

Hans-Georg Drescher: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1991, 558 S., ISBN 3-525-55418-4.

Das Interesse an Ernst Troeltsch (E.T.) hat seit der Mitte der siebziger Jahre auch eine Fülle von unbekanntem oder vergessenen Texten vor allem aus seiner publizistischen Arbeit wieder greifbar gemacht. Seine Bibliographie mußte neu ermittelt und bestimmt werden und hat gegenüber den Aufstellungen von 1925 erheblich an Umfang zugenommen. Eine neue Gesamtdarstellung von Leben und Werk auf der Grundlage der erweiterten Quellen stößt deshalb auf gespannte Aufmerksamkeit, Hans-Georg Drescher hat eine solche Darstellung vorgelegt. In vier großen Teilen werden die Anfänge, die Heidelberger Zeit, die Arbeitsergebnisse dieser Zeit und schließlich die Berliner Zeit lebens- und werkgeschichtlich entfaltet.

I.

Im Rückblick auf seine eigenen Anfänge hat E.T. 1922 erklärt: „In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äußerst spannende historische Probleme zugleich“. Sein „urwüchsig starker religiöser Drang“ schien ihm eine theologische Berufspraxis zu verbürgen. Schon der Abiturient erklärte 1883: „Nur wer die positiven Grundsätze der Religion zum Führer durch die Welt der Gedanken nimmt, ... nur wer die klassische Lebenswelt kennt, ... nur der kann das höchste, was es gibt, auf dem höchsten Weg erreichen: Die Wahrheit durch Forschen“ (27). Der Student wird gleich in Erlangen von dem Philosophen G. Class an Lotze, Schleiermacher und Kant gewiesen: Religion beruhe auf lebendiger Selbstbewegung Gottes und rufe bei Menschen diese Bewegung hervor. Gleich in Erlangen findet er in W. Bousset den Freund fürs Leben. Seine Briefe und Karten durchziehen Dreschers ganzes Buch. Während Bousset von der Selbständigkeit der Religion überzeugt ist, will E.T. wissen, wie ein angemessenes Verhältnis der Philosophie zur Religion und Theologie herzustellen sei. Die Suche nach einer einleuchtenden theologischen Position führt ihn 1885 nach Berlin zu J. Kaftan, der ihm „imponiert, aber keineswegs einleuchtet“ (41). Vor allem fesselt ihn H. v. Treitschke. „Dann sind da noch die Museen für mich sehr wichtig“ (43) und die Geschichtsträchtigkeit: „Die Tage

des großen Kurfürsten, das friedrizianische Zeitalter mit seinen Heldentaten des Krieges und des Friedens, die Demütigung Preußens und die Kriege von 1813 und 1815, der rettende Anbruch der Frühlingszeit von 1866, die Vollendung im Jahre 1870, alles stellt sich mit geradezu überwältigender Macht und rührender Lebhaftigkeit vor das vaterlandsbegeisterte Gemüt. Ich habe noch nie so die Größe Preußens, seine Bedeutung für Deutschland empfunden wie hier, und namentlich das Hohenzollernsche Königshaus ist es, das mich mit seiner eisernen Folgerichtigkeit, seiner wahrhaft königlichen Hoheit und seinem genialen Geschichtsverhältnis in immer wachsende Bewunderung versetzt“ (39f.). So beschrieb der Sohn der ehemals freien Reichsstadt Augsburg seine ersten Eindrücke in der Reichshauptstadt, in der er als „Vernunftdemokrat“ sterben wird.

Ritschls Anziehungskraft zog ihn 1886 nach Göttingen. Die Theologische Fakultät machte als Preisaufgabe das Gewissen bei Hermann Lotze zum Thema. Sie sprach E.T.s Arbeit den halben Preis zu. Auch im Studienabschluß in Erlangen vertieft er die von Ritschl empfangenen Anregungen. Aber die religionsgeschichtliche Kritik an der synoptischen Jesusüberlieferung kam dabei auf ihn zu. Von Jesus „sich in seinem Gewissen überwinden zu lassen, wie die ersten Jünger auch“, schien ihm der einzige aber schwieriger werdende Weg zu sein (58). Ihm war klar geworden, daß die Deutungen des Todes Jesu „die verschiedensten Bilder und Vergleichen vor allem mit den alttestamentlichen Institutionen ... nirgends als Lehrsatz, stets als lebendiges, in sich selbstverständliches Bild, immer mit deutlichem Gefühl der Diskrepanz zwischen Bild und Abgebildetem und stets mit der Zugrundelegung des eigentlich Ausschlaggebenden, des Berufsgewissens Christi“ gebraucht haben (55). E.T.s Examensarbeiten, die Drescher vorstellt, zeigen diese kritischen Töne nicht. Im Münchner Predigerseminar gibt er sich als Göttinger aus Ritschls Schule: „Gerade praktisch bewährt sich mir das dort Gelernte sehr gut. Wir tun uns in vielen Dingen leichter als die aus der Erlanger Schule Hervorgegangenen“ (67).

