

wies schon auf Gottes Krieg. Auch im kirchenregimentlichen Rückblick gilt der Krieg als heiliger Kampf, der Soldatentod als Erfüllung von Joh. 15,13 / 1. Joh. 3,16 (38).

Der Hofprediger Friedrich Ehrenberg verdeutlicht im März 1813, wofür dieser kriegerische Exodus gewagt werden sollte: „für die Freiheit zu reden und zu handeln . . . für das Recht . . . für die Wahrheit . . . für Menschenwürde . . . für das Reich Gottes“ (41); später durften so weit reichende Hoffnungen nicht mehr geäußert werden. Zum Exodusmotiv tritt das Motiv der Nachfolge, die dem König als dem Gesalbten des Herrn gebührt. Justus Gruner nennt die Alliierten auch Stellvertreter Gottes (Rheinischer Merkur 22/5. 3. 1814).

Dagegen entlarvt sich der Feind Napoleon durch seine imperiale Einheitsforderung als Antichrist (43). Darum kann das Nachfolgemotiv zugespitzt werden zur Kreuznachfolge und mit der Theologie des Eides wirkungsvoll eingepreßt werden. Die für die Predigt vorgeschriebenen Texte verbinden die Auszugsüberlieferungen mit den Erwählungsüberlieferungen Israels und bestätigen die preußische Nation als Gottes Volk. Mindestens fünf Generationen sind von dieser Bundestheologie geprägt worden.

Die Vordenker und Verfertiger dieser Theologie begegnen nur in Vermutungen und Andeutungen. Es sind vor allem die Freunde der christlich-germanischen Gesellschaft in Berlin. Die Eigenart dieser Theologie ist mit der Theorie vom gerechten Kampf und Krieg nicht zu fassen. Erst die Theorie vom heiligen Krieg gegen den Gottesfeind erlaubt die Verbindung zwischen dem Reich der Nation und dem Reich Gottes. Das eiserne Kreuz beschwört bewußt die Kreuzzugsideologie und ihre Christologie.

Noch die Dichter des friedrizianischen Preußen empfanden den Krieg als Strafe Gottes und böse Zeit, auch wenn sie ihrem König messianische Bedeutung beimaßen. In der christlich-germanischen Gesellschaft aber wird der Krieg zur Heilswendung Gottes wie bei Israels Auszug aus ägyptischer Sklaverei. Diese Sicht eröffnet bereits Friedrich Leopold von Stolberg in seinem „Freiheitsgesang aus dem 20. Jahrhundert“ (1775). Freilich gehörte Stolberg, zunächst dem Werk Klopstocks und dessen Motiv des messianischen Kampfes verpflichtet, inzwischen konvertiert, zum Kreis der Fürstin Gallitzin. Scheidet diese Sicht die Erweckungsbewegung vom Pietismus? Aber Christoph Blumhardt hat solche Kriegstheorien nicht gebilligt. Hat sein Vater den Zusammenhang zwischen dem Reich der Nation und Gottes Reich gebilligt, wie ihn 1871 der württembergische Hofprediger Gerok und der preußische Hofprediger Rogge priesen? Haben die von Bengel und seinen Schülern erwarteten Gerichte, Wirren und Drangsale einen Anhalt an Zeitgeschehnissen? Empfinden Katholiken ähnliche Probleme der Reichserwartung? Sind geistgeweckte Lebendigkeit und gruppenbildende Initiative nicht nur „erste und wichtigste Voraussetzungen kirchlichen Lebens“, sondern auch Gefährdungen katholischer Kirchlichkeit, weil sie sich nicht immer domestizieren lassen? (29) Über die Deutsch-Katholiken ist bei Trippen nichts zu erfahren. Belegen auch die 49 katholischen Kommunitäten, die zwischen 1831 und 1859 gegründet wurden, diese Ambivalenz? (L. Hardick in H. Wienand [Hrsg.], Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland, Köln 1964, II, 105 ff.). Kirchlichkeit und Frömmigkeit im Übergang vom 18. und 19. Jahrhundert werfen eine Fülle von Problemen auf; sie sind noch nicht gelöst.

Köln

Manfred Wichelhaus

Troeltsch-Studien. Band 3: Protestantismus und Neuzeit, hg. v. H. Renz, F. W. Graf, Gütersloh 1984.

Zur Lebensgeschichte: Die vordemokratische Vergangenheit der ev. Theologie in Deutschland reicht weit in die Geschichte der Bundesrepublik hinein. Auch deshalb ist Ernst Troeltsch (ET) lange kaum beachtet worden. Der erste Kongreß der ET-Gesellschaft hat im Frühjahr 1983 gründliche Quellenstudien und nötige Aufklärung gebracht.

