

TROELTSCH-STUDIEN

Neue Folge

Herausgegeben von

Reiner Anselm · Jörg Dierken

Friedrich Wilhelm Graf · Georg Pfeiderer

TROELTSCH-STUDIEN

Neue Folge **1**

»Geschichte durch

Geschichte überwinden«

Ernst Troeltsch in Berlin

Herausgegeben von

Friedrich Wilhelm Graf

Gütersloher Verlagshaus

Inhalt

Einleitung	
FRIEDRICH WILHELM GRAF	9
Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne	
HEINZ DIETER KITTEINER	21
Christologie als Geschichtsreflexion: Troeltsch und seine ‚Schüler‘	
FOLKART WITTEKIND	49
Geschichtskonstruktion und Gedächtnispolitik. Ernst Troeltschs Berliner Historik	
GANGOLF HÜBINGER	75
Nur das Individuum überwindet die Geschichte. Zum Topos der Selbstüberwindung bei Ernst Troeltsch	
VOLKER GERHARDT	93
Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Liberalismus. Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei Ernst Troeltsch	
KARSTEN FISCHER	117
Troeltschs Kultursynthese als halbierte Hermeneutik	
ANDRZEJ PRZYLEBSKI	137
Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie	
FRIEDEMANN VOIGT	155

1. Auflage

Copyright © 2006 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung, Layout und Typografie: Grafik Design Jürgen Bartz, München
Satztechnik (LaTeX): David Kastrop, Bochum
Satz: Stefan Pautler, München
Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN -13: 978-3-579-05429-2

ISBN -10: 3-579-05429-5

www.gthv.de

„Verantwortung“ als Signatur reflexiver Handlungs- mächtigkeit. Zur Pragmatisierung der Geschichts- theologie nach Ernst Troeltsch	175
GEORG PFLIEDERER	
„Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden“ – Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914	205
JÖRN LEONHARD	
Philosophisch reflektierte Kriegserfahrung. Einige Überlegungen zu Ernst Troeltschs „Kaisergeburtstagsrede“	231
FRIEDRICH WILHELM GRAF	
Erinnerungsarbeit durch Klassikeredition. Die Bedeutung akademischer Selbsthistorisierung für die Zukunft des Protestantismus	253
CHRISTIAN ALBRECHT	
MARK D. CHAPMAN	257
THOMAS KAUFMANN	261
CHRISTOPH MARKSCHIES	264
ARIE L. MOLENDIJK	270
JOACHIM VON SOOSTEN	275
Geschichte durch Geschichte überrwinden. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus	285
TRUTZ RENDTORFF	

Ernst Troeltsch: Philosophie der Geschichte. Nachschrift der Berliner Vorlesung im Zwischen- semester 1919	327
HANS BARON herausgegeben und eingeleitet von HANS CVMOREK, FRIEDRICH WILHELM GRAF und CHRISTIAN NEES	
Personenregister	345

KARSTEN FISCHER

**Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Liberalismus.
Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei
Ernst Troeltsch***

Die hier als Titel gewählte Anspielung auf Max Webers berühmte Studie „Die Protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ zielt auf die Beobachtung ab, daß Ernst Troeltsch ein sozialethisches beziehungsweise politik-ethisches Interesse an der Rolle der protestantischen Ethik bei der Herausbildung des westlichen Liberalismus hatte, das analog zu Webers wirtschaftsethischem Interesse an den Weltreligionen zu verstehen ist und ebenfalls durch Nietzsches Kulturkritik inspiriert ist. Dies verweist auf die gedankliche Linie zwischen Troeltschs Problematisierung des Historismus sowie der sozial-moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hinsichtlich derer er seine Idee entwickelt, „Geschichte durch Geschichte überwinden“ zu wollen und den sozial-moralisch problematischen, liberalen Individualismus gleichwohl als einzig akzeptable politische Ethik anzuerkennen (1.). Diese Haltung sieht Troeltsch vom Calvinismus vorgezeichnet, der, entgegen der autoritäreren politischen Ethik des Luthertums, eine Konvergenz mit dem modernen Liberalismus vorsehe (2.). Von hier aus unternimmt Troeltsch eine für das Problem der motivationalen Kraft ethischer Normen sensible Wesensbestimmung der politischen Ethik des Christentums, die sich als komplementär zu dem vielzitierten Böckenförde-Theorem rekonstruieren läßt (3.). Abschließend wird angedeutet, daß diese, weder von Troeltsch selber systematisch entfaltete oder gar umgesetzte, noch seitdem hinreichend weiterverfolgte, komparatistische Perspektive auf die Weltreligionen im Weberschen Sinne, allerdings nicht in wirtschaftsethischer, sondern in sozial- beziehungsweise politik-ethischer Hinsicht, eine bedeutsame und aktuelle Forschungsperspektive bietet, mit der sich das interreligiöse Problem des Verhältnisses zwischen Politik und Religion in der Moderne aufarbeiten läßt (4.).

* Für wertvolle Hinweise, Diskussionen und Kritik danke ich Harald Bluhm, Winfried Schröder und – wie immer! – besonders Hans Grünberger, sowie den Diskutanten auf dem 8. Internationalen Kongreß der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin“ vom 26.–29. Februar 2004 in Berlin.

1. „Fluch und Qual der modernen Welt“, oder: Ethik in Zeiten der „grenzenlosen historischen Bewegung“

Was die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen seinem Denken und demjenigen Max Webers angeht, so hat Troeltsch selber betont, „eine besonders glücklich sich ergänzende Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg“ habe „eine Anzahl von Gelehrten zu verwandten wissenschaftlichen Neigungen und Problemstellungen geführt“, die sich „in dem Interesse an soziologischen Problemen“ verknüpf hätten; gleichwohl beschäftigten Weber und ihn „sehr verschiedene Gegenstände und sehr verschiedene Erkenntnisziele“, und zwar kontrastiere Webers rein wirtschaftsgeschichtliche Fragestellung mit seinen „wesentlich religionsgeschichtliche[n] Untersuchungen“. ¹ Troeltschs Konzentration auf religionsgeschichtliche anstelle wirtschaftsgeschichtlicher Untersuchungen aus Interesse an soziologischen Problemen ist demnach nicht „begrenzter“ als die Perspektive Webers, ² sondern resultiert, bei ansonsten weitestgehenden Parallelen zu Webers Fragestellung, aus einer stärkeren Gewichtung der Bedeutung des Geschichtsdenkens und der politischen Ethik. Wo Weber die *Wirtschaftsethik* der Weltreligionen komparativ zu erfassen sucht, um die Frage zu klären, weshalb sich nur im Okzident der moderne *Kapitalismus* originär entwickelt hat, nimmt Troeltsch stärker die *politische* Ethik der Weltreligionen in den Blick, mit der entsprechend naheliegenden, anderen, aber analogen – von ihm nicht explizit gestellten – Frage, weshalb

1 Ernst Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus, in: Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hrsg. von Johannes Winkelmann, 5. Aufl., Gütersloh 1987, S. 188–215, hier S. 188 ff. Eine Vielzahl von Studien hat seither diese differenzierende Selbstbeschreibung als zutreffend bestätigt, vgl. vor allem Friedrich Wilhelm Graf: Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 39 (1987), S. 122–147, hier S. 133 ff.; ders.: Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu „Max Weber und Ernst Troeltsch“, in: Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schwentker (Hg.): Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich 1988, S. 313–336; Johannes Weiß: Troeltsch, Weber und das Geschichtsbild des Kulturprotestantismus, in: Hans Martin Müller (Hg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 230–244.