In der Promotionsarbeit über Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon gilt ihm Melanchthon als der Vermittler zwischen Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Religion und Kirche. Luthers geniale und radikale Religiosität muß für den Fortgang

der Reformationsgeschichte von Melancthon erst ausgeglichen und mit den organisatorischen Notwendigkeiten vermittelt werden. Dabei stößt E.T. auf die stoische Naturrechtslehre, die schon in der scholastischen Tradition und dann auch im Altprotestantismus ein tragendes Element ist. Welche Bedeutung aber hat die reformatorische Tradition dann für einen „Neuprotestantismus“, der alle vorangegangenen Vermittlungen relativiert? E.T. wird zum Kritiker Ritschls. Seine Promotionsthesen behaupten die Theologie als religionsgeschichtliche Disziplin, die den Inhalt der christlichen Religion durch Vergleichung mit den anderen großen Religionen zu bestimmen hat. Dabei ist ihm eine religionsphilosophische Metaphysik unerlässlich.

Als Göttinger Privatdozent stellte sich E.T. noch der bayerischen Kirche zur Anstellungsprüfung und erhielt die beste Note. Dann begann er mit seinen Göttinger Freunden Bousset, Wrede, Rahls, Hackmann und Weiß die religionsgeschichtlichen Fragestellungen in der Theologie methodisch zu entfalten: Wellhausen, de Lagarde, Harnack und Gunkel galten als die Anreger. Schon ein Jahr später geht E.T. als Extraordinarius für vier Semester nach Bonn.

II.

Als er auf den Heidelberger Lehrstuhl berufen wurde, war er noch nicht dreißig Jahre alt. Zunächst fühlte er sich einsam, erst mit dem Eintritt von A. Deißmann in die Fakultät gewann er einen ständigen Gesprächspartner. 1897 kam Max Weber nach Heidelberg. Damit begann eine intensive wissenschaftliche und persönliche Partnerschaft. Politisch war E.T. von obrigkeitsstaatlichen Vorstellungen geprägt. Weber war auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß engagiert und stand F. Naumann nahe.

E.T. bestimmt seine theologische Aufgabe unter den Bedingungen wissenschaftlichen Denkens und geschichtlicher Entwicklung. Ist der Anspruch des christlichen Glaubens unter diesen Bedingungen zu rechtfertigen? Sofern wissenschaftliches Denken auf dem Vorrang des Geistes vor der Natur besteht und geschichtliche Entwicklung auf die Hervorhebung der Person zielt, läßt sich diese Frage bearbeiten. Drescher bemerkt bei E.T. theologische Ungenauigkeiten in der Vorstellung von Offenbarung: ist sie eine Mitteilung von Gott oder Bewußtwer-

dung geistig-sittlicher Bestimmung der menschlichen Person (124)? Ein Beweis für den Absolutheitsanspruch des Christentums ist nicht zu führen. Aber ein Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums ist möglich und läßt sich auch begründen, nicht durch Beweise, aber durch Nachweise, die für den christlichen Wahrheitsanspruch sprechen. Dabei wird deutlich, daß religiöse Erlebnisse und Erfahrungen nicht nur im Christentum zu finden sind. E.T. erarbeitet sich die Einsicht in die Selbständigkeit der Religion mit Hilfe von Wundts Religionspsychologie und findet im religiösen Erlebnis eine ethische und eine kultische Tendenz. Deshalb muß die Geschichte der Religion, die Entwicklung religiöser Erfahrungen analysiert und beurteilt werden, wobei der Maßstab für Entwicklung anzugeben ist. Macht die Entwicklung selbst den Maßstab ersichtlich oder wird er ihr vorgegeben? E.T. glaubt an „Fortschritt und Gesetz der Geschichte“ (138), an fortlaufende göttliche Offenbarung in der Geschichte und an eine Entsprechung von hohem religiösen Entwicklungsstand und hohem kulturellen Entwicklungsstand. Die vergleichende Religionsgeschichte erlaubt den Nachweis, daß das Christentum „die relativ höchste der bisherigen Religionen“ ist (141). Drescher bemerkt, das E.T. sich „unkritisch der Religionspsychologie, der Religionssoziologie, religionsgeschichtlicher wie religionsphilosophischer Überlegungen bedient ... Durch die Annahme, es mit ein und demselben Phänomen, nämlich der ‚Religion‘ zu tun zu haben, treten – im Gegenüber zu Materialismus und Positivismus – die Unterschiede in Betrachtungsweise und Zielsetzung zurück“ (143).

