

## AUF DER SUCHE NACH DEM NORDPOL ?

### THEOLOGIE ALS NORMATIVE RELIGIONSWISSENSCHAFT

[Reinhold Bernhardt & Georg Pfeleiderer, eds, *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004, pp. 87-110]

Arie L. Molendijk, Groningen

#### I. Einleitung: über theologische und religionsgeschichtliche Fakultäten

Wie verhält sich Theologie zur Religionswissenschaft und Religionsgeschichte? Müssen theologische Fakultäten in religionswissenschaftliche Fakultäten umgewandelt werden? Diese Fragen standen auf der Tagesordnung der deutschsprachigen Theologie um 1900. Adolf Harnacks berühmte Rektoratsrede “Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte” von 1901 widmete sich diesem Problem.<sup>1</sup> Bekanntlich lehnte Harnack eine Umwandlung der theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche energisch ab. Aber man hat sich ihm zufolge solche Fragen zu stellen, weil “ringsum Stimmen laut werden”, die das Programm der theologischen Fakultäten “für zu kurz und darum wissenschaftlich ungenügend erklären: nicht als Fakultät für christliche Theologie, sondern nur als Fakultät für allgemeine Religionswissenschaft und –geschichte haben sie ein Recht auf Existenz”.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang wurde dann oft das Beispiel der Niederlande angeführt – und dies nicht gerade in positivem Sinne. “In unserem Nachbarlande Holland haben diese Forderungen bereits zu Umwälzungen der theologischen Fakultäten geführt bzw. zu ihrer Aufhebung durch den Staat, und in anderen Ländern gärt es”.<sup>3</sup>

In einem später in der Wochenzeitung “Christlichen Welt” erschienenen Nachtrag hat Harnack erläutert, daß seine Rede namentlich gegen diejenigen gerichtet war, “welche die theologische Fakultäten bereits aufgelöst haben (Holland), so wie

---

<sup>1</sup> Adolf Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (1901); zitiert nach Adolf von Harnack: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Zeit, hg. von Kurt Nowak. 2 Bände, Berlin – New York 1996, Band I, S. 797-815.

<sup>2</sup> AaO., S. 801.

<sup>3</sup> AaO., S. 801.

gegen die, welche die zentrale Stellung der christlichen Religion verwischen oder den wissenschaftlichen Charakter der Theologie bemängeln, wenn diese nur das Christentum und nicht auch die anderen Religionen zu ihrem Objekt macht”.<sup>4</sup> Über die – von den niederländischen Religionswissenschaftlern Cornelis Petrus Tiele (1830-1902) und Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920) verfaßten – Handbücher äußerte Harnack sich hier mit einer für ihn untypischen Schärfe wie folgt: “Wir haben den Tiele und den Chantepie de la Saussaye, dazu sehr lehrreiche religionswissenschaftliche Zeitschriften. Wir freuen uns dieses Besitzes; aber glaube niemand, daß der Eintritt in die Religionswissenschaft durch diese Kasernenhöfe führt. Nicht einmal Interesse vermag jemand aus den Zusammenstellungen zu gewinnen, kaum das vorhandene zu stärken. Wem es gelingt, den Chantepie de la Saussaye durchzulesen, dem widme ich meine Bewunderung. Ich glaube aber nicht, daß das jemand schon fertig gebracht hat, es sei denn, daß ihn der Geist trieb, ein Kolleg über allgemeine Religionsgeschichte zu lesen”.<sup>5</sup> Das heißt nicht, daß Harnack sich gegen die Verwendung religionsgeschichtlicher Studien innerhalb der Theologie oder auch der Kirchengeschichtsschreibung wendete. “[I]deell und theoretisch” darf die Geschichte des Christentums nicht von der allgemeinen Religionsgeschichte getrennt werden.<sup>6</sup> Das gilt in erster Linie die Religionen, die einen deutlichen Einfluß auf das Christentum ausgeübt haben. Zu “den Babyloniern, Indern und Chinesen oder gar zu den Negern und Papuas” begibt der Kirchenhistoriker sich aber nicht oder sehr ungerne. Der Buddhismus und der Islam dürften über einen “ähnlichen Reichtum” wie das Christentum verfügen; “aber im besten Falle lernten wir hier unsicher, was wir bei uns selbst besser und sicherer zu erkennen vermögen”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Adolf Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (Nachtrag) (1901), in: ChW 15 (1901) 1104-1107; zitiert nach: Harnack: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Band I, S. 816-824, hier S. 817.

<sup>5</sup> AaO., S. 819; vgl. Arie L. Molendijk: Tiele on Religion. In: Numen 46 (1999) 237-268; Molendijk: The Heritage of C.P. Tiele. In: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 80 (2000) 78-114; Molendijk: ‘Tweede-hands Werk’. Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye als godsdiensthistoricus. In: P.J. Knechtmans (Hg.): Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2003 (in press).

<sup>6</sup> Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte (1904). In: Harnack: Aus Wissenschaft und Leben. Band 2, Giessen 1911, S. 41-62, hier S. 53. In diesem Aufsatz machte Harnack einen Schritt weiter, indem er sagte, daß “man ein vollkommenes Verständnis *einer* Religion überhaupt nicht gewinnen kann ohne die Kenntnis anderer” (Hervorhebung im Original, 53); vgl. Harnack: Die Bedeutung der theologischen Fakultäten (1919). In: Harnack: Adolf von Harnack als Zeitgenosse, S. 856-874, hier S. 869: “Gut, so ergänze man die theologischen Fakultäten durch einige religionsgeschichtlichen Lehrstühle, nur lasse man die zentrale Bedeutung der christlichen Religion dabei bestehen”.

<sup>7</sup> Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, S. 808-809.

“In großen Zügen” – so schrieb Troeltsch in seinem Vorwort zur Buchausgabe seiner Rede “Über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte” – behandelte Harnack das gleiche Thema wie er selbst. Er stimmte Harnacks Hauptthese “vollkommen” zu, daß die theologischen Fakultäten nicht in religionsgeschichtliche verwandelt werden sollten. In der Theologie handelt es sich ja “nicht um Religionsgeschichte überhaupt, sondern um die Gewinnung *normativer* religionswissenschaftlicher Erkenntnisse”.<sup>8</sup> Es handelt sich Troeltsch zufolge “daher nur darum, in erster Linie diese Normativität von der Religionsgeschichte aus statt von der Apologetik gegen philosophische Systeme und von scholastischen Offenbarungstheorien aus zu gewinnen” (91). “Dagegen eine Fakultät zu konstruieren, die die normative religiöse Wahrheit offiziell noch nicht kennt, sondern sucht wie die Nordpolforscher den Nordpol oder gar wie der Brunnensucher das Wasser, wäre freilich ein Unding; wer in religiösen Dingen andere lehren will, muß selbst bereits eine Position haben und von der Möglichkeit, eine Position zu gewinnen, bereits überzeugt sein” (91).

Diese Überzeugung soll der Theologe – als frommer Mensch – haben. “Es muß möglich sein über den praktischen Konsensus unseres Lebens bezüglich des Christentums ohne endlose Untersuchungen ins Klare zu kommen und von dieser Klarheit aus an den dem religiösen Leben des Christentums dienenden wissenschaftlichen Institutionen mitzuarbeiten” (91). Aufgrund einer positiven Einstellung zum Christentum müssen die theologischen Professoren diesem dienlich sein. Die Wahrheit und der Inhalt der eigenen Religion ist nicht als etwas Hypothetisches zu betrachten, sondern Voraussetzung der theologischen Lehrtätigkeit. Das heißt nicht, daß alles im voraus geklärt sein muß, aber die “prinzipielle Frage der normativen Geltung des Christentums” (92) schon. Hier braucht man Troeltsch zufolge eine Theorie, und die Absolutheitsschrift – so meine These – will diese bereitstellen. Dabei spielt die Religionsgeschichte eine unverzichtbare Rolle. Den Unterschied zu Harnack brachte Troeltsch dann wie folgt auf den Punkt: “Eine solche Theorie aber wird allerdings meines Erachtens auf die allgemeine Religionsgeschichte, die auch für mich nur Voraussetzungs- und

---

<sup>8</sup> Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, Kritische Gesamtausgabe 5, hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Berlin - New York 1998, S. 90 (Hervorhebung im Original). Die kritische Edition der Absolutheitsschrift wird weiterhin im Haupttext unter Erwähnung der Paganummer zitiert. Alle Hervorhebungen sind dem Original entnommen.