2 So aber Mark D. Chapman: Polytheism and personality: aspects of the intellectual relationship between Weber and Troeltsch, in: History of the Human Sciences 6 (1993), No. 2, S. 1–33, hier S. 4.

sich nur im Okzident der moderne *Liberalismus* originär entwickelt hat. Die Antwort auf diese jeweiligen Fragen finden beide, Weber wie Troeltsch, in den Charakteristika der protestantischen Ethik, insbesondere der calvinistischen Prädestinationsethik, die für Weber eine Entwicklungsbedingung des kapitalistischen „Geistes“ ausmacht, während sie Troeltsch als Bedingung für das Arrangement der ursprünglich apolitischen und später autoritativen, christlichen Ethik mit dem neuzeitlichen Liberalismus gilt. Den geistesgeschichtlichen Kontext seines Untersuchungsobjektes identifiziert Weber in der *Entzauberung* des Weltbildes als Konsequenz „jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen“. ³ Troeltsch hingegen problematisiert unter dem Stichwort des *Historismus* just jenes universalgeschichtliche Bewußtsein, das Webers historischer Soziologie zugrunde liegt, und hieraus resultiert auch die größte Diskrepanz zwischen beiden: Während Weber das heroische *Aushalten* der freudlosen Existenz im *stahlharten Gehäuse*⁴ fordert und keinen akzeptablen Ausweg aus dem *Polytheismus der Werte* zu konzedieren bereit ist, ist Troeltsch wesentlich konkreter und politischer besorgt über die Folgen des in seinen Augen gleichwohl alternativen, modernen Liberalismus; folglich ist er hinsichtlich der anhaltenden Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft wesentlich positiver eingestellt als Weber.

3 Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Wissenschaft als Beruf: 1917/1919. Politik als Beruf: 1919, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/17), Tübingen 1994, S. 9.

4 Vgl. zur Aufnahme dieser berühmten Formel Ernst Troeltsch: Privatmoral und Staatsmoral, in: Die neue Rundschau 23 (1916), S. 145–169, hier S. 169: „Das humane, internationale, mit Wissenschaft und Kunst gesättigte, zugleich kapitalistische und freihändlerische Zeitalter ist im Schwinden begriffen. Ein hartes, eisernes, die Völker in sich selber vor allem zusammenschließendes, ihre Kulturunterschiede stark betonendes Zeitalter zieht für die nächste Zeit heran.“

Typologisch läßt sich diese Differenz zwischen Weber und Troeltsch folgendemmaßen rubrizieren:

Autor	Weber	Troeltsch
Forschungsobjekt	Wirtschaftsethik der Weltreligionen	Politische Ethik der Weltreligionen
Fragestellung	Weshalb hat sich nur im Okzident der moderne <i>Kapitalismus</i> originär entwickelt?	Weshalb hat sich nur im Okzident der moderne <i>Liberalismus</i> originär entwickelt?
Antwort	Aufgrund der protestantischen Ethik, insbesondere der calvinistischen Prädestinationstheorie	Aufgrund der protestantischen Ethik, insbesondere der calvinistischen Ethik
Geistesgeschichtliche Bedingung	„Entzauberung“	Historismus
Problematik	„Stahlhartes Gehäuse“	„Richtungslose Toleranz“

Unbenommen ihrer Diskrepanz in puncto Webers negativem Bekenntnis, *religiös unmusikalisch* zu sein, und ihrer entsprechend unterschiedlichen zeitdiagnostischen Vorstellungen, haben Troeltschs und Webers Positionen interessanterweise gleichwohl eine gemeinsame Referenz, und zwar Friedrich Nietzsche.⁵ Ihm, dem sich Webers ansatzweise Einsicht in die

5 Vgl. zu Weber die hervorragende Rekonstruktion von dessen Fragestellung durch Hartmann Tyrell: Worum geht es in der „Protestantischen Ethik“? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers, in: Saeculum 41 (1990), S. 130–177; und zu Troeltschs Beziehung zu Nietzsches Ingeborg Schütser: Troeltsch et Nietzsche. Réflexions critiques concernant l’image de Nietzsche chez Troeltsch, in: Pierre Gisel (Hg.): Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch, Genève 1992, S. 101–122; sowie Otto Gerhard Oexle: Troeltschs Dilemma, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Ernst Troeltschs „Historismus“ (Troeltsch-Studien, Band 11), Gütersloh 2000, S. 23–64. Besonders aufschlussreich ist Troeltschs Bezugnahme auf Nietzsche in: Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Band 3), Tübingen 1922, ND Aalen 1977, S. 139 f., hier S. 495 ff.

Dialektik der Rationalisierung verdankt,⁶ folgt Troeltsch in der noch unterschieden radikalere Hinsicht, jenes historisch-kritische Bewußtsein der Moderne, das Weber nicht in Frage gestellt, sondern zur Grundlage seines Forschungsprogramms gemacht hatte, auf seine sozial-moralischen Kosten hin zu befragen. „Das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur [...] die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in ‚Historie und Kritik‘ zu verwandeln pflegt“,⁷ wird für Troeltsch zum von Nietzsche aufgeworfenen Zentralproblem. Anders als Nietzsche hält Troeltsch allerdings daran fest, daß die Ethik jene von Nietzsche nur mehr als Verlustanzeige apostrophierte, „kräftigste, heilsamste Nahrung“ darstelle. So problematisiert Troeltsch zwar, daß „die Historie [...] eine Auseinandersetzung mit der Idee eines bleibenden und maßgebenden Systems der Werte“ verlange, „das doch gerade von diesem Strom unterwaschen und zerfetzt zu werden schien“.⁸ Dies irritiert ihn jedoch nicht darin, als „die große Frage“ aufzuwerten, welches „Rolle und Bedeutung des Systems der Ethik für die große Aufgabe einer Bewältigung und Begrenzung der an sich grenzenlosen historischen Bewegung“ sei.⁹ Wo Weber die universalhistorische Forschungsperspektive von einer Nietzscheanischen Fundamentalkritik ausgenommen hat, versucht Troeltsch mithin Gleiches für die Ethik, die er nicht im Nietzscheanischen Sinne genealogisch sezieren, sondern mit ihrer Historizität versöhnen möchte.¹⁰ Mit dieser „Vermittlung von Geschich-

6 Vgl. Karsten Fischer: „Verwilderte Selbsterhaltung“. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin 1999, ders.: Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik, in: Neue Rundschau 111 (2000), H. 1, S. 58–76.

