
Preußische Religion und lutherische Innerlichkeit

Ernst Troeltschs Erwartungen an das Luthertum

Walter Sparn

Die für Troeltsch so charakteristische Verknüpfung von Historiographie und aktueller Praxis¹ ist im Blick auf seine Analyse der Soziallehren des Luthertums von besonderer Brisanz. Unvermeidlich gerät die historische Analyse hier zum Instrument des kirchen- und sozialpolitischen Kampfes, der den krisenhaften Wandel des wilhelminischen Deutschland begleitet². In dieser Auseinandersetzung ist Troeltsch entschieden Partei, und zwar nicht die der mit dem Etikett »Luthertum« sich versehenden Weltanschauung und Politik der deutschen Konservativen in Kirche und Staat. Der »preußischen Religion« der zeitgenössischen »Darwinisten, Gewaltpolitiker und Herrenmenschen« gilt das leidenschaftliche Nein seines »liberalen ethischen Individualismus«³. Das Ziel der Delegitimation der religiös-moralischen Ansprüche des angeblich lutherischen Konservatismus macht es verständlich, daß Troeltsch so kompakt formuliert, wie dies seine Generalthese tut. Sie lautet bekanntlich, das Luthertum sei »immerdar ein Prinzip des Patriarchalismus und des Konservatismus gewesen«, es sei innerlich ungeeignet zur Sozialgestaltung, ja sein religiöser Grundgedanke sei »mit politischem Sinne unvereinbar«⁴.

Um Troeltschs Darstellung ins Licht der seitherigen Forschung stellen zu können, müssen *polemischer Topos* und *historische These* allerdings entflochten werden. Dazu leitet Troeltsch selbst an, indem er unterscheidet zwischen dem zeitgenössischen restaurativen und dem altprotestantischen Luthertum, überdies zwischen der

1. Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*: Ernst Troeltsch, in: *Notker Hammerstein (Hg.): Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart 1988, S. 131-152.
2. *W. R. Ward*: *Theology, Sociology, and Politics: The German Social Conscience 1890-1933*, Bern/Las Vegas 1979; *Martin Greschat*: *Das Zeitalter der Industriellen Revolution (Christentum und Gesellschaft 11)*, Stuttgart 1981, S. 123ff., 208ff.; speziell zur religiösen Lage vgl. *Thomas Nipperdey*: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988; *Lucian Hölscher*: *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 250 (1990), S. 595-30; sowie immer noch *Wilhelm Lütgert*: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Bd. 4, Gütersloh 1930.
3. GS I, S. 602-604; Zitate S. 537 Anm., S. 537.
4. GS I, S. 601, 590, 567.

historisch-sozialen Größe »Luthertum« und der eigentlichen Triebkraft der ihm zugrundeliegenden Frömmigkeit. Diese Unterscheidungen werden jedoch überlagert durch Troeltschs Unterscheidung zwischen »Luthertum« und »Spiritualismus und Mystik«, in deren Abfolge das, was Troeltsch als religiöse Innerlichkeit, Individualismus und Spiritualität beschreibt, merkwürdig doppelt auftritt. Darin liegt ein schwieriges Problem. Es tritt zutage in der Inkongruenz der Ausführungen der »Soziallehren« insgesamt, deren historischer Entwurf das binäre Schema von »Kirche« und »Sekte« zugrundelegt, deren praktisches Interesse am Ende jedoch, einen zwischenzeitlich neu eingeführten Idealtypus integrierend, den Ternar »Kirche, Sekte, Mystik« erfordert⁵. Eine weitere, noch schwieriger zu handhabende Formulierung dieses Problems ist die Selbstzuordnung Troeltschs zur spiritualistisch-mystischen Gestalt christlicher Frömmigkeit und Theologie⁶. Nicht zuletzt die historische Analyse des Luthertums wird von der Problematik mitbestimmt, die in Troeltschs Gebrauch des Begriffes »Mystik« liegt.

I. Luthertum – eine Fehlanzeige

Das aktuelle Interesse an der historischen Analyse schlägt sich zunächst in einer sehr pointierenden Darstellungsart nieder. Das »Luthertum« erscheint als nur allzu homogene, durch die vier Jahrhunderte seit der Reformation hindurch invariante Größe, kraß abstechend von der modernisierungsfähigen Realisierung der Reformation, dem Calvinismus. Der Sinn dieser Stilisierung erschließt sich aus Troeltschs Gegenwartsdiagnose, und ihr Zweck ist es, die traditionale Legitimation des restaurativen Luthertums und der angeblich christlichen Weltanschauung der konservativen Partei gegen sich selbst zu kehren. Gezeigt werden soll, daß die jetzt versagende »lutherische« Soziallehre als unverbesserlich, als prinzipiell defizitär gelten muß.

1. Troeltsch' Attacken gegen die *neulutherische Soziallehre*, die er auch *avant la lettre* (vor allem in den Fußnoten) voranträgt, lassen den Tatbestand außer acht, daß der Name »Luthertum« seinerzeit für sehr heterogene, teils antagonistische theologische

5. Vgl. GS I, S. 420, 424ff; sowie die Beobachtungen von *Trutz Rendtorff*: Die umstrittene Moderne in der Theologie, in: Troeltsch-Studien 4, hg. von *Horst Renz* und *Friedrich Wilhelm Graf*, Gütersloh 1987, S. 374-389, hier S. 378-382.
6. Z. B. GSI, S. 936Anm. Vgl. *Karl-Ernst Apfelbacher*: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, Paderborn 1978; vgl. die Rezension von *Hartmut Ruddies*: *Mystische Theologie?* in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* II, Augsburg 1983, S. 95-108; sowie die Erwiderung von *Karl-Ernst Apfelbacher*: Ernst Troeltsch und die Mystik, in: Ebd. III, Augsburg 1984, S. 116-132.

und politische Positionen gestanden hat⁷. Ohne viel Federlesens werden für die lutherische Soziallehre gleichermaßen die Sozialpolitik O. von Bismarcks⁸, die Staats- und Kirchentheorie F. J. Stahls, ohne daß der Unterschied gerade zu Bismarck eine Rolle spielte (Der christliche Staat, 1847)⁹, die »Kreuzzeitung«, die nationalprotestantische Historiographie der H. von Treitschke, G. von Below oder M. Lenz (Nationalität und Religion, 1907) und natürlich die »modernen lutherischen Ethiker« beansprucht. Unter diesen vermißt man nicht nur die Großdeutschen wie Th. Kliefoth einerseits, A. von Harleß oder A. von Oettingen andererseits; auch unter den Zitierten wird nicht unterschieden etwa zwischen dem politisch liberalen Erlanger J. Chr.K. von Hofmann (Theologische Ethik, 1878), dessen Leipziger Schüler Chr. E. Luthardt (Kompendium der Ethik, 1896)¹⁰, dem Hannoveraner G. Uhlhorn (Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887), dem Greifswalder M. von Nathusius (Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 1893/95), dem preußischen Konsistorialen H. von der Goltz (Grundlagen der christlichen Sozialethik, 1908) oder dem »modern-positiven« R. Seeberg, der den restaurativen Legitimus schon durch eine »natürliche« Volkstumsideologie ersetzt hatte (Die kirchlich-soziale Idee, 1909). Demselben Feind zugerechnet werden nicht nur konfessionelle Lutheraner, sondern auch A. Ritschl (Jubiläumsrede, 1887) und seine Schüler W. Herrmann (Ethik, 1901) und J. Gottschick (Ethik, 1907)¹¹. Doch bezieht Troeltsch viele seiner historischen Materialien etwa von Luthardt (Luthers Ethik, 1867; Geschichte der christlichen Ethik, 1888/93), Uhlhorn (Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, 1882/90) oder Ritschl (Geschichte des Pietismus, 1880/86), freilich, der Absicht nach, befreit von deren fragwürdigen Urteilen.

7. Vgl. *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*: Gestalten und Typen des Neuluthertums, Gütersloh 1968; *Gerhard Besier*: Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära, Berlin/New York 1980; *Ders.*: Neulutherische Kirchenpolitik im Zeitalter Bismarcks (Texte zur Theologie- und Kirchengeschichte 26/27), Gütersloh 1982.
8. Zu Bismarck insbesondere S. 537f., 598f.; Troeltsch beruft sich dabei auf Max Lenz (Bismarcks Religion, 1896), Otto Baumgarten (Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 1900; Art. Bismarck, in: RGG¹ I, Sp. 1264-1268), Friedrich Meinecke (Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis, 1902) sowie Erich Marcks (Bismarck 1815-1851, 1909).
9. GS I, S. 536 Anm., 568 Anm.; nicht zitiert dagegen »Der Protestantismus als politisches Prinzip« (1852) und »Die lutherische Kirche und die Union (1859).
10. Zumal diese beiden »lassen auch das Hochgefühl des Sieges dieser Ethik in Staat und Kirche nach der Interimsepisode der Aufklärung erkennen und geben eine Anschauung von dem instinktiven Zusammenhang der modernen konservativen Partei mit dem Geist der lutherischen Ethik«, GS I, S. 524 Anm.
11. Bes. GS I, S. 4 Anm., 502f. Anm., 595f. Anm. Zu Seeberg vgl. *Günter Brakelmann*: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