E.Ts. Grundlegung systematischer Theologie, die nicht vom Absolutheitsanspruch des Christentums ausgeht, sondern die Selbständigkeit der Religion als Fundament sucht und religionsgeschichtlich nur relative Urteile fällt, ist von J. Kaftan als Bruch mit Ritschls Theologie beurteilt und abgelehnt worden. Drescher zeichnet die Auseinandersetzung Kaftans mit Troeltsch und dessen Entgegnung im einzelnen nach. Für Kaftan war eine Verwerfung des Supranaturalismus zusammen mit dem Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums unmöglich. Auch Kaftans Schüler F. Niebergall griff in den Streit ein. E.T. hat darauf methodisch grundsätzlich über historische und dogmatische Methode geantwortet. Er macht drei Forderungen geltend: Kritik bei der Sichtung von Überlieferung, Suche nach Analogi-

en, Einsicht in Korrelationen. Drescher verdeutlicht, warum dieser Text zu den klassischen der wissenschaftlichen Theologie zählt.

E.Ts. Weg in die Öffentlichkeit begann mit seiner Mitarbeit bei der Wochenschrift „Christliche Welt“ und mit seiner Beteiligung bei den Jahrestagungen der Freunde der „Christlichen Welt“. Er wurde in den neunziger Jahren Wortführer einer jüngeren Generation für Toleranz und Freiheit in Theologie und Kirche. Politische und soziale Fragen beurteilt er noch ganz konservativ. Er hat 1901 eine Offiziers-tochter aus Mecklenburg geheiratet; eine frühere Verlobung war aufgelöst worden. Ein Sohn wird 1913 geboren. Die Zusammenarbeit mit Weber zieht ihn in die Arbeit des Evangelisch-sozialen Kongresses. Er reist mit Weber 1904 nach Amerika und spricht auf dem Kongreß für Kunst und Wissenschaft anlässlich der Weltausstellung in St. Louis über Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. 1906 wird er zum Prorektor der Universität gewählt und sitzt später als Universitätsvertreter in der Ersten Badischen Kammer. Er zieht konservative Systeme demokratischen Systemen vor: die christliche Idee widersteht den „Blendungen des Naturrechts und der Gleichheitsidee“ und wird die „klassenkämpferische Identifikation dieser Ideale mit dem Geist des Proletariats, mit dem Gegensatz gegen herrschende Klassen, niemals billigen“ (178).

Die aufmerksamen und kritischen Beobachtungen E.Ts. während der Reise in die USA, die ebenso kritischen Beobachtungen von Zeitgenossen aus der Heidelberger Universität über E.Ts. Arbeit mit Studenten und in der Fakultät gehören zu den spannenden Partien in Dreschers Buch. Als Prorektor nennt er die Studenten „Zivil-Offiziere“ des Volkes (200). Er stellt sich der politischen und rechtlichen Problematik im Verhältnis von Staat und Kirche und empfiehlt den Fortbestand staatlicher Fakultäten für Theologie und konfessionellen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen auch bei der wünschenswerten Verselbständigung der Kirchen im Staat.

Hochschulpolitik, Schulpolitik und Lehrerbildung sind die Themen seiner politischen Praxis als Universitätsvertreter in Karlsruhe. Unerläßlich findet er bei öffentlichen Aufgaben, vor allem in der Schule, die Mitwirkung der Kirchen, auch der „kleineren Religionsgemeinschaften, wobei ich die Juden miteinschließen möchte“ (205). E.T. ist ein kritisch gewor-

dener konservativer Beobachter, kein Parteigänger: „Die herrschenden Mächte setzen bei uns alles an das Behaupten ihrer Stellung und tun gar nichts für Überleitung in neue Verhältnisse, in der Hoffnung, sie dadurch verhindern zu können. Dadurch züchten sie nur den Radikalismus und zerreiben die Mitte“ (208).

Drescher würdigt die wissenschaftliche und menschliche Verbindung mit Weber ausführlich. Beiden spricht er eine befruchtende und befördernde Wirkung aufeinander zu: Weber als Herrschernatur mit Entschlossenheit und Kompromißlosigkeit, E.T. als Vermittlernatur mit Offenheit und Kompromißfähigkeit. Die Verbindung brach auseinander, als Weber sie im militärischen Sanitätsdienst bei Kriegsbeginn einmal auf Über- und Unterordnung stellte.

III.

