

# Ernst Troeltsch über Friedrich Schleiermachers Auffassung von der Kirche

Arie L. Molendijk

## 1. Troeltsch als Leser von Schleiermacher

Die präzise Bedeutung von Friedrich Schleiermachers Werk für Ernst Troeltsch ist schwierig zu ermessen, aber es ist klar, dass er ihn intensiv gelesen hat. Von der Promotions- und Habilitationsschrift über Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon bis zum Historismus-Band und den Vorträgen, die er für die geplante England-Reise in 1923 vorbereitet hatte, ist Schleiermacher ein äußerst wichtiger Referenzpunkt für Troeltsch. Die Bände der Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Troeltsch (mit ihren umfangreichen Registern) zeigen sehr klar, dass Schleiermacher zu den Autoren gehört, auf die Troeltsch am meisten Bezug nimmt. Die ‚Reden über die Religion‘, die *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* und die ‚Glaubenslehre‘ sind vermutlich die für Troeltsch wichtigsten Schriften von Schleiermacher. Aus Troeltschs erhalten gebliebenem Handexemplar der ‚Kurzen Darstellung‘ geht hervor, dass er dieses Buch vollständig durchgearbeitet und sich kritisch angeeignet hat.<sup>1</sup> Diese Lektüre geht mindestens bis auf seine Studentenzei zurück, wie die erhalten gebliebenen Klausurarbeiten zeigen. Für die Fächer Dogmatik und Ethik verwies er respektiv auf Schleiermachers ‚Glaubenslehre‘ und dessen Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes.<sup>2</sup>

Für Troeltschs Verständnis einer modernen, neuprotestantischen Dogmatik war Schleiermachers Werk prägend. Bereits in der Habilitationsschrift bemerkte Troeltsch, dass die modernen Dogmatiker das Christentum als „Ganzes, als Lebensmacht, als religiöse Stimmung, als

---

1 Hans-Joachim Birkner, Ernst Troeltschs Marginalien zu Schleiermachers „Kurze Darstellung“, in: *Mitteilungen der Ernst Troeltsch Gesellschaft* 6 (1991), 8–12.

2 Friedrich Wilhelm Graf, Ernst Troeltschs Examensarbeiten aus dem Jahre 1888, in: *Mitteilungen der Ernst Troeltsch Gesellschaft* 8 (1994), 114–197, bes. 151, 186.

sittliches Ideal“ darstellen und plausibel zu machen versuchen. Dabei werden allgemein psychologische und religionsgeschichtliche Gründe angeführt, während „das Detail der positiven Glaubensvorstellung erst in einer mehr oder minder geringen Menge“ daran geknüpft wird.<sup>3</sup> In seiner eigenen *Glaubenslehre* behauptete Troeltsch sogar, dass keiner der gegenwärtigen Theologen sich so eng an Methode und Sinn Schleiermachers hält als er selbst.<sup>4</sup>

Troeltsch hat auch mehrere Besprechungen über Schleiermacher-Studien geschrieben.<sup>5</sup> Wichtig ist vor allem die sympathische Rezension eines Buches von Hermann Süskind über Schleiermacher. Süskind ist Troeltsch zufolge – obwohl kein Schüler im wörtlichen Sinn – „der bedeutendste u[nd] originellste Fortbildner meiner Gedanken“.<sup>6</sup> Sowohl Süskind als Troeltsch notieren grobe Inkonsistenzen in Schleiermachers Gedanken. Schleiermacher schwankt Troeltsch zufolge „zwischen einem ästhetisch-individualistischen Relativismus, einem evolutionistisch-normativen Glauben an die Höchstgeltung des Christentums und einer rationalistischen Gleichsetzung des Christentums mit der voll realisierbaren Vernunft“.<sup>7</sup> Für die Lösung dieser Probleme verweist Süskind auf Troeltschs Absolutheitsschrift (KGA V), von der Troeltsch in seiner

---

3 Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon* (1891), in: Ders., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (1888–1902) (KGA I), hg. v. Christian Albrecht in Zusammenarbeit mit Björn Biester/Lars Emersleben/Dirk Schmid, Berlin/New York 2009, 81–338, hier 198 f.

4 Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, München/Leipzig 1925, 130.

5 Siehe vor allem folgende Besprechungen in: Ernst Troeltsch, *Rezensionen und Kritiken* (1901–1914) (KGA IV), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Gabriele von Bassermann-Jordan, Berlin 2004. Troeltsch besprach (unter anderen) Eugen Huber, *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig 1901, 326–330 (1904), Hermann Mulert, *Schleiermacher-Studien. I. Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie*, Gießen 1907, 563–569 (1909) und Hermann Süskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie*, 1. Teil, Tübingen 1911, 659–666 (1913).

6 Zitat aus einem Brief vom 12. Januar 1915 an Robert Gradmann, zitiert in KGA IV, 661, im editorischen Bericht zu Troeltschs Besprechung von Hermann Süskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie*, Bd. I, Tübingen 1911, in: *Theologische Literaturzeitung* 38 (1913), 21–24, jetzt in Troeltsch, KGA IV, 661–666.

7 Troeltsch, KGA IV, 665.

Rezension einräumt, dass sie sich „größtenteils instinktiv [...] auf den Schleiermacherschen Bahnen [...] bewegt“.<sup>8</sup> Zudem sei er sich aufgrund der Lektüre von Süskinds Buch der Schwierigkeiten seiner eigenen Position recht bewusst geworden. Welche diese Schwierigkeiten sind, wird nicht näher angedeutet, aber im Laufe seiner Entwicklung wird Troeltsch skeptischer im Hinblick auf den Versuch, die Höchstgeltung des Christentums gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen religionshistorisch begründen zu können.<sup>9</sup>

Im Ansatz ist das Denken von Troeltsch stark von Schleiermacher beeinflusst. Das gilt nicht nur für seine Dogmatik und sein religionsphilosophisches Grundbuch über die Absolutheit des Christentums, sondern auch für die späteren, geschichtsphilosophischen Arbeiten der Berliner Zeit. Wie er in seiner autobiographischen Skizze *Meine Bücher* (1922) schrieb, war er dann, „genau wie einst Schleiermacher, auf eine enge Verbindung von Geschichtsphilosophie und Ethik angewiesen“.<sup>10</sup> Wie kann man vom Historisch-Relativen zum Normativen kommen? „Es ist das alte Problem der Absolutheit in viel weiterem Umfang und in der Richtung auf ein Ganzes der Kulturwerte, nicht bloß auf die religiöse Position, aufgenommen.“<sup>11</sup> Die Fragestellung knüpft eng an Schleiermacher an, die Ausführung jedoch nicht. Während er in den zwei Bänden des Historismus-Buches eine lange Reihe Denker Revue passieren lässt, wird Schleiermacher hier nicht eigens besprochen.