Allerdings, im entscheidenden Punkt ist Troeltschs Liste korrekt: Den Genannten gemeinsam ist eine bestimmte *Ekklesiologie*. Sie alle definieren die christliche Kirche pointiert in ihrem Gegensatz zur Sekte und in ihrem Unterschied zum Staat: die einzig legitime Form religiöser Vergesellschaftung, dies aber als rein geistlich tätige und wirksame Größe. Daraus folgt in der Tat ein bestimmtes Sozialkonzept: Die eigentümlich christliche Ethik, zumal die Bergpredigt, lediglich auf die »innere Gesinnung« bezogen, schließt eine direkte christliche Gesellschaftsgestaltung nicht ein; legitim erscheint vielmehr allein die Durchdringung der weltlichen Berufsarbeit mit dem »Geist« der christlichen Liebe¹². Dementsprechend müssen als ethische Maßstäbe für das äußere, weltliche Leben, speziell für das staatliche Handeln die »natürlichen« Normen gelten; weil dazu ihre nötigenfalls gewaltsame Durchsetzung gehört, handelt der Christ, als Privatperson und als Amtsträger zugleich, nach zwei verschiedenen Ethiken. Diese Unterscheidung gilt gleichwohl nicht als Dualismus, denn zu den Aufgaben des Kulturstaates gehören auch die religiösen Lebenszwecke: Der Staat hat Staatskirchen zu privilegieren¹³. Diese Charakteristika sind es, wie Troeltsch unermüdlich betont, die das Luthertum auf einen *sozialreformerisch impotenten Konservatismus* festlegen. Dazu kommt, daß die religiöse Erziehung mittels des Lutherschen Katechismus das jenen Konservatismus stützende soziologische Grundschema fortpflanzen, obwohl es in der modernen, durch Mobilität, Individualismus und Kapitalismus gekennzeichneten Kultur unbrauchbar geworden ist: das zu einer ständisch gegliederten Agrargesellschaft gehörige »patriarchalische Autoritäts- und Pietätsverhältnis zwischen Gewalt und Untergebenen«. So wird der Dualismus zwischen der Innerlichkeit des Glaubens und der Äußerlichkeit von Rechts- und Wohlfahrtsfragen fortgeschleppt, der bislang verhindert hat, daß es von seiten der lutherischen Kirchen zu einer Sozialgestaltung gekommen ist, die über die privaten Verhältnisse der Familie und die pietistisch erneuerte Liebestätigkeit hinausgegangen ist und die Gesellschaft direkt beeinflusst hat. *Antiquiertes Sozialschema* und *ethischer Dualismus* kommen vielmehr den Konservativen zupaß, die, bei »innerer Gesinnungs-Christlichkeit«, einer »höchst realistischen Macht- und Gewaltpolitik« huldigen und unter Sozialreform bloß den Kampf gegen den Liberalismus in jeder Form verstehen, also die »Wiederbelebung einer ständisch gebundenen, aristokratisch gegliederten Weltanschauung«¹⁴.

2. Troeltschs *historisches Argument* besagt nun, daß die sozialetische Inkompetenz des restaurativen Luthertums nicht neu und zufällig ist, sondern schon das

12. GS I, S. 849 Anm., 924 Anm.; 525 Anm.; 590, 592, 597f; 502Af., 533.

13. GS I, S. 590; 771 Anm. (mit Max Lenz u. a.).

14. Zum Katechismus GS I, S. 554; Zitate S. 593.

altprotestantische Luthertum und die Reformation Luthers charakterisiert hat; sie spiegelt das »soziologische Problem des Protestantismus«¹⁵ überhaupt.

Es fällt Troeltsch nicht schwer, für die *Reformation Luthers* alle Grundannahmen zu belegen, die er »bis zum heutigen Tage« im kirchlichen und politischen Konservatismus wirksam sieht: die strikt geistliche Zweckbestimmung der Kirche, die als supranaturale Institution gleichwohl Zwang gegenüber ihren Mitgliedern einschloß und als universale Institution jegliche Sektenbildung bekämpfen mußte; die Normierung des weltlichen, speziell des staatlichen Handelns an einem »irrationalen«, »realistischen und positivistischen Naturrecht«, das auf die bleibende Sündhaftigkeit der Menschen bezogen, somit als nur relativ vernünftig, gleichwohl als objektiv bestehend gedacht wurde, und somit Macht auch als Gewaltherrschaft sanktionierte. Praktisch folgte daraus immer schon die doppelte Moral des Christen als »Person« und als Träger eines »Amtes« sowie die »innerweltliche Askese« der Amts- und Berufsarbeit. Politisch folgte die Annahme der Konkordanz von Kirche und Staat als zweier Regimente Gottes – nicht als zweier Organisationen, sondern als zweier Gewalten in der einen, Staat und Kirche in einem Organismus verbindenden christlichen Gesellschaft¹⁶.

Genau wie W. Dilthey, R. Sohm und vor allem M. Schneckenburger charakterisiert Troeltsch die soziale Selbstgestaltung des Christentums in der Reformation Luthers damit als eine Variante der Sozialkonzeption des mittelalterlichen Katholizismus. Veränderungen sind keineswegs bestritten; aber sie akzentuieren Troeltsch zufolge, wenngleich nur in territorialer Realisation, die soziologische Einheitlichkeit des *Corpus Christianum*. Doch erscheinen die sozialetischen Implikate gerade dieser Neuerungen als äußerst problematisch: (1) Der Protestantismus verteilt den Gegensatz von Liebes- und Rechtsmoral nicht mehr auf Stufen oder Gruppen, sondern verlegt ihn, verinnerlichend und verschärfend, in die »Duplizität der Lebensstellung jedes Individuums« hinein; so wird die bislang »nebenweltliche« Askese zu »innerweltlichen«, und sie steigert die »Rezeption des Weltlebens in die Ethik einer christlichen Universalgesellschaft ... bis zum letzten möglichen Grade«¹⁷. Sie bedeutet jedoch auch die feindseligste Exklusivität der (Staats-)Kirche gegenüber jeder Sekte – obwohl der Protestantismus kraft seines Biblizismus mit den mittelalterlichen Sekten das »Prinzip der reinen Gesinnungsfreiheit« und die »Gleichheit und Strenge der christlichen Forderung gegen alle und damit den religiösen Individualismus« teilt. Die christliche Gesinnung darf, da jene gesetzesfreie Innerlichkeit ganz an die kirchliche Institution

15. Unter diesem Titel ist Luther behandelt, GS I, S. 427-512; die grundlegende Bedeutung Luthers für den gesamten kirchlichen Protestantismus S. 431ff.

16. GS I, S. 523 Anm.-524 Anm. (mit Rudolf Sohm).

17. GS I, S. 505, 507; zum *Corpus Christianum* bzw. *Ecclesia late dicta* S. 484-486, 507-509 und 521-523.

gebunden und damit auch in den Zusammenhang der christlichen Gesellschaft gestellt ist, nur in den naturrechtlich vorgegebenen Formen wirken, muß diese also immerbestätigen. (2) Die mittelalterliche Übereinanderschichtung (und gegenseitige Eingriffsmöglichkeit) von Staat und Kirche wird zur freiwilligen Konkordanz kraft desselben christlichen, nur unterschiedlich zu verwirklichenden Lebenszweckes; das Kräfteverhältnis zwischen beiden verschiebt sich jedoch zugunsten der »christlichen« Obrigkeit. Da die Kirche völlig spiritualisiert ist, entfällt ein Element des katholischen Grundschemas, die organische Verknüpfung der christlichen Gesinnung mit den gesellschaftlichen Ordnungen, während das andere, das patriarchalische, verschärft wird. An diesem Punkt sieht Troeltsch sogar einen Rückschritt Luthers gegenüber der spätmittelalterlichen Laienkultur, deren individualistisch-rationalen Elemente des Naturrechts ausgeschieden und nur scheinbar durch das Prinzip der Epieikie ausgeglichen werden¹⁸. Tritt jetzt die christliche Gesinnung aus der individuellen Innerlichkeit heraus, so äußert sie sich nur in der Unterwerfung unter die gegebenen Ordnungen als Voraussetzungen, Mittel und äußeren Formen der Nächstenliebe, und das entzieht diese Ordnungen als solche der christlichen Inanspruchnahme¹⁹.

Im Gegensatz zur theologischen Historiographie des 18. und 19. Jahrhunderts bis zu A. Ritschl erkennt Troeltsch bekanntlich dem *altprotestantischen Luthertum* nächste Nähe zum Reformator zu²⁰. Es hat mit seiner Einbindung des religiösen Individualismus in die kirchliche Gnadenanstalt und ihre Dogmatik, damit in eine »von religiösen Ideen zwangsmäßig beherrschte Kultur«, Luthers Ideen konsequent realisiert: im Kirchenbegriff, dessen spiritueller Charakter praktisch die Ordnungsmacht des landesherrlichen bzw. konsistorialen Kirchenregiments erforderte und theoretisch legitimierte; im ethischen Dualismus von Liebesmoral und Vernunfts- oder Rechtsmoral; im spezifischen Irrationalismus des für das Ethos des realen Lebens unterstellten relativen Naturrechts, der die melanchthonische, eher rationale Konzeption des Naturrechts wieder ausschloß. Veränderungen gegenüber Luther verschlimmbessern nur: Während dieser seinen Versuch, die innerweltlichen Zwecke der Gesellschaft in den religiösen Zweck des Individuums aufzulösen, noch als widersprüchlich empfand, gelten dann der Ständelehre der späteren Lutheraner die bestehenden Lebensformen einfachhin als göttliche Einsetzung und Ordnung, in die sich die Christen und ihre Liebestätigkeit bruchlos einzufügen haben; dies läßt das Ideal einer christlichen, Nächstenliebe und

18. GS I, S. 443 Anm. (konservative Fassung des Naturrechts).

19. GS I, S. 507-511, 520f; Die »Herabsetzung der staatlich-gesellschaftlichen Werte zu bloßen Formen und Voraussetzungen der Liebesbetätigung des Glaubens« charakterisiere »noch heute« die lutherische Ethik, S. 502 Anm.

20. Dafür steht schon das Erstlingswerk: *Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Göttingen 1891.

Gewaltrecht harmonisch verknüpfenden Gesellschaft als an sich durchsetzbar erscheinen. Der Preis dieser Abstumpfung des ethischen Radikalismus Luthers ist hoch: Anders als die katholische und die calvinistische verarmt die lutherische Soziallehre theoretisch, und praktisch dient sie der religiösen Bestätigung der gegebenen Verhältnisse²¹.

Dieses vernichtende Urteil gehört zur der Kontrastierung von *Luthertum* und *Calvinismus*, die Troeltsch, wie auch M. Weber, im Anschluß an M. Schneckenburger und K. B. Hundeshagen entwickelt hat. Ihr zufolge stellt nur der freikirchlich-pietistisch modifizierte Calvinismus eine der Moderne entsprechende Gestaltung des christlichen Kirchenwesens dar. Während dieser gegenwärtig als »die eigentliche Hauptmacht des Protestantismus« betrachtet werden darf, weil er, bei ursprünglich enger Berührung, »das Gegenteil des lutherischen Konservatismus, Staatskirchentums und Anstaltswesens« ausgebildet hat, liegt die moderne Bedeutung des Luthertums dagegen »politisch und sozial in seinem Zusammengehen mit den reaktionären Parteien, religiös und wissenschaftlich in der Entfaltung einer mit frommer Mystik und Innerlichkeit verschmolzenen philosophischen Theologie, die als Ethik freilich gleichfalls den Problemen des modernen politisch-sozialen Lebens sehr ferne steht«²².