Hilfswissenschaft der Theologie ist, erheblich mehr eingehen müssen, als Harnack zuzulassen geneigt scheint” (92).

In diesem Zusammenhang erwähnte Troeltsch die Lage der theologischen Fakultäten in den Niederlanden nicht, aber in anderen Texten fungierte Holland doch als die negative Kontrastfolie. Hier habe “der Staat die bisherigen Fakultäten in religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche verwandelt, an welche die Theologie nur in Gestalt theologischer Seminare sich angliedert”.<sup>9</sup> Diese Bemerkung bezieht sich auf die sogenannte *duplex ordo*. Dem niederländischen Hochschulgesetz von 1876 zufolge werden die sogenannten "Staatsfächer" (namentlich Exegese des Alten und Neuen Testaments, Kirchengeschichte, Religionsphilosophie, Ethik und Religionsgeschichte)<sup>10</sup> und die kirchlichen Fächer (namentlich Dogmatik, Biblische Theologie und Praktische Theologie) getrennt unterrichtet. Seit 1876 ernannte der Staat (und im Moment die Universität) die "Staatsprofessoren" und die Kirche die kirchlichen Ordinarien.<sup>11</sup>

Merkwürdig ist dann allerdings, daß Troeltsch anderswo die Lage in den Niederlanden – zu Unrecht - als Beispiel einer religionswissenschaftlichen Sektion innerhalb der philosophischen Fakultät anführt. Auch dies ist übrigens keine wünschenswerte Lösung. Man bekommt dann “entweder eine Disziplin, die zu entwicklungsgeschichtlichem Herumschweifen in allen Zeitaltern, zum Dilettantismus ohne Spezialfach, zur Religionsforschung ohne religiöse Stellungnahme verbunden ist und daher niemand, am wenigsten sich selbst, Freude bereitet; oder man hätte bei Vertretung eines religiösen Programms doch wieder unter anderem Namen eine theologische Fakultät und mit ihr alle Querelen der Gläubigen und Ungläubigen über sie; und fehlen würde ihr nur das wichtigste, ein geordneter Zufluss von Zuhörern”.<sup>12</sup> Auch Harnack hatte bereits bemerkt, daß das Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte unübersehbar groß ist und daß ohne genaue Sprachkenntnisse die Gefahr des Dilettantismus nicht zu vermeiden ist.<sup>13</sup> Außerdem sind beide Gelehrte der festen

---

<sup>9</sup> Troeltsch: Religionsphilosophie (1904). In: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift Kuno Fischer, zweite verbesserte Auflage, Heidelberg 1907, S. 423-486, hier S. 457.

<sup>10</sup> Seit den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gehören auch Religionspsychologie und Religionssoziologie dazu.

<sup>11</sup> Vgl. Molendijk: Transforming Theology. The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands. In: Molendijk & Peter Pels (Hg.): Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Studies in the History of Religions (Numen Book Series, 80), Leiden 1998, S. 67-95.

<sup>12</sup> Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg 1906, S. 25.

<sup>13</sup> Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, S. 804, 813.

Überzeugung, daß das Existenzrecht der theologischen Fakultäten letztlich in ihrer praktischen Aufgabe begründet ist. Das Aufstellen von Normen gehört dazu, wie von Troeltsch stark betont wurde.<sup>14</sup>

## II. Absolutheit und Religionsgeschichte: über zwei Formen der Apologetik

Die Auseinandersetzung mit Harnack im Vorwort zur Erstausgabe der Absolutheitsschrift ist kennzeichnend für Troeltschs Arbeitsweise. Ständig war er darum bemüht, seine eigene Position zu klären oder vielleicht auch manchmal erst auszuarbeiten, indem er andere Standpunkte referierte und kritisch kommentierte. Das Vorwort enthält nicht eine knappe Situierung und Zusammenfassung des eigenen Standpunktes, sondern eine Besprechung neulich erschienenen Literatur, die er in Beziehung zur Thematik des Büchleins setzte. So wird die eigene Position innerhalb der zeitgenössischen Debatte über die Absolutheit des Christentums verortet. Obwohl er der ganzen Terminologie letztlich sehr skeptisch gegenüberstand, versuchte er doch, dem Absolutheitsbegriff – und das geschieht vor allem in dem sechsten Kapitel – einen Sinn abzugewinnen, durch diesen in die Geschichte des Christentums einzuordnen. So ist das Buch ein glänzendes Beispiel einer reflektierten Vorgehensweise, die den Vorrang der historischen Methode nicht nur behauptet, sondern auch zeigt.

Allmählich war Troeltsch zur Überzeugung gekommen, daß die Rede von der Absolutheit des Christentums im Grunde genommen irreführend war. Aus früheren Auseinandersetzungen mit Friedrich Niedergall und Theodor Kaftan ging dies klar hervor. So hätte Niedergall “beobachten können, daß ich in der Tat die Konsequenz der historischen Methode immer strenger gezogen und den Ausdruck Absolutheit schließlich bloß mehr als einen rationalisierten und verkleideten Rest der dogmatischen Methode bezeichnet habe”.<sup>15</sup> Gegen Kaftan hieß es: “Die ganze Frage nach der Absolutheit ... erscheint mir als dogmatische Quälerei, die für eine undogmatische Betrachtung wegfällt”.<sup>16</sup> In der Absolutheitsschrift mündet dies auf

---

<sup>14</sup> Vgl. aber auch Harnack: Die Bedeutung der theologischen Fakultäten, S. 872.

<sup>15</sup> Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898). In: Troeltsch: Gesammelte Schriften, Band II, Tübingen 1913, S. 729-753, S. 747.

<sup>16</sup> Troeltsch: Religionsphilosophie und prinzipielle Theologie (Sammelrezension). In: Theologischer Jahresbericht 1898, 18 (1899) 485-536, S. 509; vgl. Troeltsch: Geschichte und Metaphysik. In:

den – dem zweiten Kapitel vorangestellten - “Leitsatz”: “Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich” (137). Dieses negative Ergebnis führt letztlich zur geschichtsphilosophischen Grundfrage, wie aus der Geschichte Normen zu gewinnen sind. Damit wird das neue Forschungsprogramm entwickelt, and so hat Troeltsch später im Rückblick das Buch als den “Keim alles Weiteren” bezeichnet.<sup>17</sup>

Meine Aufgabe ist zu zeigen, wie Troeltsch hier seine Fragestellung entwickelte und wie die zwei Haupttermini aus dem Titel “Absolutheit (des Christentums)” und “Religionsgeschichte” sich zueinander verhalten. Für das mir zugewiesene Thema “Die Konstitutionsproblematik der Theologie im Spannungsfeld der Religionswissenschaften” beziehe ich mich vor allem auf das zweite und auch auf das erste Kapitel des Buchs. Ich werde die Weise, in der die Fragestellung hier entwickelt wurde, nicht in jedem Detail – theologieschichtlich – rekonstruieren, sondern eine problemorientierte Darstellung geben, die die Bedeutung der beiden Kapitel für Troeltschs eigenes Programm ins Licht rückt. Der Struktur der Argumentation wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Gleich am Anfang des *ersten Kapitels* wird die moderne Welt – neben der Kultur der Antike und der der katholischen Kirche (und des alten orthodoxen Protestantismus) – als ein eigener Kulturtypus dargestellt. Einer der wichtigsten Kennzeichen dieser neuen Welt sei “die Ausbildung einer restlos historischen Anschauung der menschlichen Dinge” (112). Mit der “Erweiterung des Horizontes rückwärts in die Vergangenheit und seitwärts über die ganze Breite der Gegenwart” sei “etwas prinzipiell Neues” (113) gegeben. Dadurch werde “die ursprüngliche naive Zuversicht jedes herrschenden Kulturtypus und Wertsystems zur Selbstverständlichkeit seiner eigenen Geltung erschüttert und diese ein historisches Objekt neben andern ..., zwischen denen überhaupt erst die Vergleichung Wertmaßstäbe abgeben kann” (113). Die historische Betrachtungsweise impliziere das Ende der sogenannten “dogmatischen Begriffsbildung, die die naiven Geltungsansprüche mit irgend welchen verhältnismäßig einfachen Begriffen hypostasierte, sei es zu Offenbarungen, sei es zu natürlichen Vernunftwahrheiten” (113). Die historische Betrachtungsweise ist in

---

Zeitschrift für Theologie und Kirche 8 (1898) 1-69, S. 54.

