnen die Lebenstiefe, aus der heraus mit der inneren Beweglichkeit und Wandlung Gottes selber auch die Wandlung und Beweglichkeit der Wahrheit und des Ideals verständlich wird zusammen mit einer trotzdem verbleibenden Einstellung auf eine letzte Wahrheit und Einheit, die aber nur Gott selber weiß, wenn man Wissen Wissen nennen darf. Das ist dann die Sphäre der Metalogik. Dann verschwindet auch all der Drang, irgend eine menschliche Wahrheit oder Idealbildung als absolut zu bezeichnen, aber wir behalten die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. <sup>98</sup>

Der »Lebendigkeit Gottes« korrespondiert bei Troeltsch eine Lebendigkeit des menschlichen Geistes, der sich seiner Grenzen bewusst bleibt. Menschen haben demnach eine Alternative zu dem gängigen Vorgehen, Systeme aufzurichten, die sie für absolut gül-

96 Ebd., 378.

97 DERS., *Historismus*, 376.

98 Ebd., 376f.

tig erklären. Demgegenüber könnten sie sich in einer Hoffnung auf letztgültige Einheit einüben und eingedenk dessen eigenes Wissen und eigene Systeme für *fallibel* halten. Im Wissen um die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens wird hier auf die ›prophetisch-christliche Ideenwelt‹ verwiesen. Dass die letzte Einheit für Menschen dabei nicht völlig einsichtig sei, bedeute keine Beliebigkeit; vielmehr sei dies eine notwendige Folge der menschlicher Begrenztheit. Der Mensch ist nicht fähig, Letztgültiges abschließend zu begreifen, auf den Begriff zu bringen: »Wir sind in beständiger Bewegung auf das Absolute, das selber nur in der Einheit seiner Lebensfülle für sich selber und nicht begriffen werden kann, weil es überhaupt kein Begriff ist.«<sup>99</sup>

Diese Grundspannung menschlichen Denkens ernst zu nehmen, bedeutet, ein Risiko einzugehen. Für Troeltsch ist es das »eigentliche Wagnis alles [sic!] nicht bloß formalen Denkens [...], einen aufblitzenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit zu betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen.« Das Risiko einzugehen, ohne letzte Einsichten nach der Aneignung von ›Wahrheiten und Werten‹ zu streben, ein Streben, in dem »Täuschung [...] nirgends von vornherein auszuschließen« ist, ist für Troeltsch konstitutiv mit Fehlgriffen verbunden.<sup>100</sup> Diese entsprechen jedoch der *conditio humana*, die gerade auf menschliche Systembildung hin relevant ist:

Dagegen gibt es kein allgemein rationales System, dessen grundsätzliche Annahme wenigstens im Grundsatz alles notwendig und berechenbar, damit objektiv und sicher macht, so daß die Unsicherheiten bloß auf der rätselhaften ›Subjektivität‹ beruhen. Das war immer so, und davon hat kein Fortschritt der Wissenschaft und des Denkens die Menschen befreien können, auch nicht der Fortschritt der objektivsten Wissenschaften, d. h. der Naturwissenschaften, deren Methoden man darum ebenso oft als ergebnislos die Methode der Historie und gar auch die der Idealbildung hat angleichen wollen.<sup>101</sup>

Diese Selbstbegrenzung des Menschen aufgrund der Einsicht in sein begrenztes Erkenntnisvermögen eröffnet für Troeltsch vielfache Freiheitspotentiale. Aus dieser Einsicht werden ›wir‹ zunächst »frei von der Zuschneidung aller kulturphilosophischen Maßstäbe auf den Begriff der Menschheit, als ob diese ein einheitlicher und klarer Begriff und ein letzter endgültiger Idealzustand wäre.«<sup>102</sup> Des Weiteren werden ›wir‹ »frei von den Täuschungen des üblichen Fortschritts- und des als Fortschritt verstandenen Entwicklungsbegriffes.«<sup>103</sup> Aus diesen ergibt sich auch die Freiheit »vom Übermaß der Vergleichung in der Historie.«<sup>104</sup> Schließlich, und darauf wäre Troeltschs Fragment gebliebener zweiter Historismusband näher eingegangen, »werden wir [...] vor allem frei zur Antwort auf die drängenden ›praktischen‹ Lebensfragen unseres abendländischen Kulturkreises selbst«.<sup>105</sup>