Die Einheitlichkeit des Luthertums vom Reformator »bis zum heutigen Tag« besteht in seinem *Kirchenbegriff* und in der zugehörigen »ideologischen Grundlage« des christlichen Handelns außerhalb der persönlichen Verhältnisse, d.h. in der konservativen, irrationalistischen Fassung des *Naturrechts*. Die zeitgenössischen Konservativen, die »Haupterben lutherischen Geistes«, lassen einen Beitrag für einen ethisch-sozialen Neubau der Gesellschaft wenig erhoffen; nicht zufällig, daß unter den zeitgenössischen Kirchen am wenigsten die lutherischen etwas zur Linderung des modernen sozialen Problems unternehmen. Insofern die lutherische Naturrechtskonzeption unvermeidlich ist angesichts eines Kirchenbegriffes, der rein geistliches Wirken mit äußerlich-zwangsmäßiger Institutionalität zusammenbinden soll, ist das Luthertum zur Sozialgestaltung, nämlich zur »organischen« Verbindung der christlichen Sozialreform mit der staatlichen Sozialpolitik innerlich ungeeignet. Die tatsächliche Verbindung des Luthertums mit Patriarchalismus und Konservatismus führt Troeltsch, wie gesagt, auf die *prinzipiell konservative Tendenz* seiner religiösen Grundstimmung, des Gottvertrauens bzw. des Mißtrauens in menschliches Handeln, und auf die Annahme der agrarisch-ständischen Sozialverfassung als Voraussetzung jedes Handelns zurück. Das erklärt zweierlei: »Die Weichheit seiner ganz innerlichen Spiritualität schmiegte sich den jeweils

21. GS I, S. 555.

22. GS I, S. 605, 607; ihre heutige Stellung können die lutherischen Länder nicht in erster Linie ihren religiösen Grundlagen verdanken, S. 601. Die Übereinstimmung mit Schneckenburger und Hundeshagen bes. S. 618 Anm., 619 Anm.

herrschenden Gewalten an«, aber auch: Seinen sozialen Grundempfindungen und seiner prinzipiellen Auffassung der Gesellschaft entsprechend verbindet es sich am leichtesten »mit politischen Verhältnissen von monarchisch-aristokratischer Art und mit einer wirtschaftlich-sozialen Gesamtlage von agrarisch-mittelständischer Beschaffenheit. Daher hat es sich den stärksten Ausdruck geschaffen in Politik und Weltanschauung der preußischen und deutschen Konservativen ...«²³.

II. Die »eigentlich lutherische Ethik«

Nur auf den ersten Blick überrascht es, wenn Troeltsch die Verschiedenheit des modernen vom alten Luthertum nicht nur feststellt, sondern sogar betont. Es dient wiederum der Delegitimation der »Lutheraner«, ihrer restaurativen Reaktion auf die Moderne eine in sich mögliche und vollständige, wenn auch nicht modernisierungsfähige Sozialgestalt des Protestantismus zu kontrastieren. Troeltsch sagt aber mehr: (1) Die Restauration des preußisch-deutschen Luthertums hat nicht nur sozialgeschichtlich, sondern auch für die soziale Kompetenz des Luthertums eine tiefe Zäsur bedeutet, zumal im Blick auf seine Naturrechtskonzeption; (2) auch im alten Luthertum waren die Soziallehren nicht bloß Spiegelbild der gegebenen Verhältnisse; das ethische Motiv verkörperte vielmehr immer einen Überschuß über die soziale Realität. Diese historischen Urteile differenzieren nicht nur den polemischen Gebrauch des Schlagwortes »Luthertum«, sondern relativieren auch die darin fixierten historischen Behauptungen.

1. Troeltsch weist zurecht darauf hin, daß das *lutherische Naturrecht* erstmals durch F. J. Stahl eine umfassende (und »sehr geistvolle«) philosophische Begründung erfahren habe und erst jetzt auf die legitimistische Monarchie zugespitzt worden sei. Eine solche Begründung wäre vordem überflüssig gewesen, während sie jetzt unabweislich wurde. Innerhalb der einen christlichen Gesellschaft hatte das Miteinander von Obrigkeit und Kirche unterstellt, daß natürliches und göttliches Gesetz sich immer ergänzen würden und daß »eine christliche Obrigkeit die weltlichen Dinge nach natürlichem und göttlichem Gesetz im Sinne des religiös-ethischen Ideals zu regieren und formen gewillt und imstande seine werde«²⁴. Diese Konstellation ist mit der modernen Scheidung von Staat und Kirche hinfällig geworden; vollends hat die politische und soziale Entwicklung, die schließlich auch das moderne Naturrecht hinter sich gelassen hat und nur noch in Macht- und Konkurrenzkämpfen sich vollzieht, eine neue Lage geschaffen. Zwar stehen dem Luthertum nach wie vor keinerlei »Organe zu einer staatsunabhängigen Durch-

23. GS I, S. 601, 602f.

24. GS I, S. 585.

führung« seiner Sozialtheorie zur Verfügung, jedoch empfindet sich der moderne Staat »nicht mehr wie im alten Luthertum als weltliche Seite des Organismus der christlichen Gesellschaft« – »von da ab beginnt nun die soziale Hilfslosigkeit des Luthertums«, erst jetzt auch verbindet es sich mit der »Reaktion des monarchischen Gedankens, des agrarischen Patriarchalismus, der militärischen Machtinstinkte«²⁵. Troeltsch nimmt dieser Reaktion also den Schein des Romantischen – es handelt sich klar um eine *klassenkämpferische*, und deshalb konnte sie sich als populäre Weltanschauung nur durchsetzen mithilfe der »Wiederbelebung der rein ideologischen Motive des Luthertums«. Diese wiederum sind mit den neuen Klasseninteressen nicht nur zu »recht unreinen Mischungen verbunden«, sondern haben sich darin auch selbst verändert. Kann man den Patriarchalismus des alten Luthertums »äußerst kindlich«, »herzlich und innig kräftig, aber hausbacken und spießbürgerlich« nennen, so haben die modernen Konservativen nicht nur den calvinistischen und independistischen Individualismus in die Staatsidee aufgenommen, sondern zeichnen sich durch äußerst realistischen Machtsinn, Herrenstandpunkt und klassenkämpferische Rücksichtslosigkeit aus. Das läßt Religion und Politik in völligen Gegensatz treten und steht in flagrantem Gegensatz gegen die »eigentlich christlichen Ideen«²⁶. Das lutherische Naturrecht ist zum bedenkenlosen Naturalismus der Macht geworden.

Eine vergleichbare Verschiebung beobachtet Troeltsch bei den *lutherischen Kirchen* und ihrer *Theologie*. Nicht zufällig wird das vordem umfassende System der Stände und Berufe durch freie »Karität« ergänzt. Zum eigentlichen Hort des Konservatismus sind die Kirchen erst im Zuge ihrer Verselbständigung gegenüber dem Staat geworden, d.h. seitdem ihr Gegenüber nicht mehr der Staat, sondern die konservative »christliche« Partei ist. Das führt in eine bislang unerhörte Nähe zur Weltanschauungs- und Restaurationspolitik des *Katholizismus* – leider abzüglich seiner liberalen Elemente. Lutherische Ideen werden durch die konservative Reaktion beschlagnahmt, so in der Umbildung des Wichernschen Programms – kirchliche Sozialreform in Verbindung mit der staatlichen Sozialpolitik – durch A. Stöckers »Kirchlich-soziale Konferenz«²⁷. Theologisch schlägt sich diese problematische Zeitgenossenschaft in einem »stark pietistisch-spiritualistisch[en] Element« nieder, speziell in der Ausbildung einer besonderen theologischen Ethik: Der alte lutherische Gegensatz von Amtsmoral und Personmoral, von christlicher Liebesgesinnung und Dienst in den natürlichen Ordnungen, wird hier teleologisch oder nach dem Schema von Inhalt und Form abgemildert, oder auch wird die

25. GS I, S. 586, 603f.; vgl. S. 537, 601 Anm.

26. GS I, S. 563, 570f., 580, 583; 597. Vgl. die Belege in *Ulrich Duchrow u.a. (Hg.): Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 21)* Gütersloh 1975.

27. GS I, S. 589ff.; 568 Anm., 586, 604 Anm.

objektive, naturrechtliche Begründung der Amtsmoral durch eine historische ersetzt. Das bedeutet nicht nur Distanz von der eigenen Tradition, sondern wiederum auch eine Katholisierung, die über die Harmonisierung von Naturrecht und Bibel bei Luther noch hinausgeht²⁸. So kreidet Troeltsch nicht nur A. Ritschl, J. Gottschick, F. Loofs, H. Böhmer oder M. Lenz, sondern vor allem den »lutherischen« Historikern unzulässige Modernisierung Luthers, bei Abspaltung von »katholischen Resten« selbstredend, an²⁹.

2. Mit den Getadelten stimmt Troeltsch freilich überein, daß für die Gegenwart im wesentlichen nur die *spiritualistischen Anfänge Luthers* von Bedeutung seien. Nicht nur das dem modernen Menschen Verständlichste, sondern überhaupt auch »das Wesentliche von Luthers Weltanschauung«, das »eigentlich Christliche« seiner Soziallehre besteht auch Troeltsch zufolge in seinem Spiritualismus, verstanden als utopisch-idealistischer Gegensatz gegen die bestehende, in ihrem sündigen Gewalt- und Ungleichheitscharakter scharf erkannte und pessimistisch beurteilte Welt³⁰. Soziologisch und sozialetisch gilt, daß der *alte Luther* den ursprünglichen scharfen Gegensatz zwischen Bergpredigt und relativem Naturrecht, zwischen innerer Personmoral und äußerer Amtsmoral abgemildert und, dogmatistisch und weltbejahend, für den Kirchentypus optiert hat; der junge, individualistisch-weltverneinende, christlich-utopische Spiritualist Luther steht für den Sektentypus³¹

Im Unterschied insbesondere zu der mit H. Böhmer und K. Holl einsetzenden Luther-Renaissance beurteilt Troeltsch den Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Luther als nur graduellen. Er führt dafür etwa die Adelschrift von 1520 an, die das neue, ohnedies der allgemeinen Oppositionsbewegung verdankte Gemeindeideal schon mit der Beauftragung der »christlichen Obrigkeit« verbindet; schon der junge Luther war mit einer »autoritativ-konservativen Beanlagung« versehen. Umgekehrt hat auch noch der alte Luther über die bleibende Unchrist-

28. GS I, S. 530, 503 Anm., 935 Anm.

29. Zu Ritschl z. B. GS I, S. 495 Anm., 595f., 647 Anm., Gottschick S. 502 Anm., F. Loofs (Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit, 1907) S. 596 Anm., H. Böhmer (Luther im Licht der neueren Forschung, 1906) S. 458 Anm., 524 Anm., Lenz S. 560 Anm., 565 Anm., 568 Anm.; zu von Hofmann S. 524 Anm., Herrmann und Luthardt S. 475 Anm., 488 Anm., 502f Anm.; H. Hermelink (Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter, 1908) S. 475 Anm. Vgl. *Bernhard Lohse: Martin Luther*, München 1981, S. 226ff.

