

Das Transrationale und seine Rationalität

Zum Begriff der Theologie (nach Troeltsch und Weber)

Jörg Dierken

I. Neujustierung der Theologie

Das Ende des Kaiserreichs nach dem Ersten Weltkrieg bedeutete auch das Ende des Staatskirchentums. Seine historischen Wurzeln gingen auf die durch die Reformation bewirkten konfessionellen Strukturen der deutschen Territorien zurück, seine letzte Zuspitzung fand es in der im Kaiserreich gepflegten Nähe von Nation und Religion, insbesondere in nationalprotestantischer Prägung. Nachdem die angemaßte staatstragende Rolle des Katholizismus bereits im Kulturkampf erschüttert war, erstarkten die Stimmen für eine Trennung von Staat und Kirche nach 1918 auch im Blick auf den Protestantismus. Vom Ende des Staatskirchentums konnte auch die Theologie nicht unberührt bleiben, zumal ihre Organisation in ehemals landesherrlichen Universitäten der Sicherung der konfessionellen Prägung der Territorien diene.¹ Die sich aufdrängenden Fragen betrafen zunächst die äußere institutionelle Stellung der Theologie. Gehört sie an staatliche Universitäten oder eher in kirchliche Seminare bzw. Hochschulen? Ist sie dort als konfessionelle Disziplin zu betreiben oder muss sie einer primär akademisch-distanzierten Religionswissenschaft Platz machen? Geht sie in dem praktischen Zweck der Ausbildung des kirchlichen Personals auf oder hat sie eine weitere gesellschaftliche Bedeutung? Diese und weitere Fragen haben dazu geführt, dass die universitären Neugründungen 1914 bzw. 1919 in Frankfurt, Köln und auch Hamburg zunächst ohne Theologische Fakultäten erfolgten. Das war, wie wir insbesondere in Hamburg wissen, nicht das letzte Wort in dieser konfliktträchtigen Angelegenheit.² An anderen Orten wurden damals vorhandene Fakultäten weiterbetrieben, ihr Bestand wurde durch Art. 149 (3) der Deutschen Verfassung von 1919 sogar geschützt. Mit dieser Verfassung wurde das bis heute wirksame Konzept der Kooperation von Staat und Kirche etabliert, unbeschadet ihrer Trennung. Dahinter

¹ Das schloss die Wahrung der anderen Seite im Gesamtstaat durchaus ein.

² Vgl. die Beiträge in: 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft, Johann Anselm Steiger (Hg.), Berlin 2005.

steckte das Grundmotiv der Freiheit auch in Religionsdingen, und zwar in negativer wie positiver, individueller wie gemeinschaftlicher Beanspruchung. Da das öffentliche Wirken der Kirchen mit diesem Konzept grundsätzlich gefördert und nicht laizistisch beschnitten wurde, konnte es bald als „hinkende Trennung“ beschrieben werden.³