7 Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 1: Die Geburt der Tragödie, 2. Aufl., München 1988, S. 145 f.

8 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, ND Aalen 1979, S. 3.

9 Ebd.

10 Nur aufgrund dieser Relativierung des Nietzscheanischen Kritizismus kann Troeltsch auch umstandslos feststellen, „von sich allein“ zwingt „das historische Denken in keiner Weise zu diesem Nihilismus“, was ihn zu folgender, seltsamer Aussicht bringt: „Wie der Mensch biologisch zur festen Art geworden ist, so wird auch sein geistiges Wesen in den prinzipiellen Grundzügen offenbar geworden und kein bisher ungeahnter Uebermensch irgendwelcher Art zu erwarten sein.“ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und

te und Normativität“¹¹ sind die Probleme des Historismus einerseits und der sozial-moralischen Grundlagen der modernen, liberalen Gesellschaft andererseits gleichsam ineinander geschoben, so daß Troeltschs Anliegen, „Geschichte durch Geschichte überwinden“ zu wollen, nicht nur an Horkheimers und Adornos Vorsatz gemahnt, angesichts der Selbsterstörung der Aufklärung am aufklärenden Denken festhalten zu wollen,¹² sondern die Denkfürer dafür zur Verfügung stellt, den liberalen Individualismus gleichermaßen als Quelle wie als die unter den Bedingungen der Moderne einzig angemessene Lösung ihrer sozial-moralischen Probleme darstellen zu können.

Welch weitreichende Erwartungen Troeltsch hinsichtlich der Vermittlung von Geschichte und Normativität hegt, zeigt sich schon an seiner Bemerkung, als Soziologe verzichte Weber „gerade auf die Konstruktion eines universalhistorischen Sinnzusammenhangs“, und „die Ursachen jenes Versteigens der Universalgeschichte“ seien „die Erschütterungen der Wertideen, der Idee eines religiösen oder ethischen Gesamtziels, die ganze Auflösung der europäischen Humanitätsidee“.¹³ Umfassender kann eine Krisendiagnose kaum ausfallen – Troeltsch sieht die gesamte „moderne Okziden-

tale Kultur durch eine ethische Steuerungskrise bedroht“,¹⁴ und solchermäßen ist die Krise des Historismus für ihn gleichbedeutend mit der „Krise der religiösen Integrationsfähigkeit einer modernen Zivilgesellschaft“, insofern diese dem „Relativismus moderner Weltanschauung, wie ihn namentlich Max Webers Wissenschaftslehre befördere“, anheimfalle.¹⁵ Diese Kulturkrise äußert sich für Troeltsch in „lässigem Liberalismus und richtungsloser Toleranz“,¹⁶ „daß sie nur nebeneinander spielende individuelle Lösungen, keinen Gemeingeist, keine Autorität, keine Tradition, keine überpersönliche Realität der geistigen Richtkräfte kennt“,¹⁷ sei demnach „Fluch und Qual der modernen Welt“, denn ohne gemeinsamen „Überindividualismus“ sei „überhaupt keine starke und gesunde ethische Formung des Lebensstromes möglich“.¹⁸ Ganz bewußt verortet Troeltsch diese Problematik allerdings im „Wesen der *modernen Kultur*“, das gekennzeichnet sei durch die ubiquitäre „Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch *autonom* erzeugte Kulturideen, deren Geltung aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer immanenten und unmittelbar wirkenden Eindrucksfähigkeit folgt.“¹⁹ Hiermit folgt er ganz offensichtlich Hegels Bestimmung der Moderne, deren Prinzip laut des Zusatzes zu § 317 der *Rechtsphilosophie* fordert, „daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“; außerdem wolle noch „jeder mitgesprochen und mitgeraten haben“, so daß sich jedwede autoritative Normgeltung fortan verbietet. Diesem Verständnis folgt Troeltsch auch durchaus nicht bloß notgedrungen, sondern er erkennt, daß es sich hierbei um die Basis für jenes „große Prinzip der politischen Freiheit“ handelt, „das die atlantischen Völker oder die Westmächte im Zusammenhang mit einer voranschreitenden politischen und

- die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hrsg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Paulter (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe, Band 5) (im folgenden: KGA 5), Berlin, New York 1998, S. 174 f.
- 11 Friedrich Wilhelm Graf, Hartmut Rüdikes: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Josef Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen 1986, S. 128–164, hier S. 132.
- 12 Vgl. zur „Dialektik der Aufklärung“ bei Troeltsch Friedrich Wilhelm Graf, Hartmut Rüdikes: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht (wie Anm. 11), S. 137; dies.: Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Band 2: Kaiserreich, Gütersloh 1993, S. 295–335, hier S. 314; Friedrich Wilhelm Graf: Ernst Troeltsch. Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus, in: Peter Neuner, Gunter Wenz (Hg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, S. 53–69, hier S. 66.
- 13 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (wie Anm. 5), S. 653 f.; Gangolf Hübinger: Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik, in: Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001, S. 85–102, hier S. 101, beschreibt dies mit der treffenden Formulierung, für Troeltsch dramatisiere sich die „Zirkularität von Geschichte und Ethik“.