<sup>17</sup> Troeltsch: *Meine Bücher* (1921). In: *Gesammelte Schriften*, Band IV, Tübingen 1922, S. 3-18, hier S. 9; vgl. Troeltsch: *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*. In: *Der Historismus und seine Überwindung*, hg. von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, S. 62-83, S. 62f.

dieser Sicht allesbeherrschend und Troeltsch wurde nicht müde, dies zu betonen. Sie sei “nicht mehr bloß eine Seite der Betrachtung der Dinge oder eine partielle Befriedigung des Wissenstriebes, sondern die Grundlage alles Denkens über Werte und Normen, das Mittel der Selbstbesinnung der Gattung über ihr Wesen, ihre Ursprünge und ihre Hoffnungen” (115). In einer Metapher zusammengefaßt: als “Zentralherd der Bildung aller Weltanschauung” (112) ersetzt die moderne Historie alle ältere Heizungssysteme.<sup>18</sup>

Die Konsequenzen der alles durchdringenden Historie für die Betrachtung des Christentums sind erheblich. Troeltsch unterschied in der Geschichte zwei große, apologetische Theorien oder Typen. Die erste ist die orthodox-supranaturalistische Apologetik, welche das Christentum radikal gegen alles Nichtchristliche setzt. Ihr Beruf auf äußere und innere Wunder sei aber im Licht der modernen Historie nicht länger tragbar. Die zweite Theorie ist die moderne evolutionistische Apologetik, die die Geschichte “kausal und teleologisch als ein Ganzes” betrachtet, “innerhalb dessen das Ideal religiöser Wahrheit sich stufenweise durchsetze und an einem bestimmten Punkte, eben in der historischen Erscheinung des Christentums, zur absoluten d.h. den Begriff völlig erschöpfenden Realisation gelange” (118). In dieser zweiten Theorie habe der Ausdruck “Absolutheit” ihren historischen Ort. Hier werde das Christentum in die Religionsgeschichte eingereiht, die relative Wahrheit nichtchristlicher Religionen anerkennt und das Christentum als die absolute Gestalt der Religion konstruiert. Damit habe der Absolutheitsbegriff einen bestimmten Sinn und seien die Grundvoraussetzungen “der sog. modernen oder liberalen Theologie” (119) gegeben.<sup>19</sup>

Durch einen kurzen Vergleich bestimmte Troeltsch die beiden Theorien schließlich weiter. Ihre Gemeinsamkeit bestehe darin, daß sie es nicht bei “einem tatsächlich Höchsten und Letzten” bewenden lassen, sondern “diese normative Geltung durch eine prinzipielle Sonderstellung des Christentums erreichen” (124) wollen. Der Unterschied bestehe darin, daß die orthodox-supranaturalistische Apologetik die Sonderstellung “durch Betrachtungen über die *Form* der Entstehung religiöser Wahrheiten” (124) gewinnt, das heißt letztlich mit einem Verweis auf das göttliche Wunder, auf die übernatürliche Offenbarung Gottes. Darauf verzichte die

---

<sup>18</sup> Der Kontrast dieser Metapher (vgl. auch S. 185) zu den später im Text erwähnten Polschwankungen und Eiszeiten (172) ist bemerkenswert.

<sup>19</sup> Vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 118-120.

evolutionistische Apologetik “und will dafür in *Inhalt und Wesen* die christliche Idee als die mit begrifflicher Notwendigkeit zu erkennende Realisation der Idee der Religion erweisen” (126). Abschließend stellte Troeltsch fest, daß die beiden referierten Theorien die einzigen sind, die ernstlich in Betracht kommen, wenn es um die Absolutheit des Christentums geht. Die Verachtung dieser beiden Theorien sei “sehr oberflächlich und unbesonnen”. “So oft die Orthodoxie wie die Hegelsche Spekulation mit schwer verständlichem Ueberlegenheitsgefühl totgesagt worden sind, so oft haben ihre Leichenredner die totgesagten Formeln selbst benützt, nur daß sie dann freilich bei ihnen die Begründung und das innere Leben verloren hatten” (129). Zum Schluß des ersten Kapitels wurden dann noch inkonsequente “Mischformen” der beiden Theoriegestalten erörtert, was auch zu Kritik an seiner eigenen, früher in Anlehnung an Ritschl vertretenen Position führte.<sup>20</sup>

Das Fazit lautete: weil die Wunderkausalität der supranaturalistischen Apologetik grundsätzlich abzulehnen ist, bleibt nur die “idealistisch-evolutionistische Theorie als eigentlicher Gegenstand der Kritik und Besinnung übrig” (135). Die Haltbarkeit dieser Theorie wollte Troeltsch angeblich im zweiten Kapitel untersuchen und dabei überprüfen, ob sie “die große Grundfrage unserer geistigen oder doch wenigstens unserer religiösen Lage beantworten kann, die Frage nach einem Ausweg aus der Mannigfaltigkeit der Historie zu Normen unseres Glaubens und unserer Beurteilung des Lebens” (136). Das klingt spannender, als es tatsächlich ist, weil im Grunde genommen kaum Zweifel darüber bestehen kann, daß die evolutionistische Theorie dazu nicht imstande ist. Troeltsch räumte dies auch mehr oder weniger ein, als er zum Schluß noch hinzufügte, daß auch wenn die Antwort negativ ausfallen würde, damit “die allgemeinen Voraussetzungen dieser Theorie, den historischen Gedanken selbst” nicht angetastet sind und der Versuch unternommen werden kann, “auf seiner Grundlage eine andere, weniger starken Einwänden ausgesetzten Lösung des Problems zu finden” (136). Die Auseinandersetzung mit der evolutionistischen Theorie dient also faktisch der Klärung der Voraussetzungen einer Position, die sich auf die Grundlage einer “restlos historischen Betrachtungsweise” stellt. Dies ist also im nächsten Abschnitt näher zu verfolgen.

---

<sup>20</sup> AaO., S. 130; vgl. S. 239 und S. 42 der Einleitung. Vgl. Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion. In: ZThK 5 (1895) 361-436, und 6 (1896) 71-110, 167-218, insb. S. 200-214 (wo er sich noch stark auf die Ritschl'sche Position bezog).



### III. Die evolutionistische Theorie und die Religionsgeschichte

Im *zweiten Kapitel* der Absolutheitsschrift faßte Troeltsch die "Konstruktion" der evolutionistischen Theorie wie folgt zusammen: "Sie bringt die Historie auf einen Allgemeinbegriff, der eine einheitliche, gleichartige, gesetzmäßig sich bewegende und die Einzelfälle hervorbringende Kraft bedeutet. Sie erhebt diesen Allgemeinbegriff zum Norm- und Idealbegriff, der das Wertvolle und Bleibende in allem Geschehen bedeutet. Sie verbindet beide Fassungen durch eine Entwicklungstheorie, die die vollständige Deckung des gesetzmäßigen kausalen Ablaufes bedeutet, wie er aus dem Allgemeinbegriff folgt, mit der sukzessiven Herausbildung des Wertvollen, wie es in dem Begriffe der absoluten Verwirklichung ausgesagt ist" (140). Mit dieser Konstruktion sind nach Troeltsch große, sogar unüberwindliche Probleme verbunden. *Erstens* ist es unmöglich, den Allgemeinbegriff der Religion so zu formulieren, daß er zugleich den Normbegriff enthält. Entweder kommt es zu Definitionen und Begriffen, die auf die "niederen Stufen" nicht passen, oder zu blässeren Formulierungen, die dann untauglich sind, das Christentum als "die überall angestrebte Idealreligion" (141) zu begründen.