Rudolf v. Thadden vermißt bei K. Barth und seinen Schülern in der Auseinandersetzung mit den obrigkeitstaatlichen Traditionen Deutschlands einen Rückgriff auf ET. Er rückt ET unter den Titel „Protestantismus und Demokratie“. Für ET geben die



Überlieferungen des Christentums aristokratischen und demokratischen Ideen gleiches Gewicht. Schon 1904 formulierte er: Das Christentum „ist demokratisch, indem es in immer weiterem Umfang Versittlichung, Verselbständlichung und geistigen Gehalt der Persönlichkeit fordert und diese Persönlichkeit in der Bildung der Staatsgewalt zur Wirkung kommen läßt. Es ist konservativ, indem es die Autorität in ihrer Begründung durch sittliche Überlegenheit und durch politische Machtverhältnisse anerkennt und die Beugung unter die Autorität als Quelle sittlicher Kraft versteht“ (108). Das Gleichgewicht beider Ideen forderte im deutschen Protestantismus vor dem 1. Weltkrieg die Betonung der demokratischen. Für ET bezeichnet der Mangel an Gleichberechtigung zwischen beiden Ideen „den Kern des ethisch-politischen Problems der Gegenwart“ (110). Eine Industriegesellschaft wie die deutsche läßt sich nicht länger mit vorindustriellen Ordnungsmustern entwickeln. Konservative wie demokratische Kräfte müssen sich auch gegenüber Religion und Kirche neu verhalten. Konservative Staatskirchlichkeit ist ebenso untragbar geworden wie demokratische Religionsfeindlichkeit. Wieder muß im Vorkriegsdeutschland Kritik an den staatstragenden konservativen Kräften schärfer ausfallen als an den demokratischen Kräften, die in der Opposition stehen. Die konservative Politik der Diffamierung demokratischer Tendenzen als undeutsch im 1. Weltkrieg hat ET ständig gerügt. Er suchte nachzuweisen, daß die Idee der Freiheit und der Demokratie „keineswegs lediglich von außen aufgedrängt“ sei (113). Sie unterscheidet sich von der westlichen „gerade nicht in Doktrin und Moral, sondern in geschichtlichen Tatsachen“, die in Deutschland keine Gleichberechtigung duldeten (114). ET wünschte nach dem Waffenstillstand das Reich nicht nur als rechtsstaatliche und parlamentarische Demokratie, sondern auch als soziale Demokratie: Sie „ist die natürliche Konsequenz der modernen Bevölkerungsdichtigkeit, verbunden mit der zu ihrer Ernährung notwendigen Volksbildung, Industrialisierung, Mobilisierung, Wehrhaftmachung und Politisierung“ (115). Sie bewahrt als politische Maschinerie der Industriegesellschaft vor der Herrschaft der oberen Stände und der privilegierten Klassen ebenso wie vor der Herrschaft des Proletariats. ET hat keine demokratische Theorie, Ideologie oder gar Theologie aufgestellt und damit für R. v. Thadden auch ein Defizit an ideologiekritischer Auseinandersetzung hinterlassen.

Bernd Sösemann untersucht ETs politisches Engagement im 1. Weltkrieg. ET hat die loyale Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches vom 23. 10. 1914 unterschrieben und einen Beitrag zum Krieg mit dem Satz beschlossen: „So erhebt sich von neuem vor uns das hohe Lied von dem sittlichen Pathos des Krieges, von der Schönheit des Heldentums, von der Größe des Lebensopfers“ (127). ET rechnet zunächst mit einem „Volkskrieg“, „Kulturkrieg“, „gerechten Verteidigungskrieg“. Deshalb widerspricht er einem Programm des Eroberungskrieges, das – in Denkschriften formuliert – ihn zur Beteiligung an einer Gegendenkschrift im Juli 1915 und zur Mitgliedschaft in der „Deutschen Gesellschaft 1914“ motivierte. „Wir haben aus alten Zeiten her eine andere Vorstellung von dem Verhältnis des Ganzen und des Einzelnen und sehen in den Rechten vor allem die Pflichten. Die freie Selbsteinordnung und Hingabe in Unterordnung und Selbsttätigkeit zugleich: das ist in dieser Hinsicht der Kern unserer Freiheitsidee“ (134). Aber in der 2. Auflage streicht ET diese Sätze und formuliert, Deutschland werde sich seine Freiheit selbst aufbauen „und nicht vom Auslande schenken lassen, am wenigstens aufgrund einer Niederlage“. Die Entlassung des Reichskanzlers Bethmann-Hollweg im Juli 1917 und die Sammlung zum Siegfrieden in der Deutschen Vaterlandspartei führten ET in die politische Kleinarbeit bei der Gründung des Volksbundes für Freiheit und Vaterland und in eine nüchterne Analyse des Krieges als weltumspannende Auseinandersetzung imperialistischer Konkurrenten und als Gestalt von sozialer Umwälzung innerhalb des Reiches. Er beharrte auf dem Verzicht auf kriegerische Annektionspolitik, auf demokratischer Wertlehre anstelle von Obrigkeitsideologie, auf der Parlamentarisierung des Reiches und auf dem Prinzip von Reform statt von Revolution. Er verfolgte die Vorstellung eines Kaiserreiches, dessen Regierung dem Reichstag verantwortlich wird und eine sozial-staatliche Politik einleitet.