- 14 Friedrich Wilhelm Graf: Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums, in: Notker Hammerstein (Hg.): Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Wiesbaden 1988, S. 130–152, hier S. 133.
- 15 Gangolf Hübinger: Einleitung, in: Ernst Troeltsch: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), hrsg. von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe, Band 15) (im folgenden: KGA 15), Berlin, New York 2002, S. 1–42, hier S. 34). Vgl. Ernst Troeltsch: Die Krisis des Historismus, in: KGA 15, S. 437–455.
- 16 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 47.
- 17 Ebd., S. 45.
- 18 Ebd., S. 51 f.
- 19 Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, Berlin 1911, S. 12.

wirtschaftlichen Entwicklung zuerst ausgebildet haben“, mittlin „um eine der größten und durchgreifendsten Errungenschaften der modernen Welt, die sowohl dem Individuum gegenüber dem Staate eine unantastbare Sphäre persönlicher Rechte sichert, als die Staatsgewalt selber aus den vereinigten Individuen hervorgehen läßt, so daß die Völker als ihre eigenen Selbstherrscher erscheinen.“²⁰ Diese Einsicht in das demokratische *Paradox der Herrschaft des Volkes über sich selbst* (Niklas Luhmann) legt es dann nahe, auch angesichts der Gefahr einer „geistigen Anarchie“ keinen einfachen oder gar dogmatischen Lösungsversprechen zu folgen, sondern sich auf die Entfaltung der Paradoxie einzulassen, daß ein der sozial-moralischen Problematik angemessener Individualitätsbegriff „ein anderer sein“ müsse „als der des durchschnittlichen Liberalismus“, diese Lösung aber von

- 20 Ernst Troeltsch: *Deutscher Geist und Westeuropa*. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925, ND Aalen 1966, S. 81. Wenn Troeltsch ebd., S. 102, feststellt, „der deutsche Staatsgedanke und der deutsche Bildungsindividualismus“ seien „zum guten Teil Weltentwicklungen der kirchlich-religiösen Idee, ihre Übertragung auf Staat und Bildung, ihre Einschmelzung und Auflösung in die moderne politische und geistige Entwicklung Deutschlands“, so ist dies eine um so interessantere Vorwegnahme der berühmten Säkularisierungsthese aus Carl Schmitts „Politischer Theologie“, als sie, anders als bei Schmitt, einen westlich-liberaldemokratischen Tenor hat. Zu Troeltschs Liberalismus und seinem historischen Kontext vgl. Gustav Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meiernecke, Troeltsch, Max Weber, Lübeck, Hamburg 1964, S. 184 ff.; Hans-Joachim Dahms: *Politischer und religiöser Liberalismus*. Bemerkungen zu ihrem Verhältnis im wilhelminischen Kaiserreich am Beispiel der „Religionsgeschichtlichen Schule“, in: Gerd Lüdemann (Hg.): *Die „Religionsgeschichtliche Schule“*. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 225–242; und vor allem Gangolf Hübinger: *Liberalismus und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich*, in: Richard Faber (Hg.): *Liberalismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2000, S. 115–129, hier S. 125, der „die für die Gründungs-geschichte der Weimarer Republik verhängnisvolle Asymmetrie“ betont, „die darin bestand, daß der Liberalismus substantiell auf den Protestantismus angewiesen“ war, „der Protestantismus seinerseits aber nicht auf den Liberalismus“. Diese Verbindung habe Ernst Troeltsch „kulturgeschichtlich neu zu begründen und politisch neu zu beleben versucht“. Vgl. auch das treffende Bild von der *kulturellen Versäulung der wilhelminischen Gesellschaft* bei Gangolf Hübinger: *Kulturprotestantismus und Politik*. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 303 ff.

jenem „Individualitätsbegriff aus gefunden werden“ müsse,²¹ der sich dem modernen Liberalismus verdankt. Dieses paradoxe Projekt politischer Ethik verweist Troeltsch nun mit gleicher Stringenz auf den Calvinismus, wie es Max Weber mit seiner wirtschaftsethischen Fragestellung widerfahren war.

2. Luthertum, Calvinismus und moderner Liberalismus

Den Nachweis der historischen Verbindungen und systematischen Vereinbarkeit zwischen Calvinismus und modernem Liberalismus führt Troeltsch in kontrastiver Abgrenzung vom Luthertum, das für ihn „einen Typus politischer Passivität und agrarisch-konservativer Gesellschaftsauffassung erzeugt, der heute noch in der Gestaltung der deutsch-preussischen Dinge sehr fühlbar sei.“²² Dieses lutherische *Konkubinat von Thron und Altar* (Hans Grünberger) sei nämlich zu einer patriarchalischen „Stütze der konservativ-aristokratischen, rechtspositivistischen und gewaltgläubigen Lebensordnung“ in Deutschland geworden.²³ Daher bejähle das Luthertum „mit seiner antidemokratisch-absolutistischen Staatsgesinnung, seiner Nichtresistenz und Gehorsamsverklärung, seiner wirtschaftlich-traditionalistischen Haltung und seiner Verherrlichung des gegebenen Systems ständischer Berufsgliederungen“ an den „modernen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen [...] nur die Herausbildung der absolutistischen Staatsallmacht“.²⁴

Dementgegen sei der Calvinismus „viel aktiver und aggressiver, aber auch viel planmäßiger und weltklüger“²⁵ und habe die „freiheitlich-sozialreformerischen“ Elemente der christlichen Ethik „in den Vordergrund gestellt“, wodurch er „zu einer christlichen Akzentuierung des demokratisch-liberalen Gedankens geworden“ sei und die „Tugenden der Selbständigkeit, Freiheit, Menschenliebe, christlichen Weltverbesserung“

- 21 Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Überwindung* (wie Anm. 8), S. 45.
 22 Ernst Troeltsch: *Die Kulturbedeutung des Calvinismus* (wie Anm. 1), S. 200.
 23 Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Ernst Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, I. Band), Tübingen 1912, S. 791. Vgl. zum Staatsbegriff des Luthertums ebd., S. 560 ff.
 24 Ernst Troeltsch: *Calvinismus und Luthertum*, in: ders.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von Hans Baron (Ernst Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, 4. Band), Tübingen 1925, S. 254–261, hier S. 255.
 25 Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (wie Anm. 19), S. 38.

entfaltet habe.²⁶ Der Calvinismus habe sich, so Troeltsch, regelrecht „mit der politisch-liberal-demokratischen und der modern bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft innerlich verschmolzen“, ²⁷ weil er „von seinen Ideen aus die Möglichkeit“ gehabt habe, „auf die großen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen der westlichen Welt einzugehen, die demokratischen, modern-staatsrechtlich-politischen und die modernen wirtschaftlich-fortschrittlichen Prinzipien sich anzueignen“.²⁸ So habe der Calvinismus nicht nur in ideengeschichtlicher Hinsicht „der Staatsidee des älteren Liberalismus vorgearbeitet“, indem er „dem Staat wesentlich nur die Rolle des Wächters über Sicherheit und Disziplin gelassen“ habe.²⁹ Darüber hinaus entfalte der Calvinismus systematisch „das Ideal einer christlichen modernen Gesellschaft, in welcher politischer Liberalismus, freie wirtschaftliche Erwerbsentwicklung, relative Selbständigkeit der rein politischen Machtmitteln zugleich doch mit dem Aufbau einer strengen christlich-ethischen Gemeinschaft auf den Prinzipien der Glaubensfreiheit der Kirchen, mit der strengsten Einigung der Gemeinde in christlicher Sittenzucht und mit der agitatorischen Einwirkung auf die öffentliche politische und soziale Meinung zusammengehen“.³⁰