In den Debatten um die Theologie entsprechen den Fragen nach ihrer äußeren institutionellen Stellung solche nach ihrer inneren gedanklichen Verfasstheit. Teilt sie Methoden benachbarter Fakultäten und Disziplinen oder hat sie einen anderen Zugang zu ihrem Phänomenfeld? Ist sie primär normativ oder deskriptiv ausgerichtet? Kann sie Anspruch auf allgemeingültige wissenschaftliche Wahrheit erheben oder verbleibt sie im Echoraum partikularer Glaubensstandpunkte? Solche Fragen gipfeln darin, dass im Zentrum der Theologie etwas steht, das sich direkten rationalen Zugriffen entzieht und daher transrational ist: der Geltungsanspruch der von ihr bedachten Religion, sei er wuchtig als göttliche Offenbarung und deren Resonanz in menschlichem Glauben artikuliert, sei er zurückhaltender als Zielpunkt einer Suche nach Wahrheit und Gewissheit beschrieben, die die Rationalität des Weltlichen im Interesse letzter Orientierung überschreitet. Dass dieses Zentrum transrational ist, wird nicht etwa bestritten, sondern geradezu als Pointe hervorgehoben – und zwar von affirmativer wie von kritischer Seite. Den Frommen gilt solche Transrationalität als Grund ihres Glaubens und Ziel ihrer Orientierung, ihren Gegnern als aufklärungspflichtige Fiktion, die, wenn sie nicht einfach unsinnig ist, ungerechtfertigte Machtansprüche stützt und Verwirrung anrichtet. Wenn die Theologie den transrationalen Geltungsanspruch der Religion bedenkt, geht sie ihm jedoch mit gedanklichen Mitteln nach und expliziert ihn in einer Rationalität, die grundsätzlich mit der von anderen Disziplinen in der Wissenschaft kommunizierbar sein will. Mit dem transrationalen Geltungsanspruch von Religion ist eine erste, elementare Relation markiert, in der der Begriff der Theologie unter den neu aufkommenden Bedingungen zu erörtern ist. Hierbei ist übrigens die aufklärerische Unterscheidung von Religion und Theologie bereits mitvollzogen. Denn wenn die Rationalität der Theologie auf das Transrationale der Religion reflektiert, kann dieses nicht mit einer doktrinalistischen Theologie identisch sein. Eine weitere grundlegende Relation für die Erörterung des Begriffs der Theologie liegt in der Hybridität des Religiösen. Mit diesem soziologischen Begriff ist gemeint, dass Religion immer auch noch etwas anderes ist als Frömmigkeit und Kult und auf weitere Lebensgebiete ausstrahlt; zudem betrifft sie nicht nur das Leben des explizit Frommen, sondern auch das von Anderen, etwa im Zusammenhang von Wissenschaft und ihren Institutionen oder von Politik und Recht – wie etwa in den Debatten der frühen Weimarer Republik sichtbar. Beide Relationen gehören zusammen und bilden eine

³ STUTZ, ULRICH: Das Studium des Kirchenrechts an den deutschen Universitäten, in: Deutsche Akademische Rundschau VI (1924), 12. Semesterfolge Nr. 5, 2.

Konstellation komplexer Wechselverhältnisse. Sie will sortiert werden, wenn der Begriff der Theologie zur Debatte steht.

Angebote dazu finden sich in den Schriften von Ernst Troeltsch, auf die die von Max Weber ein erhellendes Licht werfen. Beide Fachmenschenfreunde⁴ sahen die Aufgabe der Theologie darin, der Rationalität des Trans- oder gar Irrationalen der Religion nachzugehen, beide traktierten in insbesondere soziologischer Weise die Hybridität des Religiösen. Für Troeltsch sei auf Stichworte wie das argumentativ uneinholbare „religiöse Apriori“, die „Mystik“ als Urphänomen von Religion oder das Ergriffensein durch Ideale wie die „Emporhebung und Verschmelzung der Seelen in der Gottesliebe“ verwiesen, dem Untersuchungen über die Soziallehren, besser: Sozialgestalten des Christentums und seine Verwicklung mit den Ideen und Institutionen der europäischen Kulturgeschichte korrespondieren.⁵ Und Weber versteht explizit Theologie als „intellektuelle Rationalisierung [des] religiösen Heilsbesitzes“, wobei die Transrationalität des Heilmotivs an die unvermeidlich irrationalen Dimensionen des ‚Lebens‘ und ‚Wollens‘ anschließt;⁶ das zentrale Stichwort seiner religionssoziologischen Untersuchungen heißt „Lebensführung“ im Kontext der Logik von Wirtschaft und Gesellschaft.⁷ Beide Denker haben ihre Zeit mit hoher diagnostischer Sensibilität verfolgt, beide traten in den hier fokussierten Jahren mit markanten Texten, die frühere Überlegungen pointiert zuspitzen, hervor. Beide kamen allerdings zu divergenten Positionen im Blick auf die Bedeutung von Religion und Theologie für die Gegenwart. Das sei nun mit einem Schwerpunkt auf Troeltsch näher beleuchtet.

⁴ Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM: *Fachmenschenfreundschaft, Studien zu Troeltsch und Weber*, Berlin 2014.