30. GS I, S. 520 Anm., 566f., 587, 594, 596, 598 Anm.; ursprünglicher Pessimismus und Idealismus, 569f; den Nachweisen des Spiritualismus R. H. Grützmanns (Wort und Geist, 1902) folgend, S. 849 Anm. u. ö.

31. GS I, S. 501f., 505, 512, 569f., 586; »...die relative, sündig verderbte Naturordnung wird zur autoritativen, rein positiven Tatsachenordnung ... die radikale Liebesmoral verschwindet hinter der Moral des Gehorsams gegen die Autorität«, S. 504f.

lichkeit der neuen evangelischen Welt geklagt, wollte sogar auf die Verwirklichung der wahrhaft evangelischen Ordnung verzichten oder schwankte doch zwischen Pessimismus und dem Triumph angesichts der Verwirklichung evangelischer Ordnung in der Trennung von Staat und Kirche³². Ebenso konstatiert Troeltsch auch beim alten Luthertum die gleichzeitige Präsenz der beiden Tendenzen, hier freilich sozial polarisiert: Eine philisterhafte *Orthodoxie* gebraucht die Soziallehren des echten Luthertums oft bloß als religiöse Bestätigung der gegebenen Verhältnisse; aber gegen diese Abstumpfung reagiert eine utopisch-enthusiastische *Opposition*, in welcher »der Grundtrieb der eigentlich lutherischen Ethik« in Geltung bleibt. Troeltsch verweist hier pauschal die Mystiker und Spiritualisten, die ethischen Reformatoren und die Pietisten, namentlich nennt er nur den »entschieden lutherisch[en]« J. V. Andreae³³.

3. Es ist ganz offenkundig, daß zwischen der Feststellung eines »echt christlichen« *sozialen Motivs* bei Luther und im alten Luthertum einerseits, der polemischen Stilisierung des gesamten »Luthertums« auf *sozial passives Staatskirchentum* eine Spannung besteht. Die Aufmerksamkeit auf den »Spiritualismus« ist der eschatologischen Auffassung des Evangeliums als »christlicher Weltgegensatz« verpflichtet, einer Auffassung, die Troeltsch gegen A. Ritschl im Gefolge der religionsgeschichtlichen Schule vertritt; und mit R. Sohm betrachtet er jenen »Weltgegensatz« als entscheidendes Motiv auch der Reformation Luthers, die mithin urchristlichen Geist erneuert³⁴. Andererseits widerspricht Troeltsch der Einengung des ursprünglichen Evangeliums auf Askese, wie sie von F. Overbeck oder F. Nietzsche betrieben wurde; entsprechend kritisiert er R. Sohms völlige Entgegensetzung von Kirche und Recht als ekklesiologische Mißdeutung des rein charismatischen urchristlichen Amtsbegriffes. Ferner betont Troeltsch die christliche Ursprünglichkeit der Verknüpfung von Weltverneinung und Weltbejahung; die praktische Folge der »innerweltlichen Askese« schreibt er daher auch dem echten Luthertum zu³⁵.

So verwundert es nicht, daß Troeltsch nicht bei der Behauptung stehenbleibt, daß der lutherisch verinnerlichte christliche Individualismus nur im Bereich der geistigen und ethischen Kultur der Individuen und Familien sozialgeschichtlich folgenreich war³⁶. Weitergehende Aussagen finden sich allerdings nicht mehr im

32. GS I, S. 569, 568 Anm.

33. GS I, S. 595; 595 Anm.

34. Mit W. Bousset GS I, S. 34 Anm.; W. Wrede S. 34 Anm., 58 Anm., 366 Anm.; R. Sohm S. 506, 513 ff.

35. GS I, S. 4 Anm.; zu R. Sohm S. 452 Anm., 520 Anm. (kongregationalistische Folgen: S. 936 Anm.); S. 442, 647 Anm.; 506 Anm., 646.

36. GS I, S. 597f.; zum Individualismus Luthers S. 508f., 594-596; im Luthertum S. 514, 597f.

Abschnitt über das »Luthertum«, sondern in dem späteren über »Die Mystik und der Spiritualismus«, der den dritten, seit der Reformation sich realisierenden Typus sozialer Selbstgestaltung des Christentums neben der Kirche und der Sekte behandelt. Diese Abtrennung hat zur Folge, daß wichtige Repräsentanten des alten Luthertums diesem gleichsam entzogen werden. Immerhin, auf diese Weise werden beispielsweise J. Arndt oder J. Böhme positiv wahrgenommen – ganz im Unterschied zu der scharf negativen Beurteilung solcher »Mystiker« durch die neulutherische und die Ritschl'sche, nämlich am bloßen Gegensatz von Kirche einerseits, Sekte und mystischem Individualismus andererseits orientierten Historiographie³⁷.

Troeltsch hat diese Spannung nicht aufgelöst. Aber seine Hinweise auf die mystischen und spiritualistischen Elemente des Altprotestantismus waren eine Weissagung auf die zukünftige Geschichtsschreibung. Ohnehin hat sich das Konzept der »Soziallehren« gegenüber der bloß theologiegeschichtlichen Blickrichtung, wie sie noch O. Ritschl (1908/27), P. Tschackert (1910) und H. E. Weber (1937/51) eingenommen haben³⁸, durchgesetzt. Seine Fragestellung ist in einer multidisziplinären (Volks-)Frömmigkeits-, Sozial- und Rechtsgeschichte³⁹ glänzend bestätigt worden, und die neuesten historischen Gesamtdarstellungen der Welt des Luthertums befriedigen auch theologische Interessen⁴⁰. So sehr freilich Troeltsch gegenüber dem Desinteresse A. Harnacks am scheinbar bloß epigonalen Altprotestantismus Recht behalten hat, so deutlich hat die neuere Forschung

37. J. Arndt (mystisch tendierender lutherischer Pietist) GS I, S. 919f.; J. Böhme S. 849; gegen A. Ritschl S. 862 Anm., 860; Fehlanzeige in der konfessionellen Historiographie S. 942 Anm.
38. *Otto Ritschl*: Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., Leipzig/Göttingen 1908/1927; *Paul Tschackert*: Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihrem innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910 (Neudruck 1979); gegen Troeltschs Periodisierung S. 4 Anm.1); *Hans E. Weber*: Reformation, Orthodoxie, Rationalismus, 2 Bde., Gütersloh 1937/1951 (Neudruck Darmstadt 1966).
39. Vgl. *Hansgeorg Molitor*: Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, in: *Horst Rabe u.a. (Hg.)*: Festgabe Ernst Walter Zeeden, Münster 1976, S. 1-20; *Nathalie Z. Davis*: From »Popular Religion« to Religious Cultures, in: *Steven Ozment (Hg.)*: Reformation Europe: A Guide to Research, St. Louis 1982, S. 321-342; *Wolfgang Schieder (Hg.)*: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986; *Völker Drehsen*: Zur »Normativität« neuzeitlicher Frömmigkeitsgeschichte, in: Troeltsch-Studien Bd. 3, hg. von *Horst Renz* und *Friedrich Wilhelm Graf*, Gütersloh 1984, S. 257-280.
40. So bei *Hartmut Lehmann*: Das Zeitalter des Absolutismus (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart 1980; *Heinz Schilling*: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648, Berlin 1988.

sowohl seine idealtypische Unterscheidung von Anstaltskirche, biblizistisch-pietistischer Sekte und institutionsfrei-individualistischer Mystik als auch überhaupt seine historische Periodisierung relativiert. Das ist für die Einschätzung und mögliche Beanspruchung des »Luthertums« von weitreichender Bedeutung.

III. Luthertum – eine historische Größe

Um Troeltschs Verhältnisbestimmung von »Luthertum« und »Spiritualismus und Mystik« zu überprüfen, sei auf einige Ergebnisse der neueren Forschung hingewiesen, die Grund zu Annahme geben, daß eine Dissoziation der kirchlichen Anstalt und der spiritualistisch-mystischen Frömmigkeit nicht plausibel erscheint, und daß das altprotestantische Luthertum als ein Moment des frühneuzeitlichen Modernisierungsprozesses charakterisiert werden muß.

1. Den Zusammenhang von *spiritualistischer Frömmigkeit* und *kirchlicher Institution* ist noch zu Lebzeiten Troeltschs im Begriff einer »Reformorthodoxie« geltend gemacht worden. H. Leubes Nachweis (1924), daß religiöse und soziale Reformbestrebungen das altprotestantische Luthertum an einer Reihe von Zentren schon seit der Wende zum 17. Jahrhundert kennzeichnen, kontrastiert zwar noch die orthodoxe Erstarrung des reformatorischen Erbes mit der Vitalität der spiritualistischen Motive, identifiziert jedoch deren Repräsentanten als kirchliche Amtsträger⁴¹. Ging Leube wie Troeltsch von der Pietismus-Forschung aus, so kommen dessen methodische Neuerungen dann gerade in der Gegendarstellung zum Zuge, die W. Elerts »Morphologie des Luthertums« (1931/32) unternommen hat. Allerdings schloß der morphologische Ansatz des Versuch, eine dem reformatorischen »Urerlebnis« entsprechende Weltanschauung und Sozialgestalt der lutherischen Länder nachzuweisen, eine genetische Geschichtsbetrachtung in gegenwartsorientiertem Interesse von vornherein aus. Dessen unbeschadet spricht aber auch Elert statt bloß von »Reformation« oder »Luther« von »Luthertum«⁴², verknüpft diese historisch-soziale Größe mit einer gesellschaftlich steuernden Weltanschauung und führt diese auf ein originäres religiöses Datum zurück. Insbesondere belegt Elert die Wirksamkeit mystischer Motive im Luthertum, verfolgt freilich nicht ihr spannungsreiches Verhältnis zu Institution und Konfession. Auch bestätigt er Troeltschs These, daß die Sozialethik des Luthertums,

41. *Hans Leube*: Die Reformideen der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924 (Kritik an Troeltschs Quellenauswahl, Zustimmung zu den fairen Urteilen über dogmatische Theologie und pastorale Arbeit, S. 35 Anm.1).