Die Heidelberger Zeit bringt die historische, zeitanalytische und systematische Ausarbeitung seiner Position. Der Neuprotestantismus zeigt gegenüber dem Altprotestantismus Veränderungen, die ihm Aufklärung, Naturwissenschaften und politische und soziale Verhältnisse aufnötigten. Die Zuweisung des Altprotestantismus zum Ausgang des Mittelalters hat heftige Kritik hervorgerufen. Umstritten war seine Deutung Luthers: hatte der auf mittelalterliche Fragen unmitttelalterlich geantwortet? Drescher geht den Diskussionen über das Lutherverständnis genau nach und läßt Ebeling das Urteil sprechen: „die neue Antwort verändert auch die Fragestellung bzw. setzt schon eine Veränderung der Fragestellung voraus“ (230). Bei E.T. reibt sich das Argument von der Selbstentfaltung der religiösen Idee mit dem Argument der Nötigung zur Veränderung durch wechselnde politische und soziale Situationen. Der Protestantismus hat die Entstehung der modernen Welt gefördert, aber er ist nicht ihr Schöpfer. Sie ist Schöpfung des rationalen Wissenschaftssystems. Ihr Autonomieprinzip läßt sich mit dem Individualismus im reformatorischen Denken nur schwer verbinden. Deshalb hat auch der Neuprotestantismus ein gebrochenes Verhältnis zur Moderne. Beide sind vom Umschlag der Freiheit und Selbstbestimmung in Unfreiheit und Entfremdung bedroht. Die Moderne ist anhaltende Kulturkrise. Deshalb sind Zeitanalysen und historische Betrachtung bei E.T. systematisch miteinander verbunden.

Religiöse Erscheinungen sollen nicht nur verstehbar werden, sie müssen auch bewertet und beurteilt werden: ihr Beitrag zur Erkenntnis von Wirklichkeit und Wahrheit sind zu ermitteln. E.T. schritt deshalb von der Religionspsychologie auf eine Erkenntnistheorie der Religion zu. Dabei bediente er sich der Kant-Rezeption, die W. Windelband und H. Rickert in Heidelberg und Freiburg vertraten; nur kann er deren „rein immanenten, antimetaphysischen Ausgangspunkt“ nicht teilen (265). Aber die Themen Individualität, Typ, Wesen, Wert, historische Kausalität und Entwicklung kann er in der Beschäftigung mit Rickerts Geschichtsphilosophie vorantreiben. Ein angemessenes Verständnis historisch individueller Gebilde und Lebensäußerungen soll gelingen.

Auch die Frage nach der Absolutheit des Christentums wird wieder aufgegriffen. Historisches Denken erkennt das Christentum als eine Erscheinung der Religionsgeschichte, als ein vielfach bedingtes, also relatives Teil dieser Geschichte, nicht aber als die Verwirklichung des Wesens von Religion überhaupt. Offenbarung kann nicht nur dieser besonderen Erscheinung zukommen, sie muß in der gesamten Religionsgeschichte erkenntnistheoretisch zugelassen werden. Absolutheit wäre nur am Ende der Geschichte konstaterbar. Eine Bewertung und Entscheidung im Religionsvergleich vollzieht der einzelne Mensch nur zeitbedingt, aber doch gültig als ein nicht vermitteltes, sondern als ein unmittelbares Glaubenserlebnis, er vollzieht damit jeweils eine „schöpferische Synthese“ (273). W. Herrmann wird zum wichtigsten Kritiker E.T.s. in der Absolutheitsfrage; Drescher verfolgt die Wirkungsgeschichte dieser Kritik.

Harnack hatte die Debatte um das Wesen des Christentums ausgelöst. Für E.T. ergibt sich Wesensbestimmung aus Zusammenschau und Wertung. Die Entfaltung einer grundlegenden Idee, etwa der Gottmenschheit oder des Gottesreiches, ergibt aber nur eine Konstruktion aufgrund einer dogmatischen Prämisse. Der Maßstab für die Bewertung liegt im Ideal eines in Zukunft Lebendigen Christentums, das Leitlinien für die Gestaltung des gegenwärtigen Christentums enthält. Wesensbestimmung ist also Wesensgestaltung und wählt Vergangenes für Gegenwart und Zukunft aus. Sie ist „Entscheidungstat“, „Überzeugungstat“, „schöpferische Synthese“ (291). Drescher verfolgt auch hier die Wirkungsgeschichte.

