

ERNST TROELTSCH

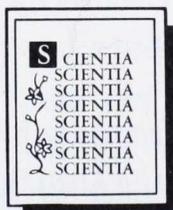
# GLAUBENSLEHRE

Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren  
1911 und 1912 herausgegeben von

Gertrud von le Fort

Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch

NEUDRUCK DER AUSGABE MÜNCHEN 1925  
MIT EINER EINLEITUNG VON  
JACOB KLAPWIJK



1981

SCIENTIA VERLAG AALEN

Neudruck mit freundlicher Zustimmung  
der Verlagsbuchhandlung Duncker & Humblot, Berlin

ISBN 3.511.00100.5.

Gesamtherstellung: fotokop wilhelm weihert KG,  
Kleyerstr. 12, Darmstadt

Printed in Germany

# EINLEITUNG anlässlich des Neudrucks

von Jacob Klapwijk

Professor an der Centrale Interfaculteit, Vrije Universiteit Amsterdam

Ins Deutsche übersetzt von Drs. Jürgen-Burkhard Klautke

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seitdem die *Glaubenslehre* von Ernst Troeltsch im Druck erschien. Nach 1925 gab es keine neuen Ausgaben oder Wiederauflagen dieses Werkes. Offensichtlich bestand zu wenig Nachfrage. Weist dieser Mangel an Interesse nun auf den geringen Wert dieser Dogmatik hin, oder muß man daraus eher schließen, daß die Theologie ein halbes Jahrhundert lang die *Glaubenslehre* von Troeltsch in ihrer Bedeutung für unsere Zeit unterschätzt hat?

## Troeltsch in heutiger Sicht

Immerhin ist Troeltsch in den letzten Jahrzehnten wieder stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Darauf weisen die vielen neueren Veröffentlichungen hin, die sich mit seinem Werk beschäftigen. Anfangs waren dies vor allem Studien aus dem Bereich der Religionsphilosophie, in denen man z. B. nach Troeltschs Auffassung über die Absolutheit des Christentums oder über das religiöse Apriori fragte (I. Escribano Alberca, *Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch*, München, 1961; G. von Schlippe, *Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts*, Neustadt a. d. Aisch, 1966, u. a.). Später erschienen mehrere Untersuchungen auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie, wobei man der philosophischen Entwicklung von Troeltsch und den Auswirkungen auf den Historismus besondere Aufmerksamkeit widmete (z. B. W. Bodenstein, *Neige des Historismus: Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, 1959; J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme: Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, mit einer deutschen Zusammenfassung, Assen, 1970). Schließlich begann man sich auch mehr für die Sozialphilosophie und die Kultur-

ethik von Troeltsch zu interessieren (u. a. W. F. Kasch, *Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch*, Tübingen, 1963; H. Bosse, *Marx – Weber – Troeltsch*, München, 1970). Das Auffallende daran ist, daß in fast all diesen Studien – die hier stellvertretend für eine viel größere Anzahl von Büchern und Zeitschriftartikeln genannt sind – den spezifisch theologischen Auffassungen und vor allem der *Glaubenslehre* von Troeltsch kein oder nur geringes Interesse geschenkt wurde.

Inzwischen ist jedoch hier eine Wende eingetreten, so daß Troeltsch auch als Dogmatiker gegenwärtig wieder mehr Aufmerksamkeit erfährt. Unzufriedenheit über die dogmatische Position der dialektischen Theologie mit ihren verschiedenen Ausläufern brachte in den sechziger Jahren Unruhe in die deutsche theologische Welt. Dieser Unfriede zeigte sich vor allem an den Punkten, mit denen sich Troeltsch in seiner *Glaubenslehre* besonders ausführlich beschäftigt hatte: dem universalhistorischen Charakter der göttlichen Offenbarung, dem Ort des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte, dem Verhältnis von Glaube zur Vernunft etc. Vor allem ist hier die geschichtstheologische Konzeption des Kreises um Pannenberg zu nennen, der bei verschiedenen Punkten Anschluß an die systematischen Fragestellungen von Troeltsch suchte (s. z. B. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967; *Basic Questions in Theology*, vol. I, London, 1970).

Seitdem nahm auch bei anderen das Interesse für den theologischen Entwurf von Troeltsch zu. Ich nenne einige Monographien: B. A. Reist, *Toward a Theology of Involvement* (London, 1966), A. O. Dyson, *History in the Philosophy and Theology of Ernst Troeltsch* (Diss. Oxford, 1968). Im Zusammenhang damit wurde erneut über das Verhältnis von historischer und dialektischer Theologie nachgedacht, so daß zu diesem Thema einige vergleichende Studien erschienen. Einmal über Troeltsch und Bultmann (H. G. Little, *History, Decision and Responsibility*, Diss. Harvard, 1965), sodann über Troeltsch und Barth (Th. W. Ogletree, *Christian Faith and History*, New York, 1965; W. Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth*, 1976). Aus diesen und anderen Schriften, wie auch aus Sammelbänden, z. B. *Ernst Troeltsch: Writings on Theology and Religion* (eds. R. Morgan & M. Pye, London, 1977) und *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (ed. J. P. Clayton, Cambridge, 1976) zeigt sich überdeutlich, daß momentan die Theologie Troeltschs – vielleicht wie nie zuvor – inter-

nationale Aufmerksamkeit erhält. Man vergleiche auch die durch mich zusammengestellte Troeltsch-Bibliographie im letztgenannten Werk, S. 196–214.

Angesichts all dessen erscheint der Entscheid des Verlags Scientia in Aalen, die *Glaubenslehre* von Troeltsch neu aufzulegen, genau zur rechten Zeit gekommen zu sein. Eine völlig neue textkritische Ausgabe wurde zwar erwogen, scheiterte aber an verschiedenen Umständen. Der vorliegende Text ist also die posthume Ausgabe von 1925, wofür wir der bekannten Schülerin und Assistentin von Troeltsch, Gertrud von le Fort, sehr viel Dank schulden. In diesem Neudruck wird ihr Name mit Recht auf dem Titel erwähnt. Wir vertrauen, daß diese Initiative des Verlages Scientia dazu beitragen wird, daß eine neue Generation von Wissenschaftlern die zentrale Bedeutung dieses Werkes besser verstehen lernt. Unsererseits möge dazu folgendes dienen.

### Die Glaubenslehre und der kantische „Agnostizismus“

Bereits früh erlangte Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865–1923) – er war Theologieprofessor von 1892–1894 in Bonn, anschließend in Heidelberg und seit 1915 Kultur- und Geschichtsphilosoph an der Universität Berlin – als Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule Bekanntheit. Schon aus diesem Grund ist die Bedeutung seiner *Glaubenslehre* offensichtlich: Denn diese dogmatische Studie dokumentiert einzigartig, wie zu Beginn unseres Jahrhunderts die religionsgeschichtliche Schule in Deutschland von ihren eigenen Voraussetzungen her, dem Inhalt der christlichen Religion einen systematischen Ausdruck zu geben suchte.