Ganz offensichtlich zielt Troeltsch mit diesen Ausführungen nicht nur darauf ab, analog zu Weber, den Beitrag des calvinistischen Protestantismus „an der Hervorbringung der modernen Welt“ nachzuweisen.³¹ Diesbezüglich ist er mitnichten deterministisch, vielmehr „auffällig zurückhaltend“³²

- 26 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 23), S. 790 ff.
- 27 Ernst Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus (wie Anm. 1), S. 200.
- 28 Ernst Troeltsch: Calvinismus und Luthertum (wie Anm. 24), S. 255.
- 29 Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (wie Anm. 19), S. 56.
- 30 Ernst Troeltsch: Calvinismus und Luthertum (wie Anm. 24), S. 255, mit Verweis auf den „holländischen Exminister Kuyper“, was eine ähnliche Konzentration auf eine apokryphe Referenz darstellt wie Webers Bezugnahme auf Benjamin Franklin; vgl. Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (wie Anm. 19), S. 56.
- 31 Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (wie Anm. 19), S. 23; vgl. ebd., S. 69, die Bemerkung, dieser Nachweis sei Weber „vollständig gelungen“.
- 32 Johannes Weis: Troeltsch, Weber und das Geschichtsmodell des Kulturprotestantismus (wie Anm. 1), S. 238. Vgl. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 23), S. 729 f., mit dem Hinweis auf den

und betont, die moderne Demokratie sei nicht aus dem Calvinismus hervorgegangen, sondern dieser habe sich „als mit ihr wahlverwandt empfinden [...] und ohne jeden Schaden an seiner religiösen Idee auf sie eingehen“ können.³³ Weiters stärker als sein ideengeschichtliches Interesse ist Troeltschs Anliegen, den Calvinismus als Idealtypus der Vereinbarkeit von christlicher Ethik und politischem Liberalismus vorzuführen.³⁴ Insofern er als neuralgischen Punkt des gleichwohl alternativen modernen Liberalismus dessen fehlende Sensibilität gegenüber der sozial-moralischen Ressource des *Gemeingutes* konstatiert hatte, bedarf es freilich eines weiteren Schrittes, in dem Troeltsch zu zeigen hat, wie das Verhältnis von christlicher und politischer Ethik zu verstehen ist, wenn man ihm einen Beitrag zur Sicherstellung der Motivation zu moralischem Verhalten abgewinnen möchte.

3. Die „Temperatur der politischen Gesinnung“ und die „Motivationskraft des Sittlichen“

Fragt man nach dem möglichen Nutzen des christlichen Ethos für die Reproduktion der unter den Bedingungen des modernen Liberalismus unkalulierbaren sozial-moralischen Orientierung, zumal im Bereich der politischen Ethik, so macht man ein funktionalistisches, sozialtechnologisches Religionsverständnis geltend, das unter dem Begriff der *Zivilreligion* Prominenz erlangt hat, unter Theologen jedoch zumeist als reduktionistisch

nicht mit demokratischer Verträglichkeit kompatibel, jeweiligen Doppelcharakter des Calvinismus als Bekenntnis- und Volkskirche und in der Vereinigung des Sekten- und des Kirchenideals; zum Luthertum vgl. ebd., S. 461 ff.

33 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 23), S. 702 f.

34 Vgl. Luise Schorn-Schütte: Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Friedrich Wilhelm Graf, Tutz Rendtorff (Hg.): Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation (Troeltsch-Studien, Band 6), Gütersloh 1993, S. 133–151, hier S. 135, die betont, es sei gerade Troeltschs kirchlicher wie politischer Liberalismus gewesen, „der sein historisches Erkenntnisinteresse an den frühneuzeitlichen Ursprüngen von Luthertum und Calvinismus bestimmte, aus dem heraus er vor allem die konservativen Züge des Luthertums betonte“. Zur Kritik an der Kontrastierung zwischen demokratischem Calvinismus und autoritärem Luthertum vgl. ebd., S. 145.

beangwöhnt wird. Troeltsch hingegen leistet eine ingeniose Verbindung zwischen der Reklamation religiöser Eigenwertes und der Betonung des sozial-moralischen Mehrwertes religiöser Orientierung, indem er eine prinzipielle Apolitizität des Christentums betont, das erst infolge der historisch evident gewordenen Notwendigkeit, auch die irdische Ordnung nach Maßgabe der „moralischen Humanitätsidee“ zu gestalten, überhaupt politisiert werde. Mithin wird die Religion nicht funktionalistisch reduziert, sondern ihre soziale Funktion wird als identisch mit ihrem Weltbezug überhaupt interpretiert, der sich wiederum nach der religiösen Heilserwartung und Wirklichkeitsdeutung bemittelt.

Demnach kann das Christentum laut Troeltsch zunächst „seinem ganzen Sinn und Wesen nach keine direkte politische Ethik haben. Es hat von Hause aus überhaupt keine politischen Gedanken. Es bezieht sich mit seinen sittlichen Geboten zunächst rein auf die Sphäre der Privatmoral,“³⁵ denn „in der Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreiches“ verblässen ursprünglich alle weltlichen Belange.³⁶ Läßt die Apokalypse auf sich warten, erlangen indes die irdischen Angelegenheiten gleichermaßen *a posteriori* wie *a fortiori* Relevanz: Das Christentum wird vor die „politischen und sozialen Aufgaben einer dauernden Welt gestellt“ und muß „mit der Dauer dieser Welt auch die Notwendigkeit anerkennen [...] ihre Ordnungen und Bildungen vom christlichen Geiste aus zu beeinflussen.“³⁷ Das Sittliche versteht sich nun nicht mehr einfach von selbst;³⁸ vielmehr wird die Parusieverschiebung gleichsam zur Quelle christlicher Sozialethik, welche von vornherein auf ihre praktische Wirkung *in politis* gerichtet ist:

35 Ernst Troeltsch: Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, S. 23; vgl. Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft, in: Die Verhandlungen des fünfzehnten Evangelisch-sozialen Kongresses abgehalten in Breslau am 25. und 26. Mai 1904, Göttingen 1904, S. 11–40, hier S. 26.