42. Hier wohl doch nicht bloß »Rücken an Rücken« mit Troeltsch, wie *Wolfgang Trillhaas*: Konservative Theologie und moderne Welt, in: Troeltsch-Studien Bd. 4 (wie Anm. 5), S. 305-315, hier S. 308.

natürlich-wandelbare Normen voraussetzend, nicht theokratisch aber auch nicht utopistisch konzipiert sei – nur daß Elert dies für die modernitätskritisch eben festzuhaltende lutherische Option ansieht⁴³.

Die Frömmigkeitsgeschichtliche Erforschung des alten Luthertums, in den vierziger Jahren von W. Zeller begonnen, hat sich verstärkt der reichen Erbauungsliteratur der Zeit zugewandt. Gemessen am Kriterium des moralischen Defizits gegenüber dem gepredigten spirituellen Ideal konnte man von einer *Frömmigkeitskrise* der reformatorischen Bewegung in der dritten Generation reden. Versuche, diese Enttäuschungserfahrung zu bewältigen, sind spiritualistisch-mystisch und ethisch-reformerisch motiviert; doch wurden sie ebenso von kirchlichen Außenseitern wie von kirchenleitenden Theologen artikuliert⁴⁴. Solche Feststellungen sind seit den sechziger Jahren vielfältig belegt und ergänzt worden durch die politische und sozioökonomische Analysen der »Krise« des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts, wie sie im Gefolge von E. J. Hobsbawm oder H. Trevor-Roper angestellt worden sind. Bestätigt hat sich, daß die produktiven Antworten auf die Krise von *alternativen Eliten* aus den frommen Mittelklassen formuliert wurden, daß aber die staatskirchlich etablierte »Orthodoxie«, dogmatisch übrigens keineswegs homogen, spiritualistischen Ideen und Aktivitäten einen nicht unbeträchtlichen Handlungsspielraum offenließ⁴⁵. Zu dem differenzierten religiösen und sozialen Bild tragen jetzt auch die Geschichte der poetischen und gelehrten, aber auch der politisch-propagandistischen und der populären Literatur des Barock bei; ebenso die neueste Philosophiegeschichte⁴⁶.

In der Tat: Für die religiöse Entwicklung der Epoche war (1) der *Pietismus* ein wesentlicher Faktor, wie Troeltsch, sekundiert von H. Stephan, gegen A. Ritschl behauptet hat⁴⁷. Eine weit ausgreifende »Pietismus und Neuzeit«-Forschung hat

43. *Werner Elert*: Morphologie des Luthertums, 2 Bde., München 1931/1932; gegen Troeltschs Orientierung an den Soziallehren bzw. der Vernachlässigung der Rechtfertigungslehre als Motor der konfessionellen Dynamik bzw. Differenzierung Bd. 1, ff. 64f. Mit seiner ethischen Kategorie des Gesetzes löst Elert freilich seinerseits die vorneuzeitlichen Naturrechtsvorstellung und Ständelehre ab; seine Apologie, die tatsächlich auch eine Historisierung darstellt, ist nicht zufällig die letzte konfessionell lutherische Darstellung.
44. *Winfried Zeller*: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, 2 Bde., Marburg 1971/1979.
45. *Hugh R. Trevor-Roper*: Religion, Reformation und sozialer Umbruch (1956/67), Frankfurt a. M. 1970; Lehmann: Absolutismus (wie Anm. 40), S. 105ff.
46. Gesamtdarstellungen bei *Hans-Georg Kemper*: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 3 Bde., Tübingen 1987/1988; sowie *Wolfgang Brückner u.a. (Hg.)*: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1985, bes. S. 499ff.; *Siegfried Wollgast*: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, Berlin (Ost) 1988.
47. GS I, S. 827ff.; *Horst Stephan*: Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche,

die vielfältige Präsenz und Effizienz von Ideen zur Reform des frommen Leben des Einzelnen und der Gemeinden zutage gefördert. Diese Ideen traten jedoch prominent innerhalb der lutherischen Kirchen und ihrer Theologenschaft auf, und das nicht erst an der Wende zum 18., sondern an der zum 17. Jahrhundert, im »Frühpietismus«. Hier, vor der sozialen Formierung des Pietismus in freikirchlichen Gruppen, lassen die pietistischen Erscheinungen sich weder der Kontradistinktion von Kirche und Sekte noch der von Kirche und Mystik zuordnen, noch auch der historischen Abfolge von »Orthodoxie« und »Pietismus«. Hierin hat Troeltsch der dogmatisch begründeten These A. Ritschls noch zuviel nachgegeben⁴⁸. Zweifellos ist (2) die *Mystik* ein wesentlicher Faktor der lutherischen Frömmigkeitsgeschichte gewesen. An Luther anknüpfend, wurden in breitem Umfang vor- und auch gegenreformatorische Mystiker(innen) rezipiert und nötigenfalls dogmatisch adaptiert. Schon im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ist diese Mystik nicht nur in der Erbauungsliteratur, sondern auch in der schulmäßigen Dogmatik präsent. Hier wird sogar ein neues Lehrstück *de unione mystica* ausgebildet, das die lutherische Christologie der Idiomenkommunikation im Blick auf das fromme Individuum fortschreibt. Allerdings steht »Mystik« hier, wie überhaupt in der frühen Neuzeit, keineswegs im Gegensatz zur traditionellen Vermittlung und zur rationalen Erfassung des Glaubens; und daß diese Mystik wesentlich antikirchlich sei, wie Troeltsch der Ritschl-Schule noch unbesehen glaubt, ist falsch – noch V. E. Löscher hat sich von seinen pietistischen Gegnern nicht das Recht auf eine »orthodoxe mystische Theologie« nehmen lassen⁴⁹. Im Blick auf die sozialen und auf die politischen Stellungnahmen hat sich (3) die Wichtigkeit der *Apokalyptik* bestätigt. Die leidenschaftliche Naherwartung des Weltendes blieb, noch stärker als von Troeltsch angenommen, ein wesentlicher Faktor auch der populären Konstanz des Luthertums bis ins frühe 18. Jahrhundert. Doch schloß dies weder die naturrechtliche Orientierung des irdischen Lebens noch auch eine moderat chiliastische Motivation aus. Die von Troeltsch fast ausschließlich wahr-

Theologie und allgemeiner Geistesbildung, Tübingen 1908; vgl. Graf: Troeltsch (wie Anm. 1), S. 149f.

48. Vgl. GS I, S. 832 Anm., 860; zusammenfassend *Martin Greschat*: Orthodoxie und Pietismus, Einleitung, in: *Ders. (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 7*, Stuttgart 1982, S. 7-35.
49. GS I, S. 860 Anm., 878ff. (richtiger S. 426); gegen A. Ritschl und W. Koepf schon Elert: Luthertum (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 135ff.; jetzt *Johannes Wallmann*: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum, in: *Dieter Breuer (Hg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Chloe 2), Amsterdam 1984; *Elke Axmacher*: Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller, Göttingen 1989. Speziell zu Valentin E. Löscher (Edle Andachts-Früchte, 1701) vgl. *Martin Greschat*: Zwischen Tradition und neuem Anfang, Witten 1971, S. 98ff.

genommene »christliche Politik« war keineswegs die einzige (überdies eine späte, absolutistische) Option; lange Zeit vorherrschend war eine »Juristenpolitik«, die im Rahmen der naturrechtlichen Konkordanz mit theologischen Ansprüchen eine (übrigens antistoische) rational begründete grundrechtliche Orientierung auf Vervollkommnung und irdisches Glück des Einzelnen entwickelte⁵⁰. Auf der religiösen Seite kommt hinzu, daß der Chiliasmus stets ein dynamisches Element der Zeitdiagnose und der Ethik ausmachte; die dogmatische Kritik bezog sich auf die Soteriologie. In ekklesiologischer Wendung hat er, siehe die Spenersche Formel von der tätigen »Hoffnung besserer Zeiten« für die Kirche (1675), wesentlich zur neuzeitlichen Transformation des Luthertums beigetragen⁵¹.

2. Der neueren Forschung stellt sich das Problem der *historischen Periodisierung* wesentlich komplizierter dar, als es die (dem jeweiligen Modernitätsbewußtsein verpflichtete) Schematik von »Mittelalter« und »Neuzeit« suggeriert. Insbesondere handelt es sich bei dem »langen« 16. und dem »krisenhaften« 17. Jahrhundert, politisch und sozial, religiös und theologisch, um mehr und anderes als eine Reprise des Mittelalters: um eine Epoche eigener Physiognomie, in der alte und neue Motive, Faktoren und Formen des geschichtlichen Lebens sich eigentümlich konstellieren. Sie erscheint als gesamtgesellschaftlicher *Modernisierungsprozeß*, in dem die *Konfessionalisierung* der in der Reformationszeit gespaltenen Kirche zu drei juristisch und organisatorisch selbständigen, dogmatisch und spirituell eigenartigen Kirchen ein konstitutives Element bildet. Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotentantismus hat, jedenfalls im Sinne der Prädikate »mittelalterlich« und »neuzeitlich«, ihre erschließende Kraft verloren⁵². Als fruchtbarer hat es sich erwiesen, eine *Frühe Neuzeit* (»Early Modern History«) zwischen der Reformation des 16. und den Revolutionen des 18. Jahrhunderts zu rekonstruieren. In den Veränderungen der politischen und sozialen Lage, ebenso auch in der kon-

50. GS. I, S. 560ff.; vgl. *Horst Dreitzel*: Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: *Günter Birtsch*: Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 180-214, bes. S. 181ff., 194ff. Daß die Begründung nicht von der Freiheit der Person ausgeht, sondern den *status integritatis* zum Maß nimmt, heißt nicht, daß keine Freiheitsrechte fixiert würden, sondern nur, daß sie nicht von moralischen Pflichten und Institutionsgarantien abgetrennt werden.

51. Vgl. *Robin B. Barnes*: *Prophcy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988; *Lehmann*: Absolutismus (wie Anm. 40), 123ff., 152ff.; *Martin Brecht u.a. (Hg.)*: *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert (Pietismus und Neuzeit, 14)*, Göttingen 1988.