Hartmut Ruddies verfolgt ET in den Anfängen der Weimarer Republik. Im Kriegsjahr 1917 rechnete ET noch damit, daß „sich die staatlichen Lebensformen der kämpfend-



den Staaten einander annähern“ (154). Denn er meinte, Zentralisierung und Militarisierung bei den Kriegsgegnern vergleichen zu können. Deshalb stellt Ruddies die Frage, ob das Programm der Demokratisierung bei ET im Kriege nur taktischen Zwecken der Kriegspolitik gedient habe und er selbst sein Verhältnis zur Demokratie lediglich instrumentell bestimmen ließ. Ruddies entnimmt die Antworten dem politischen Standpunkt ETs nach dem Umbruch: Seiner definitiven Bejahung der Demokratie, der Klarsicht für den Zusammenhang von militärischer Niederlage und politischer Revolution, der Bemühung um Zusammenarbeit und Ausgleich von Arbeiterschaft und Bürgertum und um Westorientierung der deutschen Nachkriegspolitik. Die republikanische Gegenwart ist ihm nicht nur unausweichlich, sie ist gutzuheißen, weil sie keinen Bruch mit dem deutschen Kulturideal, keine „Nachahmung fremder Muster“ bedeutet (162). Dieses Kulturideal umreißt ET mit dem Hinweis auf das klassische Weimar als „das Große und Allgemeine, was keiner Partei allein gehört“ (162); der von den Fürsten 1815 geschlossene Deutsche Bund und das von ihnen 1871 gegründete Deutsche Reich sind nicht mitgemeint. Die Parteien als politische Maschinerie der Industriegesellschaft finden in diesem Kulturideal eine gemeinsame Basis; der Parteienkampf ist entideologisiert. ET war zunächst Mitbegründer des überparteilichen Demokratischen Volksbundes und wurde wohl erst durch dessen Initiator W. Rathenau auch für die Deutsche Demokratische Partei gewonnen. Er bekräftigte damit seine Kriegsforderung nach Parlamentarisierung der politischen Bewegungen wie des Reiches. Nun hielt er eine Koalition von DDP, SPD und Zentrum für erforderlich. Ruddies analysiert, ET habe die Demokratie durch historische Reflexion „als praktische Notwendigkeit durchsichtig gemacht“, er habe sie „nicht aber auf der Basis einer Demokratie-Theorie bzw. -Doktrin mit Notwendigkeit begründet“ (161). Den kirchenpolitischen Neubau in Preußen hatte ET als Politiker zu verantworten. Unter kirchenrechtlichem Gesichtspunkt bezeichnete er selbst ihn als sein Werk (167). Er hatte die Trennung von Staat und Kirche nie als Grundsatz vertreten, weil er grundsätzlich an staatlich gesicherten Wirkungsmöglichkeiten der Religion in der Gesellschaft interessiert war. Aus der Staatskirche sollte eine Volkskirche werden, die elastisch genug war, auch dem bisher vom Staatskirchentum abgestoßenen freien Protestantismus Raum zu geben und auf eine demokratische Gesellschaft hinzuwirken. „Das Problem ist hoffnungslos, wenn nicht die Kirchenglieder selbst im innerkirchlichen Kampfe etwas erreichen“ (169). Kämpfe erreichten nichts im Sinne von ET. Deshalb hat er sich von der Bildung religiöser und geistiger Bünde eine innere und äußere Belebung der Kirchen versprochen.

Jonathan R. C. Wright hat aus den preußischen Ministerialakten bürokratische Auseinandersetzungen rekonstruiert, in die ET als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung mit Ministerialbeamten über Kirchenpolitik geriet. Schon vor der Berufung ETs in dieses politische Amt hatte es über die Finanzen und über die erledigten Kirchenrechte des Landesherrn Differenzen zwischen Kirche und Regierung gegeben. Dabei hatte sich ET für eine Trennung von Staat und Kirche im Sinne einer Selbständigkeit der Kirche im Staat öffentlich eingesetzt. Als er selbst in die Verantwortung für die preußische Kirchenpolitik eintrat, warb er für Verständigung zwischen Staat und Kirche und für Geduld bis zur verfassungsgebenden Generalsynode, die das bisher landesherrliche Kirchenregiment vom Staat übernehmen werde. Einer der zuständigen Ministerialbeamten, ein kommissarischer Sachbearbeiter, behandelte die vorgezeichneten Richtlinien ETs ungebührlich. ET riet dem verantwortlichen Minister, „den konservativen Räten dabei etwas auf die Finger zu sehen, damit die sozialistische Regierung nicht gegen sich selbst regiert“ (191). Die Regierung hielt wegen der zu erarbeitenden Kirchenverfassung und der zu bildenden Kirchenleitung Urwahlen für angemessen. ET erklärte, die ev. Kirche „baue sich auf die Gemeinden, nicht auf die einzelnen Staatsbürger“ (193), und sah deshalb „in den protestantischen Kirchen die Herrschaft der religiös und politisch Konservativen“ voraus (199). ET vertrat den Regierungsstandpunkt und unterstellte den Ministerialbeamten, dem Regierungsstandpunkt „völlig instinktiv“ und „zugunsten der Kirche“ entgegenzuwirken. Er mußte sich von jenem kommissarischen Sachbearbeiter, dem Sohn des Oberhofpredigers v. Dryander belehren lassen, „daß preußische Beamte an eine rein