⁵ Vgl. TROELTSCH, ERNST: *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften Bd. 2*, 2. Nachdr. d. 2. Aufl. 1922, Aalen 1981, 452–499; 94, 493; ders.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften Bd. 1*, Nachdr. d. Ausg. 1922, Aalen 1977, 57.

⁶ WEBER, MAX: *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winkelmann (Hg.), 7. Auflage, Tübingen 1988, 582–613, 610.

⁷ WEBER, MAX: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Johannes Winkelmann (Hg.), 9. Auflage, Tübingen 1988, 237–275, 253 u.ö.; DERS.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: aaO. 17–236; DERS.: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winkelmann (Hg.), 5. Auflage, 1972, bes. 245–381.

II. Ernst Troeltsch oder Theologie zwischen Kulturbedeutung und Selbstständigkeit der Religion

In einem programmatischen Text von 1919 äußerte sich Troeltsch zu der politisch im Raum stehenden „Trennung von Staat und Kirche“ – genauer, weil empirisch gehaltvoller und an protestantische Ekklesiologie anschlussfähiger: „Kirchen“.⁸ In dem Text erörtert der selbst in der Kultur- und Kirchenpolitik tätige Denker einerseits die Hybridität des Religiösen im Blick auf Staat, Politik und Kultur in ihrer ganzen Ambivalenz. Andererseits diskutiert er am Beispiel des Religionsunterrichts, wie aus und über Religion im Zusammenhang mit Bildung und ihren Institutionen nachgedacht und über Überzeugungsgrenzen hinaus kommuniziert werden kann. Sachlich steht dies in Kontinuität zu dem großen Aufsatz von 1907, in dem vom Trennungsprogramm und dem Religionsunterricht aus Linien zur Thematik der Theologischen Fakultäten gezogen wurden.⁹

Nach Troeltschs Diagnosen resultiert das insbesondere von sozialistischer wie demokratisch-liberaler Seite aus propagierte Programm der Trennung von Staat und Kirchen einerseits aus dem historischen Erbe, dass die Kirchen konservativ-ständische Positionen gestützt haben, andererseits aus dem Bestreben, den sozialistischen und demokratischen Ideen Kraft durch Verbindung mit einer religionsähnlichen Metaphysik oder neuen Staatsreligion zu verleihen. Damit wird auf beiden Seiten, der der Kirchen und der ihrer Kritiker, auf die Hybridität des Religiösen abgestellt. Der „Mangel des bisherigen Systems“ habe in der „Ausnutzung der Kirchen für politische Zwecke“, genauer der „Festigung [...] eines bestimmten politischen Systems“ im „Interesse der herrschenden Schichten und Klassen“, bestanden.¹⁰ Sowohl das protestantische System des Landeskirchentums mit seinen „Gutspfarer[n]“ und „Hofprediger[n]“ wie auch das katholische Prinzip einer mit dem Staat verbundenen Einheitskirche habe die Kirche als „schwarze Polizei, [als] [...] ideelle Schutztruppe der herrschenden Klasse“ erscheinen lassen.¹¹ Der von Troeltsch fokussierte landeskirchliche lutherische Protestantismus habe anders als die reformierten und pietistischen Gemeinschaften eine faktische Nähe zum katholischen Ideal der Einheit mit dem Staat gezeigt; sein Eintreten für Gottesgnadentum, unveränderliche Besitzrechte, nationale Begeisterung, Militarismus bis hin zu Kriegstheologie lasse alles Gute, was die Kirche dennoch wirke, vergessen und mache

⁸ TROELTSCH, ERNST: Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, in: Ernst Troeltsch Lesebuch, Friedemann Voigt (Hg.), Tübingen 2003, 347–370, 347.

⁹ Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907.

¹⁰ Vgl. TROELTSCH: Der Religionsunterricht (s. Anm. 8), 353.