Noch schlimmer sei es *zweitens* um die Idee "der absoluten Realisierung des Allgemeinbegriffs im Laufe der geschichtlichen Entwicklung" (141) bestellt. Entweder ist die absolute Realisation in der ganzen Reihe der historischen Erscheinungen enthalten, oder man darf sie doch "erst dicht vor dem Ende aller Geschichte erwarten" (142). Im ersten Falle gibt es keine absolute Religion; und wie wäre - im zweiten Falle - der Allgemeinbegriff der Religion "mit genügender Sicherheit" zu prägen, "wenn doch seine eigentlichste Realisation in unberechenbarer Ferne steht?" (143) In diesem Zusammenhang verwies Troeltsch explizit auf neue religionsgeschichtliche Erkenntnisse. "Seit nicht mehr bloß die Religionsgeschichte Vorderasiens und der Mittelmeerkultur, sondern auch die Welt der ostasiatischen Religion vor unsern Augen steht" (143), kann man die großen Religionen nicht einfach in ein kausal-teleologisches Schema einordnen. Diese stehen "keineswegs in einem kausalen Stufenverhältnis, sondern im Verhältnis eines Nebeneinander, wo nur der Kampf und die innere sittliche Arbeit über das Wertverhältnis Aufschlüsse geben

kann, aber keine wie immer konstruierte Sukzessionsreihe” (143).<sup>21</sup> Wenn die großen Religionen (und Kulturen) als einander nebengeordnet gedacht werden müssen, dann bedeutet das soviel wie das Ende der Idee einer Realisierung eines Allgemeinbegriffes an einem bestimmten historischen Ort.<sup>22</sup> Statt eine Universalgeschichte, in der die unterschiedlichen Religionen eingeordnet werden können, gibt es dann faktisch nur noch Lokalgeschichten im Plural.<sup>23</sup>

Am schlimmsten stehe es *drittens* mit der Konstruktion des Christentums als absoluter Religion, und dies nicht nur, weil – wie gerade gezeigt worden ist – diese überhaupt nicht historisch nachweisbar ist, “sondern vor allem, weil hier die Unvereinbarkeit eines konstruierten Allgemeinbegriffes mit einem konkreten, individuellen historischen Gebilde unmittelbar zu empfinden ist” (144). Die christliche Religion sei ja nicht die absolute, geschichtslose Verwirklichung eines allgemeinen Begriffes der Religion. Für den frommen Menschen sei es zwar selbstverständlich, daß das Christentum eine religiöse Kraft von höchster Bedeutung ist, und insoweit ist der Absolutheitsanspruch also als Ausdruck eines naiven Vertrauens gut zu verstehen. Aber ebenso liegt es auf der Hand – und hier argumentierte Troeltsch explizit religionsgeschichtlich –, “daß das Christentum jeder Zeit und insbesondere in seinem Ursprunge eine echt historische Erscheinung ist, in allem Neuen, das es bringt, doch aufs tiefste und innerlichste bedingt durch die historische Situation und Umgebung, die es vorfand, und durch die Verbindungen, die es in seiner weiteren Entwicklung einging” (144).

Die grundlegende Historizität des Christentums wird nicht nur abstrakt behauptet, sondern auch anhand von Beispielen näher ausgeführt. So setze das Frühchristentum die “Zertrümmerung der antiken Nationalreligionen” voraus und sei “aufs tiefste bestimmt durch die eschatologischen Ideen, die in dieser Lage sich Israels bemächtigten” (144). In einer späteren Phase ziehe der christliche Gottesglaube “die wahlverwandte, platonische und stoische Ethik samt der idealistischen Metaphysik und der aristotelischen Teleologie an sich, um in dieser Verbindung ein ganz konkretes, begrenztes und bedingtes Gebilde zu sein” (144). Troeltsch betonte, daß das Christentum immer nur in einer konkreten, historischen

---

<sup>21</sup> Vgl. aber GS II, 340: “So steigt vor unserem Auge statt des Chaos ein Kosmos von Religionen empor, bei dem nur nicht zu vergessen ist, daß die Stufenfolge nicht bloß ein Nacheinander, sondern ein Nebeneinander zeigt”.

<sup>22</sup> Vgl. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922 (GS III), S. 705f.

<sup>23</sup> Vgl. unten Abschnitt V.

Gestalt vorhanden ist, und nicht als die Realisierung einer allgemeinen Idee zu betrachten ist. Das heißt allerdings nicht, daß der Historiker sich mit der bloßen Faktizität dieser Religion zufriedenzugeben hat. Aus der historischen Gestalt des Christentums ist seine "beherrschende Idee" (144) zu schöpfen. Aus dieser Idee ist weiterhin "die Entwicklung und Fortbildung des Christentums, soweit möglich, zu verstehen" (145).<sup>24</sup>

*Viertens* kritisierte Troeltsch den evolutionistischen Entwicklungsbegriff oder genauer den spekulativen Gebrauch dieses Begriffs. Die Kritik heißt nicht, daß der Begriff als solcher unbrauchbar wäre. Im Gegenteil: an und für sich ist er "eines der sichersten Werkzeuge" und – stärker noch – "eine der Grundvoraussetzungen der Historie" (147). Es sei nicht zu bezweifeln, "daß alle ... hervorbrechenden großen Geistesinhalte, Gedanken und Lebenskräfte zuerst in keimhaften Urgestalten auftreten und ihren vollen Gehalt erst in Anpassungen und Gegensätzen, in Vertiefung und Durcharbeitung, in Meditation und Kampf während vieler Geschlechter offenbaren, so daß sie einer rückwärts gerichteten Betrachtung als nach eigener innerer Triebkraft wachsende und nach eigener Logik alle Reize beantwortende Lebensprinzipien oder Geistesenergien erscheinen müssen" (147). Es kommt nun alles auf die Art und Weise der Auffassung "dieser Entwicklungsnatur aller menschlichen Dinge" an (147). Der Fehler des spekulativen Evolutionismus sei nun, daß er die Entwicklung auch der geistigen Gehalte kausal-logisch versteht und damit Kausalität und Finalität zur Deckung bringt und nicht – wie Troeltsch – "die Stufenhöhe jeder einzelnen Erscheinung ... bloß nach persönlicher ethischer Wertung als Annäherung an das vorschwebende Ziel" (147-148) betrachtet.<sup>25</sup>

Äußerst sorgfältig grenzte Troeltsch seinen eigenen Standpunkt von der evolutionistischen Theorie und Metaphysik des Absoluten ab. Dies war für ihn darum so wichtig, weil diese Theorie doch auch Elemente enthält, die für sein eigenes Programm grundlegend sind. So hielt er an dem Begriff der Entwicklung und der Idee der persönlichen Freiheit fest. Die geschichtliche Entwicklung sei nicht mit begrifflicher Notwendigkeit "aus der Reihenfolge der kausalen Evolution" (148) zu berechnen. Der Kausalzusammenhang beschränke sich auf die "an die Naturgrundlagen der Existenz gebundenen Wahrnehmungen und Begehungen"

---

<sup>24</sup> Vgl. Troeltsch: Weiterentwicklung der christlichen Religion. In: RGG, Band 5, Tübingen 1913, Sp. 1881-1886.

<sup>25</sup> Vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Thesen). In: Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 54-56, These 9.

(148). Die “geistigen Lebensinhalte”, die “höheren Geistesinhalte” oder auch das “seelische Leben” lassen sich nicht bloß kausal fassen. Für Troeltsch stand es fest, daß das “seelische Leben” ein “geheimnisreiches Doppelwesen” ist, “in dem die schwierigen Begriffe der Freiheit und der Persönlichkeit jedenfalls insoferne eine grundlegende Bedeutung haben, als die Motivierung aus den höheren Geistesinhalten niemals die einfache Fortsetzung der begonnenen natürlichen Motivierung ist, als der Hervorgang solcher Inhalte nie durch bloße Summierungen bisherigen Wirkungen, sondern durch unableitbare, aus tieferem Grunde emporsteigende Erschließungen stattfindet” (148).

Die behauptete Unableitbarkeit der “selbständigen höheren Kräften” macht eine spekulative oder auch “logisch-dialektisch” (149) genannte Konstruktion der Entwicklung der Geschichte vollends unmöglich. In der Religionsgeschichte fand Troeltsch eine Bestätigung hierfür. Entwicklungsgeschichtliche Ableitungen beschränken sich ja auf “die sogenannten Anfängen und kulturlosen Formen der Religion”, während die großen “Kulturreligionen” als selbständige Phänomene betrachtet werden, “die über ihren Inhalt und ihr Wesen lediglich selbst Aufschluß zu geben haben” (149). Auch innerhalb der Kirchengeschichte habe man die “beirrenden Stufenkonstruktionen” aufgegeben, und gerade hierin liegen ihre “bedeutsamen Fortschritte” im Vergleich zur Tübinger Schule. Das Ergebnis ist klar: wie wichtig der Entwicklungsbegriff auch sein mag, “in der Gestalt einer Kausalität und Finalität deckenden und dadurch begriffliche Berechnung des Stufenwertes ermöglichenden Reihe ist er nicht durchzuführen” (150). In der Vergangenheit habe man das Christentum als die absolute Religion konstruieren können, nur weil die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse damals “noch überaus dürftig und beengt” (150) waren.