Der Wert dieses Werkes ist umso größer, bedenkt man, wie wenig Troeltsch im übrigen auf dem Gebiet der dogmatischen Theologie veröffentlicht hat. Zwar schrieb er einen äußerst lesenswerten Artikel über „The dogmatics of the ‚Religionsgeschichtliche Schule‘“ in *The American Journal of Theology* 17 (1913), der auch in seinen *Gesammelten Schriften* (= GS) Teil II, S. 500–524 aufgenommen wurde. Doch gibt er hier faktisch nur eine Betrachtung über die Art und den Ort der Dogmatik, so wie er sie aus religionsgeschichtlicher Perspektive sieht. Abgesehen von der *Glaubenslehre* sind seine Gedanken über die systematische Theologie nur in verschiedenen kürzeren Arti-

keln und Aufsätzen zu finden, von denen die wichtigsten im Folgenden noch zur Sprache kommen.

Will man diese *Glaubenslehre* völlig in ihrem Wert ermessen, muß man sie jedoch in einen größeren Zusammenhang stellen als den der religionsgeschichtlichen Theologie. Meines Erachtens kann sie erst dann recht gewürdigt werden, wenn man sie als Exponenten der kantischen, dualistischen Denktradition sieht, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Theologie immer größeren Einfluß gewann. Bekanntlich hatte Kant mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* scharf zwischen Wissen und Glauben, sowie zwischen Wissenschaft und Religion unterschieden. Die „theoretische Vernunft“ könne lediglich die natürliche Wirklichkeit erkennen und taste im Dunkeln, sobald sie sich mit der übersinnlichen Welt beschäftigt. Sie habe zu schweigen, so oft man nach dem Dasein Gottes, nach der Unsterblichkeit der Seele, der Unendlichkeit der Welt u. ä. fragt. Eine solche Antwort könne man nur der „praktischen Vernunft“ zugestehen, d. h. dem sittlichen Selbstbewußtsein des Menschen, das Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als unbedingte Voraussetzungen des sittlichen Vermögens postuliert. Mit andern Worten: Religiöse Auffassungen und theologische Aussagen seien nicht Resultat objektiven Wissens, geschweige denn einer wissenschaftlichen Beweisführung. Sie beruhten auf der subjektiven, sittlichen Überzeugung, auf der Kraft des „Glaubens“. In diesem sehr spezifischen Sinne könnte man hier bei Kant von einem *theologischen Agnostizismus* sprechen.

Mit Hilfe dieses Dualismus und „Agnostizismus“ hatte Kant sich gegen die metaphysische Theologie seiner Zeit gewandt, die auf theoretisch-wissenschaftlichem Weg und mit metaphysischen Denkmitteln die Frage nach Gott zu beantworten suchte (Leibniz, Wolff, der Deismus usw.). In größerem Zusammenhang gesehen, hatte er damit ebenfalls die mittelalterlich-scholastische Theologie unterhöhlt, die nicht nur im Katholizismus, sondern auch im Protestantismus – trotz der ursprünglichen Abkehr der Reformatoren von der *naturalis ratio* und ihren metaphysischen Ansprüchen – maßgebend geworden war (Ph. Melancthon, Th. Beza). Auch diese scholastische Tradition zäsierte auf dualistische Weise zwischen Wissen und Glauben, wenn auch auf völlig andere Weise. Sie unterschied zwischen den allgemeingültigen, natürlichen Wahrheiten von Philosophie und Wissenschaft, die auf metaphysischer Denkkraft der Vernunft beruhten und den exklusiv-christlichen

Wahrheiten von Kirche und Theologie, die nur durch übernatürliche Offenbarung zu erhalten seien, wobei man sich, in Abhängigkeit von Thomas von Aquin, in der Regel darum bemühte, natürliches und übernatürliches Wissen in positivem Sinn aufeinander zu beziehen, so daß die christliche Theologie mit einer metaphysischen (meistens aristotelisch gefärbten) Theologie begründet wurde.

Auf jeden Fall nimmt die *Glaubenslehre* von Troeltsch deutlich Stellung. Sie steht in der kantischen, nicht in der oben genannten, scholastischen Denktradition. Zwar war Troeltsch weniger argwöhnisch gegenüber der Metaphysik als Kant (s. dazu das Folgende), aber den „exklusiven Supranaturalismus“ der Scholastik wies er genauso ab, wenn auch nicht so sehr aus antimetaphysischen Gründen, als vielmehr aus religionsgeschichtlichen.

Indem er von der radikal-historischen (historistischen) Denkweise der religionsgeschichtlichen Schule ausgeht, will er das Christentum vorbehaltlos als Religion unter die Religionen einordnen. Die göttliche Offenbarung sei folglich nicht nur in der jüdisch-christlichen Tradition anwesend, sondern in das religiöse Leben aller Völker eingegangen. Was das Besondere an der biblischen Botschaft und an den Glaubensvorstellungen des Christentums auch sein mochte, ein exklusiv-übernatürlicher Anspruch könne ihnen aus diesen Gründen nicht zukommen. Eine absolut-übergeschichtliche Autorität dürfe man ihnen nicht zuschreiben.

Die *Glaubenslehre* von Troeltsch (= GL) muß in diesem Zusammenhang als eine der markantesten und konsistentesten Versuche in der Theologie gesehen werden, sich nicht nur programmatisch, sondern auch faktisch vom scholastischen Dualismus zu befreien und sich den kantischen „Agnostizismus“ anzueignen. Die Theologie könne zwar wissenschaftliche Begriffe, Methoden oder Formulierungen gebrauchen, sie selbst sei jedoch „weder Philosophie noch Wissenschaft“, ihr Stoff ist „unwissenschaftlich Gegebenes, ihre Vorstellungen sind atheoretisch“ (GL 55). Theologie beruhe nicht auf exakter Information oder auf adäquatem Faktenwissen, das einer übernatürlichen Quelle entspringt, sondern auf einer durch universale Offenbarung geweckten, persönlichen, praktischen „Gesamtstellungnahme zur Wirklichkeit auf Grund einer spezifisch religiösen Position“ (GL 56), auf einem Ganzen der Gesinnung und Stimmung, das man auch Glaube nennen kann (GL 43). Völlig im Sinn Kants meint er dann auch, daß der Streit

zwischen Glaube und Vernunft grundsätzlich nicht durch eine scholastische Synthese der Wahrheitsansprüche von Theologie mit den Einsichten der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft gelöst werden könne, sondern nur durch eine strikte Scheidung beider Bezirke. „Wandlungen auf theoretischem Gebiet greifen nicht in sein Inneres ein“ (GL 49), weil zwischen dem praktisch-religiösen und dem theoretisch-wissenschaftlichen Bewußtsein „eine prinzipielle Unabhängigkeit“ angenommen werden muß (GL 56).

### Troeltsch und Schleiermacher

Wie gesagt, Kants „agnostischer“ Entwurf einer Glaubensreflektion war von grundlegender Bedeutung für den Aufbau dieser *Glaubenslehre*. Troeltsch lernte diese „agnostische“ Denkweise übrigens nicht nur bei Kant kennen. Während des 19. Jahrhunderts hatte sie sowohl gegenüber der außerordentlich spekulativen Metaphysik der hegelschen Theologie als auch gegenüber der mehr orthodox orientierten Vermittlungstheologie an Einfluß gewonnen, und zwar vor allem durch das Aufkommen des Neukantianismus, wobei Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann namentlich zu erwähnen sind. In ihrer mehr oder weniger neukantianischen Sicht wurde dem Glauben, zumindest dem christlichen Glauben, nicht jedes theoretische Element abgesprochen: Der Glaube sei nicht nur Vertrauen, er sei auch ein Fürwahrhalten. Er sei aber nicht so wie die Wissenschaft gerichtet auf Erkenntnis der Welt, sondern vielmehr auf die Deutung der Wirklichkeit. Anfangs war Troeltsch stark durch Ritschl beeinflusst, so daß er dessen Distinktion von Darstellung und Deutung übernahm und sie zum Ausgangspunkt seiner *Glaubenslehre* machte. Der Glaube sei nicht einfach Gesinnung, sondern zugleich auch Deutung der Welt (GL 43, 52).