Eine Untersuchung nach Troeltschs Rezeption von Schleiermachers Werken ist ein Desideratum.<sup>12</sup> Ausgangspunkt einer solchen Studie müsste die Spannung zwischen einer grundsätzlichen Zustimmung zu Schleiermachers religionstheoretischem Ausgangspunkt und einer –

---

8 Troeltsch, KGA IV, 666.

9 Vgl. Arie L. Molendijk, Auf der Suche nach dem Nordpol? Theologie als normative Religionswissenschaft, in: Reinhold Bernhardt/Georg Pfleiderer (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, Zürich 2004, 87–110.

10 Ernst Troeltsch, *Meine Bücher* (1921), in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (GS IV), hg. v. Hans Baron, Tübingen 1925, 3–18, hier: 13.

11 A.a.O., 14.

12 Vgl. aber Walter E. Wyman, *The Concept of Glaubenslehre*. Ernst Troeltsch and the Theological Heritage of Schleiermacher, Chico, Cal. 1983. Der Untertitel verspricht mehr, als das Buch bietet. Zu einer systematischen Besprechung von Troeltschs Rezeption von Schleiermacher kommt es nicht. Vgl. aber auch Brent Sockness' Beitrag zu diesem Band.

manchmal schroff formulierten – kritischen Besprechung der faktischen Durchführung dessen Programms sein. Dies kommt sehr klar zum Ausdruck in dem ersten, erhalten gebliebenen Brief von Troeltsch an Friedrich von Hügel (vermutlich vom 13. April 1901): „[Schleiermachers] Gesamtleistung und Gesamtpersönlichkeit ist wahrhaft groß, wenn auch von den Schranken seiner Zeit befangen; aber seine Theologie hat sehr viel Gewalttames, Abruptes, Künstliches und Geschraubtes. Das verkenne ich nicht und möchte ich auch noch einmal im Detail nachweisen. Immerhin aber ist er der Anknüpfungspunkt für die moderne Religionswissenschaft mehr als ein anderer. Ich habe mich wohl in eine zu große Nähe zu ihm gestellt, was zum Teil auch taktische Gründe hat.“<sup>13</sup> Bei aller möglichen Kritik ist die Verknüpfung von diesem Allgemeinbegriff der Religion mit dem Entwicklungsgedanken grundlegend für Troeltsch positive Wertung von Schleiermachers Bedeutung für seinen eigenen Entwurf.<sup>14</sup> Eine separate und detaillierte Darstellung der positiven und negativen Aspekte des Kirchenvaters des neunzehnten Jahrhunderts, von der Troeltsch in seinem Brief redete, hat er nie verfasst. Für das Thema dieses Aufsatzes ist es aber sehr hilfreich, dass er Schleiermachers Kirchengauffassung einen größeren Aufsatz gewidmet hat.

---

13 Ernst Troeltsch, Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923, hg. v. Karl-Ernst Apfelbacher/Peter Neuner, Paderborn 1974, 54 f.

14 Vgl. auch folgende Aussage in Troeltschs Sammelrezension für den Theologischen Jahresbericht für das Jahr 1896, jetzt in Ernst Troeltsch, Rezensionen und Kritiken (1894–1900) (KGA II), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Dina Brandt, Berlin 2007, 213–309, hier: 297 f.: „Indem [Schleiermacher] die Anlehnung der Dogmatik an die allgemein gültigen Sätze einer rationalen Metaphysik sowohl als an die allgemein-kosmische Theorie vom Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen aufgab, hat doch auch er die Anlehnung an einen anderen Allgemeinbegriff gesucht, der als solcher für eine wissenschaftliche Behandlung des Besonderen nicht zu entbehren ist, nämlich den Begriff der Religion im Allgemeinen, von wo aus er durch den Entwicklungsbegriff das Besondere des Christentums feststellte und in seiner Abstufung gegen die übrige Frömmigkeit zu fixiren suchte.“ Vgl. zur Thematik auch den wichtigen Beitrag von Christophe Chamalet, Ernst Troeltsch's Break from Ritschl and His School, in: *Journal for the History of Modern Theology* 19 (2012), 34–71, bes. 67–69.

## 2. Troeltsch über die Entwicklung von Schleiermachers Kirchenbegriff (1910)

Sofern ich es übersehe, hat Troeltsch nur an einer Stelle in seinem Werk sehr ausführlich Schleiermacher diskutiert. In seinem Beitrag zum Band *Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens* (1910) in der von Max Apel herausgegebenen Reihe ‚Moderne Philosophie‘ behandelte Troeltsch das Thema Schleiermacher und die Kirche. Die Reihe wendet sich an ein breites Publikum, und es fehlen denn auch Literaturverweise. Wie üblich besprach Troeltsch sein Thema vor einem weiten historischen Hintergrund, der das Ausmaß der religiösen Krisis, in die wir seines Erachtens geraten waren, deutlich zu machen versuchte. Es wäre nach ihm ein großer Fehler, die Probleme der modernen Religion vor allem oder sogar ausschließlich in der Lehre zu verorten. Praktisch betrachtet dürften „die soziologischen Fragen des religiösen Lebens“ noch wichtiger sein.<sup>15</sup>