E.T. beteiligt sich an der Auseinandersetzung über die christliche Ethik mit W. Herrmann, weil Herrmann nicht von der Ethik des Christentums ausgeht, sondern von einem allgemeinen Wertesystem, zu dem christliche Beiträge erst in Beziehung zu setzen sind. Die Erfüllung des allgemeinen Ethos wird den Menschen durch das Christuserlebnis ermöglicht. E.T. wendet ein, daß die historisch-kritische Erforschung der Jesusüberlieferung kein taugliches Christusbild und Christuserlebnis bietet und daß sie, falls sie es bieten könnte, nur subjektive Moral, aber nichts zu den ethischen Problemen der Gegenwartskultur zu bieten habe. Er fordert mehr als subjektive, nämlich objektive Ethik; die aber setzt Religionsphilosophie bzw. Geschichtsphilosophie voraus.

Zum Aufbau einer Religionsphilosophie verwendet E.T. zunächst die religionspsychologische Analyse, die er in der empirischen Religionspsychologie von W. James aufgreift, weil James auf metaphysische Prämissen verzichtet und Religion nicht physiologisch ableitet. Doch konstatiert er bei James offene Fragen: die empirischen Beobachtungen beziehen sich stärker auf Emotionen als auf Ideen. Die Bedeutung der Gruppenbildung wird nicht erfaßt. Der Wert der Religion für die Erkenntnis von Wirklichkeit und Wahrheit bleibt ungreifbar. Aber der Vergleich von Formen religiösen Lebens enthält doch schon den Hinweis auf verallgemeinernde Erkenntnisse. Deshalb will E.T. eine Erkenntnistheorie der Religion entwerfen.

Kants Zuordnung von Psychologie und Erkenntnistheorie will er für seine Religionsphilosophie nutzbar machen. Die Beobachtung stößt auch auf unsinnige, trügerische und abstruse Phänomene von Religion. Können sie Geltung beanspruchen, auf eine allgemeine Grunderfahrung zurückgeführt werden? Empirisches Ich und intelligibles Ich müssen trotz ihrer Unterscheidung bei Kant „ineinandergeschoben werden“ (322). Aber E.T. kritisiert Kants ungeschichtlichen Religionsbegriff und spricht deshalb von apriorischen Bewußtseinsgesetzen in den konkreten Religionen wie in ethischen und ästhetischen Bereichen. Die in konkreten religiösen Erlebnissen entdeckte Wahrheit wird durch die erkenntnistheoretische Einsicht in die mögliche Geltung des Wahrheitsanspruchs gestützt. E.T.s. religiöse Apriori beweist nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion, erkennt sie aber rational als möglich und sinnvoll an (326) und kann sie auch in der geschicht-

lichen Bewegung rational regulieren. Die Bewertung der religionsgeschichtlichen Entwicklung fordert ein geschichtsphilosophisches Urteil. Den höchsten Wert symbolisieren bisher in verschiedenen Kulturkreisen die ethischen Persönlichkeitsreligionen. E.T. denkt einen ursprünglichen und endgültigen Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und kosmischer Vernunft. Seine Religionsphilosophie mündet in Metaphysik der Religion.

Drescher hat die speziell für das Studium der systematischen Theologie entworfenen Beiträge zusammengefaßt: die Glaubenslehre, die Artikel zu systematischen Begriffen in der ersten Auflage der RGG und die Arbeit über die Bedeutung Jesu für den Glauben. Sie entfalten den Gedanken der in der Geschichte fortlaufenden Offenbarung. Eine präzise Antwort auf die Frage nach der Bedeutung Jesu für den Glauben hat E.T. nicht formuliert. Immer bleibt er hinter seinen Formulierungen auch zurück oder geht über sie auch hinaus. Immer betont er den Zusammenhang mit Israels Prophetie. Bietet das Christentum auch die Möglichkeit direkter religiöser Erfahrung ohne geschichtliche Vermittlung (vgl. 347, 344, 309)? Für die religiöse Gemeinschaft ist jedenfalls Jesus als „kultischer Mittelpunkt“ unentbehrlich. W. Herrmann fragt als Kritiker, ob also für E.T. kein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Religion und Geschichte bestehe. Drescher fügt E.Ts. Stellungnahmen zu kirchenpolitischen Auseinandersetzungen über Themen der theologischen Wissenschaft ein. Sie beziehen sich auf die katholischen Auseinandersetzungen im Anschluß an die päpstliche Verurteilung des Modernismus und auf die evangelischen Auseinandersetzungen über die Tragbarkeit von C. Jathow in seinem Kölner Pfarramt. Für E.T. bedingen sich religiöser Individualismus und religiöser Universalismus im Christentum. Aber sie können unter bestimmten Umständen auch als Gegensätze aufeinanderstoßen. Dann liegt es im wohlverstandenen Interesse des Universalismus, diesem widersetzlichen Individualismus trotzdem Raum zu geben. (zum Katholizismus: 357f., auch 252f.).