Doch soll das Profil dieses Werkes noch näher bestimmt werden. In seiner konkreten Form ist es primär nicht an Kant oder an Ritschl orientiert, sondern an Schleiermacher und dessen Glaubenslehre (GL 55). Schleiermacher lehrte ebenfalls, daß die Welt des Übersinnlichen im eigentlichen Sinn nicht zu kennen sei. Gleichwohl beurteilte er die Religion völlig anders. Sie beruht seines Erachtens grundsätzlich nicht auf sittlichem Bewußtsein, sondern auf dem Gefühl. Nicht das kühle Pflichtbewußtsein sei charakteristisch für die Religion, sondern das warme Gefühlsleben, das fromme Gemüt, die dichterische Phantasie.

Nach Schleiermacher kann das Übersinnlich-Absolute auch nur im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit erfahren werden. Und dieses mystische Gefühl sei nicht kognitiv, sondern es spreche vom Geheimnis der Wirklichkeit in phantasiereichen Bildern, in anschaulicher Sprache und in symbolischen Begriffen. In diesem Sinn wollte Schleiermacher nun auch die christliche Religion verstehen. Das Christentum sei keine übernatürliche Größe, sondern weil es eine monotheistische Erlösungsreligion sei, sah er es als Höhepunkt eines universalhistorischen, religiösen Entwicklungsdranges. Eine Theologie, die sich auf eine so verstandene Religiosität richtete, konnte natürlich keine *doctrina de Deo*, also keine traditionelle Dogmatik von Lehraussagen über Gott und sein Heil sein. Sie wurde Bewußtseinstheologie im Sinn einer Theorie der gläubigen Erfahrung, also eine Glaubenslehre.

Durch sein eigenes mystisches Glaubenserleben und durch seine breite religionsgeschichtliche Bildung fühlte sich Troeltsch stark von einem derartigen psychologischen sowie zugleich historischen Zugang zum Phänomen Religion und von einer hierauf rekurrierenden Theologie angezogen. In der Fußspur seines „Meisters“ konzipierte er ebenfalls eine Glaubenslehre, also keine dogmatische Reflektion auf die christliche Heilsgeschichte, nicht eine Theologie der Tatsachen, sondern eine Bewußtseinstheologie, in der Gott und seine Offenbarung immer nur indirekt „durch den Schleier unseres Innenlebens“ zugänglich sind (GL 132). Weil wir nicht Gott, sondern nur unsere Gedanken über Gott analysieren könnten, habe sich auch die Theologie darauf zu beschränken. Gottes Offenbarung sei auch als christliche Offenbarung eine „progressive Offenbarung“, die als „religiöser Impuls“ im Gefühls- und Denkleben von Jesus durchgebrochen und dann in den späteren christlichen Vorstellungen fortgeschritten sei, so daß sie auch jetzt in den Glaubenserfahrungen und frommen Gemütsregungen der Christen in dieser Zeit gegenwärtig sei (GL 43, 40). Darum habe die Theologie alle diese Erfahrungen auf ihren Offenbarungsgehalt abzutasten und sie dann aufs neue und systematisch in der Symbolsprache einer die ganze Kultur durchziehenden Spiritualität zum Ausdruck zu bringen.

Genausowenig wie Schleiermacher wollte sich Troeltsch mit seiner *Glaubenslehre* von der biblischen Botschaft und der protestantisch-kirchlichen Tradition trennen. Aber er hatte es mit dem biblischen

und kirchlichen Hintergrund viel schwerer als Schleiermacher. Denn kulturhistorisch gesehen konstatierte er einen Bruch zwischen der Zeit der Reformation einerseits, die für ihn der Ausklang des Mittelalters war, und der Aufklärung andererseits, die für ihn das Eingangsportal zur Neuzeit bildete. Moderne Religiosität kann sich seines Erachtens nur beim Autonomieprinzip und bei der immanenten Weltanschauung anschließen, die der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und allen folgenden Epochen eigen sei. Folglich mußte es für eine Theologie, die in einer derartigen Religiosität ihren Ausgangspunkt wählte, eine äußerst unbequeme Aufgabe sein, anzugeben, worin nun eigentlich ihre Kontinuität mit der biblischen Lehre und den evangelischen Bekenntnisschriften besteht.

### Christentum als Religion der Sittlichkeit

Die charakteristische Orientierung des Autors der *Glaubenslehre* an Schleiermacher zerreißt aber keinesfalls das entscheidende Band mit Kant. Denn auch wenn das Religiöse *zunächst* vom Sittlichen geschieden ist, so lehrt Troeltsch doch – genau wie Schleiermacher – daß sich in den höheren Religionen das Religiöse mit dem Sittlichen immer mehr verflechtet und daß namentlich das Christentum die teleologische Offenbarung des Reiches Gottes ist. Dieses Reich Gottes sei im kantischen Sinn als „Reich der Freiheit“ zu verstehen, bzw. als die sittliche Organisation der Menschheit, die sich aus und über dem „Reich der Natur“ erhebe. Das kantische, dialektische Grundmotiv von Natur und Freiheit, das vom deutschen Idealismus (und verschiedenen anderen philosophischen Strömungen) übernommen wurde, prägt die *Glaubenslehre* von Troeltsch.

Darum meint Troeltsch auch in der Religionsgeschichte einen Drang nach Erlösung zu verspüren, der aus dem Reich der Natur führe und zwar in die Richtung auf die Welt der freien, geistig-sittlichen Person. Dies ist auch der Grund, warum Troeltsch das Christentum innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte als den zentralen Durchbruch hinein in das Reich der Freiheit bezeichnet, als die „prinzipielle Wendung zur *Persönlichkeitsreligion* gegenüber allem naturalistischen und antipersonalistischen Verständnis Gottes“ (GL 71). Dies erklärt auch, warum Troeltsch die leitende Idee des Christentums als das Prinzip

der religiösen Wiedergeburt umschreibt, wobei er diese Wiedergeburt als „*Höhergeburt*“ umdeutet (GL 72).

Dabei ist anzumerken, daß Troeltsch dieses Reich der Freiheit nicht rigoros moralistisch auffaßt, wie Kant und Ritschl, sondern ihm im Gegenteil einen breiten, religiös-kulturellen Inhalt gibt, ähnlich wie Schleiermacher: „das Reich des gotterfüllten Geistes, dem alles bloß Naturhafte zu einem Organ und Mittel der Selbstdurchsetzung und Selbstgewinnung (. . .) wird“ (GL 72). Auffallend ist übrigens bei Troeltsch eine gewisse Spannung, ja Gebrochenheit, in seinem religiösen Kulturideal. Er wendet sich von bestimmten ästhetisch-monistischen und pantheistischen Zügen in Schleiermachers Weltanschauung ab und betont, daß sich das kulturelle Ethos *in foro hominis* und die religiöse Sittlichkeit *in foro aeternitatis* nie völlig harmonisieren lassen. Auch in einer „neuen, schöpferischen Kultursynthese“ komme man nicht weiter als zu einer „relativen Vereinheitlichung“, genauer gesagt, zu einem momentanen Kompromiß zwischen den vielen innerweltlichen Kulturgütern und dem unbedingten Gut von Herzensreinheit und Gottesliebe, die alle gewöhnlichen menschlichen Liebeschranken überwinde (GS II S. 285, 658 ff.).