Die Besprechung von Autoren wie Schleiermacher, Hegel, David Friedrich Strauß, Paul de Lagarde, und die Ritschlianer im Rest des zweiten Kapitels soll weiterhin zeigen, daß die Grundlagen der evolutionistischen Theorie tatsächlich erschüttert worden sind. Positiv ausgedrückt lautete das Fazit: “Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern großen Religionen auch” (165). Damit ist auch die historische Erforschung des Christentums unter Anwendung der allgemein bewährten Methoden unumgänglich geworden. *Quod erat demonstrandum*. Dabei ist zu verzeichnen, daß mittels der Kritik an der

evolutionistischen Theorie auch die Voraussetzungen der eigenen Position zumindest teilweise geklärt wurden. So wird die alte Idee der Universalgeschichte relativiert oder sogar fragmentiert durch die Nebenordnung der großen Religionen und den ihnen entsprechenden Kulturkreisen.<sup>26</sup> Damit ist auch der alte evolutionistische Entwicklungsgedanke nicht ohne weiteres anwendbar, was nicht heißt, daß Troeltsch darauf verzichten wollte. Im Schlußabschnitt dieses Beitrags komme ich noch auf die Frage zu sprechen, was in Troeltschs Sicht die Grenzen und Möglichkeiten der hier umrissenen historischen Erforschung (des Christentums) waren.

#### IV. Und die Religionsgeschichte?

In den ersten zwei Kapiteln der Absolutheitschrift wurde grundsätzlich und gründlich gezeigt, daß die Absolutheit des Christentums nicht mehr zu haben ist, weil sie unvereinbar ist mit der – die moderne Welt beherrschenden - historischen Betrachtungsweise. Aber der Titel des Buches war nicht die Absolutheit des Christentums und die historische Methode oder Absolutheit und Historie, sondern die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Was hat dies für einen Sinn? Was ist mit “Religionsgeschichte” gemeint? Obwohl Troeltsch behauptete, daß er “in großen Zügen” das gleiche Thema wie Harnack behandelte, ist die disziplingemäße Verordnung von Theologie und Religionsgeschichte (oder Religionswissenschaft) nicht sein wichtigste Anliegen. Ein Indiz dafür ist bereits die Tatsache, daß die Termini “Religionsgeschichte” und “religionsgeschichtlich” meistens verwendet wurden, um auf die Geschichte der Religionen zu verweisen und nicht auf ein bestimmtes Fach.<sup>27</sup> Dazu paßt auch die Rede vom “Studium der Religionsgeschichte” (156). Die Zweideutigkeit des Begriffs wurde von Troeltsch nicht thematisiert.

Grundlegend für ihn war, daß Religion – einschließlich der christlichen Religion - als historisches Phänomen zu betrachten und folglich bloß mit historischen Mitteln zu studieren war. Die Sonderstellung des Christentums, die mit der Rede von seiner Absolutheit verbunden war, ist damit aufgehoben. Die historische Betrachtung

---

<sup>26</sup> Die im Historismusband angestrebte “Kultursynthese” beschränkt sich prinzipiell auf den westlichen Kulturkreis.

<sup>27</sup> Für die Verwendung von “Religionsgeschichte” als Bezeichnung eines Faches siehe Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 90, 131, 149f.

implizierte selbstverständlich, daß die “Geschichte des Christentums ... unwiderruflich der allgemeinen Religionsgeschichte eingeordnet” wurde.<sup>28</sup> Die Einbindung in der Geschichte führt nicht zu einem “ziellosen Relativismus”, “sondern bringt für jeden frommen und daher an Ziel und Sinn der Geschichte glaubenden Menschen die Aufgabe mit sich, das Wertverhältnis der christlichen Gottesoffenbarung zu den in den anderen Hauptreligionen vorliegenden Gottesoffenbarungen zu untersuchen”.<sup>29</sup> An dieser Stelle setzt der religionswissenschaftliche Vergleich an, den Troeltsch im vierten Kapitel unter Anwendung religionswissenschaftlicher Kategorien, wie Polydämonismen und Polytheismen, Gesetzes- und Erlösungsreligionen, unternahm. Die Überzeugung, so Troeltsch in seiner Thesenreihe, daß das Christentum “als die höchste und zugleich allen übrigen Stufen prinzipiell überlegene Gestalt” gelten kann, ist “eine zwar auf persönlicher Überzeugung beruhende bekenntnismäßige Entscheidung, aber doch zugleich sachlich auf Vergleichung begründete Erkenntnis und daher in wissenschaftlicher Hinsicht das Letzte, was sich erreichen läßt”.<sup>30</sup>

Ich lasse das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Begründung und bekenntnismäßiger Entscheidung auf sich beruhen, und stelle lediglich fest, daß Troeltsch sich hier – wie im Fall seiner Kritik an der evolutionistischen Theorie der Absolutheit – auf religionsgeschichtliche Argumente stützt. Unter den Bedingungen der modernen Wissenschaft ist der religionsgeschichtliche Vergleich die einzige Möglichkeit, die Plausibilität oder (relative) Höchstgeltung des Christentums darzulegen. Die Verwendung “und die Religionsgeschichte” im Titel der Absolutheitsschrift verweist meines Erachtens zunächst darauf, daß das Christentum der allgemeinen Religionsgeschichte einzureihen ist, was einen Vergleich mit den anderen Religionen – vor allem den “Hauptreligionen” (unter welchen auf jeden Fall der Buddhismus und der Islam zu rechnen sind)<sup>31</sup> - ermöglicht. Der grundlegende Ausgangspunkt bleibt, daß das Christentum als eine durch und durch historische Erscheinung zu betrachten ist, welche dann auch mit historischen Mitteln zu erforschen ist.

---

<sup>28</sup> Troeltsch: Christentum und Religionsgeschichte (1897). In: GS II, 328-363, hier S. 336 (Zitat auch im Text von 1897).

<sup>29</sup> Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Thesen), S. 55, These 7.

<sup>30</sup> Ebd., These 11; für die Ausführung des Gedankens der Höchstgeltung vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 190-199..

<sup>31</sup> Vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 193; S. 26 (Einleitung).

## V. “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (1923)

Die in der Absolutheitsschrift angesprochene Problematik hat Troeltsch während seines ganzen wissenschaftlichen Lebens beschäftigt. In seinem Vortrag über das Christentum und die Weltreligionen (1923), den er für seine Englandreise vorbereitet hatte,<sup>32</sup> hat er explizit auf die Schrift bezuggenommen. Er begann hier mit einer Zusammenfassung seines ursprünglichen Vorhabens vor dem Hintergrund der Entwicklung seines eigenen Denkens. Der Sinn der Absolutheitsschrift liege “in einem tiefen Gefühl für den Zusammenstoß des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten”. Die historische Kritik gefährde die normativen Werte. Troeltsch wies in diesem Zusammenhang eigens auf einen Unterschied zwischen den angelsächsischen Ländern und Deutschland. In England seien es die exakte, philologische Kritik einerseits, und die Ethnographie und vergleichende Religionsforschung (“ein Werk der großen Kolonialvölker, vor allem der Engländer”) andererseits, die zu diesem Gefühl geführt haben. Bei den Deutschen dagegen sei “es mehr die Erforschung der europäischen Kulturwelt selber, die uns vor die Relativität und Beweglichkeit aller, auch der höchsten Kulturwerte stellt”.<sup>33</sup> Das deutsche historische Denken sei “zumeist rücksichtsloser in der Kritik gegenüber praktischen Interessen und Bedürfnissen der Gemeinschaft” und “theoretisch von der Idee der Individualität beherrscht”.<sup>34</sup>

Darauf besprach Troeltsch die zwei großen Theorien, die versuchten dieses Problem zu lösen: die supranaturalistische Wunderapologetik und den spekulativen Evolutionismus. Stärker als in der Absolutheitsschrift, wurden hier gegen die evolutionistische Theorie Argumente aus der Religionsgeschichte hervorgebracht. Zuerst wurde betont, daß es zwischen den Religionen große Unterschiede gibt: “Die wirkliche Religionsgeschichte weiß nichts von der Gleichartigkeit aller Religion, von diesem naturgemäßen Aufstreben zum Christentum. Sie sieht zwischen den großen Weltreligionen und den heidnischen Nationalreligionen überall einen großen Bruch und unter den Weltreligionen wiederum unüberwindliche innere Gegensätze, die ihre endgültige Verschmelzung und Vereinigung im Christentum praktisch und theoretisch

---

<sup>32</sup> Troeltsch: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen. In: Der Historismus und seine Überwindung, hg. von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, S. 62-83.