Diese These begründet er in seinem „Lieblingsbuch“ (371). den Soziallehren, Frucht der Verbindung mit Weber. Die soziologische Fragestellung wird in diesem Werk mit methodischer Konsequenz auf die Geschichte des Christentums angewandt; die marxistische Unter-Überbau-theorie wird nicht ausgespart. Aber die

Selbständigkeit von Religion fordert den Ausgang beim Evangelium Jesu und in der um ihn sich bildenden Gruppe. Im Anbruch des Gottesreiches ruft das Evangelium radikal das Doppelgebot der Liebe aus. Für E.T. ergibt sich damit die soziologische Doppelstruktur Individualismus-Universalismus. Drescher breitet die Typisierung der geschichtlichen Gruppenbildung aus und sichtet die Anregungen, die E.T. aufnimmt, seine Modifikationen und die dabei hervortretenden Probleme. Die paulinische Ekklesia verwirklicht in der verlebendigen Zeit vor dem Durchbruch des Gottesreiches das Doppelgebot als Patriarchalismus, der die personalen Beziehungen, nicht aber die sozialen Verhältnisse verändert. Entweder ist ein vorläufiger Kompromiß möglich, oder Askese ist geboten. Im Anschluß an die Ekklesia sind Gruppenbildungen in drei Typen mit typischen Folgerungen für Askese und Kompromiß zu beobachten: Kirche, Sekte und Mystik. Kirche und Sekte sind wie bei Weber soziologisch als Anstalt mit allgemeiner Zugehörigkeitspflicht bzw. als Freiwilligkeitsverein begriffen. Mystik ist beiden gegenüber sekundär, schon in ihrer frühesten christlichen Form bei Paulus dessen eigene Reaktion auf die Urgemeinde und ihre Überlieferung. E.T. hat den Typus Mystik bzw. Spiritualismus erst während seiner Arbeit an seinem Werk neben Kirche und Sekte gestellt, weil er auf christliche Lebensäußerungen stieß, die gar keine festen Gruppen bilden wollten.

Frühkatholizismus und die im römischen Reich erlaubte christliche Religion entfalten den Typus Kirche, für das kirchliche Ethos wird eine Kombination von israelitischem Dekalog und stoischem Naturrecht ausschlaggebend. E.Ts. Interesse an dieser Kombination durchzieht das ganze Werk, denn sie ermöglicht die theologische Einschätzung von Staat und Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft. Demgegenüber entwickelt sich das Mönchtum im Typus der Sekte. Frühes, hohes und ausgehendes Mittelalter im Abendland setzt die Typenbildung fort. Was die antike Reichskirche gar nicht beschäftigt, betreibt und erreicht der mittelalterliche Kirchentyp: die Vorstellung und Verwirklichung einer christlichen Einheitskultur. Die soziologische Doppelstruktur dafür bietet der Thomismus: Patriarchalismus und Organismus. Dieser Kompromißfähigkeit und Kompromißbereitschaft entziehen sich aber Gruppen, die die Radikalität des Evangeliums empfinden: weltfeindlich-aggressive oder weltindifferent-passive Sekten. Christliche Einheitskultur

gehört also nicht zum Programm der christlichen Idee; sie taucht erst unter bestimmten politischen Umständen auf. Die Abwehr einer Dialektik der christlichen Idee mit der Tendenz auf eine kirchliche Einheitskultur reibt sich aber mit der These, der hochmittelalterliche Katholizismus habe den Kirchentyp klassisch entfaltet.

Der Altprotestantismus bietet nur Formen des mittelalterlichen Kirchentyps. E.T. blickt dabei auf die Landeskirchentümer der Landes- und Stadtherrschaften, die das Augsburger Bekenntnis von 1530 tragen und kirchliche Einheitskultur wenigstens territorial erzwingen. E.T. versucht, diesen Typ als Konsequenz der Theologie der Kirche bei Luther selbst abzuleiten. Dieser Versuch ist mißlungen (Vgl. E.T.s. spätere Notizen 394). Die Typisierung des Neuprotestantismus (Neocalvinismus, Sekten, Mystik-Spiritualismus) macht schließlich deutlich, daß Typenbestimmung zugleich Typengestaltung wie Wesensbestimmung zugleich Wesensgestaltung für die Zukunft zu bieten versucht (391). Die Kulturbedeutung der Kirche, die überzeugende Radikalität der Sekte und die freiheitliche Innerlichkeit der Mystik sollen in einem Kirchentypus der Zukunft Raum gewinnen. Schleiermachers Kirchenverständnis ist für E.T. wichtiger als Drescher annimmt (341).