Troeltsch hat seine Abhängigkeit vom deutschen Freiheitsidealismus nie verborgen gehalten. Im Gegenteil, des öfteren stellt er nachdrücklich fest, u. a. in „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ (1893/94; GS II 227–327), daß Idealismus und Christentum aufeinander angewiesen seien, auch dann wenn es um die Entwicklung einer zeitgemäßen Glaubenslehre gehe. Die Glaubenslehre habe sich nämlich Rechenschaft vom religiösen Lebensgefühl des modernen Christen zu geben, der gerufen sei, den überlieferten Glaubensbesitz nicht nur unter völlig veränderten kulturellen und sozialen Umständen, sondern auch in einem total veränderten philosophischen und wissenschaftlichen Denkklima neu zu konkretisieren. Folglich wandte sich Troeltsch immer wieder gegen alle möglichen Formen positivistischer und materialistischer Philosophie, und er wies aus wechselnden Perspektiven (z. B. in Anlehnung an H. Lotze, Hegel, Rickert oder Max Weber) auf die idealistische Geistesmetaphysik hin als auf die zeitgemäße Möglichkeit, den christlichen Glaubensbesitz mit dem modernen Bewußtsein in Übereinstimmung zu bringen (GL 59): Beruhte die Philosophie des Idealismus nicht auf einem fundamentalen Vertrauen in den menschlichen Geist und in dessen aufwärtsstrebende Kraft in

der Geschichte? Kämpfte sie nicht inmitten einer verflachten und technologisierten Kultur für geistige Freiheit und sittliche Verantwortung? Und war die Theologie nicht geradezu verpflichtet, diesen Geistesdrang, diese Freiheit und Verantwortung religiös als Gottverbundenheit, Gnade und Glaube durchschaubar zu machen (GL 288, 341)? Erst später, während der Schrecken des ersten Weltkrieges wurde dieses idealistische Vertrauen auf den weltgeschichtlichen Fortschritt des Geistes für Troeltsch völlig problematisch.

### Das scholastische Problem der Synthese

Die obigen Ausführungen zeigen schon, daß man die *Glaubenslehre* von Troeltsch nicht ausschließlich als eine Form von praktischer und „agnostischer“ Theologie sehen darf. „Zunächst“ kann dann zwar von der völligen Unvergleichbarkeit von Glaube und Vernunft die Rede sein (GL 57), doch Troeltsch durchschneidet nicht alle Verbindungen zwischen dem religiösen Gottesbewußtsein und dem theoretischen Weltbewußtsein (GL 61). Im Gegenteil, bei näherem Betrachten wird deutlich, daß für ihn der Dualismus zwischen Wissen und Glauben eher Ausgangspunkt als Endpunkt ist. Religion dürfe nicht in ein System von wissenschaftlicher Kenntnis umgesetzt werden, sie könne jedoch genausowenig auf ein Wirrwarr von strikt individuellen, irrationalen Stimmungen reduziert werden. Die religiöse Welt sei ein zusammenhängender Kosmos. Durch göttliches Licht geleitet, entfalte der religiöse Geist sich innerhalb der Geschichte in einer zwar großen, aber nicht chaotischen Verschiedenheit von kultischen Verbindungen und Glaubenstraditionen, von denen jede ihre eigenen Gottesbilder, Erlösungsideale, Normbegriffe und Absolutheitsansprüche habe. Vor allem in unserer Zeit, die zum historischen Bewußtsein gekommen sei, hätte man diese Verschiedenheiten und Zusammenhänge der religiösen Welt erkannt. Darum sei es jetzt nicht mehr möglich, sich gedankenlos und stimmungsmäßig auf die vermeintlich absolute Autorität des eigenen überlieferten Glaubensgutes zu gründen. Es müsse und es könne auch eine rationell durchdachte Wahl getroffen werden. Damit meint Troeltsch nicht eine Wahl, die strikt logisch beweisbar ist, sondern eine Wahl, die vernünftig im Licht der herrschenden Meinungen in Philosophie und Wissenschaft verantwortet werden kann. Dies reicht aus, um deutlich zu machen, daß für Troeltsch

sowohl die Welt des Glaubens und der Theologie als auch die Welt der Vernunft und Wissenschaft allerlei Anknüpfungspunkte für eine weitere Besinnung auf das zwischen ihnen bestehende Verhältnis haben.

Faktisch sieht sich Troeltsch in seiner *Glaubenslehre* aufs neue vor das gestellt, was einst das Hauptproblem der Scholastik war, nämlich die Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis und der möglichen „Ausgleichung und Anpassung“ zwischen der dogmatischen Theologie einerseits und der philosophisch-wissenschaftlichen Kenntnis andererseits (GL 4). Darum kann er auf der einen Seite ihre „prinzipielle Geschiedenheit“ betonen, auf der anderen Seite auch wieder ihre „Vereinigungsmöglichkeit“ (GL 58). Einmal betont er den unwissenschaftlichen und bekenntnismäßigen Charakter der Glaubenslehre: „Eine solche Dogmatik setzt wissenschaftliche Kenntnisse und Methoden voraus, ist aber selbst keine Wissenschaft. Sie ist ein Bekenntnis und eine Zergliederung dieses Bekenntnisses als Anleitung für Predigt und Unterricht“ (GS II 514; GL 4). Zum anderen zögert er nicht, von „wissenschaftlicher Glaubenslehre“ zu sprechen (GL 4), wobei er hinzufügt, daß das religiöse Wissen trotz seiner „prinzipiellen Unabhängigkeit“ doch eine bedeutsame „relative Abhängigkeit“ von Philosophie und Wissenschaft an den Tag legt und auch legen muß (GL 56, 57). Wir lassen hier nun die Frage unbeantwortet, ob die Auffassungen von Troeltsch an diesem wichtigen Punkt völlig konsistent zu nennen sind.

Wie sehr sich Troeltsch hier mit einer der Scholastik äußerst verwandten Problematik befaßt, ersieht man daraus, daß er selbst Vergleiche mit der scholastischen Dogmatik zieht und bemerkt, daß genau wie die biblizistische und scholastische Theologie an dem populären und philosophischen Weltbild der Antike hing und hängt, so ist es „geradezu eine der großen Hauptaufgaben der modernen Glaubenslehre“, den Glauben davon abzulösen und auf das neue Weltbild einzustellen, das s. E. durch die empirische Wissenschaft und, was die Philosophie betrifft, durch die idealistische Geistesmetaphysik bestimmt ist (GL 57). Troeltsch geht sogar noch weiter. Er sucht nach einem „Schnittpunkt“ von religiöser und wissenschaftlicher Kenntnis (GL 69) und strebt schließlich nach etwas, wovon die Glaubenslehre der geistliche Mittelpunkt sein soll: eine integrale, systematisierte und normative Weltanschauung, eine inspirierende Gesamtschau alles Wirklichen, eine

„Synthese“ von theoretischer Philosophie und praktischer Wertlehre, wobei z. B. der abstrakte philosophische Begriff des Absoluten näher gedeutet und aus der Ethik, der Religionsphilosophie, der Kunstphilosophie etc. gefüllt werden müßte (GL 4, 59, 60, 70).