99 TROELTSCH, Historismus, 377.

100 Ebd.

101 Ebd., 378.

102 Ebd.

103 Ebd., 380.

104 Ebd., 383.

105 Ebd., 385.

Damit hält Troeltsch trotz allem fest, dass es eine notwendige Verbindung von Denkrahmen und konkretem Wissen geben muss. Diese Verbindung ist jedoch dem menschlichen Geist nicht bis ins Letzte einsichtig: »Das Denken muss also in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen stehen, mit ihm irgendwie durch einen gemeinsamen Grund beider verbunden sein, bei dem doch Irrtümer des Denkens und Sünden des Willens möglich bleiben.«<sup>106</sup>

### 3.2.5 ›Glaube‹ und ›Wunder‹ bei Troeltsch

In seiner Glaubenslehre kommt Troeltsch unter anderem auch auf Wunder zu sprechen. Dies mag seltsam anmuten, erscheint ein Wunder nach Darstellung des Artikels zu *historischer und dogmatischer Methode* schlechthin ausgeschlossen, allein schon aus Gründen der Analogie. Jedoch ist Troeltschs Umgang mit dem Topos Wunder durchaus differenzierter, als es der erste Augenschein nahelegt.

Um Troeltschs Aussagen zum ›Wunderglauben‹ richtig einzuordnen zu können, soll zunächst kurz darauf eingegangen werden, was Troeltsch unter Glauben versteht. In den von ihm verfassten Abschnitten des Artikels ›Glaube‹ der ersten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* stellt Troeltsch zunächst die beiden Momente des Glaubensbegriffes dar, die im christlichen Kontext zusammenfallen – »das Erkenntnismoment der Religion« sowie die »Frömmigkeit«, verstanden als »Totalität der subjektiven Religiosität«.<sup>107</sup> In dieser Verschränkung erkennt Troeltsch den »Durchbruch der reinen ethischen Religiosität, es [das Christentum] kennt nur eine Erkenntnis, die praktischen, religiös-ethischen Wert hat und die an diesem Wert sich bezeugt, und sie kennt nur eine Praxis, die aus reiner Gotteserkenntnis hervorgeht.«<sup>108</sup>

Bereits in dieser Grundbestimmung wird die innere Verwobenheit von Glauben und Glaubensleben deutlich, die Troeltschs weitere Entfaltung des Glaubensbegriffs bestimmt. Leitend ist dabei die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Wirken. Dabei ist ihm die Rückbindung an Offenbarung als überindividuelle Kategorie ein wichtiges Anliegen. Das Christentum betrachte Offenbarung als die »Gotteswirkung und Stiftung nicht als etwas in jedem Individuum spontan Neu-Erfolgendes, sondern als etwas in der Grundlegung allen Individuen gemeinsam Gegebenes und zur Aneignung bestimmtes [sic!].«<sup>109</sup> Im Zuge dieser Aneignung der Offenbarung findet nach Troeltsch eine Transformation des Individuums anhand deren religiöser Ideen statt, sodass eigene und der Offenbarung gemäße Handlungen mehr und mehr inkulturiert und nicht mehr spontan erfolgen. Der enge Zusammenhang von Glauben und Glaubensleben hängt somit für Troeltsch an der transformativen Kraft, die sich aus der An- und Übernahme christlich-religiöser Ideen in die eigene Lebenspraxis speist.

Diese christliche Lebensorientierung ist für Troeltsch zurückgebunden an die ›grundlegende Offenbarung‹, die das ›gemeinsam Gegebene‹ und Anzueignende gründiert. In ihrer Rückbindung geht Offenbarung demnach jedoch nicht in dem Vorge-

106 Ebd., 376.

107 DERS., Glaube, 1437.

108 Ebd., 1438, Herv. i. O.

109 Ebd., 1439.

fundenen auf, sondern ist vielmehr »die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt.«<sup>110</sup> Offenbarung realisiert sich nach Troeltsch im Medium der Lebensäußerung von Menschen, die sich ihre Gehalte aneignen. Gläubiges Handeln ist somit Ausdruck der »religiösen Kraft«, die der Offenbarung innewohnt.