¹¹ AaO. 354.

sie zum Ziel des Hasses gegen das politische System.¹² Allerdings habe das Gegenprogramm gegen diese politische Wirkung der protestantischen Kirchen selbst religionsähnliche Implikationen, die Rede von der Trennung von Staat und Kirche oder gar von einer Überwindung der Religion werde auf den vorgeblich progressiven Seiten nicht durchgehalten. Der Sozialismus benötige eine der religiösen Vorsehungslehre ähnliche Geschichtsmetaphysik des – nunmehr in ökonomische Prinzipien übersetzten – Fortschritts und eines Glaubens daran; seine „proletarische Metaphysik und Ethik“ wirkten faktisch „wie eine neue Religion“, und seine Gedankenwelt sei eine „Erlösungs- und Versöhnungslehre ohne Gott“.¹³ Zudem habe der demokratische Liberalismus ein Interesse an „konservativen und sittlichen Mächten, die die Gesellschaft auf dem Gebiet der Sitte und des Glaubens zusammenhalten“; neben der Schätzung von „Persönlichkeit und Menschenwürde“, welche den Gedanken „aller christlichen wie jüdischen Konfessionskirchen wenigstens wahlverwandt“ sind, gebe es seit Rousseau Bestrebungen auf eine „Staatsreligion“ der Humanität,¹⁴ die exemplarisch in der amerikanischen Zivilreligion Gestalt gewonnen habe. Um mit solchen und weiteren Hybridisierungen und Gegenhybridisierungen umzugehen, sei eine kluge Trennung von Staat und Kirchen erforderlich. Der Staat solle nicht bloß zu organisatorischer und räumlicher Trennung von den kulturell schwächer werdenden und untereinander in Rivalität begriffenen Kirchen gelangen, sondern wirkliche „Neutralität“ annehmen.¹⁵ Ohne sich auf ein anti-religiöses Programm der „Indifferenz“ festzulegen, soll er „der Religion Respekt bezeugen und ihre Ausübung ohne Störung schützen“.¹⁶ Selbst solle er sich auf „weltliche Sittlichkeit“ und „irdische Nützlichkeit“ beschränken, ohne „in das Gewissen hineinzuregieren“.¹⁷ Die Kirchen wiederum sollten an einer solchen Trennung Interesse haben, weil „die Souveränität der religiösen Überzeugung [...] keinem weltlichen Richter“ unterliegt.¹⁸ Es liege im „Wesen der Kirche selbst“, dass sich die „reine Innerlichkeit und Unbezwingbarkeit der religiösen Überzeugung als Geschenk göttlicher Gnade behauptet und daher von weltlichen Eingriffen, Unterstützungen, Zwangshilfen [...] ebensowenig wissen will wie von staatlichen Verfolgungen und Erschwerungen“.¹⁹ Das liegt nahe an Grundintuitionen der protestantischen Zwei-Reiche-Lehre. Sie werden unter den Bedingungen des frühen 20. Jahrhunderts in staatliche Neutralität in Religionsdingen durch Gewährung von Religionsfreiheit übersetzt und durch ideologiekritische Motive aus der politischen Ideenwelt angereichert. Die

¹² AaO. 354f.

¹³ AaO. 353; 357.

¹⁴ AaO. 349.

¹⁵ AaO. 352.

¹⁶ AaO. 352; 355.

¹⁷ AaO. 356.

¹⁸ AaO. 355.

¹⁹ Ebd.

Details festzulegen, sei Sache des Staatskirchenrechts, besser Religionsverfassungsrechts. Es solle die mehrfache Hybridität des Religiösen durch kluge Regelungen ausbalancieren. Denn mit einem Federstrich abschaffen lasse sich das Problem ebensowenig wie die Religion selbst, die anderenfalls in verpuppter und damit tendenziell gefährlicher Form wiederkehrt.