### Erstes Stück: Religionsphilosophie

In der vorliegenden *Glaubenslehre* wird diese Synthese-Problematik im Verhältnis von Glaube zur Geschichtswissenschaft an zwei Punkten am deutlichsten. Wenn die Glaubenslehre eine wirklich christliche Glaubenslehre sein will, muß sie s. E. einerseits deutlich machen, wie sie an das historische Christentum gebunden ist, d. h. an die jüdisch-christliche Glaubensstradition; andererseits habe sie auch zu zeigen, auf welche Weise sie mit ihrem Stifter, mit dem historischen Jesus, verbunden ist. Die Glaubenslehre möge noch so praktisch und bekenntnismäßig sein, nie dürfe sie diese zwei Berührungsebenen mit der Geschichte und also auch mit der Geschichtswissenschaft ignorieren.

Damit ist für Troeltsch auch die Einteilung einer modernen Glaubenslehre gegeben. Die Glaubenslehre muß s. E. aus drei Stücken bestehen. Im *ersten Stück* soll sie, angesichts der Universalität des Phänomens Religion, ihre Wahl für die Ideenwelt des Christentums und seine historischen Entwicklungen wissenschaftlich, oder wenigstens so wissenschaftlich wie möglich, verantworten. Dieses erste Stück der Glaubenslehre nennt Troeltsch „prinzipielle Theologie“ oder „religionsphilosophische Prinzipienlehre“. Daß er es bisweilen auch als „Lehre von der religiösen Gewißheit“ bezeichnet (GL 1), ist ein Hinweis darauf, daß dieses Stück die Aufgabe hat, den religiösen Zweifel und die Unsicherheit, die mit der modernen historischen Denkweise aufgekommen ist, zu überwinden und ein allgemeines Fundament für die christliche Theologie zu bieten.

Während noch Schleiermacher diese philosophische Theologie einfach als Einleitung seiner Glaubenslehre auffaßte, ist das für Troeltsch viel schwieriger. Wegen ihres grundlegenden Charakters ist diese Prinzipienlehre für Troeltsch nicht nur eine Einleitung. Faktisch ist sie angeschwollen zu einer völlig selbständigen Arbeit und bildet eine besondere Disziplin. Daß Troeltsch sie in der vorliegenden *Glaubenslehre* nur am Anfang *pro memoria* nennt, ohne sie weiter zu behandeln, heißt also nicht, daß der Dogmatiker sie bagatellisieren oder ignorieren darf. Im

Gegenteil, Troeltsch ist der Auffassung, daß in dieser „Religionsphilosophie“ für den Glauben und die Theologie viel, wenn nicht alles auf dem Spiel steht und er selbst widmete ihr auch seine besten Kräfte.

Die Religionsphilosophie muß zuerst die selbständige psychologische Art des religiösen Lebens zeigen und danach auch die historische und teleologische Entwicklung der Religionen (Stammesreligion, ethnische Religion, Universalreligion) und die hiermit verbundenen Glaubensvorstellungen skizzieren. Ferner muß sie auf der Basis eines geschichtsphilosophischen Vergleiches und einer Wertung nach einem immanent zu entwickelnden Beurteilungsmaßstab die höchste religiöse Ausdrucksform bestimmen, wobei die genannten geschichtsphilosophischen Überlegungen die eigene subjektive Wahl nicht völlig ersetzen, aber durchaus vorbereiten und unterstützen können. Die höchste Religion wird nach Troeltsch auf diesem Weg im Christentum gefunden, der persönlichsten und universalsten Erlösungsreligion, dem Konvergenzpunkt aller religiösen Bestrebungen in der Geschichte der Menschheit. Die Religionsphilosophie ist hier also, genau wie bei Schleiermacher, ja bei Troeltsch sogar in noch viel radikalerem Sinn, der philosophisch-wissenschaftliche Unterbau der dogmatischen Theologie. Sie ersetzt als solche die scholastische *theologia naturalis* (GL 1).

Von dieser Religionsphilosophie, mit ihrer intuitiv-psychologischen und deskriptiv-historischen Analyse des religiösen Lebens und mit ihrem erkenntnistheoretischen Interesse für den ideellen und apriorischen Kern aller Religiosität, die sich in immer höheren geschichtlichen Lebensformen manifestiere, legte Troeltsch ausführlich Verantwortung ab, was den ersten Punkt betrifft in „Die Selbständigkeit der Religion“ (1895/96) und in „Christentum und Religionsgeschichte“ (1897), was den zweiten Punkt betrifft in *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905). Eine breite geschichtsphilosophische Ausarbeitung gab er darauf selbst in *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902, 1912<sup>2</sup>). Weil er an seinem idealistischen Ausgangspunkt zweifelte, kam er auf diese Studie noch einmal in dem posthum erschienenen Werk *Der Historismus und seine Überwindung* (= HÜ, 1924) zurück. Hier ist von der Idee eines religiösen Fortschritts und dem Christentum als „absoluter“ oder „höchster Religion“, ja selbst von der Möglichkeit eines gegenseitigen Vergleichs und einer Beurteilung der Religionen kaum etwas übriggeblieben. Das Christentum ist die europäische Religion, nicht mehr

und auch nicht weniger (HÜ 76). Seine Wahrheit ist „die Wahrheit für uns“ (HÜ 83, 41). Man kann lediglich raten, was die inhaltlichen Folgen dieser stark relativierenden und resignierenden Sicht für seine Glaubenslehre gewesen wären, wenn er sie noch einmal überarbeitet hätte.

## Zweites Stück: Wesensanalyse

Das *zweite Stück* der Glaubenslehre soll nach der Auffassung von Troeltsch eine Wesensanalyse des Christentums vermitteln. Es geht hier um die nähere Analyse der eigentlichen Lebenssubstanz des Christentums als höchster Religion. Hier will Troeltsch ermitteln, was der Kern der christlichen Religion ist: Was ist eigentlich „Das Wesen des Christentums“ (Harnack) oder auch „das christliche Prinzip“ bzw. die „christliche Idee“?

Die Ausführungen dieses zweiten Stückes wollte Troeltsch in die *Prolegomena* der Glaubenslehre verweisen. Das ist zu begreifen. Indem er sich ausschließlich historisch Zugang zum Christentum verschaffen will, kann sich die Glaubenslehre nicht auf die Heilige Schrift als auf einen festen, übergeschichtlichen Kanon des christlichen Glaubens stützen. Was aber ist dann das christliche Prinzip, d. h. der Ausgangspunkt für die Dogmatik? Die Antwort darauf hat die Wesensanalyse zu geben! Sie liest das Essentielle und Normative des christlichen Glaubens nicht aus der alten Bibel ab, sondern sie liest es aus der ganzen Geschichte des Christentums zusammen. Sie bezieht ihren Inhalt allererst aus den Ideen der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft (GL 19). Diese Ideen hängen zusammen mit und weisen zurück auf frühere christliche Glaubensvorstellungen. Schließlich erweisen sie sich als bezogen auf die klassische Quelle und das historische Zentrum dieser ganzen Glaubenstradition: auf die Person und Predigt von Jesus.