Mit Blick auf den Begriff der Offenbarung macht Troeltsch zwei Momente stark: den gegebenen Mythos und den neue religiöse Gehalte vermittelnden Heros. Letzterer – gemeint ist im christlichen Kontext Jesus Christus – prägte nach Troeltsch in seiner spezifischen Lebensäußerung und Lehre den Mythos entscheidend mit und eröffnete damit den orientierenden Rahmen der praktischen An- und Übernahme der Offenbarungsgelalte. Mit der Aneignung der »Vorstellungswelt« des religiösen Heros beziehungsweise des durch ihn vor allem geprägten Mythos durch Glaubende geht für Troeltsch nicht die Forderung nach Affirmation eines seinerzeitigen Weltbildes einher. Vielmehr schlägt für Troeltsch das Pendel vor allem zwischen einem primär an Dogmen und einem primär an religiöser Praxis orientierten Christentum: »Dabei wird bald mehr das mythische Ausdrucksmittel betont und bald mehr der praktisch-religiöse Gehalt, bald mehr das erste bis zur Ertötung des zweiten verhärtet, bald mehr das zweite bis zur Auflösung des ersten verflüssigt.«<sup>111</sup> In dieses Spannungsfeld der Aneignung dogmatischer wie lebenspraktischer christlicher Gehalte ist nach Troeltsch auch die Theologie gestellt. Sie hat die »Verbindung« zwischen dem »durch Autorität und Überlieferung [...] naiven religiösen Mythos« und den »allgemeinen Begriffen der Wissenschaft« zu gewährleisten und hier hilfreich zu vermitteln.<sup>112</sup> Diese Rolle kommt der Theologie bleibend zu, da Troeltsch die völlige Übersetzung religiöser Gehalte in »allgemeine Begriffe« nicht für möglich hält.<sup>113</sup> Mit Blick auf Glaube hält er fest:

Der Erkenntniswert des G.s liegt in der praktischen Bewältigung des Lebensrätsels durch die Erfassung einer praktisch sich bezeugenden erlösenden Macht der Gottesgemeinschaft; aber diese Erkenntnis vermag sich nur auszudrücken in mythisch-poetisch-symbolischen Formen, die noch so sehr wissenschaftlich gereinigt werden können, die aber auch in der höchsten Sublimierung Mythos bleiben und nie zur Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen werden. Die Theologie bleibt daher auch immer ihrem Wesen nach eine Verbindung von Wissenschaft und Mythos.<sup>114</sup>

Troeltschs Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen betont deren Verwobenheit. Da »die moderne Welt für den G.n und den Mythos mit seiner kirchlichen Grundlage und seinen alten Weltanschauungselementen eine schwere Krisis und Erschütterung der Gemeinsamkeit des G.s« bedeutet, sei hier ein Mittelweg zu suchen, um angesichts der Moderne weder hüben noch drüben vom Pferd zu fallen:

110 TROELTSCH, Glaube, 1439.

111 Ebd., 1440.

112 Ebd., 1441, Herv. i. O.

113 Vgl. hierzu in jüngerer Vergangenheit HABERMAS, Glauben, 20–25.

114 TROELTSCH, Glaube, 1443.



Der Satz, daß der G. nur soviel wert ist, als er an persönlicher, eigener innerer Kraft religiösen und ethischen Lebens erzeugen kann, und daß umgekehrt dieses Leben sich frei nach eigenem Gewissen den Mythos zu diesem Zweck formen und fortbilden dürfe, daß der G. eine Herzensstellung zu Gott und die Vorstellung von Gott nur ein symbolischer Ausdruck zur Erweckung dieser Herzensstellung zu Gott ist, dieser in seiner ersten Hälfte ein protestantische, in seiner zweiten Hälfte moderne Satz kann hier dazu dienen, den Ausweg aus den Wirren zu finden, zunächst für die eigene Person, und dann hoffentlich für wachsende weitere Kreise.<sup>115</sup>

Auch hier stellt Troeltsch die Notwendigkeit individueller Aneignung für inneren, formalen Glauben als und für tätige, christliche Lebenspraxis ins Zentrum. In diesem Sinne ist auch die angesprochene Formung und Fortbildung des Mythos zu verstehen. Es sind individuelle Lebensgeschichten und -praxen, die als aneignende Formen christliche Gehalte in Denken und Leben inkorporieren. Denn indem die Gottesfigur primär von aneignendem Glauben her gedacht wird, als Frömmigkeit im weiten Sinne, geht Gott nicht in ›symbolischem Ausdruck‹ auf. »Religion als seelisches Erlebnis« bleibt

doch immer, was sie war, [...] der Glaube an den lebendigen Gott, mit dem die Seele im Gebet sich heiligend und läuternd verkehrt und in dem sie den Halt findet für die menschliche Gemeinschaft wie für den Kampf mit der Natur.<sup>116</sup>