Die mit der Trennung verbundenen Herausforderungen zeigen sich zugespitzt beim Religionsunterricht. Schaffe man ihn in den öffentlichen Schulen ab, so erhalte man reine „Fachschulen“, die das Gebiet von Gewissen, Weltanschauung und Ethik nicht berühren.²⁰ Wenn dieses in die Domänen des kirchlichen Unterrichts verlagert wird, werde es von breiten Lebensgebieten abgetrennt und begeben sich in dogmatische Abkapselung. Wenn hingegen der kirchliche Unterricht durch „kirchliche Katecheten“ in die Schule verlagert wird, werde er zu einem „Fremdkörper“.²¹ Wenn aber das „religiöse Element“ gänzlich aus der Schule verbannt wird, würde der „Gedanke der Erziehung und Bildung selbst schwer [leiden]“ – nicht nur, weil eine zentrale Dimension des Lebens, an der die für das Sittliche zentrale Wertschätzung der Person hängt, ausgeblendet wird, sondern auch, weil „unsere Geschichte, Kunst und Philosophie“ nicht mehr verstanden werden.²² Auch hier wird die Hybridität des Religiösen in der Kultur zum Thema. Vor diesem Hintergrund diskutiert Troeltsch die Möglichkeit eines von der Schule selbst zu organisierenden „Religions- und Moralunterricht[s]“, der nur die „allgemeinen religiösen und ethischen Gehalte“ im Sinne einer „überkirchlichen Religiosität“ beinhalte.²³ Das führe aber dazu, dass neben den „Kirchenreligionen“ noch eine Art „Schulreligion“ des „Humanitäts-Christentums“ entstünde, deren Träger die Schulbehörden wären.²⁴ Diese vergingen sich damit an der Gewissensfreiheit und übten religiösen Zwang aus. Troeltsch kommt zu dem Resultat, dass der schulische Religionsunterricht die religiösen Phänomene vornehmlich „berichtend und historisch“ thematisieren solle, um das Feld der religiösen Individualkultur, der Gewissensbildung und Gesinnungsunterweisung bis zum Dogmatischen und Kultus den Kirchen zu überlassen.²⁵ Das liegt nahe an der Position, die er bereits 1907 mit einem Blick auf die akademischen Institutionen zur Ausbildung des entsprechenden Personals formulierte. Auch im Bereich von Schule und Bildung will mit der Hybridität des Religiösen intelligent umgegangen werden. Mehr noch als im Feld des Politischen zeigt sich hier, dass es darum zu tun ist, den transrationalen, weil weder gedanklich noch institutionell identifizierbaren

²⁰ AaO. 361.

²¹ AaO. 362.

²² Vgl. aaO. 363 u. 369.

²³ AaO. 363.

²⁴ AaO. 364.

²⁵ AaO. 368; vgl. 367ff. Daneben soll Platz sein für eine Vielfalt von Bildungsangeboten, zu denen auch die konfessionellen Schulen gehören sollen.

Bezugspunkt des Religiösen in einer reflektierten, durch *checks and balances* ausgezeichneten Weise kommunikel zu halten – heiße er hier Gewissen oder Gesinnung, Innerlichkeit oder Glauben, heiße er dort Persönlichkeit, Geschichtsmetaphysik oder Gemeinschaftsidee.

In seiner älteren Schrift zog Troeltsch Linien vom Religionsunterricht hin zu den Theologischen Fakultäten. Hintergrund war auch hier das Verhältnis von Staat und Kirche, das für Troeltsch „in seinem Wesen irrational“ ist.²⁶ Zu seiner Reglementierung spielte er bereits 1907 hypothetisch ein Trennungsmo-
 dell durch, unbeschadet seiner damals noch stärker kulturstaatlichen Position. Danach soll es keine „über den Kirchen schwebende [...] Toleranzreligion“ der Humanität geben, auch keine staatliche „Schulreligion“.²⁷ Doch da die „Gesellschaft eine starke, tiefe, lebendige Religion braucht“,²⁸ kommt für Troeltsch auch keine Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit, etwa in laizistischem Sinn, in Betracht. Dem gesellschaftlichen Interesse an Religion sollen die Kirchen nachkommen, es sei aber auch mit Hilfe von Wissenschaft und Bildung zu kultivieren. Dem diene der Religionsunterricht – und auf einem höheren bildungsinstitutionellen Level auch die Fakultätstheologie, nicht zuletzt über das durch sie geformte kirchliche und schulische Personal. Während die Kirchen eher für die dogmatischen Gehalte zuständig seien, soll Religion in Schule wie Universität insbesondere in historischer Perspektive traktiert werden. Allerdings vertritt der Denker des Historismus keinen simplen Relativismus. Auch der geschichtlich orientierte Religionsunterricht solle ein „festes Zentrum“ haben und „im Gegebenen seinen Standort nehmen“.²⁹ Troeltsch denkt 1907 an das Christentum als vorläufigen Gipfel der Religionsgeschichte, später wird er es zurückhaltender als ein Element der europäischen Kultursynthese sehen. Ähnlich könne die akademisch-theologische Religionsforschung nicht „ohne religiöse Stellungnahme“ auskommen.³⁰ Das gilt selbst dann, wenn der Theologie aufgrund der „schweren Gebrechen“ des aus staats- und freikirchlichen Elementen zusammengesetzten Landeskirchentums und der darauf beruhenden, in den oberen Fakultäten verorteten Theologie³¹ ein neuer Platz in Gestalt von religionswissenschaftlichen oder -historischen Lehrstühlen in der unteren Philosophischen Fakultät angewiesen wird. Auch dann bleibe die Aufgabe, „die Kirchen mit der vollen Wissenschaft in Berührung zu bringen“ sowie „wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt und religiöse[n] Geist“ einander