sachliche Behandlung der ihrer Mitwirkung unterworfenen Fragen gewöhnt sind und daß sich im geordneten Rechtsstaat die sachliche Behandlung von der rechtlichen nicht trennen läßt“ (195). Wright konstatiert, die Regierung hätte zum Untergang der Demokratie beigetragen, hätte sie nicht der Kirche ihren Standpunkt nachdrücklich klargemacht und ihre Rechte voll ausgeschöpft. Aber forderte ET die Anerkennung des demokratischen Prinzips innerhalb der Kirche? Ist nachdrückliche Interessenvertretung Druck im Sinne von Nötigung? (203 vgl. 169).

Zur Wirkungsgeschichte: Hans Rollmann geht den persönlichen Beziehungen und Begegnungen ETs mit Wissenschaftlern in England und Schottland nach. F. v. Hügels Interesse an modernistischer Katholizität und die theologisch-liberalen Professoren der schottischen Freikirche knüpften die Kontakte vor dem 1. Weltkrieg. H. R. Mackintosh und N. K. Smith werden hervorgehoben. ETs vordemokratische Kriegspublizistik störte die Planung einer Englandreise nach dem Krieg, die F. v. Hügel und der Politologe E. Barker betrieben. Der Plan hätte verwirklicht werden können, wenn er nicht durch ETs Tod vereitelt worden wäre.

Brian A. Gerrish untersucht die Wirkungen ETs im englischsprachigen Raum. ET schrieb schon 1897 für das Journal der University of Chicago Divinity School den Beitrag „Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule“. Seines Erachtens war amerikanischer Protestantismus praktisch, aber vorneuzeitig orientiert. Doch gab es einen modernistischen Radikalismus, der die Grenzen des freien Protestantismus noch überschritt. Von einer Chicago-School im theol. Sinn spricht Gerrish im Blick auf S. Mathews und S. J. Case und die sogen. sozial-geschichtliche Methode. Beide hatten in Deutschland die von A. Ritschl und A. v. Harnack geprägte Theologie studiert, dann aber war besonders Case immer stärker von den Einflüssen der Umgebung auf das Christentum fasziniert, während es ihm schwer fiel zu beschreiben, was er alles zu den religiösen Impulsen auf die Umgebung zählte. Auch diese Chicago-School hatte teil am biologischen Menschenbild, in dem Bedürfnisse durch Anpassung an die Umwelt befriedigt werden. Gerrish zeigt Parallelen zwischen dieser sozialgeschichtlichen Methode und der formgeschichtlichen Methode auf: Die speziellen Bedürfnisse der frühen christlichen Gemeinden führen zu bestimmten Formen mündlicher Überlieferungen. Einflüsse ETs sind in dieser Chicago-School nachzuweisen, prägen sie aber nicht. Die Bezugnahmen sind selten, der Grundsatz der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft, wie ET und M. Weber ihn nachwies, wird überlagert vom Interesse an der Prägekraft der gesellschaftlichen Umwelt. Die Mittelsmänner für ET in den USA waren J. K. Adams und die Gebrüder Niebuhr, das beherrschende Thema war das Verhältnis von Religion und Kultur. Deshalb fanden ETs Soziallehren eine breite amerikanische Leserschaft, so daß R. Bainton die unkritische Devotion rügte, die ihnen wie einem veritablen Evangelium entgegengebracht werde. Bainton respektierte nur die Einführung einer neuen Methode in die Kirchengeschichtsschreibung. Troeltsch-Studien im eigentlichen Sinne findet Gerrish nur in fünf Publikationen. Die älteste von R. S. Sleight, begonnen durch Anstöße von H. R. Mackintosh 1914, aber erst 1923 erschienen, war damit auch schon veraltet. W. Pauck veröffentlichte 1968 eine Studie über A. v. Harnack und ET. Er stellte ETs historische Kompetenz über seine systematische. T. Ogletree stellte 1965 ET und Karl Barth gegenüber und entschied sich dabei für Barths Alternative. Auch B. Reist lobte die Soziallehren und tadelte die Glaubenslehre, weil ET die historische Relativität der Geltung des Christentums nicht überbieten konnte. Gerrish sieht in Ogletree und Reist neoorthodoxe Kritiker und fragt sie, warum ETs ruhiger Relativismus erregend wirke. Schließlich sind auch die Studien des Troeltsch-Kongresses der Lancaster-University von 1974, die J. P. Clayton teilweise veröffentlicht hat, durchaus kritische Auseinandersetzungen mit ET, auch wenn sie nicht mit neoorthodoxen Argumenten geführt werden. Gerrish selbst ließ sich von ETs Werk anregen, dem Unterschied zwischen Dogmatik und Glaubenslehre als theologischem Genre im Gefolge Schleiermachers nachzugehen. Eine Glaubenslehre kann andere Religionen nicht mehr nur aus apologetischen Absichten und einleitungsweise berücksichtigen, sie muß sie nicht nur als Konkurrenten, sondern als theol. Quellen ernst nehmen.