52. Vgl. das vorzügliche Referat und die Stellungnahme schon von *Kurt Leese*: *Die Religion des protestantischen Menschen* (1938), München²1948, S. 22-167, bes. S. 58ff.

fessionellen Mehrgestaltigkeit der christlichen Kirche, ihrem Verhältnis zum Staat und im Grad ihrer jeweiligen Binnendifferenzierung entwickelt diese Epoche wesentliche Elemente der Neuzeit; man kann von einem »Übergangsgebilde« reden, nicht aber von »mittelalterlicher« Abständigkeit⁵³. Ein komplexes Transformationsphänomen ist zumal für das Luthertum, das zwar das Selbstverständnis einer reformiert katholischen Kirche (im Sinne des Augsburger Bekenntnisses von 1530) beansprucht hat, das zugleich aber, aufgrund seines Kirchenbegriffes, den Augsburger Frieden von 1555 als ein Institut der politischen Eintracht bei unausgetragenem religiösem Konflikt verstanden, mithin die reichsrechtliche Absicherung der faktischen konfessionellen Partikularität säkularisiert hat⁵⁴.

Troeltschs Epochenbegriff des »*Altprotestantismus*« wird durch den einer »Frühen Neuzeit« darin entschieden bekräftigt, daß die drei konfessionellen Gestalten des Christentums als noch einmal umfassende und relativ einheitliche Formen des gesellschaftlichen Lebens erscheinen, als ein »soziales Ganzes«, in dem auch die Sozialgestaltung nicht fehlte⁵⁵. Solange der religiöse Faktor der Entwicklung, insbesondere im Blick auf die Ausbildung des absolutistischen Territorialstaates, durch die Institution der Kirche als »konfessionelle Konstante« wirksam blieb, kann man innerhalb der Frühneuzeit in der Tat ein »konfessionelles Zeitalter« unterscheiden. In dieser Phase wurde die konfessionelle Stabilisierung der Kirchen als gesamtgesellschaftlich unabweislich angesehen, den Erfordernissen einer labilen, das Überleben organisierenden Knappheitsgesellschaft entsprechend.

53. Vgl. GS IV, S. 231; *Ernst Hinrichs*: Einführung in die Geschichte der Frühen Neuzeit, München 1980, bes. S. 7ff.; *Kaspar von Greyertz* (Hg.): Religion and Society in Early Modern Europe, London 1984.
54. Vgl. *Martin Heckel*: Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, bes. 39ff. Es versteht sich, daß erst recht die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus in ihrem Gebrauch durch die Dialektische Theologie, nämlich in umgekehrter Wertung zugespitzt auf Orthodoxie und synkretistische Heterodoxie, historiographisch untauglich ist. Auch der Altprotestantismus stellt eine von Krisen begleitete Transformationsphänomen dar, dessen religiöse Gestalt »synkretistisch« genannt werden mag. Die der Dialektischen Theologie verpflichtete Geschichtsschreibung hat die Beanspruchung der dogmatischen Orthodoxie des Altprotestantismus denn auch mit der gleichzeitigen Verurteilung seiner Frömmigkeit bezahlen müssen – oder aber hat behauptet, die Orthodoxie habe das reformatorische Erbe rationalisiert und objektiviert, habe also der Aufklärung vorgearbeitet; so Weber: Reformation (wie Anm. 38), Bd. I/1, S. IXf., Bd. I/2, S. VIIIff.; *Otto Weber*: Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Neukirchen-Vluyn 1955, S. 128ff.; so aber auch schon der lutherische *Richard H. Grützmacher*: Alt- und Neuprotestantismus, Erlangen/Leipzig 1920, bes. S. 47ff., 91ff.
55. So auch GS I, S. 521, 585; vgl. S. 985: »ältere Formen«, die »älteren Lagen« entsprochen haben.

Umgekehrt verstanden die Kirchen ihre Konfessionalisierung als gesamtgesellschaftlich nötige »Reform«, wie es im tridentinischen Katholizismus, oder als »Zweite Reformation« und »Reform des Lebens«, wie es bei den Reformierten und den Lutheranern hieß⁵⁶. Ihre kirchliche *Stabilisierung* band und entband wiederum eine starke, nirgendwo einfach ruhiggestellte *Dynamik*. Es gehört daher zu den Charakteristika dieser Kirchlichkeit, daß sie erstaunliche Binnendifferenzierungen, ja Antagonismen zu umgreifen vermochte. Im Blick hierauf muß Troeltschs Epochenbegriff allerdings differenziert werden.

Als Vorurteil muß es gelten, daß im besonderen das Luthertum Wegbereiter des *politischen Absolutismus* gewesen sei. Je nach territorial- und reichspolitischer Konstellation konnten die Amtsträger ständische Interessen gegen die absolutistischen Tendenzen des Landesherrn vertreten oder konnten diesen gegen die in die Kirche übergreifenden ständischen Patrone unterstützen. Am ehesten sind es die im Sinne Troeltschs progressiven Theologen, die das (durchweg sehr ernst genommene) Wächter- und Strafamt des Kirchendieners dahingehend wahrnehmen, daß sie es der Sozialdisziplinierung durch die christliche Obrigkeit zuordnen, nämlich die pietistisch-reformerischen⁵⁷. Der deutsche Calvinismus war nicht weniger, sondern eher stärker als das Luthertum und der Katholizismus obrigkeitlich und territorial- bzw. fürstenstaatlich ausgerichtet; erst im Übergang zum 18. Jahrhundert argumentiert ein lutherischer Theologe aus der Gehorsampflicht auf das Interesse der Fürsten am Luthertum⁵⁸. Ferner, so wenig eine calvinistische

56. Vgl. *Heinz Schilling*: Die Konfessionalisierung im Reich, in: HZ 246 (1988), S. 1-45; *Harm Klueting*: Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648, Stuttgart 1989, S. 13ff. Wichtige Anreger waren *Ernst W. Zeeden*: Die Entstehung der Konfessionen, München/Wien 1965; *Gerhard Oestreich*: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969. Zur »konfessionellen Konstante« vgl. Elert: Luthertum (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 3.
57. GS 1, S. 599; vgl. dagegen *Dieter Breuer*: Absolutistische Staatsform und neue Frömmigkeit, in: Ders.: Frömmigkeit (wie Anm. 49), S. 5-25; *Luise Schorn-Schütte*: Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit, in: *Heinz Schilling/Herman Diederiks (Hg.)*: Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland, Köln/Wien 1985, S. 275-336; *Wolfgang Sommer*: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Armdts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1988. Im Blick auf das pastorale Wächteramt zu korrigieren ist die sonst exakte Interpretation der lutherischen Ekklesiologie bei *Friedrich Wilhelm Graf*: Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche? in: ZEE 32 (1988), S. 88-106.
58. *Hector G. Masius*: Interesse principum circa religionem evangelicam, Kopenhagen (!) 1687. Vgl. *Heinz Schilling (Hg.)*: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, Gütersloh 1987. Zum theoretischen Hintergrund im Luthertum vgl. *Horst Dreitzel*: Protestantischer Aristotelismus und

Kirchenordnung die Unabhängigkeit und Wirksamkeit der kircheneigenen *Sozialgestaltung* verbürgte, so wenig selbstverständlich hatte die lutherische Konsistorialverfassung die Vermischung von staatlicher Strafzucht und kirchlicher Bußzucht zur Folge. Nicht nur bei calvinistischer Obrigkeit (wie in Kurbrandenburg seit 1613), sondern auch bei lutherischen Magistraten und Fürsten hing die Konvergenz der Maßnahmen ganz von der Materie und der kirchenpolitischen Situation ab. Gerade in lutherischen Gebieten blieben die betroffenen Einzelnen auch gegen die Kirchenzucht auffallend renitent, so daß die soziale Disziplinierung hier erst mit Pietismus und Aufklärung wirklich griff⁵⁹. Schließlich, auch theologisch läßt sich das Luthertum nicht so monolithisch kennzeichnen, wie es das aufklärerische 18. und das restaurative 19. Jahrhundert gleichermaßen (nur umgekehrt wertend) taten. Die *Konfessionalisierung* der lutherischen Theologie nach innen und nach außen und die damit einhergehende *Professionalisierung* brachte es vielmehr mit sich, daß sich drei Typen wissenschaftlicher Theologie herausbildeten. Ein Typus hielt an der von Luther vorgegebenen Einheit von Berufspaxis und Frömmigkeit des Theologen fest, was unter den neuen Bedingungen auf eine *theologia regenitorum* hinauslief (und sozialetisch sowohl die Kritik an der unchristlichen als auch das Bündnis mit der christlichen Obrigkeit besagen konnte); sie wurde seit 1700 als »Pietismus« vorherrschend. Ein melanchthonisch-humanistischer Typus unterschied Theologie und Frömmigkeit, sonderte die Ethik als eigene Disziplin von der Dogmatik ab und wurde im Blick auf die innerprotestantischen Gegensätze irenisch; er setzte sich in der theologischen Aufklärung fort⁶⁰. Ein mittlerer Typus baute auf die stets zu erhoffende, aber nicht zu dogmatisierende Personalunion von theologischem Habitus und Heilsglauben; dieser Typ war, auch ethisch und politisch, der unmittelbar konservative, der dann von Pietismus und Aufklärung gleichermaßen verdammt worden ist⁶¹.

absoluter Staat. Die »Politica« des Henning Arnisaeus, Wiesbaden 1970; im Calvinismus *Karl-Wilhelm Dahm u.a. (Hg.): Politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1988.

59. GSI, S. 522 Anm., 606 Anm.; vgl. dagegen z.B. *Heinz Schilling*: »Geschichte der Sünde« oder »Geschichte des Verbrechens«? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento XII* (1986), S. 169-192; *Hans-Christoph Rublack*: »Der Wohlgeplagte Priester«. Vom Selbstverständnis lutherischer Geistlichkeit im Zeitalter der Orthodoxie, in: *Zeitschrift für Historische Forschung 16* (1989), S. 1-30; *Monika Hagenmaier*: *Predigt und Policey*, Baden-Baden 1989.
60. Schon *Hans Leube*: *Kalvinismus und Luthertum*, Leipzig 1928 (Neudruck Aalen 1966), S. 257ff.; *Johannes Wällmann*: *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen 1961.
61. Vgl. *Walter Sparn*: *Konfessionalisierung und Professionalisierung*, in: *Hans-Christoph Rublack (Hg.): Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992, S. 54-82.