Dieses Spannungsfeld gegebener Gehalte und individuellen Lebens bestimmt auch Troeltschs Auseinandersetzung mit Wundern. In §18 der Glaubenslehre kommt er auf die Dimension persönlicher, religiöser Erlebnisse zu sprechen. Diese wie auch die Rede von »*Vorsehung und eines persönlichen Verkehrs mit dem antwortenden göttlichen Leben*« bedeute »*den in der Bibel so wichtigen Begriff des lebendigen Gottes, von dem aus dann auch in allen erdenklichen Einzelheiten Kundgebungen des göttlichen Schaffens und der Weltregierung geweckt werden.*«<sup>117</sup> Diese Dimension direkt erfahrener ›Lebendigkeit Gottes‹ sei von der späteren Systematisierung des griechischen Denkens zurückgedrängt worden. Die grundlegende Infragestellung dieser durch griechisches Denken transformierten Denkform von Wunder wiederum ist nach Troeltsch ein Moment der Moderne:

*Erst mit dem Eindringen des modernen Naturbegriffs ist das Wunder problematisch geworden, aber mit dem Wunder zusammen auch alles, was die Lebendigkeit Gottes zum Ausdruck bringt und den streng mechanischen Zusammenhang des Universums nach Ursache und Wirkung oder den logischen nach Grund und Folge durchbricht.*<sup>118</sup>

Für Troeltsch sind Wunder nicht per se infrage zu stellen. Vielmehr lässt sich ihm zufolge lediglich eine spezifische, historisch gegenüber den ersten Zeugen sekundär hinzugewachsene Denkform von ›Wunder‹ vor dem aktuellen Denkhintergrund nicht halten. Troeltsch differenziert hier deutlich zwischen »historischen Wundern« und »ande-

115 Ebd., 1447.

116 DERS., Lage, 829.

117 DERS., Glaubenslehre, 266, Herv. i. O.

118 Ebd., 267, Herv. i. O.

ren Äußerungen des lebendigen Gottes«. Dadurch bleibt ihm der Weg offen, Letztere als Hintergrund biblischer Texte anzunehmen und den Wunderbegriff auch in seiner Zeit zu denken.<sup>119</sup> Wenngleich historisch nicht nachgewiesen werden kann, dass dieses oder jenes Wunder geschehen ist, können Wunderberichte durchaus von Unmittelbarkeitserfahrungen gesättigt sein. Das persönliche Erleben Gottes lebendiger Gegenwart ist und bleibt für Troeltsch ein Moment, in dem Wunder erfahren werden können.

Um bei den Denkformen auch terminologisch zu differenzieren, spricht Troeltsch in diesem Fall von *Unmittelbarkeitsglaube*. Mit diesem Terminus hält Troeltsch fest, dass es jenseits des Weltbezugs eines Geschehens auf ein Weltganzes »auch noch eine besondere ihm eigene unmittelbare Begründung in Schöpfung und Weltregierung« gibt.<sup>120</sup> Damit unterstreicht Troeltsch die Zweigestalt menschlichen Weltbezugs: Zum einen werde Welt als abstrakter Gesamtzusammenhang angesehen, mit gläubigen Augen entsprechend als Resultat göttlicher Schöpfung und Weltregierung. Zum anderen »belebt« erfahrene »unmittelbare Präsenz Gottes die innerlich persönliche Wärme des religiösen Gefühls.« Entscheidend dabei ist, dass Letztere im Grunde eine individuelle Kontaktaufnahme mit Gott darstellt, dessen Gegenwart »in der Neuschaffung des inneren Lebens, in der persönlichen Schicksalsleitung und in dem Verkehr des Gebets erfahren wird.«<sup>121</sup>