<sup>33</sup> AaO., S. 65.

<sup>34</sup> AaO., S. 65.

höchst unwahrscheinlich machen”.<sup>35</sup> Zweitens wurde bemerkt, daß die Idee des Christentums als solche auf eine Abstraktion beruht, weil es faktisch “in jedem Zeitalter etwas anderes und außerdem in viele Konfessionen zerspalten” ist.<sup>36</sup> Mit einem klaren Verweis auf die tatsächlichen Unterschiede zwischen den Religionen und sogar innerhalb des Christentums selbst, versuchte Troeltsch hier die Unhaltbarkeit der evolutionistischen Auffassung, das Christentum sei die Realisation aller Religion, nachzuweisen.

Dann bleibt uns lediglich die Idee der Gültigkeit oder auch Allgemeingültigkeit des Christentums, die Troeltsch im instinktiven und unmittelbaren christlichen Offenbarungsglauben zu finden glaubte. Hier – so schrieb er im Rückblick – mußte “vor allem der Vergleich mit anderen Religionen einsetzen, deren Offenbarungsglaube und Universalitätsanspruch jedesmal ein ganz anderer als der des Christentums sei”.<sup>37</sup> Hypothetischerweise wurden dann das Judentum, der Islam, der Parsismus, der Buddhismus und das Christentum (und mit einiger Vorsicht auch der Konfuzianismus) als Universalreligionen mit ihrem jeweiligen Absolutheitsanspruch betrachtet. Der Vergleich wurde im Vortrag anhand der Gegenüberstellung von National- und Universalreligionen durchgeführt, wobei auf die ähnlichen Gedanken, die der niederländische Alttestamentler und Religionswissenschaftler Abraham Kuenen in seinem “vortrefflichen” Buch über dieses Thema entwickelt hatte, verwiesen wurde.<sup>38</sup> Bei näherer Betrachtung stellt sich dann heraus, daß Judentum und Parsismus “erklärte Nationalreligionen” sind und auch der Islam “im Grunde eine nationalarabische Religion” ist.<sup>39</sup> “Der Konfuzianismus und Buddhismus schließlich” – so Troeltsch – “sind mehr Philosophien als Religionen und verdanken ihre Absolutheit mehr dem allgemeingültigen Wesen des Denkens als einer spezifisch religiösen Offenbarungsgewißheit, wobei der erstere grundsätzlich national und der zweite faktisch an die Lebensbedingungen der tropischen Ländern gebunden ist”.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> AaO., S. 68.

<sup>36</sup> AaO., S. 69.

<sup>37</sup> AaO., S. 71f.

<sup>38</sup> AaO., S. 72; vgl. Abraham Kuenen: Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst. Vijf voorlezingen, naar de opdracht van de bestuurders der Hibbert-Stichting, Leiden 1882; englische Übersetzung: National Religions and Universal Religions, London 1882; deutsche Übersetzung: Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen, vom Verfasser autorisierte und durchgesehene Deutsche Ausgabe, Berlin 1883.

<sup>39</sup> AaO., S. 72.

<sup>40</sup> AaO., S. 73.



Der Unterschied zum Christentum ist Troeltsch zufolge groß. Die nationale Gebundenheit sei hier grundsätzlich ausgeschlossen und ferner beruhe die christliche Idee “in keiner Weise auf der menschlichen Denktätigkeit und mühsamen Gedankenarbeit, sondern auf einer überwältigenden Kundgebung Gottes in den großen Propheten und deren Innenleben”.<sup>41</sup> Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Troeltsch hier weniger nuanciert argumentierte, als er in der Absolutheitsschrift selbst getan hatte. Im Vortrag ist der Religionsvergleich sehr explizit und vor allem an der Gegenüberstellung von National- und Universalreligionen orientiert, während zum Beispiel im vierten Kapitel des Buchs die relative Höchstgeltung des Christentums namentlich an ihre inhaltlichen Merkmale (“personalistische Erlösungsreligion”) festgemacht wurde.<sup>42</sup> Diese etwas grobere Darstellungsweise kann mit dem Charakter eines Vortrags zusammenhängen, der zudem für ein nicht-deutsches Publikum gemeint war, das selbstverständlich weniger mit der deutschen Theologie und Philosophie vertraut war. Auch wäre es möglich, daß Troeltsch in dieser Weise den Kontrast zu seiner gegenwärtigen Position deutlicher beleuchten wollte.

Nach Troeltschs eigener Aussage unterschied sich seine heutige Position darin vom Standpunkt der Absolutheitsschrift, daß die Bedeutung des Begriffes der Individualität für die Geschichte ihm “immer klarer und wichtiger” geworden sei.<sup>43</sup> Damit wurde es ihm schwieriger, die Idee der Höchstgeltung (des Christentums) zu verteidigen. Die Individualität bezieht sich nach ihm sowohl auf das Christentum selbst als auf die nicht-christlichen Religionen. Die Untersuchungen in den “Soziallehren” haben gezeigt, “wie durch und durch individuell doch das historische Christentum selber ist und wie seine verschiedenen Perioden und Denominationen doch jedesmal in anderen Zeitumständen und Lebensbedingungen begründet sind”. Die unterschiedlichen Formen des Christentums seien jedesmal von dem “geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen” abhängig.<sup>44</sup> Andererseits habe ihm das Studium der nicht-christlichen Religionen gelehrt, daß auch ihre naive Absolutheit “eine echte Absolutheit ist und vor allem der Buddhismus und Brahmanismus eine rein humane

---

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Es geht um unterschiedliche Akzente. Eine personalistische Religion ist ja weitgehend vom Volk als ihrem Träger gelöst. Zur Thematik siehe auch Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, S. 128-149.

<sup>43</sup> AaO., S. 75.

<sup>44</sup> AaO., S. 75.

und innerliche Religiosität ist, die sich auf ihre Weise genau so auf innere Gewißheit und Hingabe berufen kann”.<sup>45</sup>

Dazu kommt, so schrieb Troeltsch weiter, daß weitere Untersuchungen – wie er sie namentlich in seinem letzten Buch “Der Historismus und seine Probleme” unternommen hatte – gezeigt haben, daß das Verhältnis von historischer Individualität und Normativität sich nicht auf das Gebiet der Religion beschränkt, sondern sich auf “das Gesamtgebiet der Historie in bezug auf politische, soziale, ethische, künstlerische und wissenschaftliche Ideenbildungen” erstreckt.<sup>46</sup> Die Unterschiede seien beträchtlich größer, als man im allgemeinen geneigt ist zu denken. “Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig, immer noch mehr auf dem materiellen Gebiete der Sinnlichkeit als auf dem ideellen der Kulturwerte”.<sup>47</sup> Troeltsch vertrat hier keine völlige Inkommensurabilität. Es sei ja möglich, fremde Standpunkte zu verstehen, aber das heißt nicht, daß man vom historischen Kontext letztlich abstrahieren könnte und mittels eines Vergleichs auf die Höchstgeltung der eigenen Religion oder Kultur schließen könnte.

Eine entscheidende Wertvergleichung könnte nach Troeltsch nur Gott selbst machen, aber nicht der Mensch.<sup>48</sup> Wir verfügen nicht über eine *God's eye view*, weil wir in eine besondere historische Situation eingebunden sind. Das hieß für Troeltsch nicht eine immer weiterführende Zersplitterung in historische Einzelheiten, aber wohl daß Europa der letzte Referenzpunkt unseres Lebens und Denkens war. Ein höheres Aggregatniveau gab es seines Erachtens nicht. “Das Christentum ist aus einer jüdischen Sekte die Religion des gesamten Europäertums geworden”.<sup>49</sup> Das Christentums ist mehr oder weniger unser Schicksal, und seine Geltung bestehe “vor allem darin, daß wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiösen Kräfte behalten, die wir brauchen”.<sup>50</sup> Aus der Erfahrung seiner “innere[n] Kraft und Wahrheit” sei “zweifellos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung für uns”.<sup>51</sup> Obwohl Troeltsch die Vision einer letzten religiösen Einheit

---

<sup>45</sup> AaO., S. 75.