IV.

Auf den letzten Teil wird sich das Interesse vieler Leser konzentrieren. Er versammelt aus der Berliner Zeit vieles, was nach E.T.s. Tod vergessen oder verschwiegen wurde. E.T. sprach zu Anfang des Krieges eine religiös geprägte politische Sprache, sprach vom „tiefsten göttlichen Lebensgehalt unserer Nation“ und deren eigenständiger Freiheitsidee (416): „Hier wendet uns Gott sein Angesicht im Sturm und Feuer zu. Wir wollen ihm folgen, wie er hier zu uns spricht. Wir wissen: Es ist nicht sein letztes und nicht sein einziges Wort“ (418). Im Frühjahr 1915 wechselt E.T. auf einen für ihn geschaffenen Lehrstuhl in der Philosophischen Fakultät Berlins und findet in Kreise, die akademische und öffentliche Verantwortung kritisch verbinden. A. v. Harnack, F. Meinecke, O. Hintze, H. Delbrück, H. Herkner sind Kollegen an der Universität und Gesprächspartner in politischen Clubs. E.T. bejaht politische und verfassungsrechtliche Reformen, aber sie sollen die deutsche Eigenart des Obrigkeitsstaates und seiner

Stände respektieren. Die Idee des deutschen Imperialismus wird ihm 1916 unerträglich, wie der Vergleich verschiedener Quellen durch Drescher ergibt (440). Er fordert die Aufrechterhaltung der Monarchie und warnt vor der Übernahme einer Demokratie, die allgemeine Gleichheit verspricht, aber nur Geschäftemacherei, Mittelmäßigkeit und Seichtigkeit herrschen läßt (441). Ostern 1917 unterstützt er die Forderung nach Wahlrechtsreform. Er schränkt ein: „Eine völlig reine Demokratie ist in keinem Großstaat der Welt vorhanden“ (447). Im Dezember 1917 wird der Volksbund für Freiheit und Vaterland gegen Vaterlandspartei und alldeutschen Verein gegründet. Als einer seiner Sprecher fordert E.T. am 7.1.1918 prinzipiell die Beteiligung jedes Staatsbürgers an der politischen Willensbildung; die konkrete Forderung der Parlamentarisierung der Reichsregierung fehlt. Den Glauben an die von Gott gelenkte Geschichte behauptet er auch nach dem Ende des Krieges. Fast vier Jahre lang tritt er regelmäßig als politischer Publizist hervor. Er kritisiert nach außen die Politik der Siegermächte, nach innen Links- und Rechtsextremismus. Die Sozialdemokratie sieht er als tragende Mitte, aber er warnt sie vor ihren wirtschafts-, bildungs- und kirchenpolitischen Absichten. Er wirbt für „konservative Demokratie“, d.h. eine parlamentarische, rechtsstaatliche, sozialstaatliche Demokratie. Gewisse Anknüpfungspunkte auch in der deutschen Geschichte will er bewußt machen. Er sieht die protestantischen Kräfte in rückgewandter Abwehr gegen diese Demokratie.

Der „Vernunftsdemokrat“ (414) wird auch parteipolitisch aktiv in der DDP, in der schon seine Freunde Weber und Bousset arbeiten. Im Frühjahr 1919 wird er in die preußische Landesversammlung gewählt und als parlamentarischer Unterstaatssekretär in das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung berufen. Die Einheitsschule zu Beginn aller Schullaufbahnen, der von der Schule zu begründende, weil zu ihrem Erziehungsauftrag gehörende Religionsunterricht, das Elternrecht, Konfessionsschulen, sofern gewünscht und organisierbar, die Profilierung des Gymnasiums, die Neuordnung der Lehrerbildung, die Selbständigkeit der Kirchen im Staat, die Ermutigung der protestantischen Kirchen zur Selbstverwaltung durch Ausbau synodaler Organe: das sind bis zum Ablauf seines Mandats 1921 die Themen und Schwerpunkte seiner ehrenamtlichen Tä-

tigkeit in einem Ministerium, dessen Beamte er zu kontrollieren suchte, „damit die sozialistische Regierung nicht gegen sich selbst regiert“ (T.-Studien III, 191).