36 Ernst Troeltsch: Politische Ethik und Christentum (wie Anm. 35), S. 32. Vgl. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 23), S. 34 ff., S. 326: „Das Christentum braucht die Welt nicht umzugestalten; Gott regiert sie vielmehr so, daß sie der Kirche entgegenwächst.“

37 Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (wie Anm. 35), S. 32 f.

38 Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Hermanns Ethik, in: ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Band 2), Tübingen 1913, S. 552–672, hier S. 89.

„Die politische Ethik des Christentums ist daher die Wirkung seines Ideals auf den Staat, der aus dem natürlichen Fluß und Kampf des Lebens entstanden ist und seine eigene politisch-sittliche Idee hervorgebracht hat, der aber nun unter den Einfluß der christlichen Idee gerät und unter diesem Einfluß in seinem innersten Gefüge bestimmt wird. Die christliche Idee ergreift sowohl die Auffassung von der Bildung der Staatsgewalt als die Auffassung vom Staatszweck. Sie erkennt den Staat an als eine der notwendigen natürlichen Lebensformen, die kraft der politischen Idee das Gefäß und die Voraussetzung für alles höhere Leben formt. Aber als Religion der Persönlichkeit und als Religion der Fügung in die Ordnungen Gottes flößt sie den politisch-sittlichen Ideen einen neuen Blutstropfen ein, die unbedingte Schätzung der Persönlichkeit und die pietätvolle Selbstbescheidung.“³⁹

Troeltsch zufolge kann man also nicht von einer *christlichen politischen Ethik* sprechen, sondern nur von einem „*Beitrag* der christlichen Ethik zur politischen Ethik“, denn die christliche Ethik stehe „über dem Staat“, und lasse ihm sittliche Gedanken zufließen.⁴⁰ Um so unverzichtbarer sei aber dieser Beitrag, der sich „auf die ganze Temperatur der politischen Gesinnung selbst bezieht.“⁴¹

Hiernit ist nun Troeltschs Interesse an dem nicht nur ideengeschichtlichen, sondern zukunftssträchtigen Einfluß protestantischer Ethik auf den „Geist“ des Liberalismus pointiert. In eigenümlicher Anspielung sowohl auf Marxsche Terminologie als auch auf Max Webers Fassung des Verhältnisses zwischen Ideen und Interessen⁴² stellt er fest, neben Machtinstinkt und wirtschaftlichen Interessen trügen auch „Ideenkräfte“ und sittliche Vorstellungen zur Staatshaltung bei, indem sie „auf dem massiven Unterbau der elementaren Instinkte und Bedürfnisse“ einsetzen und darüber einen „Oberbau“ errichteten, „der in letzter Linie selbst erst die feste Klam-

39 Ernst Troeltsch: Politische Ethik und Christentum (wie Anm. 35), S. 36.

40 Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (wie Anm. 35), S. 35.

41 Ebd., S. 37.

42 Vgl. M. Rainer Lepsius: Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius, Johannes Weis (Hg.): Kultur und Gesellschaft (KZfSS, Sonderheft 27), Opladen 1986, S. 20–31.

mer um den Unterbau schlingt“ und ihn davor schütze, „von denselben Instinkten zerrissen zu werden, die ihn gebaut haben.“⁴³

Demzufolge ist es nicht die geltungstheoretische Begründung sittlicher Normen, die Troeltsch unter den Bedingungen des modernen Liberalismus Sorge bereitet, noch nicht einmal „die tatsächliche Verbreitung oder Nichtverbreitung“ jener „allgemeinen Moralität“, von der er unverdrossen sprechen zu können glaubt – als „das eigentliche Problem“ stellt sich ihm vielmehr „die Frage nach ihrer realen Durchführbarkeit“⁴⁴ und also nach der „Motivationskraft des Sittlichen“, die nur durch Gottesglauben überhaupt hinreichend verbürgt sei,⁴⁵ auch in dieser Vermittlung jedoch unzulänglich sei, da man „für die allgemeinste Gemeinschaft, die Menschheitsgemeinschaft, nur gegenseitiges Verständnis und Toleranz und ein Gefühl letzter menschlicher Verbundenheit ohne sehr bestimmten Inhalt fordern“ dürfe, ein echtes „Solidaritätsgefühl“ hingegen „der engeren Verwandtschaft“ vorbehalten bleibe.⁴⁶ Will sie nicht der *Ohnmacht bloßen Sollens* (Hegel) anheimfallen, bedarf also auch die christliche Ethik, sofern sie ihren Beitrag zur politischen Ethik leisten will, des *Überforderungs-Checks moralisch begründeter Ansprüche* auf die knappe Ressource *Gemütsinn*.⁴⁷ Konkret bedeutet dies für Troeltsch, daß das christliche Ethos „für sich allein nicht leben und genügen“ kann „in einer dauernden Welt“ und die Gestaltung der erforderlichen Ergänzung also zu den „Aufgaben einer neuen christli-

43 Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (wie Anm. 35), S. 16.

44 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 17.

45 Ernst Troeltsch: Atheistische Ethik, in: ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Band 2), Tübingen 1913, S. 525–551, hier S. 535. Vgl. zur Unterscheidung zwischen der geltungstheoretischen und der motivationalen Ebene normativer Fragen am Beispiel der Diskursethik Karsten Fischer, Raimund Ottow: Das „Godsberg“ der Kritiker/Adorno zu Habermas, in: Politische Vierteljahresschrift 43 (2002), S. 508–523 und S. 653–669, hier S. 660 ff.

46 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 55, vgl. ebd., S. 52.

47 Alfred Gierer: Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource „Gemeinsinn“, in: Herfried Münkler, Harald Bluhm (Hg.): Gemeinwohl und Gemein-sinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Berlin 2002, S. 19–36, hier S. 33 ff.

chen Ethik“ gehöre.⁴⁸ Kommen soll diese Ergänzung von dem Staat, der im Kontrast zu Troeltschs Betonung der ursprünglichen Situierung christlicher Ethik in reiner Privatmoral und offenkundig hegelianisierend, charakterisiert wird als „überindividuelle sittliche Willeneinheit, die für das Handeln der Privatmoral die innewohnende Voraussetzung, für den Einzelwillen eine sittliche Aufgabe und ein sittliches Gut ist“.⁴⁹

Religion und Politik, Kirche und Staat sind mithin untrennbar aufeinander verwiesen. Es ist „das Verhältnis zweier Souveränitäten, die sich nicht entbehren und doch auch nicht ertragen können“ und damit „in seinem Wesen irrational“, jeder Versuch ihrer Trennung würde „die Probleme nur auf einen neuen Boden hinüberschieben, nicht lösen“.⁵⁰ So wenig die weltliche Macht der religiös motivierten Humanitätsmoral entraten kann, so wenig Aussicht hat „die christliche Idee“, ihren „sehr idealistischen ethischen Forderungen“ staatsfern Wirkung zu verschaffen.⁵¹

Diese Überlegung erhält eine interessante Pointe, wenn man sie mit Troeltschs Formel zusammendenkt, das Christentum sei „demokratisch und konservativ zugleich“.⁵² Denn auf den ersten Blick ist dies überraschend, und zwar sowohl angesichts Troeltschs Parteinahme für den liberalen Calvinismus und gegen das konservative Luthertum, wie auch insbesondere angesichts seiner Betonung, das Christentum kenne keine originäre politische Ethik. Wie also soll es legitimerweise, das heißt ohne auf die pagane Funktion einer Zivilreligion reduziert zu werden, mit solchen fundamental politischen Kategorien vereinbar sein?