Gaathe W. Reitsema verbindet drei namhafte niederländische Theologen mit ETs Werk. K. H. Roessingh zeigte sich als Schüler im Bereich der Religionsphilosophie, rechnete aber unbefangener mit Christus als dem Wertezentrum der Weltgeschichte. J. Lindeboom nahm die kirchen- und dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen Antriebe ETs auf und vertiefte die Einsicht in die Eigenarten von Alt- und Neuprottestantismus, differenzierte zum Mittelalter aber anders. Auch A. A. v. Ruler gibt sich als Schüler ETs, wenn er seine theol. Arbeit nicht auf Soteriologie und Christologie beschränken, sondern auf die ganze Schöpfung, Humanisierung der Menschenwelt, auf Reich und Geist Gottes ausdehnen will: ein nach Reitsemas Urteil theokratisch christianisierter, auf den Kopf gestellter ET, aber willkürlich spekulativ und ohne verlässlichen Anhalt an dessen Werk.

Giovanni Moretto sichtet ETs Spuren in Italien. B. Croce ist verantwortlich für das breite und aufmerksame Interesse an ETs kulturgeschichtlichen Studien, während seine philosophischen Arbeiten außer Betracht bleiben. Croce kritisiert deren Interesse am Kompromiß, „dem armseeligen Ersatz für die Dialektik“ (287). Für Croces Schüler C. Antoni war der von ET definierte Neuprottestantismus nicht der zweite Akt des Protestantismus, sondern nur „ein Symptom von Krise und Übergang“, „ferner Wiederhall von der lutherischen Ethik der Berufung“: der „Europäer muß Europäer bleiben, weil dies sein Platz auf der Welt ist . . .“ (288). Der Rechtsphilosoph A. Passerin d' Entreves bemängelte, daß ET nicht deutlich zwischen Naturgesetz und Naturrecht, zwischen sittlichen und juristischen Problemen unterscheidet; doch übernahm er die Einsicht in die ideologische Kraft, die in der Naturrechtslehre zum Ausdruck kam. D. Cantimori interessiert sich für ETs Marx-Interpretation und für die These, die Theologie sei eine der revolutionärsten Wissenschaften seiner Zeit, hält aber beide für unangemessen. P. Rossi stellt dem antiidealistischen und antipositivistischen jungen ET den alten ET entgegen, welcher „im Zurückgreifen auf die romantische Kultur den Ausweg aus dem Relativismus gesucht hatte und . . . dadurch der ursprünglichen Forderung . . . untreu geworden war – der Forderung, sich vom romantischen Erbe zu lösen und den historischen Aufbau der menschlichen Welt auf einer Ebene zu erkunden, die nicht metaphysisch vorbelastet ist“ (295). Als Kenner ETs, vor allem des Historismus-Themas, sind F. Tessoro und G. Cantillo hervorgetreten. Die Beziehungen des katholischen Modernismus (Rinascimento) zu ET waren kurzlebig wie diese Bewegung selbst, und die Beschäftigung des italienischen Neuidealismus (G. Gentile, E. Codignola) mit ET nennt Moretto naïv. Erst mit dem 2. vatikanischen Konzil wuchs religionsphilosophisches und religionsgeschichtliches Interesse an anderen christlichen Überlieferungen und an den Weltreligionen und damit am Absolutheits-Problem ETs (A. Carraciolo, B. Gherardini, M. M. Olivetti).

Zum Werkverständnis: Wolfhart Pannenberg greift ETs Periodisierung von Mittelalter und Neuzeit mit der problematischen Zuordnung der Reformation auf, um in Zustimmung und Widerspruch den Kern der These noch über ET hinaus auszubauen. Luthers Theologie der Erbsünde und der Buße ist so stark mit mittelalterlicher Theologie verbunden, daß seine Rechtfertigungslehre aus diesem Zusammenhang nicht herausgelöst werden kann. Und gerade „in ihren ungewollten Wirkungen liegt der historische wichtigste Beitrag der Reformation zur Erstedung der Neuzeit“: „die Ablösung der modernen Kultur vom mittelalterlichen Christentum und darum auch die Ablösung des Neuprottestantismus von der kirchlichen Kultur des Altprotestantismus“ (30). Für den Zusammenhang von Reformation und Neuzeit zieht Pannenberg den Freiheitsgedanken heran und dem Individualismus- bzw. Subjektivismus-Gedanken ETs vor, denn er „hat es mit der Begründung, der Konstitution des Subjektes selber zu tun“. An und für sich ist der Mensch nach Luther nicht frei. Der Grund der menschlichen Freiheit liegt außerhalb des Menschen, in Christus. Die neuzeitliche Meinung, nach der jedem Menschen von Natur aus Freiheit zukomme, hat keinen Anhalt am lutherischen Freiheitsgedanken. Immerhin konnte ET formulieren, „daß gerade die Freiheit doch einer metaphysisch-religiösen Verankerung bedarf, wenn sie gegen die Brutalität der Wirklichkeit behauptet werden soll“ (112). Für Pannenberg bietet die ökumenische Bewegung die Chance, „jene Allgemeinheit des Christentums, die für Troeltsch in der



kirchenfreien Kulturwelt des Protestantismus ihren Ort hatte, in das Bewußtsein der Kirchen selber aufzunehmen und so zu bewahren“ (34).