3. Troeltschs soziologische Fragestellung hat sich auch im Blick auf seine Verknüpfung des *Luthertums* mit dem »landeskirchlichen« *Luther* grundsätzlich bewährt. Die Konfessionalisierung setzt schon seit 1525 ein, der Etablierung der von päpstlicher Jurisdiktion freien Territorialkirchen und der Abgrenzung von täuferischer Sektenbildung. Recht behalten hat Troeltsch daher gegenüber der bürgerlichen Interpretation Luthers etwa am Leitfaden des Berufsbegriffes, die er an der Ritschl-Schule kritisiert hatte, aber auch gegenüber der mit H. Böhmer und K. Holl einsetzenden Lutherrenaissance⁶², deren existentialhermeneutische Fortbildung bekanntlich soweit gegangen ist, unter dem Titel des »reformatorischen Ansatzes« eine den Unterschied von Mittelalter und Neuzeit transzendierende Modernität Luthers zu behaupten⁶³ – womit der Reformator der konfessionalistischen Beanspruchung zwar entzogen, zugleich aber auch aus der historisch-sozialen Realität seiner Reformation, dem »Luthertum«, herausgerissen war.

Im Gegensatz hierzu beobachtet die sozial- und institutionengeschichtliche Erforschung der Wirksamkeit (oder Unwirksamkeit) Luthers, mit Troeltsch, keinen Gegensatz zwischen dem religiösen Ansatz und dessen Tradierung und ihren äußeren Umständen. Dies freilich nicht nur nicht in der religionskritischen Form des Schemas von »Unterbau« und »Überbau«, sondern auch nicht in der theologischen Form der Alternative von »existentiell« und »objektivierend« – wie sie Troeltsch allerdings annimmt, etwa in Gestalt der biographischen Abfolge von spirituellem Aufbruch und institutioneller Erstarrung des dogmatisch mit der Kirche und naturrechtlich mit der Welt sich arrangierenden Luther. Vor allem aber läßt sich die Kritik an der Soziallehre des kirchlichen Luther, insbesondere an seiner Fassung des *Naturrechts*, seit den Arbeiten J. Heckels⁶⁴ nicht mehr in Art Troeltschs wiederholen. Auch wenn der »Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre« nicht als einfach gelichtet gelten darf, ist das Bild der sozialen und politischen Tätigkeit Luthers zu differenziert, als daß das ethische Urteil über den historischen Kontext hinausgreifen könnte⁶⁵. Im Blick auf die Theorie des Naturrechts darf man sagen, daß sich die

62. Vgl. *Bernhard Lohse*: Martin Luther, München 1981, S. 231ff.; *Dietrich Korsch*: Karl Holl als Antipode Ernst Troeltschs, in: Troeltsch-Studien Bd. 4 (wie Anm. 5), S. 211-229. Vgl. auch *Leese*: Prot. Mensch (wie Anm. 52), S. 80ff.
63. Vgl. *Wolfhart Pannenberg*: Reformation und Neuzeit, in: Troeltsch-Studien Bd. 3 (wie Anm. 39), S. 21-24, bes. S. 26ff.; *Hermann Fischer*: Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit, in: Ebd., S. 54-77.
64. *Johannes Heckel*: Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Luthers, München 1953; *Ders.*: Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, München 1957; vgl. jetzt: *Klaus-M. Kodalle*: Institutionen – Recht – Politik im Denken Martin Luthers, in: *Gerhard Göhler u.a. (Hg.)*: Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch, Opladen 1990, S. 140-159.
65. Vgl. *Helmar Junghans (Hg.)*: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Berlin (Ost) 1983; *Martin Brecht*: Martin Luther, 3. Bde., Stuttgart 1981/87; im

Luthersche von der mittelalterlichen gerade durch die Relativierung dessen unterscheidet, was Troeltsch ihren Positivismus und Irrationalismus nennt. Da das Naturrecht mit der Urteilsfähigkeit der menschlichen Vernunft nach der Regel des billigen Ausgleichs verknüpft, also vom Dekalog und erst recht von einer ontologischen *lex aeterna* unterschieden wird, kann menschliches Recht nicht mehr mit dem von Gott gesetzten Recht und seiner Statik identifiziert werden. Gewiß werden die *Grundrechte*, die das Naturrecht enthält, nicht aus der Freiheit der Person abgeleitet, sondern aus der ursprünglichen »Natur« des Menschen und, angesichts seiner Sündhaftigkeit, aus dem Liebesgebot; aber das heißt nicht, daß Grundrechte, einschließlich des Widerstandsrechts, nicht fixiert würden, sondern nur, daß sie nicht, vormodern, als abstrakte Rechtsgarantien des Individuums aufgefaßt, sondern mit Sozialpflichten und Institutionsgarantien verbunden werden⁶⁶.

Nicht zuletzt eine solche Korrektur läßt Troeltschs These grundsätzlich umso plausibler erscheinen, der zufolge die Reformation Luthers einschließlich des alten Luthertums durchgehend geprägt ist von einer *Spannung*, die sich zwar unterschiedlich auswirkt aber stets erneuert: zwischen »spiritualistischem Individualismus« und »Kirchlichkeit«. Diese These hat ihre Pointe in der Gegenstrebigkeit von Mystik und Institution. Allerdings bleibt diese Pointe problematisch, da Troeltsch, geleitet von der Frage nach der sozialen Prägekraft des religiösen Motivs, diese Spannung soziologisch fixiert.

IV. Das Luthertum – Mystik und Institution

Troeltschs Einschätzung des Luthertums im ganzen ist, wie oben angesprochen, mitbestimmt von der unabgeklärten Divergenz der Analyse unter der Disjunktion von anstaltlicher »Kirche« und genossenschaftlicher »Sekte« bzw. unter der Frage nach »Spiritualismus und Mystik« als eines dritten soziologischen Typus der christlichen Idee. *Einerseits* kann Troeltsch, gegen nahezu die gesamte zeitgenössische Theologie, die besondere Nähe des Luthertums zur spiritualistischen Mystik namhaft machen; *andererseits* nötigt die Alternative von Kirche oder Sekte

einzelnen auch *Eike Wolgast*: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, Heidelberg 1977; sowie die (kontroversen) Beiträge in *James D. Tracy (Hg.): Luther and the Modern State in Germany*, Ann Arbor 1986.

66. Vgl. Anm. 50. Klassisch *Ernst Wolf*: Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Luther, in: *Ders.: Peregrinatio I*, München 1954, S. 183-213; *Gerta Scharffenorth*: Den Glauben ins Leben ziehen, München 1982, S. 205-343, bes. S. 231 ff.; *Reinhard Schwarz*: Ecclesia, oeconomia, politia, in: Troeltsch-Studien Bd. 3 (wie Anm. 39), S. 78-88.

bzw. ihrer Ethik, das »kirchliche« Luthertum von einer spiritualistisch-mystischen »Opposition« abzutrennen und als schlechthin organisationslosen religiösen Individualismus zu stilisieren. Aus diesem Befund muß man schließen, daß Troeltsch über keinen hinreichend erschließungskräftigen Begriff von *Mystik* verfügt hat. Immerhin, Troeltschs Annahme einer »protestantischen Mystik, die nicht wie die katholische eine Kompensation kirchlicher Äußerlichkeit war, sondern sich als selbstständiges Prinzip religiöser Erkenntnis, Innerlichkeit und Ethik [!] fühlte und betätigte«, hat die zeitgenössischen Berührungängste gegen alles Mystische als katholisierend (so die Ritschl-Schule einschließlich A. Harnacks) oder als entkirchlichend (so, zumal angesichts der »neuen Mystik«, die Lutheraner) weit hinter sich gelassen⁶⁷. Zu berücksichtigen ist ferner, daß auch die zeitgenössische Religionspsychologie, wo sie nicht überhaupt auf den Mystikbegriff verzichtete, sich auf die Analyse spezifischer Erlebnisse beschränkt, also keinen historisch bestimmbaren, d. h. mit den materiellen Traditionen und Institutionen des Christentums verknüpften Begriff von Mystik bereitgestellt hat⁶⁸; zu schweigen davon, daß die evangelische Theologie auf die abstrakte Opposition von Mystik und Offenbarungsreligion (»Wort«) zustrebte⁶⁹. In der *christentumsgeschichtlichen Konkretisierung des Mystikbegriffes* ist Troeltsch selbst am weitesten vorangekommen – nicht bloß als Religionsphilosoph: »Meine Theologie ist sicherlich spiritualistisch, sucht aber eben deswegen [!] dem historischen und dem damit verbundenen kultisch-soziologischen Moment Raum zu geben«⁷⁰.

67. GS I, S. 861; Troeltsch muß sich, abgesehen von den ganz apologetischen und polemischen Darstellungen eines H. S. Denifle bzw. eines A. Ritschl auf Autoren wie J. W. Preger (Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1874/81/93), R. Grützmacher (Wort und Geist, 1902), A. Merx (Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, 1903) oder F. v. Hügel (The mystical element of religion, 1908) verlassen, S. 849 Anm., 851f. Anm., 859ff. Anm., 874f. Anm., 898 Anm. Repräsentativ für die Lage ist RGG¹ IV, Sp. 600-618; vgl. auch HWPh 6 (1984), Sp. 273ff.
68. Troeltsch kann daher nur gelegentlich William James (Varieties of religious experience, 1902, dt. 1907) zitieren, S. 98 Anm., 851f. Anm., 918 Anm.; in der Tat findet sich etwa bei E. Pfennigsdorf (Der religiöse Wille, 1910), aber auch bei R. Otto (Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904) nichts; letzterer definiert Mystik später wiederum mit Ausschluß des Denkens, *Rudolf Otto: Das Heilige* (1917), München³¹ 1963, S. 224.
69. Das gilt nicht nur für die Krisistheologie – klassisch *Emil Brunner: Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924 – , sondern auch für die Biblizisten, z. B. *Karl Heim: Der protestantische Mensch*, in: *Gotthilf Schenkel (Hg.): Der Protestantismus der Gegenwart*, Zürich 1929, S. 351-369.
70. GS I, S. 926ff., Zit. S. 936 Anm. Für eine schöpferische Synthese von Mystik und Offenbarungsreligion, den beiden inneren Faktoren der Christentumsgeschichte,

Zu einem solchen, christentumsgeschichtlich brauchbaren Mystikbegriff könnte die Analyse des Luthertums in seiner historisch-sozialen Realität nicht wenig beitragen und würde dadurch ihrerseits anders akzentuiert werden, als Troeltsches noch tun muß⁷¹. Auch könnten gewisse Erwartungen an die soziale Kompetenz des lutherischen Christentums, unter veränderten Realisierungsbedingungen, neu validiert werden.