Im *ersten* Teil des – nicht gegliederten – Aufsatzes versucht Troeltsch zu zeigen, warum die soziologische Dimension heutzutage grundlegend sei. Knapp zusammengefasst lautet die Antwort: Durch die Differenzierung der Lebenssphären in der Moderne sind die Kirchen gezwungen, ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft neu zu definieren. Dann beschreibt Troeltsch, wie unterschiedliche Kirchen und religiöse Gruppierungen dieser Herausforderung begegnet sind und welche Folgeprobleme dabei entstehen. Der typologische Unterschied zwischen Kirchen und Gruppen ist hier – jedenfalls in nuce – vorausgesetzt.<sup>16</sup> Vom dritten Typus ist nicht die Rede, es sei denn, man vermutet die Mystik im religiösen Individualismus, der sehr kritisch erörtert wird. Der Individualismus führe zu einer chaotischen Masse der unterschiedlichsten Gedankenbildungen, „die in ihrer Verworrenheit, Unsicherheit und Zersplittertheit von geringer Wirkung sind und das Gefühl einer kläglichen

---

15 Ernst Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche, in: *Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens. Sechs Aufsätze* (Moderne Philosophie, Bd. 6, hg. v. Max Apel), Berlin (Schöneberg) 1910, 9–35. Im Folgenden werden die Verweise und Zitate aus *Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens* direkt im Haupttext nachgewiesen.

16 A.a.O., S. 12, 29. Dennoch werden die Begriffe ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘ nicht ausdrücklich als Typen vorgestellt. Für die Genealogie der Typen siehe Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh 1996, 48–63, bes. 49 f. Im März 1909 wird zuerst der Dual präzisiert, welcher dann einige Monate später um den Mystiktypus bereichert wird.

chen Zerrissenheit und Ohnmacht des Geistes mit sich bringen“ (13). Aufgrund dieser Einschätzung kann man gut verstehen, warum Troeltsch im ersten Satz des Aufsatzes unverfroren von der großen religiösen Krisis der Gegenwart redet.

Nach Troeltsch wird zu oft übersehen, dass die beiden großen Probleme der modernen Religionskrisis – die Darlegung der dogmatischen Lehre und das Finden einer angemessenen soziologischen Kirchenstruktur – vielfach zusammenhängen (13). So ändern sich die Plausibilitätsstrukturen tiefgreifend in der Moderne. „Die wissenschaftliche Durchdringung der Religion trägt persönliche Überzeugung und individuelle Anschauung in die Religion hinein und zersetzt damit deren alte dogmatisch geschlossene Überlieferung.“ (13) Dieser Grundunterschied zwischen persönlicher, religiöser Überzeugung und kirchlicher Gebundenheit impliziert eine neue Lage. Man geht viel leichter auf Distanz zur kirchlichen Institution und kann sogar auf alle Organisation verzichten. Wenn man das nicht will, muss eine Rückbindung an „die vom alten Dogma geschaffenen Gemeindeglieder“ (14) gesucht werden. Der verwissenschaftlichte, individualisierte Protestantismus hat kaum kirchliche Bindungskraft, und muss also von Voraussetzungen leben, die er selber nicht geschaffen hat oder imstande ist zu schaffen. Umgekehrt meint Troeltsch, dass auch die strengste Orthodoxie sich nicht dem „Bewegungsbedürfnis des Gedankens, der Mitarbeit des Individuums, den Einwirkungen der umgebenden gesellschaftlichen Welt“ (15) entziehen kann. Hier liege eine große Herausforderung für die Kirchen.

In einem nächsten, *zweiten* Schritt wird Schleiermacher an dem hier zuerst ausführlich von Troeltsch entwickelten Stand der Dinge gemessen. Das Ergebnis fällt – sofern ich es sehe – relativ positiv aus, obwohl man auch den Eindruck bekommt, dass Troeltsch etwas schonend urteilt im Rahmens dieses Bändchens, das doch vor allem die Größe Schleiermachers beleuchten will. Durch das Fehlen von Textbelegen ist es schwierig, Troeltsch Darstellung zu verfolgen und zu kontrollieren. Ohne Zweifel aber gibt Troeltsch über viele Seiten eine facettenreiche Darstellung der Entwicklung des Schleiermacherschen Denkens über die Rolle der Kirche.

In seiner Beurteilung stellt Troeltsch dem jungen Schleiermacher der ‚Reden‘ („orakelhaft-poetisch“) den späteren, „reifen“ Schleiermacher gegenüber (17). Aus der herrnhutischen Brüdergemeinde, in dem er aufgewachsen war, „blieben Schleiermacher die religiös-soziologischen Ideale, auch nachdem er mit ihren konventikelhaften Dogma und der verschnörkelten Erbauungssprache Zinzendorfs für immer in heissen

Jugendkämpfen gebrochen hatte und nachdem er das religiöse Problem in den grossen Umrissen der allgemeinen Staats- und Volkskirchen hatte empfinden lernen“ (18). Grundlegend sei hier für Schleiermacher die Idee der religiösen Individualität, woraus sich dann durch das „Mitteilungs- und Ausbreitungsbedürfnis“ (19) eine Gemeinschaft bildete. *Nach außen* wollte er die Trennung von Staat und Kirche (die praktisch zu der Zeit noch nicht realisierbar war) und *nach innen* schwebte ihm „zunächst ein interkonfessionelles, kirchenlos und rechtloses Ideal völlig freier und fliessender Vereinigung aller ernsthaft Religiösen um jeden sich etwa anbietenden Mittelpunkt einer besonders anregenden religiösen Individualität vor“ (21).<sup>17</sup> Daneben sei ihm die Idee der Volkskirche unentbehrlich. Damit funktioniere die Volkskirche nur als Sockel für das Ideal der freien Vereinigung. Dies sei die Verklärung der herrnhutischen Gemeinde ins Allgemein-Menschliche und Innerlich-Christliche (23). Das alles ist nach Troeltschs Urteil „freilich sehr utopisch und weltfremd gedacht“ (22).