Hermann Fischer diskutiert ETs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit. Die Zuordnung des Altprotestantismus zur Mittelalter und des Neuprotestantismus zur Neuzeit ergibt sich bei ET aus der sozialgeschichtlichen Betrachtung und aus dem Kirchenverständnis der betrachteten Gruppen. Doch richtet sich ET dabei nicht eigentlich nach dem Kirchenverständnis, sondern nach der landesherrlichen Verwirklichung der altprotestantischen Kirchentümer. Er läßt sich die Zuordnung nicht behindern durch Einsichten in den neuen Kirchenbegriff, in den Wandel von Sakramentsreligion zu Glaubens- und Geistreligion, welche Individualismus und Gesinnungsethik fördert und Weltoffenheit fordert. Alle diese Einsichten stoßen zwar auf Elemente, die in die Neuzeit weisen. Doch diese selbst bricht erst mit der Aufklärung durch. ET beschreibt zwar theologischen Wandel, vermißt aber einen entsprechenden kirchlichen und soziologischen Wandel. Und auch in theologischem Wandel sieht ET keine Lösung vom mittelalterlichen Schema: „In diesem ganzen Schema ist auch bei vorsichtigerem Ausdruck die protestantische Justifikationslehre immer geblieben. Es ist das katholische Schema, nur sein Inhalt ist anders“ (73). Fischer vermißt bei ET weitere Nachfragen nach diesem Inhalt, nach bedrängenden und befreienden Lebenserfahrungen, unabhängig von ihrer zeitgebundenen Ausdrucksweise. ET verliert damit Kriterien, die sich an mißliche Entwicklungen anlegen ließen und die der reformatorischen Theologie zu entnehmen wären. Fischer urteilt: „Die Bereicherung der dogmengeschichtlichen Methode durch die kultursoziologische Problemstellung schlägt in diesem konkreten Fall als Verarmung zu Buche“ (61).

Reinhard Schwarz verfolgt sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie. Er liefert dabei ein Beispiel für die Einsicht, daß gewandelte Absichten und Inhalte auch das Schema für die bisherigen Sozialstrukturen zu ändern vermögen. „Die protestantische Theologie wollte mehr bieten als eine Theorie der sozialen Ständeordnung; sie wollte über die Lebensbereiche belehren, denen der Mensch verpflichtet ist. Denn jeder Mensch ist nach Gottes Willen in die drei Lebensbereiche der *ecclesia*, *oeconomia* und *politia* . . . eingewiesen“ (79).

Trutz Rendtorff entwickelt Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit. In ihnen spielt ET eine maßgebliche Rolle, weil er „eine wissenschaftliche Religionstheorie zu konzipieren versuchte, die die wissenschaftliche Wahrnehmungsweise der Moderne zu verändern erlaubte, um so die in scheinbar bloß subjektive, individuelle Einstellung abgedrängte Religion wieder als Element gegenwärtiger und zukünftiger Wirklichkeit theoretisch und empirisch zugänglich zu machen“ (93). „Letztendlich gehört (!) damit die wissenschaftliche Darstellbarkeit der Religion zum Prüfstein für den Welterklärungsanspruch der Wissenschaft insgesamt“ (94). ETs Konzeption einer historisch-wahrscheinlichen Höchstgeltung der christlichen Religion beruht auf der These, die christliche Religion zeige und symbolisiere die persönliche, individuelle Stellungnahme als Grundelement von Religion überhaupt. Zu den Aufgaben jeder gesellschaftswissenschaftlichen Theorie zählt Rendtorff die Überwindung einer bloß subjektivischen Auffassung von Wirklichkeit ebenso wie die Darstellung einer von Menschen gemachten und zu verantwortenden Welt. Deshalb hält er eine Theorie der Neuzeit als Religionsgeschichte der Neuzeit für konstruierbar.

Friedrich W. Graf müht sich angestrengt um Verständnis für die Schwierigkeiten, die der Vollendung einer Religionsphilosophie ETs entgegenstanden. ET knüpfte sie an die Vorbedingungen einer Religionspsychologie, einer Erkenntnistheorie der Religion, einer Geschichtsphilosophie der Religion und einer Metaphysik der Religion unter den Bedingungen des in den Sozialstrukturen herrschenden Kapitalismus und des durch den Wissenschaftsbetrieb herrschenden Determinismus. Nur so kann ET Religion als Grund individueller Freiheit aufweisen; allerdings: „So wird die Religionsphilosophie auf der langen Bank des historischen Bewußtseins immer weiter hinausgeschoben“ (211).