In der kulturphilosophischen Forschung will E.T. die religions- und theologiegeschichtlichen Einwirkungen als prägende Elemente der Kultur oder als kulturkritische Entgegensetzungen aufweisen. Hier spricht er noch einmal anders von der Dialektik der religiösen Idee (486). Er selbst sucht nach einer Synthese für die Kultur der Gegenwart und vertieft deshalb seine Beschäftigung mit Geschichtsphilosophie, zunächst mit ihren logischen Problemen. Drescher stellt E.Ts. Überlegungen zum Begriff der historischen Entwicklung und zum Begriff des Historismus in ihrer ständigen Auseinandersetzung mit der Philosophie Rickerts und Hegels dar. Er zeigt an E.Ts. Maßstäben zur Beurteilung für Entwicklungen, daß es ihm um den Gewinn von Handlungsorientierungen, nicht um die Rechtfertigung der Vernunft ging (501).

Maßstäbe, die einen historischen Prozeß beurteilen, aber nicht in ihm selbst begründet sind, lehnt E.T. ab. Drescher kritisiert, daß er aber sein eigenes „Herausfiltern“ solcher Maßstäbe nicht ausdrücklich problematisiert hat (502). Für die Entscheidung über die Auswahl aus der Fülle des kulturellen Erbes beruft sich E.T. auf Kierkegaards Sprung: nicht mit geschlossenen Augen, sondern mit offenen Augen für die Notwendigkeit einer neuen Kultursynthese. Die Entscheidung ist für ihn letztlich durch eine Erkenntnis auf metaphysischer Ebene gedeckt: „Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geist“ (504). Dabei bezieht er sich auf Leibniz. Außerdem ist die Entscheidung jeweils unter den Bedingungen der Zeitgeschichte, nicht ein für alle Mal und nur für den eigenen Kulturkreis zu fällen.

E.T. hat vor der „Klassenideologie des in seiner Existenz bedrohten Bürgertums“ gewarnt: vor Nationalismus und Judentum, autoritären Eliteansprüchen und Volkstumsverehrung, Denkverdrossenheit und Wille zur Macht, Aufbäumung gegen herrschende Not ohne Erkenntnis ihrer wirklichen Ursachen. Bunt ist die Namensreihe der gemeinten Ideologen; auch E. Hirsch hätte dazu gehört. E.T. war als ein Sprecher des in Weimar verfaßten Deutschlands zu einer Englandreise eingeladen worden. Er ist wenige Wochen vor der Abreise gestorben. Drescher fragt, ob englische Zeitgenossen anders hätten zuhören können als deutsche Zeitgenossen. Aufschlußreich ist eine wenig be-

kannte Äußerung E.Ts., wenn sie mit seinem Hinweis auf seinen „urwüchsig starken religiösen Drang“ zusammengenommen wird: „Ich neige eben stark zu einer antirationalistischen Bejahung des Lebens, die mit den rationalistischen Zügen meines und jedes Denkens zu vereinigen, allerdings eine sehr große Schwierigkeit ist“ (168). Erhellend ist das Verständnis, das Drescher für E.Ts. Zug zur Resignation gewinnt. Sie ist Selbstberichtigung, Verzicht auf Wunschenken und deshalb Voraussetzung für politisches Handeln unter den gegebenen Bedingungen (468, 509).

Hinreißender Schwung ist E.T. oft nachgesagt worden (56, 105, 421). Sein Schrifttum wirkt so nicht. Auch seine Interpreten und Biographen können ihn nicht klarer zu Wort kommen lassen, als er sich schriftlich mitgeteilt hat. Dreschers Buch ist unentbehrlich für die Beschäftigung mit E.T. Denn es faßt Werkauslegung und Lebensbeschreibung zusammen und führt verlässlich durch die bisherige Auseinandersetzung mit E.T. und in die bisher nicht benutzten Quellen hinein, um die sich H. Renz und die Herausgeber der vollständigen Bibliographie F.W. Graf und H. Ruddies verdient gemacht haben.

Köln

Manfred Wichelhaus

Werner Prawdzik (Hrg.): *Theologie im Dienste der Weltkirche*. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 38), Nettetal (Steyler Verlag) 1988, 321 S., kt., ISBN 3-8050-0219-X.

Die Festschrift enthält Beiträge von unterschiedlichem Umfang und Gewicht, verfaßt von Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft. Sie sind „grundlegenden Fragen missionarischer Theologie“ (4 Beiträge), der Inkulturation (4 Beiträge) und „einzelnen missionspastoralen Problemen“ (4 Beiträge) zugeordnet.

Werner Prawdzik eröffnet die Reihe mit einer eingehenden „Besinnung auf 75 Jahre St. Augustin“. Heribert Bettscheider erörtert „die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen“, Karl Müller wendet sich der Gestalt und dem Werk Arnold Janssens zu. Paul Zepp untersucht die Einstellung der Teilkirchen zur Verantwortung für die Weltevangalisierung nach dem CIC 1917 und im Lichte des CIC 1983. Heinrich Dumont schließt seiner-