Dabei konnte es nicht bleiben, so meinte Troeltsch, als Schleiermacher führend in der preußischen Landeskirche tätig wurde. Sehr umständlich legt Troeltsch darauf dar, wie Schleiermacher sein in den ‚Reden‘ formuliertes Ideal in Übereinstimmung mit der historischen Realität der Volkskirche zu bringen versucht.<sup>18</sup> Ein Höchstmaß an religiöser Innerlichkeit und Freiheit muss innerhalb der alten institutionellen Formen beheimatet werden. Die Kirchen bewahren ja die historische Tradition, ohne die das Christentum verflüchtigt. Die Kirche – und hier vermittelt Troeltsch seine eigene und Schleiermachers Position – soll „eine Volkskirche und erziehende Einheit bleiben und eben deshalb die stärksten Unterschiede in Art und Grad der Ausgestaltung des christlichen Geistes in sich fassen“ (25). Dieses Ideal einer wesentlich pluralistischen

17 Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 929 f., wo Schleiermachers ‚Reden‘ als Beispiel der spiritua- listischen Idee „von einer unmittelbaren Offenbarung des religiösen Gefühls und einem sich gegenseitig Verstehen aller Geisterfüllen“ behandelt werden.

18 Trutz Rendtorff bespricht die ‚Verkirchlichung‘ (wenn man so will) von Schleiermachers Kirchenauffassung anhand der Überarbeitung in den späteren Ausgaben der ‚Reden‘: Trutz Rendtorff, *Religion – das „vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit“*. Perspektiven einer Individualitätskultur im Verhältnis von Religionstheorie und Gesellschaftstheorie, in: Ulrich Barth/ Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *200 Jahre „Reden über die Religion“*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999 (SchLA), Berlin/New York 2000, 79–99.

Kirche verlangt sowohl eine „ausserordentlich dogmatische Weitherzigkeit“ als auch einen „völlig klaren Gemeingeist, der das Eigentümlich-Christliche nie zerfliessen und sich verflüchtigen läßt“ (25).

Dieses schwierig fassbare Theorem des christlichen Gemeingeistes<sup>19</sup> ist die Basis alles christlichen Beieinanderseins und soll sowohl die Einheit als die Freiheit der christlichen Kirche fundieren. In seiner Schleiermacher-Interpretation vertritt Troeltsch hier praktisch ein „Aufsuchen der mittleren Linie“, die „Preisgabe aller übernatürlichen Autoritäten“ und einen Verzicht sowohl auf Dogmatismus als auch auf „die Geltendmachung jeder schroff persönlichen Sondermeinung“ (26). In diesem Sinne hat Schleiermacher Troeltsch zufolge auch gepredigt und so soll auch seine ‚Glaubenslehre‘ verstanden werden. Die ‚Glaubenslehre‘ wirkt „vermittelnd und ausgleichend“ (28) und stellt den Christusglauben in den Mittelpunkt. Während die ‚Reden‘ davon schwiegen, hebt die ‚Glaubenslehre‘ den Glauben an Christus, die „Entzündung der individuellen Frömmigkeit des einzelnen an der religiösen Kraft Christi“ (28) als das eigentliche soziologische Beziehungsmoment der christlichen Gemeinde hervor.

### 3. Was heißt Kirche im Denken von Schleiermacher?

In einem nächsten, *dritten* Schritt in seinem Aufsatz über Schleiermacher und die Kirche (ab Seite 29) verortet Troeltsch Schleiermachers Kirchenbegriff begriffshistorisch, wo er faktisch (ohne die Typologie als solche einzuführen) die typologische Zweiteilung Kirche – Sekte verwendete. Bis zur Aufklärung – also bis zur Neuzeit (im Sinne Troeltschs) – bedeutete Kirche als soziologische Form, wie Troeltsch ausführte, die „von Christus gestiftete übernatürliche Gnaden- und Heilsanstalt“, in die man hineingeboren wurde. Daneben gab es die Sekte, „die die Gemeinschaft erst aus freien, reifen und volljährigen Zusammentritt entstehen liess“ (29). Die Sekte kennzeichne sich durch die Ablehnung der Kindertaufe und band die Christlichkeit an die volle sittliche Bewährung des einzelnen Christen. Im Aufklärungszeitalter wurde das Wort Kirche dann der Name für „die religiöse Vergesellschaftung oder Körperschaft“ im breiten Sinne. In dieser Lage konnte Schleiermacher, wie Troeltsch betonte, dem Begriff einen neuen Sinn geben.

---

<sup>19</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.

Um die Neuartigkeit von Schleiermachers Begriffsbildung ins rechte Licht zu rücken, betonte Troeltsch die wesentlichen Unterschiede zum „echten“ Begriff der Kirche und der Sekte. Vom klassischen Kirchenbegriff fehlt die supranaturale Anstaltsstruktur mit ihrem (christlichen) Exklusivitätsanspruch. Für Schleiermacher sei die Kirche überhaupt die religiöse Gemeinschaft, die aufgrund von menschlichen Bedürfnissen des Austausches, der Kommunikation und der Darstellung entsteht. Sie ist ein allgemein soziologischer Begriff, der seinen besonderen Charakter erst durch die religiöse Motivierung bekommt. Damit fällt Schleiermacher nach Troeltsch nicht auf den Sektenbegriff zurück, da bei ihm „der atomistisch-mechanische Vereinsgedanke“ (31) fehlt. Die religiöse Gemeinschaft gehe bei Schleiermacher nicht auf die Summe der Einzelwillen zurück, sondern es bleibe „die Überordnung und Initiative der zeugenden Gesamtkraft, die alles schenkende Gnade, die die Individuen erst hervorbringende Mitteilung“ (31). Die auf die Gnade zurückgehende religiöse Gesamtkraft ist dem Individuum vorgeordnet und damit sei ein grundlegendes Element des alten Kirchenbegriffes erhalten geblieben.