Für das Luthertum darf Troeltschs Erweiterung des Weber'schen Duals von Kirche und Sekte um die Mystik, als eines besonderen Typs sozialer Gestaltung christlicher Frömmigkeit, als heuristisch äußerst fruchtbar gelten. Andererseits hindert deren idealtypische Unterscheidung als organisationsfreie, rein individuelle Spiritualität (nämlich am Maße der entweder anstaltskirchlichen oder aber genossenschaftlichen Organisation) die Erfassung der tatsächlichen Aktivität und Sozialität mystischen Glaubens und Lebens im Luthertum. Die relative Institutionennähe spiritualistisch-mystischer Interessen und die relative Offenheit der institutionellen Kirche für sie lassen es ratsam erscheinen, ihre kommunikativen Aktivitäten zu berücksichtigen und von frei gebildeten und veränderlichen *religiösen Milieus* zu sprechen. Das frühneuzeitliche Luthertum hat solche Milieus im sozialen Raum der offiziellen Kirchlichkeit der Träger der gesellschaftlichen Institutionen einerseits und im Gegenüber zur synkretistischen Volksreligiosität der gesellschaftlich abhängigen Schichten andererseits entwickelt. Diese Milieus sind das eigentliche Medium des Übergangs des alten Luthertums in den späteren Pietismus und in die Aufklärung geworden – wobei diese die Verengung des mystischen Motivs auf Erleuchtungs- und Bekehrungserlebnisse des Halle'schen Typs wieder rückgängig gemacht hat⁷².

In seinem kirchen- und sozialpolitischen Gegensatz zu den restaurativen Lutheranern und »kirchlich potenten« Ritschlianern ist Troeltsch freilich deren Opposition von Kirche einerseits, Sekte und Mystik andererseits noch ein Stück weit gefolgt (wenn auch um das Verdikt des Katholischen bereinigt); auch hat er recht sorglos der spiritualistischen Historiographie vertraut, in der ihrerseits die kirchliche

plädiert dann auch *Friedrich Heiler*: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, München 1919. Vgl. die richtigen Bemerkungen gegenüber der zu engen Begrenzung des Mystikbegriffes durch H. Ruidies (ganz im Sinne der Gegner Troeltschs: Erlebnisse ohne Denken und ohne Geschichte) bei Apfelbacher: Troeltsch (wie Anm. 6), S. 120ff.

71. Nicht möglich dürfte das freilich sein, wenn die Analyse sich einer voluntaristischen Handlungstheorie bedient, d. h. in allem Mystischen den Selbst- und Handlungsfähigkeitsverlust des Individuums sieht; so bei *Jürgen Eiben*: Von Luther zu Kant. Der deutsche Sonderweg in die Moderne, Wiesbaden 1989, bes. S. 58ff. 157ff., 214ff.
72. Klassisches Dokument dieser Übereinstimmung zwischen altprotestantischem und neologischem Luthertum ist J. J. Spalding, Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum, 1761.

Institution und ihre Repräsentanten auf Dogmatismus, Obrigkeitsgehorsam und weltliche Gesinnung reduziert worden waren, so daß ihre soziale Inkompetenz schon im vornhinein erwiesen schien. Während für den deutschen Calvinismus so seriöse Autoren wie M. Göbel (Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, (1849/52/60), M. Schneckenburger (Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, 1855) und K. B. Hundeshagen (Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, 1864) sprechen dürfen⁷³, beruft sich Troeltsch für das Luthertum auf Sebastian Franck (Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel, 1531), auf die wahrlich nicht »Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie« des »ehrlichen Gottfried Arnold« (1698/1700) und die biedermeierlich-pietistische Moralschelte von August Tholuck⁷⁴. Umso erheblicher, daß Troeltschs dieser Tradition und ihrer Erneuerung in R. Sohms These der ekklesiologischen Unverträglichkeit von Liebe und Recht die Gefolgschaft versagt und sich der bloßen Flucht aus der *kirchlichen Institution* verweigert, vielmehr für eine noch stärkere »Durchdringung der Lebensgehalte des Kirchentypus mit denen der Sekte und der Mystik«⁷⁵ plädiert hat.

Troeltschs Gegenwartsdiagnose zufolge ist keine der beiden Hauptformen der christlichen Soziallehre und -gestaltung den neuen Aufgaben gewachsen, weder die ständisch-zünftig-patriarchalische des mittelalterlichen Katholizismus, noch auch die des freikirchlich-pietistisch-asketischen Protestantismus. Daher hängt die religiöse und soziale Zukunft des Christentums von der Auflösung der Antinomie zwischen Kirche und Sekte ab. Eben dies ist die *Chance der »Mystik«*. In ihr hat sich diejenige Sozialform christlicher Frömmigkeit entwickelt, die sich gegenüber der institutionellen Kirche sowohl konstruktiv als auch kritisch verhalten und als relativ differenziertes Milieu die soziologische Rolle der Sekte spielen kann, ohne in jene Antinomie zu fallen. Diese eigentlich modernitätsfähige Form des genuin christlichen Weltgegensatzes hat aber eine besonders wirkkräftige Gestalt im Luthertum gefunden. Was Troeltsch »Luthertum« nennt, ist daher nicht nur die befehdete »preußische Religion« des staatskirchlich überhöhten sozialen Konservatismus, sondern ebenso der »christliche Individualismus des Luthertums«⁷⁶ –

73. GS I, S. 524f. Anm., 605ff. Anm., 609ff. Anm.

74. GS I, S. 795 Anm., 799f. Anm., 804ff. Anm. u.ö. (Zitat 560 Anm.); A. Tholuck (wohl: Vorgeschichte des Rationalismus, 2. Teil: Das kirchliche Leben im 17. Jahrhundert, Berlin 1861) S. 807 Anm.; nicht unparteiisch ist auch Paul Drews (Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, 1905), S. 581, 806f. Anm. u. ö.

75. GS I, S. 982; mit Troeltsch für die Verknüpfung von Individualisierung und Institutionsreform auch *Horst Stephan*: Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus, Gießen 1911. Vgl. *Kurt Meier*: Krisenbewältigung im freien Protestantismus, in: Troeltsch-Studien 4 (wie Anm. 5), S. 285-304, hier S. 303f.

76. GS I, S. 550; »christlicher Gesinnungsindividualismus«, S. 510 Anm.; »Individualitäts- und Persönlichkeitsgedanke«, S. 978.

vielleicht doch nicht nur eine Marginalität, wie das im Blick auf den »Evangelisch-Sozialen Kongreß« schien⁷⁷, sondern Ferment einer religiösen und sozialen Differenzierung der Kirche, die der Komplexität des neuzeitlichen Christentums und der ihr angemessenen Struktur religiöser Autorität entspricht.

Troeltschs Votum für einen eklesiologischen Synkretismus enthält auch eine Prognose: »Die Tage des reinen Kirchentypus in unserer Kultur sind gezählt«⁷⁸. Für das *Lutherium* ist sie zwar nicht schon mit der Ablösung der Kirchen vom Staat nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches eingetroffen, aber weder das Drängen auf das »Erlebnis der Kirche« (P. Althaus, 1919), noch die Ausrufung eines »Jahrhunderts der Kirche« (O. Dibelius, 1927), noch die Option für die »Revolution von oben« in den 30er Jahren hat ihre Erfüllung verhindern können. Auch die lutherischen Kirchen sind »zu Gehäusen [geworden], in denen jetzt friedlich die verschiedenen christlichen Geister wohnen und wirken können«, und zumal in ihnen hat sich die Sozialethik von dem vermeintlich objektiven Naturrecht der »Schöpfungsordnungen« auf die moderne Konzeption der universalen Menschenrechte umorientiert⁷⁹. Nimmt man hinzu, daß wohl auch die lutherische Theologie in dem Sinne »spiritualistisch« geworden ist, in welchem Troeltsch das von seinen Zeitgenossen einschließlich der Ritschl-Schule und der konfessionellen Lutheraner behauptet hat⁸⁰, so gehört Troeltschs polemischer Topos »Luthertum« der Vergangenheit an.

Unter den neuen Umständen kann das, was Troeltsch die »Weichheit der ganz innerlichen Spiritualität«, die »Leidsamkeit des Luthertums« nannte⁸¹, als die Möglichkeit der sozialen Selbstgestaltung der protestantischen Frömmigkeit in Form eines *offenen Systems* werden, das zentrifugale und zentripetale Kräfte, Austauschfähigkeit und Selbsterhaltung auszutarieren vermag und das daher auch nach dem Ende der organologischen Gesellschaftskonzeptionen ohne autoritären Gestus am moralischen und politischen Diskurs jenseits der Institutionsgrenzen teilnehmen kann. Die Frage, ob der christliche Individualismus des Luthertums die

77. GS I, S. 425 Anm., 593, 604; vgl. *Harry Liebersohn: Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany* (Transaction of the American Philosophical Society 76, 6), Philadelphia 1986, bes. S. 44ff.: Secularized »Persönlichkeit«.

78. GS I, S. 979ff., Zit. S. 981; »das Christentum ist im Laufe der Zeit zu einer völlig komplexen Religion geworden«, S. 860 Anm.

79. GS I, S. 982f.; zu den Menschenrechten und ihren christlichen Wurzeln S. 355, 760f.

80. GS I, S. 935 Anm.; ein interessanter Nachweis dafür bei *Risto Saarinen: Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzen und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung*. In: *Joachim Heubach (Hg.): Luther und Theosis*, Erlangen 1990, S. 103-119.

81. GS I, S. 601 f., 585; S. 620.

Triebkraft einer »lebendig-gegenwärtigen Umgestaltung der christlichen Idee« sein kann und ob er imstande ist, den »christlichen Weltgegensatz« mit einer »Kulturethik« und die unabweisliche kirchliche *Institutionalisierung* mit der freien *Individualisierung* der christlichen Frömmigkeit in einer pluralistischen Volkskirche »organisch«, d.h. im Ausgleich der gegenstrebigten Interessen⁸² zu verbinden – diese Frage ist jetzt erst recht offen.

82. Vgl. GS I, S. 550f., 590, 594 Anm., 936 Anm.; i. U. zum Organismusbegriff der Konservativen S. 582 Anm. Vgl. HWPh 6 (1984), Sp. 1340ff., 1348ff.