Diese Erfahrung von Unmittelbarkeit wird nach Troeltsch auch auf die Welt als Ganzes, zum Beispiel mit Blick auf die Vorsehung, übertragen und grundiert die Rede von Offenbarung. Dabei ist nach wie vor die oben aufgemachte Unterscheidung von verschiedenen Arten von Wissen konstitutiv. Unmittelbarer Weltbezug lasse sich zwar bezeugen, könne sich jedoch weder hinreichend – im Sinne von unumstößlich – erklären noch veranschaulichen, auch nicht im Rahmen einer Metaphysik. Die Unmittelbarkeit verliert somit nach Troeltsch ihre überzeugende, belebende und wärmende Kraft, sobald der eigene Unmittelbarkeitsbezug verlassen ist. Seine Qualität endet an der eigenen Personengrenze, jenseits derer das Erlebte notwendig mittelbar wird. So »kommt an diesem Punkt der Gegensatz der religiösen Gewißheit gegen alle rein logisch rationale Deutung der Wirklichkeit zu schärfstem Ausdruck.«<sup>122</sup>

In diesem scharfgestellten Gegenüber eröffnet sich die Notwendigkeit der Prüfung nicht nur der Begrenztheit unmittelbaren Weltbezugs, sondern auch ihres Gegenübers, zumal rationale Wirklichkeitsdeutung hier ebenfalls als beschränkt ausgewiesen wird. Angesichts ihrer Tendenz zu einer »Allgemeingesetzlichkeit« oder auch Allgültigkeit, die »damit zu einem nichts Neues, Irrationales und Unmittelbares anerkennenden Monismus hinführ[t]«, ergibt sich für Troeltsch eine eingeschränkte Geltung solchen Weltdeutungsanspruches:

*Das ist die Tendenz des rationalen Denkens, die man so weit gewähren lassen muß, als sie durchführbar ist. Sie ist aber nicht unbedingt durchführbar. Sie ist in Natur- und Geschichtswissenschaft nur eine Herauslese des ihr zugänglichen Momentes der Wirklichkeit, während diese selbst immer reicher als dasjenige bleibt, das an ihr rationalisiert werden kann.*<sup>123</sup>

119 TROELTSCH, Glaubenslehre, 267, Herv. i. O.

120 Ebd., 268, Herv. i. O.

121 Ebd., 268, Herv. i. O.

122 Ebd., 269, Herv. i. O.

123 Ebd., 269, Herv. i. O.

Beide Zugänge zur Wirklichkeit der Welt, so macht Troeltsch deutlich, sind nicht für sich genommen hinreichend, etwas wie das Weltganze in den Blick zu bekommen. Weder kann demnach eine abstrakte Geschichte alle Phänomene individuellen Erlebens hinreichend abbilden, noch kann individuelles, gerade religiöses Erleben von Unmittelbarkeit, verlustfrei übersetzt werden. Beide Denkformen sind und bleiben entsprechend Annäherungen an eine Wahrheit, von der sie jedoch jenseits persönlicher Gewissheit keine abschließenden Urteile fällen können. Weder bürdet Troeltsch der historischen Denkform auf, Sicherheit zu garantieren – Sicherheit ist im Troeltsch'schen Sinne nur anzunähern, jedoch nie abschließend festzumachen –, noch bürdet er denen, die Gott unmittelbar erleben, auf, dies als ein für alle Menschen anzuerkennendes, unabweisbares Eingreifen Gottes erklären zu müssen. Auch wenn Gott in das Weltgeschehen eingreift und dies vielerorten auch unmittelbar erlebt wird, sei dies mit historischen Methoden nicht dingfest zu machen, da es methodisch den Rahmen übersteigt, in dem Geschichte operiert.

Indem Troeltsch ›technischen Wundern‹ – gemeint sind Wunder im Sinne der oben genannten ›dogmatischen Methode‹ – ihren Geltungsanspruch, die Alleinwahrheit zu vertreten, nachhaltig bestreitet, entsteht ein gewisses Vakuum in der Beschreibung von Wirklichkeit. Dies sucht Troeltsch mit einem ›tieferen‹ Zugang zu begegnen, der über die menschliche *ratio* hinausweist:

Der Glaube hängt an viel realeren Dingen als an Wundern. Er hängt an dem, was man in jedem Augenblick zu erleben vermag. Es handelt sich um die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebens, wie sie sich im Gebet und in den persönlichen Lebensschicksalen darstellt: Der allumfassende Glaube an die Gegenwart Gottes gehört in den Vordergrund! Damit hängt unsere Seele dann nicht mehr an jenen technischen Wundern, und es gibt keinen Zusammenbruch, wenn uns diese entgleiten.<sup>124</sup>