Carsten Colpe untersucht die Tauglichkeit des Wesensbegriffs bei ET. Der Wesensbegriff ist bei ET historischer Abstraktionsbegriff und damit schon Ausdruck von Welt-



anschauung, die Kritik an der gesichteten historischen Welt übt. Der Wesensbegriff ist also ein normativer Entwicklungsbegriff, ein Idealbegriff. Deshalb gilt schließlich: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“ (236). Colpe bemerkt kritisch, daß ET unter Entwicklung die Verwirklichung keimhaft angelegter Möglichkeiten versteht, Mischungen mit völlig fremden Voraussetzungen und Begleiterscheinungen aber ganz außer acht läßt, also „keinerlei Epigenese reflektiert“ (236). Colpe fordert deshalb entschlossene Einbeziehung dieser von ET vergessenen Kategorie neben der Evolution.

„Entkleidet man das Wesen der Religion und des Christentums seines normativen Anspruchs, dann wird zugleich die Religionswissenschaft empirischer und verliert damit ihre fatale Funktion als allgemeine Grundlegung einer speziellen Theologie; Theologie ihrerseits kann sich unbelasteter und direkter dem Problem der Normativität widmen, vor dem sie sich nicht zuletzt infolge eines Minderwertigkeitskomplexes vor der Religionswissenschaft zu lange geniert hat“ (239).

Gerhold Becker bestimmt die Funktion der Religionsphilosophie. Wenn ET Religion als integrierendes Element für menschliches Selbstverständnis auch in der Neuzeit behauptet, muß er erklären, warum die Religion ab- oder gar verdrängt, jedenfalls bei wissenschaftlich-technischer Welterklärung und Weltgestaltung funktionslos wurde. Die christliche Entdeckung einer persönlichen, theol. legitimierten Freiheit unter den Bedingungen akzeptierter Endlichkeits- und Kontingenzerfahrungen eröffnete ihm die Möglichkeit, die Selbständigkeit von Religion theoretisch zu sichern. „Die Religion ist gerade in ihrer Disfunktionalität unverzichtbar auf die Wirklichkeit insgesamt bezogen, weil Wirklichkeit immer mehr ist als die Summe ihrer Teile, und weil Religion in der nur ihr eigenen Weise mit dem Grund aller Wirklichkeit vermittelt“ (247). Deshalb macht ET die Religionsphilosophie zur grundlegenden Disziplin wissenschaftlicher Theologie, auf welcher die Dogmatik das konfessionelle Bewußtsein theoretisch erschließt und praktisch stärkt. Dogmatik ist „ein Stück der praktischen Theologie und keine eigentliche Wissenschaft“ (250). Dementsprechend muß eine Theorie des Christentums zu einer allgemeinen Kulturtheorie weitergeführt werden. Religionsphilosophie übernimmt bei ET also die Aufgabe mittelalterlicher Theologie, nämlich die Vermittlung von Glaube und Vernunft.

Volker Drehsen befragt ET als Klassiker der Religionssoziologie nach seiner Originalität zu seiner Zeit und nach der Reproduzierbarkeit von Methoden und Ergebnissen in der Gegenwart. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Kirchensoziologie und Religionssoziologie hält Drehsen eine Vermittlung durch den Frömmigkeitsbegriff für möglich. ET betont, wenn er von Frömmigkeit spricht, das Moment der Subjektivität und das Moment seiner Verbindung zum Gesamtleben. Drehsen stellt mit F. A. E. Ehrenfeuchter einen weiteren Gewährsmann mit einem Programm einer Geschichte des christlichen Lebens vor, auf den sich Troeltsch hätte berufen können. Denn es ging ihm „um eine Erhellung der geschichtlichen und sozialen Bedingungen dessen, was sich in einem solchen Frömmigkeitspluralismus zum Ausdruck bringt“ (268). Die Frage nach den Faktoren, die das christliche Gesamtleben bestimmen, war die Grundfrage der Soziologie, die durch ET an die Christentumsgeschichte gestellt wurde. Drehsen findet bei ET am Beispiel kirchlichen und kirchenfreien Christentums die Strukturprobleme der Desintegration, Desorganisation und der Desorientierung, die die Individuation fördern. Drehsen zitiert: „Die Religion als solche umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen, sie kann sich in der subjektiven Frömmigkeit mit allen Seiten des sittlichen und geistigen Lebens harmonisch verbinden, ja sie ist der einzige Untergrund, aus dem heraus sich Leben und Persönlichkeit einheitlich gestalten läßt, weil nur in ihr die harmonische Einheit des Daseins überhaupt erlebt wird“ (279).