<sup>46</sup> AaO., S. 76.

<sup>47</sup> AaO., S. 76.

<sup>48</sup> AaO., S. 79.

<sup>49</sup> AaO., S. 76f.

<sup>50</sup> AaO., S. 77.

<sup>51</sup> AaO., S. 77f.

nicht aufgeben wollte, schrieb er doch, daß “göttliche Leben ... in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles [ist]”.<sup>52</sup>

## VI. Schluß: Theologie und Religionsgeschichte aus der Sicht Troeltschs

Ganz schlicht gesagt, ging es Troeltsch um eine Erneuerung der Theologie auf historischer Grundlage. In methodischer Hinsicht heißt dies – mit den Worten von Johann Hinrich Claussen - der Eintritt der evangelischen Theologie in das Zeitalter des Historismus.<sup>53</sup> Damit ist die Verarbeitung religionsgeschichtlicher Erkenntnisse gegeben, und Troeltsch hat sich darauf auch intensiv eingelassen.<sup>54</sup> Zudem hat er einen wesentlichen Beitrag zur Geschichtsschreibung der beginnenden Religionsforschung geliefert.<sup>55</sup> In der Absolutheitsschrift verwendete Troeltsch zur Unterstützung seiner Position Argumente aus der neueren religionsgeschichtlichen Forschungspraxis. Der Verhältnisbestimmung von Theologie einerseits und Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft andererseits galt aber anscheinend nicht sein primäres Interesse.

Das heißt nicht, daß die “Umstellung dogmatischer auf geschichtliche Begriffe”<sup>56</sup> ohne Konsequenzen für die Theologieauffassung war. Im Gegenteil! Bereits in seinen Promotionsthesen aus dem Jahre 1891 hatte Troeltsch dies sehr deutlich formuliert: “Die Theologie ist eine religionsgeschichtliche Disziplin, doch nicht als Bestandteil einer Konstruktion der universalen Religionsgeschichte, sondern als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den wenigen großen Religionen, die wir genauer kennen”.<sup>57</sup> In seiner Auseinandersetzung mit Harnack im Vorwort zur Erstauflage bestimmte er – wie oben bereits referiert – die “allgemeine Religionsgeschichte” als “Voraussetzungs- und Hilfswissenschaft der

---

<sup>52</sup> AaO., S. 83.

<sup>53</sup> Vgl. Johann Hinrich Claussen: Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997, S. 287.

<sup>54</sup> AaO., S. 63-156.

<sup>55</sup> Arie L. Molendijk: Shifting Cargoes. Ernst Troeltsch on the Study of Religion. In: Jan Platvoet & Molendijk (Hg.): The Pragmatics of Defining Religion. Concepts, Contexts and Contests, Studies in the History of Religions (Numen Book Series, 84), Leiden 1999, S. 149-171.

<sup>56</sup> Diese Umstellung ist – wie Trutz Rendtorff in seiner Einleitung gezeigt hat – in der Zweitauflage weiter durchgeführt und präzisiert worden; vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 42.

<sup>57</sup> Horst Renz & Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der "Kleinen Göttinger Fakultät" 1888-1893, Troeltsch-Studien, Band 1, Gütersloh 1982, S. 299.

Theologie” (92). Es scheint ein wenig vom Kontext abhängig zu sein, wie Troeltsch seinen Standpunkt genau zum Ausdruck brachte. Begriffe wie “Religionsgeschichte”, “Religionsphilosophie” und die zugehörigen Adjektiven können als Bezeichnung sowohl für die fremde als auch für die eigene Position verwendet werden.

Die Absolutheitsschrift allerdings vertritt ein dezidiert theologisches und auch christlich-religiöses Interesse. Die Theologie ist in einem, unvermeidbaren Prozeß der Umformung verwickelt, den Troeltsch an einer Stelle sehr nuanciert beschrieb: “Die Theologie konformiert Stück für Stück die Erforschung des heiligen Geschehens den Methoden der Erforschung des profanen Geschehens. Sie führt von da nicht bloß zur Analogie der gegenwärtigen Religion mit der der Vergangenheit, der Entstehung der religiösen Literatur mit der der profanen Schriftwerke, der christlichen und der außerchristlichen Religionen, sondern sie zwingt schließlich zum Ueberblick über die um das entstehende Christentum gruppierte und es mannigfach direkt und indirekt beeinflussende religionsgeschichtliche Entwicklung und von da dann vollends weiter zu der allgemeinen Religionsgeschichte überhaupt mit ihren verschiedenen Absolutheiten, Kirchen, Dogmen, heiligen Büchern, Offenbarungen und Theologien” (237). Zum einen ist die Absolutheitsschrift durch die ständigen, expliziten oder auch mehr impliziten Auseinandersetzungen mit anderen theologischen Autoren ein – manchmal schwer lesbares – Theologenbuch. Zum andern ist es evident, daß es für Troeltsch von grundlegender Bedeutung war, daß die von ihm verteidigte Lösung der Absolutheitsfrage in der Form der schlicht historischen Betrachtung des Christentums auch für den frommen Menschen genügend ist. Dieser Frage widmete er einen eigenen Kapitel, der anerkanntermaßen einen Sondercharakter trägt.<sup>58</sup>

In seinem bekannten Aufsatz über historische und dogmatische Methode in der Theologie hatte Troeltsch die historische Methode als ein Sauerteig bezeichnet, “der alles verwandelt und schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt”.<sup>59</sup> Er forderte er die Aufbau der Theologie auf historischer Methode, und das hieß zugleich: ihre Aufbau auf religionsgeschichtlicher Methode. Diese letzte Bestimmung ist faktisch eine abgeleitete. In diesem Zusammenhang sprach Troeltsch von der Idee “*einer religionsgeschichtlichen Theologie*”, wobei es

---

<sup>58</sup> Es geht um das fünfte Kapitel; vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 211; vgl. auch das sechste Kapitel, in dem Troeltsch einerseits den naiven Absolutheitsanspruch des frommen Menschen historisch begrifflich und damit auch plausibel machte, während er andererseits die theologische Absolutheitsapologetik als eine später angewachsene, im Moment überflüssig gewordene Kruste faktisch diskreditierte.

<sup>59</sup> Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, S. 730.

ihm erklärtermaßen um die Methode – und also nicht um eine Sonderdisziplin - ging.<sup>60</sup> Die Rede im Vorwort der Absolutheitsschrift von der allgemeinen Religionsgeschichte als “Voraussetzungs- und Hilfswissenschaft der Theologie” (92) ist meines Erachtens auf den Nutzen zu beziehen, den das Studium des (frühen) Christentum von den weiteren religionsgeschichtlichen Studien haben kann. Grundlegend für ihn war die Überzeugung, daß die Theologie nach (religions)geschichtlicher Methode betrieben werden soll.

In diesem Rahmen schrieb Troeltsch: “Ich zweifle gar nicht, daß auch eine auf solcher religionsgeschichtlicher Methode beruhende Darstellung der christlichen Lebenswelt atheistische oder religiös-skeptische Menschen nicht überzeugen wird. Darauf kommt es aber gar nicht an, sondern nur auf die Befriedigung des Bedürfnisses nach Konsequenz und Einheitlichkeit der Anschauung”.<sup>61</sup> Damit ist angedeutet, daß die “restlos” historische Methode an sich nicht reicht, um das erwünschte Ziel zu erreichen. Oder anders formuliert, daß die Rede von “restlos historisch” ein wenig irreführend ist, weil darin die Geschichtsphilosophie enthalten ist. Manche Betrachtung in der Absolutheitsschrift ist ja erklärtermaßen geschichtsphilosophisch und ist “insofern keine strenge Wissenschaft” (187). Im Vorwort zur Erstauflage wurde gesagt, daß die historische Methode im geschichtsphilosophischen Sinne zu verstehen ist (104). Die befürwortete Methode ist nicht nur beschreibend oder beobachtend, sondern auch wertend. Trotz der hier anzustrebenden Objektivität ist bei den Wertungen ein subjektives und dezisionistisches Element nicht zu vermeiden.<sup>62</sup>

Dabei legte Troeltsch großen Wert auf eine empathische Vorgehensweise, welche die fremden Phänomene von innen aus zu verstehen versucht. “Das Wesen der Historie” – so schrieb Troeltsch – “ist ja gerade das hypothetische Nacherleben und Nachempfinden, vermöge dessen man fremdartig bedingtes religiöses Leben wirklich erleben und das eigene bisherige hypothetisch objektivieren und das heißt in seiner schlechthinigen alleinigen Geltung in Frage stellen kann” (103).<sup>63</sup> Diese Operation des Nacherlebens ermöglicht anscheinend zugleich einen Vergleich zum eigenen Standpunkt. Troeltsch bekämpfte reduktionistische Religionsauffassungen. Jedenfalls

---

<sup>60</sup> AaO, S. 738 (Hervorhebung im Original); vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 95: “religionsgeschichtlich begründete Theologie”.