So ist in Schleiermachers Denken ein Begriff von Kirche vorausgesetzt, der mehr ist als „künstliches und absichtliches Menschenwerk“. Diese neue soziologische Idee ist nach Troeltsch in völliger Übereinstimmung „mit der neuen Soziologie des organischen Denkens, die das Naturrecht der Vertragslehre ablöste“ (32 f.). Troeltschs Abneigung gegen die Vertragslehre und die Vorstellung einer kirchlichen Gemeinschaft in der Form eines Vereins steckt tief. Aufgrund seiner Überzeugung der wechselseitigen Bedingtheit von (soziologischer) Idee und (soziologischer) Form kann er der Vereinsstruktur in Bezug auf christliche Gemeinschaft nicht zustimmen, eben weil da die christlichen Grundideen von Gnade und Gemeinschaft seines Erachtens verneint werden. Dagegen konnte man natürlich einwenden, dass die Kirche – jedenfalls in ihrer klassischen Form – den christlichen Gemeingeist in einer inakzeptablen Weise fixiert und für sich in Anspruch nimmt. Die von Troeltschs anvisierte Durchdringung der drei Typen wäre dann die Auflockerung der alten Anstaltskirche<sup>20</sup> oder die – wie Trutz Rendtorff es formulierte – kirchliche Beheimatung der Mystik.<sup>21</sup> Wie überzeugend

20 Troeltsch, Soziallehren (s. o. Anm. 17), 982.

21 Trutz Rendtorff, „Meine eigene Theologie ist sicherlich spiritualistisch“. Zur Funktion der ‚Mystik‘ als Sozialform des modernen Christentums“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation (Troeltsch-Studien, Bd. 6), Gütersloh 1993, 178–192.

man Troeltschs Position findet, hängt auch mit der Bewertung des entscheidenden Begriffs des „Gemeingeistes“ und anderer verwandter Begriffe (wie Gemeinbesitz) zusammen.

#### 4. Was heißt Gemeingeist?

In Troeltschs Kirchengauffassung, wie er sie unter anderen in seinem Aufsatz über Schleiermacher darlegte, spielt der Begriff ‚Gemeingeist‘ eine grundlegende Rolle. Die alten Grundbegriffe Kirche und Sekte sind nach Troeltsch in der modernen Zeit nicht länger tragfähig. Der Begriff Gemeingeist steht für einen organischen Zusammenhang. Die Gemeinschaft bringe die Individuen zusammen und schenke ihnen „den Besitz aller Überlieferung und Gnade, unabhängig von ihrem eigenen Machen und Wollen“ (32). Der Gemeingeist ist den Individuen vorgeordnet und regt sie zugleich zu aktiver Teilnahme an. Die angestrebte Synthese wird dann in abstrakter Weise wie folgt formuliert: „In einer solchen Gemeinschaft wird Überlieferung und Fortschritt, Gemeingeist und Einzelselbständigkeit, Gesamtleitung und Gemeindefreiheit, äussere wechselnde Verfassungsvielfältigkeit und doch auch Einheit des sich immer wieder übereinstimmend bekundenden Geistes sein.“ (32)

Zum einen scheint „Gemeingeist“ als Oberbegriff, der zwischen Gemeinbesitz (Tradition, etc.) und individueller Tätigkeit (Änderung) vermitteln soll, verwendet zu werden; zum anderen benennt er doch vor allem den ersten Pol und untermauert so sprachlich und argumentativ die Verbindung zur Geschichte. In diesem Sinne funktioniert der Begriff als Garantie gegen den – von Troeltsch gefürchteten – alles zersplitternden Individualismus. Abgesehen von reaktionären Lösungen, können wir nur weiter auf dem Wege, „den Schleiermacher in den Grundzügen gewiesen hat“ (35). Mit der Trennung zwischen Staat und Kirche gebe es nur noch eine Kirche „mit dogmatischer und kultischer Beweglichkeit innerhalb der Grenzen des niemals schlechthin sicher formulierten christlichen Gemeingeistes“ (35). Obwohl der Gemeingeist sich seiner Natur nach nicht fixieren lässt, verbürgt er in dieser Sicht doch Kontinuität und Verbindlichkeit und ist in diesem Sinne die Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen.

Im oben stehenden Absatz habe ich nicht zwischen Schleiermachers und Troeltschs Begriff von Gemeingeist unterschieden. Troeltschs Text bietet dafür auch wenig oder besser gesagt keine Anknüpfungspunkte. Troeltsch reflektiert nicht ausdrücklich auf die Verwendung durch

Schleiermacher und benutzt den Begriff, als ob er selbstverständlich wäre. Man kann spekulieren, dass Troeltsch absichtlich diese Differenz zwischen ihm und Schleiermacher einzieht, dem Leser auf den Leib rückt und so die Relevanz der Schleiermacherschen Kirchauffassung zeigt, statt distanziert-reflexiv und vermittelt darlegt. Das ist nicht unmöglich, aber für mich bedeutete dieses Verfahren in diesem Aufsatz doch einen kleinen Stilbruch.

Was bringt die Begriffsgeschichte? In deutschsprachigen Wörterbüchern und Enzyklopädien habe ich nicht viel über die Verwendung des Begriffs ‚Gemeingeist‘ gefunden. In den *Geschichtlichen Grundbegriffen* gibt es kein eigenes Lemma. Im Artikel über „Öffentlichkeit“ wird festgestellt, dass erst kurz vor der Französischen Revolution der Begriff als Äquivalent für ‚public spirit‘, bzw. ‚esprit publique‘ die Bedeutung eines Sinns für das Soziale annahm.<sup>22</sup> Damit ist die Konnotation des deutschen Begriffs ‚Gemeingeist‘ doch nicht erschöpft. So definiert Schleiermacher den Begriff in seiner ‚Glaubenslehre‘ wie folgt: „[S]o verstehen wir darunter ganz dasselbige wie im weltlichen Regiment, nämlich in allen, die zusammen eine moralische Person bilden, die ihnen gemeinsame Richtung auf die Förderung dieses Ganzen, welche zugleich in jedem die eigentümliche Liebe zu jedem Einzelnen ist.“<sup>23</sup> Die Umschreibung kann weiter christlich ausgefüllt werden (z. B. durch die Bezugnahme auf den Heiligen Geist), aber ist im Prinzip auch gut anwendbar auf moralische Kollektive wie Nation, Familie oder sogar die Menschheit („Kollektiv-singulare“) und benennt das, was sie verbindet. Für seinen England-Besuch, der durch seinen frühen Tod nicht stattfinden konnte, hat Troeltsch eine Rede mit dem Titel „Der Gemeingeist“ („The common spirit“) geschrieben, worin er unterschiedliche Auffassungen dieses „Phänomens“ bespricht und dessen Bedeutung beleuchtet: „[O]hne diesen Überindividualismus ist überhaupt keine starke und gesunde ethische Formung des Lebensstromes möglich.“<sup>24</sup> Gemeingeist ist für