In der Glaubenstradition, die von Jesus und namentlich von seiner religiös-geistlichen Gesinnung (dem Geist Christi) ausgeht, sind vier Stufen zu unterscheiden: das Urchristentum, der Katholizismus, der Altprotestantismus und das, was Troeltsch mit „Neuprotestantismus“ bezeichnet: das moderne Christentum, das seine Wurzeln im Mündigkeitsstreben der Aufklärung hat (GL 3). Der Neuprotestantismus ist die eigentliche „Grundlage unserer Glaubenslehre“ (GL 14).

Um diese Linie von der Gegenwart zur Vergangenheit und wieder zurück zur Gegenwart zu erkennen, ist folglich Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte erforderlich, wenn auch nicht nur. In breiterem Zusammenhang ist auch Kenntnis der kulturellen und sozialen Hintergründe nötig, die die Gestaltung des Glaubensbewußtseins immer wieder mitbestimmt haben, sowie Troeltsch dies z. B. in seinen Schriften *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906) und in *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (GS I, 1912) zeigte. Zusammenfassend ist es diese Tiefenanalyse der christlichen Glaubens- und Offenbarungsgeschichte – und zwar sowohl die der Gegenwart als auch die der Vergangenheit, erst in ihrem religiösen Kern, dann auch in ihrem kulturell-gesellschaftlichen Kontext – die die wesentlichen Züge der christlichen Gläubigkeit markieren muß und so der Theologie jeweils einen Ausgangspunkt innerhalb der Geschichte vermittelt. Wegen der Unterschiede und der Spaltungen, an dem das Christentum so reich ist, verlangt diese Wesensanalyse nicht nur historische Intuition, sondern auch kritische Sichtung und schließlich den Mut einer persönlichen Entscheidung (GL 14).

Auf diese Weise kann die Wesensbestimmung nach der genannten Prinzipienlehre der nähere Ausgangspunkt der Glaubenslehre werden. Sie tritt an die Stelle der Heiligen Schrift als *principium cognoscendi* und als höchste Autorität für den Glauben (GL 2). In seiner eigenen *Glaubenslehre* konnte Troeltsch dieser Wesensdefinition nur sehr geringe Aufmerksamkeit schenken (§ 5). In seinen *Gesammelten Schriften* II und anderen Teilen ist er jedoch öfters darauf zurückgekommen, s. z. B. „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie“ (1910; GS II 837–862). Eine scharfsinnige Reflektion, sowohl in methodologischer als auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht, gab Troeltsch im Zusammenhang mit der schriftlichen Diskussion über Harnacks *Wesen des Christentums* in „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“ (1903; GS II 386–451).

### Drittes Stück (I): Glaube und Geschichte

Das dritte und *letzte Stück* der Glaubenslehre hat nun eine besondere Behandlung und eine nähere Erläuterung der verschiedenen Elemente zu geben, die im Wesen des Christentums enthalten sind. Man könnte sagen, daß in der Auffassung von Troeltsch dieses Stück der

eigentliche Kern der Dogmatik ist. Wegen der zweifachen Ausrichtung der Wesensformulierung, sowohl auf das christliche Bewußtsein der Gegenwart als auch auf das der Vergangenheit, will er es in zwei Teile unterteilen, in einen „historisch-religiösen“ und in einen „gegenwarts-religiösen“, bzw. „metaphysisch-religiösen“ Teil (GL 72, 79; GS II 513).

In seiner eigenen *Glaubenslehre* besteht Teil I aus den historisch-religiösen Sätzen. Der Titel dieses Teiles, „Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens“, paßt sich der Tradition an. Man kann ihn nicht als zureichend bezeichnen. Eigentlich sagt der Titel einerseits zu viel und andererseits zu wenig. Er sagt zu viel, weil – wie *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (= GJ, 1911) es ausdrückt – Jesus der Gegenstand des Glaubens nur in soweit ist, als er „Symbol und Kraftquelle des christlichen Glaubens und Mittelpunkt der Predigt und des Kultus“ (GJ 45) ist. Auf diesen Punkt werden wir noch näher zurückkommen. Auf der anderen Seite sagt der Titel zu wenig, weil in diesem Teil nicht nur die Person und die Predigt von Jesus thematisiert wird: Die Aufmerksamkeit wird auch auf die religiöse Bedeutung der Geschichte vor Jesus gelenkt, d. h. auf die Botschaft der Propheten Israels, wie auch auf die Geschichte nach Jesus, d. h. auf die Glaubenstradition des Christentums. Nur insofern könnte man den Titel vom Standpunkt dieses Theologen aus billigen, als es ihm nicht so sehr um den historischen Jesus geht, sondern vielmehr um den Geist Christi, in philosophischer Sprache: um das christliche Prinzip, das in der ganzen Glaubens- und Offenbarungstradition der Kirche und selbst vorbereitend in Israel wirksam war und das man sich im Glauben stets wieder aufs neue zu eigen machen muß.

So will Troeltsch in diesem Teil nacheinander folgendes behandeln: den israelitischen Prophetismus, die Glaubensbedeutung von Jesus und den Offenbarungsgehalt, der sich in der Kirchengeschichte manifestiert (GL 85). Diese Dreiteilung des Stoffes beruht selbstverständlich auf der Auffassung von Troeltsch, daß es eine progressive Offenbarung gibt. Mit dieser Lehre will er die traditionell-dogmatische Unterscheidung von Altem und Neuem Bund ersetzen. In letzter Instanz versucht Troeltsch, diese Dreiteilung in der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes auf eine Dreiteilung im Wesen Gottes zurückzuführen, d. h., er versucht sie in einer ökonomischen Trinitätslehre religiös zu verankern (GL 123).

Es ist wichtig zu bemerken, daß Troeltsch in diesem Teil *expressis verbis* auf das Problem von „Glaube und Geschichte“ zu sprechen kommt, und zwar auf die Beziehung zwischen Glaube und dem historischen Jesus, „ein besonders schwieriges Problem“ (GL 81). Einerseits gibt es die moderne, historische Kritik, die s. E. nicht nur die Zuverlässigkeit, sondern auch die Bedeutung der biblischen Geschichte bis auf den Grund problematisiert, andererseits hat der Christ einen Glauben, der irgendwo in der Geschichte einen Halt sucht. Troeltsch gibt diese historische Bezogenheit des Glaubens auch unumwunden zu, obgleich er durch seine idealistische und spiritualistische Grundüberzeugung weitgehend mit dem Ausspruch Lessings übereinstimmt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Wegen dieses tief in der Aufklärung wurzelnden Standpunktes will Troeltsch die Autonomie des Menschen gegenüber allen historischen Autoritäten handhaben und zwar nicht nur dann, wenn es um dessen wissenschaftliche Überzeugungen geht, sondern auch im Hinblick auf seine religiösen Anschauungen.