48 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 23), S. 975.

49 Ernst Troeltsch: Privatmoral und Staatsmoral (wie Anm. 4), S. 158. Vgl. zum Hegelianismus solch eines Staatsverständnisses Karsten Fischer: Die Tugend, das Interesse und der Weltlauf. Hegel jenseits des Eatismus, in: Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens, 2002, S. 111–127.

50 Ernst Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg 1906, S. 35.

51 Ernst Troeltsch: Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, in: ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. von Hans Baron (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, 4. Band), Tübingen 1925, S. 21–33, hier S. 31 f.

52 Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (wie Anm. 35), S. 37.

Eine widerspruchsfreie Lösung erscheint denkbar, wenn man Troeltschs Ansatz als komplementär zu dem vielzitierten Böckenförde-Theorem rekonstruiert, das dann zu lauten hätte:

*Die christliche Ethik lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selber garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das sie, um der Immanenz willen, eingegangen ist. Als weltzugewandte Ethik kann sie einerseits nur bestehen, wenn sie die Ergänzung durch die Staatsmoral sucht. Andererseits kann sie diese weltlichen Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln der Glaubenslehre, zu garantieren suchen, ohne ihre Transzendenz aufzugeben und zivilreligiös-funktionalistisch zu regredieren.*⁵³

Dies bedeutet, daß die auf politische Belange gerichtete christliche Ethik ihre religiösen Kategorien einer tiefgreifenden Politisierung zu unterziehen hätte, um nicht umgekehrt einer Politisierung ihrer weltflüchtig-helmsgeschichtlichen Perspektive zu unterliegen. Solche „ethisch-politische[n] Prinzipien, die in das innere Gefüge der staatlichen Institutionen eingedrungen sind und die es nach politischen und doch zugleich ethischen Idealen beurteilen und gestalten lehren, die daher dem Staat, ob groß oder klein, einen inneren ethischen Wert geben, sind nur die *Demokratie und der Konservatismus*“.⁵⁴ *Demokratisch* bedeutet dabei, „in immer weiterem Umfang Versittlichung, Verselbständigung und geistigen Gehalt der Persönlichkeit“ zu fordern „und diese Persönlichkeit in der Bildung der Staatsgewalt zur Wirkung kommen“ zu lassen; *konservativ* hingegen bedeutet, „die Autorität in ihrer Begründung durch sittliche Überlegenheit und durch politische Machtverhältnisse“ anzuerkennen „und die Beugung unter die Autorität als Quelle sittlicher Kräfte“ zu verster-

53 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, S. 60 f.; „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“

54 Ernst Troeltsch: Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft (wie Anm. 35), S. 19.

Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Liberalismus

hen. Und als einziges Kriterium für die Wahl zwischen beiden politischen Prinzipien und für die Klärung der Frage, „wie beide Tendenzen jedesmal auszugleichen sind“, nennt Troeltsch wiederum ein radikal politisches, und zwar *die jeweilige Lage und ihre Umstände*.⁵⁵

Wenn Troeltsch im Jahr 1916 formuliert, man könne „mit einer Veränderung des Wortes des Apostels Paulus sagen [...] : Nun aber bleiben diese drei: Privatmoral, Staatsmoral, Völkergemeinschaftsmoral; aber die Staatsmoral ist für die Gegenwart das Größte unter ihnen“⁵⁶, so muß dies mithin nicht als bloße etatistisch-nationalistische Konzession an den Weltkriegskontext erklärt werden. Vielmehr erscheint dieser Satz als Konsequenz sowohl aus Troeltschs Einsicht in die universalistische Entwurfe betreffende *Ohnmacht bloßen Sollens*, wie auch aus seiner kompromißlosen *Kunst der Trennung* zwischen den in sozial-moralischer Hinsicht gleichwohl zur Zusammenarbeit verpflichteten, *sozialen Funktionssystemen* Religion und Politik.

4. Politik-ethische Perspektiven der „Religionsvergleichung“

Mit dieser Deutung von Troeltschs politik-ethischer Fragestellung läßt sich nun auch der Kreis zu der eingangs heuristisch behaupteten Parallele zwischen Max Webers komparativem Projekt einer Wirtschaftsethik der Weltreligionen und der entsprechenden, wenn auch nicht ausgearbeiteten Perspektive bei Troeltsch systematisierend schließen.

Troeltschs Strategie zur Handhabung der sozial-moralischen Motivationsproblematik im allgemeinen und der desintegrativen Tendenzen des modernen Liberalismus im besonderen ist nämlich bis hierhin die Plausibilisierung schuldig geblieben, daß dem Christentum in der Moderne überhaupt noch ein privilegierter Anspruch auf sozial-ethische Kompetenz zukommt. Dieser Nachweis soll nun mit einem komparatistischen Blick auf die Weltreligionen unter Einbeziehung ihrer kulturellen Kontexte indirekt geführt werden,⁵⁷ getreu Troeltschs *erster PromotionsThese* von der Theolo-