22 Luzian Hölscher, Art. „Öffentlichkeit“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart 1978, 413–467, hier 443, 450.

23 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Auflage (1830/31), 2 Bände, in: Ders., KGA I, 13/1–2, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2003, Bd. 2, 280 (§ 121, 2).

24 Ernst Troeltsch, *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung* (1924) / *Christian Thought. Its History and Application* (1923), in: Ders., KGA XVII,

Troeltsch nicht ein ätherisches, sich verflüchtigendes Element, sondern verweist auf Kreise, die eine hohe soziologisch-moralische Bedeutung haben.

Nach Troeltschs Verständnis gibt es also Gemeingeister von Gruppen, Familien, Stämmen, Ständen, Berufen, Schulen, Sekten und auch Kirchen. Für ihn ist es relativ egal, wie man den Begriff präzise fasst, „ob man ihn wie die deutsche romantische Theorie etwas mystisch als eine gemeinsame, die Individuen durchströmende geistige Substanz oder mit der westeuropäischen Soziologie als eine Wirkung typischer Grundtriebe, des intellektuellen und affektiven, auffaßt; ob man ihn mit Schleiermacher aus einem Oszillieren der Vernunft zwischen ihrem auf Identität und ihrem auf Differenzierung ausgehenden Antriebe oder mit Gabriel Tarde auf interindividuelle Anpassungen und Nachahmungen, damit letztlich auf die Durchsetzung individueller Anstöße zurückführt, schließlich ob man ihn mit den heute in den Geisteswissenschaften so beliebten Analogien einer vitalistischen Biologie aus einer Art organischer Lebenseinheit und Korrelation der Gruppe erklärt“.<sup>25</sup> Der Begriff ist also nach Troeltsch grundlegend für den Zusammenhalt einer Gruppe, und die Tatsache, dass er bei sehr unterschiedlichen Denkern nachweisbar ist, beweist umso mehr, wie wichtig der Gemeingeist sei.

Im Rahmen einer Besprechung von Troeltschs Aufsatz über Schleiermachers Kirchenbegriff ist auch die religiöse Konnotation des Begriffs ‚Gemeingeist‘ zu berücksichtigen. Unabhängig von der politischen Bedeutung lässt sich bei Zinzendorf ein religiöser Gebrauch des Begriffs nachweisen. Gemeingeist bedeutet hier den Heiligen Geist in der christlichen Gemeinde, konkret in der Brüdergemeinde.<sup>26</sup> Laut der Studie von Wilfried Brandt, auf die ich mich hier beziehe, lässt sich bei Schleiermacher keine direkte Abhängigkeit von Zinzendorf nachweisen. Sachlich sei diese Vorstellung beibehalten worden, die „ungewöhnliche Wortprägung Gemeingeist“ hat man aber in der Brüdergemeinde fallen lassen.<sup>27</sup> In Schleiermachers frühem Werk ist der Begriff auch nicht direkt nachweisbar, aber in der ‚Glaubenslehre‘ ist es klar, dass der Ge-

---

hg. v. Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Andreas Terwey, Berlin/New York 2006, 98.

25 A.a.O., 97.

26 Vgl. Wilfried Brandt, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher* (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie, 25), Zürich/Stuttgart 1968, 35. Der erste Beleg stammt aus einem Kirchenlied Zinzendorfs von 1737.

27 A.a.O., 36.

meingeist „das Prinzip des Lebens der christlichen Gemeinde und als solches Form des Wirkens des Heiligen Geistes [ist]“.<sup>28</sup> In diesem Sinne gibt es also einen speziellen christlichen Gemeingeist, der bei Schleiermacher konstitutiv ist für die christliche Kirche.

Darüber wäre noch mehr zu sagen, aber es geht uns hier nicht um eine Darstellung der Schleiermacherschen Pneumatologie.<sup>29</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang, wie der Begriff von Troeltsch aufgenommen wird. Eine direkte Abhängigkeit von Schleiermacher lässt sich nicht nachweisen. Auch bei Troeltsch hat – wie wir festgestellt haben – der Begriff Gemeingeist einen allgemeinen Sinn, der manchmal fast unbemerkt eine religiöse Bedeutung bekommt. Im deutschen Idealismus und in der Romantik kann in Begriffen wie Gemeingeist und Volksgeist auch eine religiöse Bedeutung mitschwingen. Im nächsten Abschnitt ist die Funktion und Bedeutung des Begriffs ‚Gemeingeist‘ in Troeltschs Interpretation von Schleiermachers Kirchenverständnis und in seiner eigenen Ekklesiologie näher zu bestimmen.