Es zeigt sich jetzt, daß die durch Troeltsch eingeführte Zweiteilung von historisch-religiösen und gegenwartsreligiösen Sätzen nicht aus pragmatischen Gründen vorgenommen wurde, sondern im Gegenteil, daß sie bei ihm auf der fundamentalen Überzeugung beruht, daß der Glaube prinzipiell nicht von historischen Tatsachen und historischen Autoritäten abhängig sein darf. Der moderne Christ habe als sittliche Person auf seiner eigenen freien Überzeugung zu stehen und gegenüber der Geschichte „die Autonomie des Glaubens“ geltend zu machen (GL 87). Die große Kritik, die Troeltsch somit an Schleiermacher übt, ist die, daß bei ihm „das historische Element . . . disharmonisch in die zweite Gruppe der Glaubenslehre, in die gegenwartsreligiösen Sätze hineingestopft (ist)“ (GL 79).

Im Prinzip hält Troeltsch an der religiösen Autonomie des christlichen Glaubens gegenüber der Geschichte fest. Faktisch ist er jedoch nuancierter, indem er behauptet – hier sehen wir wieder die früher erwähnte Berührungsebene von Glaube und Geschichte – daß gerade in den höheren Religionen prinzipielle Autonomie und praktische Abhängigkeit vom Historischen Hand in Hand gehen. Die eigene religiöse Produktivität des Gläubigen nimmt nämlich in dem Maß ab, in dem es schwerer wird, sich in die erhabene Gedankenwelt des Religionsstif-

ters einzuleben; besonders bei den Hochreligionen ist dies der Fall. Die christliche Offenbarung ist eine „reproduktive Offenbarung“ (GL 42). Von daher kann religiöse Autonomie nie der Ausgangspunkt, sondern nur ein momentaner Höhepunkt der religiösen Erziehung sein. Für einen Christen bleibt es immer wieder notwendig, so Troeltsch, zu der Geschichte zurückzukehren und sich namentlich in Jesus zu spiegeln, in dem so rein wie in keinem anderen Menschen Gottes Offenbarung zu uns gekommen ist und der in dieser Weise die geschichtliche Introdution und Verkörperung der christlichen Idee geworden ist. Es ist Jesus, der wie kein anderer Mensch die christliche Idee verkörpert und illustriert. Troeltsch kann deshalb auch Kant anführen, der über die Geschichte schon etwas positiver spricht als Lessing: „Das Historische dient zur Illustration, nicht zur Demonstration“ (*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, 134).

Am klarsten legte Troeltsch hierüber seine Meinung dar in *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, in dem er der Unentbehrlichkeit Jesu für den Glauben nicht nur eine pädagogische oder individual-psychologische, sondern eine allgemeine sozial-psychologische Begründung gibt (GJ 41). Alle Religionen, so sagt er dort, sind von Haus aus Gemeinschaftsreligionen. Auch die christliche Idee erfordert Gemeinschaftsbildung und Kultus. Ihrer Art nach versammelt sich die christliche Gemeinde rund um ihr Haupt, um sich in die Gottesoffenbarung zu versenken, die im Christusbild enthalten ist (GJ 29). Somit ist nicht so sehr ein prinzipielles, als vielmehr ein praktisches, sozial-psychologisches Band mit Jesus nötig, wenigstens mit dem Christusbild, das nach dem Tod Jesu in den Glaubensvorstellungen der christlichen Gemeinde wirkt. Jesus ist unentbehrlich als kultisches Symbol und historisch wirksamer Mittelpunkt der ganzen Christenheit durch die Jahrhunderte hin (GL 84; GJ 30).

Auch in diesem Punkt fühlte sich Troeltsch mit Schleiermacher verwandt, der Jesus nicht als Durchbruch einer transzendenten-übernatürlichen oder überhistorischen Wirklichkeit verstand, sondern als eine in der Geschichte mit einer suggestiven Ausstrahlung auch für das heutige Glaubensbewußtsein wirksamen Kraftquelle, so daß dieser Jesus auch heute noch der objektive Orientierungspunkt für die christliche Gemeinde sein kann. Gleichwohl kritisiert er dabei, wie an vielen anderen Stellen, daß Schleiermacher nicht radikal genug ist, weil und insofern er in seinen späteren kirchlichen Jahren Jesus zum zweiten Adam

in der Weltgeschichte erhob, der als einziger imstande war, die ganze „Adamsmenschheit“ aus ihrem sündigen Zustand und aus ihrem religiösen Unvermögen zu erlösen, eine Auffassung, die in veränderter Form auch bei Ritschl und bei Herrmann zurückkehrt. Nach Troeltsch hat die Theologie mit einer derartigen Christologie einen Kniefall in Richtung auf die kirchliche Erbsündenlehre und auf einen christlichen Exklusivismus getan. Jesus ist nicht eine übernatürliche Ausnahme. Wie stark auch das Band der christlichen Religion zu Jesus ist, es muß mit dem Verhältnis von anderen Religionen zu ihren Stiftern vergleichbar sein. Nochmals: Die christliche Religion kann nur aus einem allgemeinen, sozial-psychologischen Gesetz erklärt werden (GJ 42).

Merkwürdigerweise beschäftigte Troeltsch sich viel weniger ausgiebig mit kritisch-wissenschaftlichen Fragen hinsichtlich des historischen Jesus als mit solchen hinsichtlich des historischen Christentums und seinem Verhältnis zu den anderen Weltreligionen. Meistens beschränkte er sich auf Bemerkungen wie, daß sobald einmal das Schießpulver der radikalen Kritik auf die Evangelien und die Berichte um Jesus verschossen sei, die wesentlichen Züge seines Auftretens auf jeden Fall noch übrig bleiben werden. Mit diesen wesentlichen Zügen meint er Jesu messianisches Selbstbewußtsein, seine Predigt von dem unendlichen Wert der Seele und seine Erwartung des Gottesreiches der universalen Bruderliebe. Als Belebungs- und Erweckungsmittel sind diese Elemente praktisch unentbehrlich für den Glauben der christlichen Gemeinde und insofern ist dieser Glaube dann auch von historischen Tatsachen und s. E. also auch „von wissenschaftlicher Forschung abhängig“ (GL 100; GJ 33).

Zusammenfassend kann man sagen, daß Troeltsch trotz dieser pädagogischen und psychologischen Überlegungen den Inhalt des christlichen Glaubens philosophisch als christliche Idee interpretiert und an sehr wesentlichen Punkten von der Geschichte trennt. So wendet er sich nicht nur gegen den scholastischen Supranaturalismus, sondern auch gegen die oft zu Unrecht damit identifizierte biblische Verkündigung und die klassische kirchliche Lehre der Menschwerdung von Christus und seinem versöhnenden Heilswerk in Leiden, Sterben und Auferstehen. Auf Grund der Mündigkeitsphilosophie der Aufklärung und der „agnostischen“ Linie folgend, die durch Kant, Schleiermacher und Ritschl markiert wurde, behauptet er, daß sich der christliche Glaube nicht in der Geschichte gründen kann, sondern schließlich Wahrheit und Beweiskraft in sich selbst hat. Anders gesagt: In der Gotteserfah-

rung des Gläubigen selbst liegt die Erlösung. Erlösung ist nicht ein metaphysischer Eingriff Gottes, oder eine Aneignung des Verdienstes Christi: „Erlösung ist lediglich Glaube, ist Gewißheit Gottes durch den Eindruck des Bildes Christi“ (GL 356). Auf diese Weise versucht er seinem Programm treu zu bleiben, nach dem „die Feststellung des historischen Tatbestandes und die religiöse Deutung streng zu trennen sind“ (GL 100). Das was er den zuletzt Erwähnten übel nimmt ist, daß sie an wichtigen Punkten mit diesem Programm nicht übereinstimmen und immer wieder dazu neigen, der wissenschaftlichen Forschung vor die Füße zu laufen und wegen dogmatischer Voreingenommenheit dem biblischen Jesus oder „der Tatsache Christus“ (Herrmann) eine miraculöse, übergeschichtliche Zentralstellung zu verleihen.