Interpreten können ET kaum klarer machen, als er sich selbst erklärt hat; er selbst hat schon manchen Leser animiert, auch Gedanken zu türmen. Für den Kongreß trug Horst Renz eine eindrucksvolle Ausstellung handgreiflicher Dokumente und Bilder zusammen und bereitete eine Gedächtnisfeier an der Grabstätte der Familie Troeltsch in Augsburg vor. A. v. Harnack hatte bei der Trauerfeier am 3. Februar 1923 den Gott den Lebendigen bezeugt (Lk 20,32), während Verachtung und Verdächtigung ausgerechnet im Wuppertal geäußert wurden, wo hundert Jahre vorher die Freiheit der



Gemeinden gegen landesherrliches Kirchenregiment mit Leidenschaft vertreten wurde (165). Wolfgang Trillhaas fand ETs Sprache bei der Enthüllung des Gedenksteinens am 17. März 1983: „Seiner zu gedenken mag uns dann auch Zuversicht geben für unsere eigene Arbeit, deren Ziele in einer noch undeutlichen Zukunft liegen, und zum Vertrauen zu jenen Gewissheiten, die über alle Begriffe sind.“ Der Stein trägt die Inschrift des zerstörten Grabsteinens in Berlin: Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? (Lk 24,5).

Köln

Manfred Wichelhaus

Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3. Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984, 734 S. (auch VEB Max Niemeyer Verlag, Halle [Saale], 1984).

1984, das Jubeljahr von Barmen (1934), hat eine Reihe von Fragen im Bereich der Kirchenkampfforschung neu gestellt, vor allem diese: War der Bekenntniskampf im Dritten Reich nur ein „Pastorengesänk“ oder war er „Widerstand“? W. Niemöller, einer der Beteiligten und zugleich Historiograph der ersten Stunde, hat z.B. Paul Schneider nicht als Widerstandskämpfer gelten lassen wollen: Er habe keinen Umsturz geplant und kein Attentat im Sinne gehabt. Aber wenn im Bereich der evangelischen Kirche im Dritten Reich gekämpft, gelitten und gestorben wurde, dann war das Widerstand. (Ich nenne nur Namen wie Emil Fuchs, Erwin Eckert, Georg Fritze, Hans Ehrenberg, Martin Niemöller, Paul Schneider, Dietrich Bonhoeffer – und nicht zu vergessen eine Vielzahl von Frauen!)

Im Zusammenhang mit den bereits früher erschienenen Bänden 1 und 2 (vgl. ZKG 1978, S. 251) ist die Frage nach dem Standardwerk zum (evangelischen) Kirchenkampf gestellt und teilweise negativ beantwortet worden (R. Müller-Streisand). Ich würde diese Frage nicht so vorschnell entscheiden wollen. Nach dem Abschluß des Gesamtwerkes liegt es nahe, das Konzept von K. Meier mit zwei anderen „Standardwerken“ zu vergleichen: einmal mit K. Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich“ und zum andern mit E. Bethges monumentaler Bonhoeffer-Biographie. K. Meier scheint mir zwischen beiden eine Mittelposition einzunehmen. K. Meier, ein Mann des Ausgleichs, sozusagen der Historiker mit der Waage, hat in der Tat Einseitigkeiten vermieden. Sein Bemühen um die kirchenpolitische „Mitte“ (zwischen DC und Dahlemiten) ist schon früher bemerkt und neuerdings wieder kritisiert worden (R. Müller-Streisand, H. Propping). Aber es darf nicht übersehen werden (und das zieht sich wie der buchstäbliche ‚rote Faden‘ durch das dreibändige Riesenwerk!): Die Religiösen Sozialisten, der ‚rote‘ Fuchs, der ‚rote‘ Eckert, der ‚rote‘ Dehn – sie sind bei Meier gewürdigt, ohne daß man von parteilicher Übertreibung reden könnte. Vergleichen wir K. Scholder! Er hat in seinem Werk (S. 248) die These vertreten, die Religiösen Sozialisten hätten sozusagen den DC vorgearbeitet. Wo eine Politisierung der Kirche im Sinne des Marxismus und Religiösen Sozialismus Platz gegriffen habe (als Beispiel werden Baden und Thüringen genannt), hätten die DC leichtes Spiel gehabt. Diese These ist im Jubiläumsjahr von Barmen durch A. Boyens mit allem Nachdruck wiederholt worden. Sie wird dadurch freilich nicht richtiger. Aber man sieht, es gibt offenbar weltanschaulich-theologische ‚Vorgaben‘, an denen sich ein historiographisches Gesamtkonzept ausrichtet.

M. Greschat hat Scholders Darstellung mit dem Etikett „Allzu Verständnisvolles“ versehen (WPKG 1979, S. 118). Das wird man von Meiers Werk nicht sagen können. Im Gegenteil: Seine antinazistische Grundhaltung steht ohnehin außer Frage. Man wird auch nur schwer den Nachweis führen können, die DC kämen zu gut weg. Andererseits ist auch die Position der Dahlemiten gewürdigt. Die von W. Niemöller in Band 1 und 2 vermißten Namen tauchen durchweg im 3. Band auf. Überhaupt kann man einem so akribischen, auf Vollständigkeit der Darstellung und allseitige Durchdringung der riesigen Stoffmassen bedachten Autor wie K. Meier kaum ein Versehen oder eine Lücke nachweisen. Selbst Randfiguren wie der eigentlich nur für das Neuwerk und durch einige persönliche Kontakte zu großen Theologen und Kirchenmännern wichtige Georg