Zunächst ist auffällig, dass Troeltsch von einem ›nicht mehr‹ spricht. Ihm ist völlig einleuchtend, dass der klassische Rahmen, Wunder zu denken, sich vor dem Hintergrund eines sich ausbreitenden Geschichtsbewusstseins – Geschichte als Kollektivsingular (Koselleck) gedacht – nicht mehr halten lässt.<sup>125</sup> Infolge moderner Infragestellungen dieses Denkens entgleiten nach Troeltsch ›technisch‹ verstandene Wunder. Solche ließen sich historisch zwar annähern, letzte Gewissheit könne jedoch aufgrund der Transformation des allgemeinen Bewusstseins historisch nicht gewonnen werden. »Wo aber die Wissenschaft eindringt, haftet der Glaube zumeist nur an der religiösen Deutung des Gesamtzusammenhangs.«<sup>126</sup>

Jener Gesamtzusammenhang stellt bei Troeltsch eine Abstraktion eines unmittelbaren Glaubenszugangs dar. Deutlich wird dabei die transformierende Kraft des ›Lebendigen Gottes‹ hervorgehoben, die sich in unmittelbarem Kontakt spüren lässt und die demnach mit gläubigem Blick in allem gesehen werden kann:

Das höchste Wunder des religiösen Erlebens ist dieses: daß Gott in all meiner Kleinheit doch von mir weiß und ganz persönlich von mir will, und daß ein neuer Mensch in

124 Ebd., 273.

125 Vgl. KOSELLECK, Geschichte, 640 bzw. Kap. 3.3.1.

126 TROELTSCH, Glaubenslehre, 274.

mir wächst durch Dinge, die ich nicht mitbrachte, sondern die Gott an mir wirkt. Das aber, was sich von dieser Schaffenstätigkeit Gottes her in mir selbst ausbreitet und vollzieht, muß überall sein. Ich kann in jedem konkreten Gebilde bis in jedes Tier und jede Pflanze hinab empfinden: neben dem Allgemeinen steht die unmittelbar wirkende Gotteskraft.<sup>127</sup>

Entsprechend meint dieser Gesamtzusammenhang für Troeltsch keine Vorstellungen einer faktischen Geschichte unumstößlicher Tatsachen als völliger Kongruenz von Glauben und Wissen, sondern das von ihm hochgehaltene »Antiintellektuelle«, das »zugleich notwendig als Glaube an das Unmittelbare« ist.<sup>128</sup> Zu seiner »lebendigsten Wirkung« kommt nach Troeltsch der Unmittelbarkeitsglaube in Form des Gebets. Dabei liegt »das Unmittelbare des Gebetes [...] nicht in der Erwirkung einer Veränderung nach außen«, sondern

sie liegt im Gebet selbst, im Verkehr mit Gott, im Sich-Reinigen vor seinem Antlitz von unseren Leidenschaften und im Erschließen des eigenen Wesens, zu dem ja auch unsere Wünsche mit hinzugehören, wenn auch in aller Schwachheit. Wie es mit dem Einfluß des Gebetes auf das Erbetene steht, ist wissenschaftlich nicht zu untersuchen. Das Wesentliche ist hier in der Ergebung zu sehen. Doch jeder kann sich das denken, wie er will. Aber gerade durch das Vortragen von Wünschen scheint es sich zu bestätigen, daß die Ergebung das Wesentliche ist: Es gibt kein Vortragen von Bitten im Gebet, ohne daß nicht wenigstens ein Teil von ihnen zu Boden fiele. Im Angesichte Gottes erkennen wir ihre Sinnlosigkeit.<sup>129</sup>

### 3.2.6 Zusammenfassung

Eine zentrale Achse der Argumentation bei Troeltsch bildet die Differenz von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit. Mittelbares Wissen gilt ihm grundsätzlich als fallibel. Zwar können durch historische Methoden Begebenheiten der Vergangenheit angenähert werden. Aussagen über ein definitives So und nicht anders, also »technische« Tatsachen, sind historisch jedoch nicht zu leisten. Denn bei historischem Arbeiten handelt es sich nach Troeltsch immer um den perspektivierten Versuch, interdependentes Geschehen auf Basis von Quellen zu rekonstruieren und entsprechend den Grad der Plausibilität zu prüfen, mit dem heute Vergangenes angesehen wird. Historische Quellen eröffnen entsprechend notwendig nur einen mittelbaren Zugang zu vergangenem Geschehen und können – wie in dem Abschnitt zum Historismus des 19. Jahrhunderts dargelegt – ohne entsprechenden Ordnungsrahmen wie einer Geschichtsphilosophie keine allgemeinen Normen begründen.