Wie dies auch sein mag, man muß feststellen, daß es Troeltsch auch hier, wo es um die Beziehung zwischen dem Glauben zum historischen Jesus geht, nur teilweise geglückt ist, die prinzipielle Scheidung zwischen wissenschaftlicher Darstellung und religiöser Deutung zustande zu bringen. Die Bezogenheit der christlichen Gläubigkeit auf den historischen Jesus, eigentlich auch auf die Geschichte von Israel und der Kirche, wird nicht aufgegeben.

Eine unmittelbare Folge hiervon ist, und Troeltsch gibt das auch zu, daß die Glaubenslehre bis zu einem gewissen Grad in die Abhängigkeit der Geschichtswissenschaft gerät. Die Geschichtswissenschaft wird die Tatsachen feststellen müssen, worauf der Glaube, die Kirche und auf jeden Fall die Theologie bauen müssen.

Eine sehr wichtige Ergänzung für das Verstehen dieses Teiles von Troeltschs *Glaubenslehre* ist die im Jahr 1911 erschienene Abhandlung *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*. Zu den Abschnitten, wo die *Glaubenslehre* den Prophetismus in Israel und die Glaubensentwicklung der Kirche in Augenschein nimmt, findet man einige Ergänzungen in *Ges. Schriften* IV, vor allem „Glaube und Ethos der hebräischen Propheten“ (1916, S. 34–64), „Die alte Kirche“ (1917, S. 65–121) sowie verschiedene Artikel über die Reformation, den alten Protestantismus und die moderne Welt.

### Drittes Stück (II): Glaube und Gegenwart

Teil II enthält, wie bereits erwähnt, das System der gegenwartsreligiösen Begriffe. Auch hier wird nicht versucht, eine objektive Abhandlung

über Gott, die Schöpfung, die menschliche Seele, die Erlösung usw. nach der Methode der *loci* aus der traditionellen Dogmatik zu geben. Glaubenslehre bleibt Bewußtseinstheologie. Beschrieben werden subjektiv-christliche Gemütszustände und die in ihnen gesetzten religiösen Gedanken als ebensoviele Exponenten der christlichen Glaubenserfahrung. Troeltsch behandelt nacheinander in sechs Kapiteln den christlichen Glaubens-, Welt- und Seelenbegriff, sowie die Begriffe der Erlösung, der Gemeinschaft und der Vollendung. Alle diese Unterteile wollen aus verschiedenen Perspektiven deutlich machen, wie der christliche Glaube sich in der modernen Zeit profiliert und profilieren muß. Denn der Theologe ist Kind seiner Zeit, Teilnehmer an der modernen Religiosität, so daß bei einem derartigen Aufbau der Dogmatik die Beschreibung unvermeidlich persönlich gefärbt und normativ ausgerichtet wird. (Dies ist einer der entscheidenden Gründe, warum Troeltsch nie dazu gekommen ist, seine *Glaubenslehre* zu veröffentlichen). In ihrer Reflektion auf die lange Kette der christlichen Glaubensentwicklung in Vergangenheit und Gegenwart ist die Glaubenslehre selbst dabei, ein folgendes Glied zu schmieden, ja sie ist selbst ein Glied in der nie ruhenden religiösen Produktion (GL 5).

Eine wichtige ergänzende Informationsquelle für die *Glaubenslehre* von Troeltsch bilden seine dogmatischen Artikel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1909–1913). Da nicht alle Artikel in die Standardbibliographie von Hans Baron aufgenommen sind (GS IV, 861–872), gebe ich hier eine vollständige Liste: Aemter Christi (I, 213–214), Akkomodation Jesu (I, 314–315), Berufung (I, 1070–1071), Concursus divinus (I, 1879), Dogma (II, 105–106), Dogmatik (II, 106–109), Erlösung, Dogmatisch (II, 481–488), Eschatologie, Dogmatisch (II, 622–632), Gericht Gottes, Dogmatisch (II, 1320–1321), Gesetz, Religionsphilosophisch (II, 1373–1381), Gesetz, Dogmatisch (II, 1381–1384), Gesetz, Ethisch (II, 1384–1387), Glaube, Dogmatisch (II, 1437–1447), Glaube, Glaube und Geschichte (II, 1447–1456), Glaubensartikel, Dogmatisch (II, 1457), Gnade Gottes, Dogmatisch (II, 1469–1474), Gnadenmittel (II, 1475–1476), Heilstatsachen (II, 2066–2067), Kirche, Dogmatisch (III, 1147–1155), Naturrecht (IV, 697–704), Offenbarung, Dogmatisch (IV, 918–922), Prädestination, Dogmatisch (IV, 1706–1712), Prinzip, Religiöses (IV, 1842–1846), Protestantismus, P. im Verhältnis zur Kultur (IV,

1912–1920), Theodizee, Systematisch (V, 1186–1192), Weiterentwicklung der christlichen Religion (V, 1881–1886).

## Selbstbesinnung

Eine neue Auflage der *Glaubenslehre* von Troeltsch begrüßen wir sehr. Doch scheint mir, daß man dieses Buch erst dann im Geiste Troeltschs liest, wenn es nicht zu sklavischer Nachfolge führt, sondern zu kritischem Durchdenken stimuliert. Mit anderen Worten: Wir haben keinen Grund, ohne weiteres zu den Grundideen dieser Glaubenslehre zurückzukehren. Dafür legte Troeltsch selbst – wie aus diesen Ausführungen deutlich wird – zu großen Wert auf den praktischen, persönlichen, bekenntnismäßigen Charakter seiner Theologie. Dafür betonte er auch zu sehr die Zeitgebundenheit jeder Glaubenslehre, ihre Abhängigkeit von den jeweiligen philosophisch-wissenschaftlichen Grundkonzeptionen. Dieses Persongebundene und Zeitgebundene charakterisiert das vorliegende Werk. Die *Glaubenslehre* von Troeltsch ist eines der letzten und auch eines der durchdachtsten theologischen Ergebnisse des deutschen, idealistischen Kulturprotestantismus, der in einer Welt, die durch die Schrecken der Weltkriege, der Krisen und der Entchristlichung hindurchgegangen ist, seine Grenzen gezeigt hat. Auch abgesehen davon werden viele Leser die radikal-kritischen Resultate für Kirche und Theologie nicht teilen. Dies schließt nicht aus, daß diese *Glaubenslehre* gerade wegen der Radikalität ihrer Stellungnahme imponiert. Sie bezeugt das, was Troeltsch mit Hegel für jede Wissenschaft als wesentlich erachtete: „den Mut des Denkens“. Durch seine unerschrockene Stellungnahme zwingt er die Theologie der Gegenwart zu einer erneuten kritischen und radikalen Selbstbesinnung. So ist diese *Glaubenslehre* ein bleibendes Denkmal, für das wir Troeltsch zutiefst erkenntlich sein müssen.