## 5. ‚Gemeingeist‘ als ekklesiologische Kategorie

Mit dem Begriff ‚Gemeingeist‘ hebt Troeltsch m. E. vor allem auf eine theologische Begründung seines Kirchenideals ab. Das führt manchmal zu ‚idealisierenden‘ Formulierungen, die verwundern können, wenn man bedenkt, wie stark er an die kirchliche Wirklichkeit seiner Zeit interessiert war und wie energisch er um eine soziologisch tragfähige Ekklesiologie rang. In einem Vortrag *Religiöser Individualismus und Kirche*, den er am 6. Juli 1910 für die Badener Pfarrer hielt, hieß es: „Wir müssen die Kirche als Gemeinschaft des Geistes Christi auffassen, [...] als eine ungeheure Macht, die der gemeinsame Lebensgeist ist, aus dem wir alle unsere Kraft nehmen, so daß wir diese Gemeinschaft nicht durch unser Tun und Wollen zusammensetzen, sondern als die dem einzelnen Individuum übergeordnete Gemeinschaft des Geistes Christi empfinden. Es ist das *corpus mysticum Christi*, das man empfinden muß als jedem einzelnen Individuum vor- und übergeordnet. Wenn wir unser Empfinden und Denken in dieser Selbstverständlichkeit formen und schulen, dann werden wir es auch als selbstverständlich ansehen, daß die Landeskirche

28 A.a.O., 47; vgl. 131 f. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. o. Anm. 23), §§ 121–123.

29 Brandt, *Der Heilige Geist* (s. o. Anm. 26), 131 ff.

sich als Ausdruck des *corpus mysticum Christi* empfinden muß.<sup>30</sup> Wie spiritualistisch diese Formulierungen auch anmuten dürfen, diese Passage kulminiert in der Bemerkung, dass die Landeskirche der locus dieses Ideals sein sollte.

Mit dem Begriff ‚Gemeingeist‘ werden zwei Positionen abgelehnt: ein Vereinschristentum und ein reiner religiöser Individualismus. ‚Gemeingeist‘ beinhaltet für Troeltsch den Gedanken der Gnade. In seinem Aufsatz *Die Kirche im Leben der Gegenwart* aus dem Jahre 1911 (der Schluss ist neu geschrieben für die Aufnahme in den zweiten Band der Gesammelten Schriften) grenzt Troeltsch seine Position vom Individualismus Kierkegaards ab und betont den für die Kirche konstitutiven Gedanken der Gnade, „des die Individuen tragenden und hervorbringenden Gemeingeistes, der rein geistigen, rechtlich nicht faßbaren und darum frei sich äußernden christlichen Geistesmacht“.<sup>31</sup> Der Gnadenbegriff deutet darauf hin, dass etwas vorgegeben ist, das nicht einfach zur menschlichen Verfügung steht. Es gibt eine von Christus ausgehende, rein ideelle Gemeinschaft, welche auch als christlicher Lebenszusammenhang oder christlicher Gemeingeist<sup>32</sup> bezeichnet wird. Dieser Gemeingeist sei dann am „Wort Gottes“ erkennbar. Beide aber sind nicht in bestimmten Organisationen identifizierbar.<sup>33</sup> Die Spannung in dieser Auffassung wird offenbar, wenn Troeltsch dann in einem nächsten Schritt im Argumentationsgang schreibt, dass diese innerlich-spirituelle Wirksamkeit „das Mittel einer objektiven Verkündigung und die Grundlage eines überindividuellen, den verschiedenen Stufen religiöser Reife gleich übergeordneten geistigen Gemeinbesitzes und damit die breite und umfassende Volkskirche [verlangt]“.<sup>34</sup> Wesentlich für eine Kirche ist also, dass die Gnade objektiviert und institutionalisiert wird. Aber dies wiederum in einer flexiblen Weise.

---

30 Ernst Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche* (1910), in: Ders., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (GS II), Tübingen 1913, 109–134, hier: 126 f.

31 Ernst Troeltsch, *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (1911), in: Ders., GS II (s. o. Anm. 30), 91–108, hier: 106.

32 Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. o. Anm. 23), §§ 121–123.

33 Vgl. Troeltsch, *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (s. o. Anm. 31), 106: „Ein solcher Geist ist seinem Wesen nach unabhängig von Buchstabe, Dogma und Recht, kann nur vom Geiste erkannt und gerichtet werden, ist darum auf eine rein geistige und innerliche Wirksamkeit angewiesen.“

34 Ebd.

So ist auch Troeltschs Plädoyer für die Volkskirche zu verstehen.<sup>35</sup> Eine elastische Kirche soll wesentlich eine pluralistische Institution sein, in der ein Höchstmaß an Freiheit herrscht.<sup>36</sup> Sie ist als eine Vermittlung der drei Typen zu verstehen. Vom Sektentypus ist das Element der Freiwilligkeit und die aktive Mitwirkung der Kirchenmitglieder zu übernehmen. Die Konfessionslosigkeit ist zu respektieren, und Troeltsch scheint sogar nicht auszuschließen, dass eine Kirche äußerlich-rechtlich nach den Grundsätzen eines Vereins konstruiert wird.<sup>37</sup> Das darf allerdings nicht dazu führen, dass etwa die Kindertaufe verworfen wird. Faktisch ist die Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit zu akzeptieren, allerdings in einer Weise, die die Bedeutung der Idee der Kirche als einer grundlegenden, historischen Lebensmacht nicht bedroht.

Über die Bedeutung des Sektentypus für die Kirche der Zukunft äußert Troeltsch sich alles in allem kritischer als über die der Mystik. Die elastische Volkskirche soll wesentlich eine von der mystischen Toleranz aufgelockerte Kirche sein. „Vom Geiste des Kirchentypus aber behauptet sich dann der große Gedanke einer gemeinsamen historischen Lebenssubstanz, die in allen individuellen Gemeindebildungen und Verkündigungen nur besonders und verflüssigt wird. Wir behalten Gemeingefühl und Vererbungsbewußtsein, ein ‚Minimum von Kirche‘, wie Richard Rothe sagte.“ (GS I, 983) Dies soll die Grundsubstanz einer zutiefst tolerant gewordenen Volkskirche sein, was tatsächlich ein „Minimum von Kirche“ bedeutet. Entscheidend ist nach Troeltsch in diesem Moment „die Wiedezurückfindung des Einzelnen zu Gemeinsinn, Verständnis des objektiven, geistigen Gemeinbesitzes, der verbindenden Wirkung des