Troeltsch erkennt in dieser Problemlage eine erkenntnistheoretische Sackgasse, sowohl in der Geschichtswissenschaft im Speziellen als auch im allgemeinen Denken. Als Gegenüber der Mittelbarkeit von Welt setzt er auf unmittelbare Zugänge im Hier und Jetzt. Deren Wert liegt für ihn nicht in einer hierdurch (vermeintlich) gewonnenen

127 TROELTSCH, Glaubenslehre, 275.

128 Ebd., 274.

129 Ebd., 278.

absoluten Sicherheit, vielmehr – so zeigt das Zitat von den Bitten im Gebet – in demütiger Selbsterkenntnis. Wo Gott Menschen berührt, werde Transformation möglich, zumindest in deren Bewusstsein. Wie bereits bei Semler, wird auch hier die Zentralität menschlicher Aneignung und der Bereitschaft von Menschen, sich innerlich für Veränderung zu öffnen, herausgestellt. Die Aneignung geschieht durch Gott, gewirkt in menschlichen Vollzügen und zentral im Gebet. Troeltsch unterstreicht, dass Betende im Vollzug, in der Unmittelbarkeit des Gebets nicht alles vorbringen, da vor dem Antlitz Gottes, in der »Hingabe der Seele« im Gebet, menschliche Selbstsicherheiten in sich zusammenfallen.<sup>130</sup> Zwar ist konstitutiv für die Anrufung, dass Gott eine Veränderung zugetraut wird. Doch in der Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung tritt auch die Begrenztheit des Menschen in sein eigenes Bewusstsein – und auch Wünsche, die den Weltlauf verändert sehen und Dinge rückgängig gemacht sehen wollen, fallen zu Boden. So erkennt der Mensch am Punkt der größten Nähe die Begrenztheit seiner Welt und die Weite Gottes.

### 3.3 Rudolf Bultmann

Der folgende Abschnitt thematisiert das hermeneutische Anliegen Rudolf Bultmanns. Einer kurzen Einführung zur Person folgt eine Darstellung seiner frühen und seiner späteren Schriften. Nach der Entfaltung seiner Zentralbegriffe ›Intention‹ und ›Interpretation‹ beschließt eine Zusammenfassung diesen Abschnitt.

#### 3.3.1 Zur Person

Rudolf Karl Bultmann wuchs in einer Familie auf, die zu beiden Seiten durch die Erweckungsbewegung und die Reformpädagogik Pestalozzis geprägt war. Insbesondere Bultmanns Mutter brachte als Enkelin von Wilhelm Stern, »einer zentralen Figur in der badi-schen Erweckungsbewegung«, ihre Frömmigkeit in die Erziehung der Kinder ein. Auch wenn sich ihr Mann nach der Jahrhundertwende der Liberalen Theologie anschloss und sich dabei unter anderem auf Ernst Troeltsch bezog, »war [sie] nicht bereit, ihrem Mann zu folgen und also ihre pietistische Frömmigkeit aufzugeben.«<sup>131</sup> Diese Prägungen der Eltern bildeten das Spannungsfeld, in dem Bultmann erzogen wurde. Etwa zeitgleich mit seinem Vater vollzog Bultmann als Gymnasiast eine religiöse Wende zur Liberalen Theologie, die er seinerzeit als »exemplarischen Fall eines allgemeinen, in der gesamten Geschichte sich vollziehenden Transformationsprozesses« wertete.<sup>132</sup>

Als Student in Tübingen prägte ihn vor allem der Kirchengeschichtler Karl Müller, der »Ansätzen, die die Kirchengeschichte mit Hilfe ideengeschichtlicher Entwicklungsvorstellungen oder dogmatischer Normbegriffe« zu betreiben, distanziert gegenüberstand.<sup>133</sup> Bei aller Hochschätzung der »enormen Leistungen, die die historischen Diszi-

130 Ebd., 277.

131 HAMMANN, Bultmann, 3f.

132 Ebd., 11.

133 Ebd., 21.