55 Ebd., S. 37.

56 Ernst Troeltsch: Privatmoral und Staatsmoral (wie Anm. 4), S. 169.

57 Vgl. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 78 f.; Wolfgang Stegmann: Zur Deutung des Urchristentums in den „Soziallehren“, in: Ernst Troeltschs Soziallehren (wie Anm. 34), S. 51–79, hier S. 72, betont treffend, „ohne einen umfassenden Kulturvergleich“ lasse sich „auch

gie „als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleiche mit den wenigen großen Religionen, die wir genauer kennen“. ⁵⁸ An die Stelle des „dogmatischen Werturteils“ tritt somit der „wertende historische Religionsvergleich“, ⁵⁹ und Troeltsch wird schnell fündig bei seiner Suche nach der politik-ethischen Einzigartigkeit des Christentums: So habe das Judentum „eine Politik nur im Traume und in der Hoffnung, seit es von der Politik der Davididen sich gelöst und im Elend eine Idealpolitik der Religiosität und Moralität aufgerichtet“ habe, und im Islam habe die Religion stets die Politik bestimmt, da sie selbst politisch sei und „auf dem Standpunkt der Binnenmoral“ stehe, ⁶⁰ weswegen sich keine der christlichen „irgend ähnliche Sozialphilosophie“ entwickelt habe. ⁶¹ Der Buddhismus wiederum bedeute „den schärfsten Gegensatz gegen den Geist der Politik“, ⁶² ebenso wie dem „indisch-brahmanischen System“ fehle ihm „eine bewußte Sozialphilosophie vollständig“, und so führe er „aus der praktisch-sozialen Welt heraus“. ⁶³ Überhaupt gebe es historisch nur zwei Beispiele für eine „wirklich durchgreifende Beeinflussung“ der Politik durch Religionen, und zwar „China in der Blütezeit der Konfuzianischen Ethik und das europäische

das Neue Testament nicht einfach als Autorität christlicher Ethik beanspruchen“. Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bände, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1987, hier Band 1, S. 85 f., der bemerkt, „unter dem Titel des Historismusproblems“ sei die „Frage nach Einzigartigkeit und Vergleichbarkeit von Zivilisationen und Weltanschauungen verhandelt worden“, „dieser Teil der Diskussion“ sei jedoch „Ende der 20er Jahre eher versandet als beendet worden, weil es nicht gelungen ist, dem Problem eine hinreichend scharfe Fassung zu geben“.

58 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Der „Systematiker“ der „Kleinen Göttinger Fakultät“. Ernst Troeltschs Promotionsthese und ihr Göttinger Kontext, in: Horst Renz, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte (Troeltsch-Studien, Band 1), 2. Aufl., Gütersloh 1985, S. 235–290.

59 Trutz Rendtorff, Stefan Pautler: Einleitung, in: Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hrsg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe, Band 5), Berlin, New York 1998, S. 1–50, hier S. 25.

60 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 86 f.
Ernst Troeltsch: Die Sozialphilosophie des Christentums, Gotha, Stuttgart 1922, S. 3 f.

62 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 86 f.
Ernst Troeltsch: Die Sozialphilosophie des Christentums (wie Anm. 61), S. 4.

Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Liberalismus

Mittelalter“, ⁶⁴ wobei sich aber eben nur im Okzident, verbunden mit der Entwicklung des Calvinismus, jene komplexe Komplementarität zwischen Religion und Politik ausdifferenziert habe, auf die Troeltsch seine Hoffnungen gründet, die Pathologien des modernen Liberalismus durch seine Selbstheilungskräfte überwinden zu können.

In diesem, auf das Problem der sozial-moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften gerichteten Ansatz politik-ethischer Religionskomparatistik steckt, wie hier nur mehr kurz anhand zweier Punkte anzudeuten ist, zudem eine noch unausgeschöpfte Forschungsperspektive von aktueller Bedeutung. So liegt es beispielsweise nahe, zum einen die Verdängung des altgriechischen Könnensbewußtseins (Christian Meier) in der christlichen Partitistik und die sukzessive Wiederentdeckung des Politischen seit der Scholastik mit der islamischen Geschichte zu vergleichen, hinsichtlich derer sich die Hypothese aufdrängt, daß ihr die im christlichen Mittelalter bereits von Marsilius von Padua aristotelisch begründete Trennung zwischen Politik und Religion nicht gelungen ist, weil die islamische Aristoteles-Rezeption seine politische Dimension weitgehend ausgespart hat und neoplatonisch geprägt blieb. ⁶⁵

Was zum anderen den Buddhismus angeht, so gilt es indessen, jenes Zerrbild unpolitischer Weltflichtigkeit zu korrigieren, das Max Weber in noch stärkerem Maße als Troeltsch befördert hat. ⁶⁶ Dies ist nicht nur um der

64 Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung (wie Anm. 8), S. 86 f.
Vgl. Reza Hajatpour: Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002, S. 60 ff., mit Bezug auf Gawad Tabatabai und Reza Dawari sowie Tjitze J. de Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, und Max Horken: Die Philosophie des Islam. In ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München 1924.

66 Weber behauptet, „der alte Buddhismus“ sei eine vom „Quietismus“ bestimmte, „spezifisch unpolitische und antipolitische Ständesreligion“ gewesen, die, weil „schlechthin apolitisch“, „nicht das mindeste ‚sozialpolitische‘ Ziel aufgestellt“ habe, denn die Bewegung sei das „Erzeugnis nicht etwa negativ, sondern vielmehr stark positiv privilegierter Schichten“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, hrsg. von Marianne Weber, 7. Aufl., Tübingen 1988, S. 223, S. 220, S. 256, S. 245 und S. 247), was schlicht falsch ist, insofern die „Botschaft des Buddha besonders Stadtbewohner und die neuen sozialen Klassen ansprach“ (Richard Gombrich: Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka, Stuttgart u. a. 1997, S. 64; vgl. auch Stanley J. Tambiah: Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus-

religionssoziologischen und, *sit venia verbo*, religionspolitologischen Wahrheitigkeit willen geboten, sondern zumal angesichts der Vermutung, daß das buddhistische Mitleidskonzept sensibel für jene motivationale Seite der Ethik ist,⁶⁷ der Ernst Troeltsch so viel Problembewußtsein entgegengebracht hat.

mus. Eine Kritik, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1984, S. 202–246; Ganannath Obeyesekere: Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askese? Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform, in: ebd., S. 247–273) und große Teile der überlieferten Reden Gautamas auf soziale Themen eingehen (Volker Zotz: Buddha. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 5. Aufl., Reinbek 1998, S. 92 ff.). Zur politischen Anschlußfähigkeit des politischen Denkens Gautama Buddhas vgl. Amartya Sen: Why We Should Preserve the Spotted Owl, in: London Review of Books 26, No. 3, 05. Feb. 2004, http://www.lrb.co.uk/v26/n03/sen_01_.html sowie Anna Catherine Loll: Außere und Innere Freiheit. Zwei Weltanschauungen mit politischen Konsequenzen, Ms., Berlin 2004.

67 Harvey B. Aronson: Motivations to Social Action in Theravada Buddhism: Uses and Misuses of Traditional Doctrines, in: Awadh K. Narain (Hg.): Studies in History of Buddhism [Papers presented at the International Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison, WI, USA, August, 19–21, 1976], Delhi 1980, S. 1–12.