---

35 Folgende Passagen sind Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie* (s. o. Anm. 16), 156 ff., entnommen.

36 Vgl. Ernst Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche* [Thesen], in: *Protestantische Monatshefte* 14 (1910), 275 f. (6. These): „Welches der weitere Gang der Dinge auch sein mag, in dem gegenwärtigen religions-politischen und religiös-organisatorischen Zustande muß diesem Individualismus Rechnung getragen werden: 1. in der Freiebung der religiösen Persönlichkeitsbildung der Geistlichen, 2. in der Freiebung der religiösen Selbstbestimmung der Gemeinden, 3. in der Art der Behandlung der Zuhörer in Predigt und Unterricht, 4. in der Gestattung und Respektierung voller Konfessionslosigkeit.“

37 Aufgrund der Textbasis ist nicht klar, wie Troeltsch sich hier letzten Endes entscheidet; vgl. Ernst Troeltsch, Art. „Kirche. III. Dogmatisch“, in: *RGG*<sup>1</sup> 3, Tübingen 1912, 1147–1155, hier: 1154: „Aber [...] das Vereinschristentum der Sekte ist kein Ausdruck für den religiösen Gemeinschaftsgedanken, wenn auch die einzelne Gemeinschaft rechtlich und äußerlich nach diesen Grundsätzen konstruiert sein mag.“

Kultus, der Bedeutung religiöser Gemeinschaftskräfte für das Gesamt-leben“.<sup>38</sup>

Ein Gefühl der christlichen (protestantischen) Gemeinschaft wird dringend gebraucht. Deshalb ist auch die neue Soziologie für Troeltsch von grundlegender Bedeutung. Ihr Gemeinschaftsbegriff kann als „mystisch-organisch“ bezeichnet werden, weil hier der Einzelne dem Ganzen eingeordnet wird, und dieses Ganze, welches als historische Macht gedacht wird, nicht rational konstruierbar sei.<sup>39</sup> „Wie jede solche geistige Gesamtmacht eine mystische, dem Individuum vorgeordnete Kraft ist und als ein sich selbst fortpflanzender Organismus zu betrachten ist, so gilt dies auch von dem von Jesus ausgehenden Lebenszusammenhang.“<sup>40</sup> Und das entspricht dem christlichen Gnadengedanken. Der „organisch“ oder auch „mystisch“ genannte Gemeinschaftsbegriff bietet dem für das Christentum grundlegenden Gnadenmoment Raum.

Es ist hier klar zwischen den unterschiedlichen Ebenen zu unterscheiden. Dieser „organische“ oder auch „organologische“ Gemeinschaftsbegriff ist als solcher „mystisch“ zu nennen – im Unterschied zu dem rational konstruierbaren Vereinsbegriff. Obwohl er mit der spiritualistischen Begründung des Kirchenbegriffes zusammenpasst, ist er davon deutlich zu unterscheiden. Der rein spiritualistische Kirchenbegriff, in dem der Geist nur vom Geist erkannt wird, impliziert noch keine Gemeinschaft in dem oben umschriebenen Sinne des Wortes. Dazu braucht man Objektivationen als Formen der Beziehung auf eine historisch gewachsene Macht. Der theologische Unterschied zwischen Kirchen- und Mystiktypus liegt also noch nicht so sehr darin, dass die Mystik das Gnadenmoment nicht zur Geltung bringen kann (der christliche Gemeingeist ist Ausdruck der Gnade), sondern vor allem darin, dass sie die Gnade nicht objektiviert. Und um letzteres geht es in den faktisch existierenden Kirchen. In dem Sinne ist das soziologische Plädoyer für die Volkskirche überzeugender als ihre theologische Begründung.

Summa summarum: Schleiermachers Kirchenbegriff und vor allem auch der Begriff des Gemeingeistes wird von Troeltsch positiv gewertet wegen seines Vermittlungspotentials. Was Troeltsch in seinen ‚Soziallehren‘

38 Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche* (s. o. Anm. 36), 276 (8. These).

39 Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts* (1913), in: Ders., *GS IV* (s. o. Anm. 10), hg. v. Hans Baron, Tübingen 1925, 587–614, hier: 596.

40 Troeltsch, *Kirche* (s. o. Anm. 37), 1153.

präziser als die benötigte Durchdringung der Typen formuliert, wird im Schleiermacher-Aufsatz unter dem Begriff des Gemeingeistes gefasst. Er enthält auf jedem Fall das Gute sowohl des Kirchen- als des Sektenbegriffes. „[I]n der Anerkennung der dem Individuum vorgeordneten zeugenden Kraft der Mitteilung, der die eigene Tätigkeit erst anregenden Gnade, der alles umfassenden historischen Gesamtmacht“ berührt er sich mit dem alten Kirchenbegriff, während er doch auch Elemente des Sektenbegriffes teilt: „die Lebendigkeit und Mittätigkeit der Individuen, die Abzielung auf aktive Bewährung an Stelle bloß passiver Hingebung an die kirchlichen Gnadenmittel“ (31). Der Gemeingeist ist zwar vorgegeben, aber tötet trotzdem die Eigenwirksamkeit der Individuen nicht.<sup>41</sup> Von Mystik ist in diesem Text nicht die Rede, aber es ist deutlich, dass die Kirche die benötigte Elastizität und Toleranz der Mystik verdankt. Mit dem Begriff des Gemeingeistes hebt Troeltsch aber nicht primär auf die unsichtbare Kirche oder die *communio sanctorum* ab, sondern auf das, was verbindet, auf Gemeinsamkeit und historische Kontinuität.

---

41 Anderenorts wird Schleiermachers Ideal als „eine möglichst alle Unterschiede in sich ertragende, auf Grund des Gemeingeistes suchende und fortschreitende, synodal verfaßte und vom Staate geschiedene Volkskirche“ bezeichnet: Ernst Troeltsch, Rez. E. Förster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche, Tübingen 1905–1907, in: Historische Zeitschrift 113 (1914), 371–378, hier 375.