<sup>61</sup> Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode, S. 738f.

<sup>62</sup> Vgl. Arie L. Molendijk: Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Troeltsch-Studien, Band 9, Gütersloh 1996, S. 193f.

<sup>63</sup> Vgl. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums, S. 196.

was die großen Religionen angeht gilt, daß sie “über ihren Inhalt und ihr Wesen lediglich selbst Aufschluß zu geben haben” (149). Er legte auch nahe, daß fremde Religionen und Kulturen nur aufgrund ihnen eigener Maßstäbe beurteilt werden können.<sup>64</sup> So wird die historische Individualität nicht nur respektiert, sondern in einem bestimmten Sinne sehr viel ernster genommen, als die von Troeltsch auch besprochene Religionsforschung, welche die Wahrheits- und Wertfrage ausklammert.<sup>65</sup>

Dennoch ist dies – insofern ich die heutige Lage übersehe – die gängige Praxis vieler Religionsforschung und auf jeden Fall großer Teile der selbständigen Religionswissenschaft geworden.<sup>66</sup> In den meisten religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen, religionssoziologischen, religionsanthropologischen, alt- und neutestamentlichen und kirchenhistorischen Beiträgen wird nicht einmal ein normativer Standpunkt angestrebt. In diesem forschungspraktischen Sinne existiert einen fact-value Unterschied, von dem wir zugleich wissen, daß er theoretisch schlecht haltbar ist. Wir können das bemängeln, aber damit schaffen wir diese Tatsache nicht aus dem Weg. Es sind dann vor allem die systematisch-theologischen Disziplinen, die sich bemühen, aufgrund einer Verwertung der vorhandenen religionswissenschaftlichen Kenntnisse (dies im breitesten Sinne des Wortes) zu normativen Aussagen und “Orientierungswissen” in bezug auf Religion zu gelangen.

Wie schwierig auch, diese Aufgabe gehört zur akademischen Theologie, und in diesem Sinne ist das Troeltsch’sche Programm, historische Forschung und normative Orientierung aufeinander zu beziehen, unaufgebbar. Troeltschs Vertrauen zu einem guten – und das heißt soviel wie einigermaßen verbindlichen - Auslauf dieses Unternehmens kann ich nicht teilen. Meine kritische Frage wäre, ob die angestrebte Allgemeinheit und Intersubjektivität der Wertung sich tatsächlich realisieren läßt, ob bei der Stellungnahme nicht noch in weit höherem Maße, als Troeltsch meinte, die vorgegebenen subjektiven Ausgangspunkte bestimmend sind. Ich kenne die Antwort

---

<sup>64</sup> Troeltsch: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, S. 76, 79.

<sup>65</sup> Troeltsch: Religionsphilosophie. In: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift Kuno Fischer, zweite, verbesserte Auflage, Heidelberg 1907, S. 423-486, hier S. 458.

<sup>66</sup> Jacques Waardenburg: L’histoire des religions et le caractère absolu du christianisme. In: Pierre Gisel (Hg.): Histoire et Théologie chez Ernst Troeltsch, Genève 1992, S. 213-241, S. 239, Anm. 12: “En effet, nous sommes persuadé que la séparation qui a lieu entre, d’une part, la théologie qui traite de ce qui est normatif et, d’autre part, la science des religions qui, en tant que science empirique, n’est pas normative doit être maintenue”.

auf dieses Bedenken: man sollte die Wirkungen des historischen Relativismus nicht überschätzen. In seiner Auseinandersetzung mit Carl Albrecht Bernoulli schrieb Troeltsch: "Eine wissenschaftliche Theologie, die sich die Grundstellung zum Christentum zu einem auf absehbare Zeit unlösbaren Probleme macht, löst sich selbst auf und ist meines Erachtens eine arge Übertreibung der Ergebnisse religionswissenschaftlicher Betrachtung" (95). Trotz der nicht ganz unberechtigten Befürchtung, ob die Existenz einer theologischen Fakultät dauernd auf dem sumpfigen Boden einer bloßen Suche nach dem Nordpol begründet werden kann, haben die öffentlichen theologischen Fakultäten in den Niederlanden seit mehr als hundertfünfundzwanzig Jahren juridisch so existiert.

Die von Troeltsch mit Kraft verteidigte Umpolung der Theologie auf die historische Methode – im breiten Sinne des Wortes – scheint mir allerdings unvermeidlich. Über die Notwendigkeit eines vorauszusetzenden normativen Ausgangspunkts bin ich mir nicht so sicher. Eine historistische Sicht führt notwendigerweise zu einem Orientierungsverlust, den man meines Erachtens hinzunehmen hat. Normativität ist aber unter den Bedingungen der Moderne nur aufgrund einer Tatsachenanalyse zu gewinnen. Wie Troeltsch schrieb: "Möglichst wertfrei gehaltene, die vorhandene historische Erkenntnis so gewissenhaft als möglich benutzende Generalisation ist nötig, um eine Unterlage für die hierbei einsetzenden kulturphilosophischen Wertungen zu erhalten".<sup>67</sup> In diesem Sinne wäre Troeltschs Auffassung der Theologie als die einer normativen Religionswissenschaft zu umschreiben. Diese normative Religionswissenschaft wäre vielleicht am besten als Religionsphilosophie zu bezeichnen. Diese Religionsphilosophie hat dann auch den Versuch einer Wertorientierung in Sache der Religion zu machen.

Ob sie aber ihren *Ausgangspunkt* einfach in einer positiven Einstellung zur christlichen Religion nehmen kann, davon bin ich mir nicht so sicher. Vielleicht muß man – um mal ein Wort von Heinrich Scholz aufzunehmen - so viel Boden unten den Füßen haben, daß man den Standort dann und wann wechseln kann. Auf diesem Standpunkt wird es sicherlich sehr schwierig, die Existenz gesonderter theologischer Fakultäten prinzipiell zu verteidigen. Faktisch ist die akademische Existenz der Theologie als positiver Wissenschaft auf das öffentliche Interesse am Christentum

---

<sup>67</sup> Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (= GS I), S. 704, Anmerkung.

und an der Pfarrerausbildung gegründet.<sup>68</sup> Die Lage der theologischen Fakultäten ist sowohl theoretisch als praktisch eine sehr schwierige geworden. Die aus dem neunzehnten Jahrhundert stammende, komplizierte Struktur der niederländischen theologischen Fakultäten mit getrennten „staatlichen“ und „kirchlichen“ Fächern, welche Struktur zu recht unterschiedlichen Interpretationen und vielen Strittigkeiten geführt haben, ist bereits ein frühes Zeugnis dieser schwierigen Lage. Obwohl diese Zweiteilung nicht jedermanns Sache ist, zeigt sie doch ein gewisses Problembewußtsein, das mit der notwendigen Reorientierung einer Theologie, welche auf (religions)geschichtlicher Basis betrieben werden soll, zu tun hat. Die Frage nach der Konstitutionsproblematik der Theologie im Spannungsfeld der Religionswissenschaften ist nicht eindeutig zu beantworten. Schon der recht unterschiedliche, institutionelle Ort der Theologie und Religionswissenschaft (*religious studies*) in verschiedenen Ländern ist ein Indiz dafür, daß es sich hier um ein Dauerproblem handelt.

---

<sup>68</sup> Vgl. Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, S. 3: “So ist auch die theologische Fakultät die Zufuhr wissenschaftlicher Bildung und Kenntnis an das grosse soziale Gebilde der Kirchen, und ihr Existenzrecht ist in erster Linie darauf begründet, dass die Gesellschaft sowohl das religiös-kirchliche Interesse selbst als auch das einer Beeinflussung der Religion durch die Wissenschaft hat und betätigt”.