²⁶ TROELTSCH: Die Trennung von Staat und Kirche (s. Anm. 9), 56.

²⁷ AaO. 26; 39.

²⁸ AaO. 59; vgl. 58.

²⁹ AaO. 60; 63.

³⁰ AaO. 40.

³¹ Sie liegen in dem Widerspruch beschlossen, dass die Landeskirchen auf konfessionelle Einheit ausgerichtet sind, aber darin ob ihrer Verschiedenheit zugleich bleibende Differenzen darstellen.

durchdringen zu lassen³² – wie auch immer es um die Wahrheit bestellt sein mag, die auf innere Einheit und Allgemeinheit drängt, obwohl sie religiös von partikularen konfessionellen Perspektiven aus artikuliert wird. Entscheidend ist darum bei Troeltschs Forderung, dass der ‚religiöse Geist‘ und der ‚wissenschaftliche Wahrheitsgehalt‘ *nicht* zusammenfallen. Denn dieser ‚Geist‘ ist kein Produkt wissenschaftlicher Forschung. Er kann zwar in akademische Formeln gefasst und wissenschaftlich in seinem Fungieren in unterschiedlichen mentalen und historischen Konstellationen beschrieben werden. Aber dabei gilt es, den Platz für den ‚religiösen Geist‘ nicht durch Wissenschaft einzunehmen. Er ist transrational und in gewisser Weise kontingent. In Troeltschs Formulierung: „Man wird vom Christentum ausgehen als dem Glauben an das Personwerden des Menschen durch die Hingabe an Gott“.³³ Die Theologie kann christentumsgeschichtlich „die Kraft dieses Glaubens deutlich machen“, ethisch die „Offenbarung“ von einer „übernatürlichen autoritativen Lehrmitteilung“ zum „Begriff eines Durchbruchs höchster religiöser Kräfte in der Geschichte [...] in Verschmelzung mit dem Gesamtleben“ ermäßigen oder subjektivitätstheoretisch die „Wendung von der objektiven äußeren zur subjektiven inneren Offenbarung“ nachzeichnen.³⁴ Doch solche Rationalität der Theologie löst nicht das Transrationale jenes religiösen Geistes auf.

Voraussetzung für solche Zugriffe der Theologie ist, dass die christliche Religion an ihr selbst etwas ist, das sie nicht in ihren hybriden Funktionen aufgehen lässt. Der frühe Troeltsch sprach von ihrer „Selbstständigkeit“, der spätere unterschied „Kern und Schale“ und fragte nach dem „Religiöse[n]“ an den „als Religion bezeichneten [...] Erscheinungen“.³⁵ Maßgeblich ist, dass es sich dabei um etwas handelt, was der Reflexion entzogen ist und das Subjekt zugleich affektiv berührt. Troeltsch konnte auch von einem „Urdatum des Bewußtseins“ sprechen und Linien zum Unbedingten und Absoluten ziehen, er konnte es ein „einheitliches praktisches Ganzes der Lebensstimmung“ nennen, hinter dem ein „Zusammenwirken der menschlichen Geister mit dem göttlichen Weltgrunde“ stehe.³⁶ Die Formulierungen können zurückhaltender sein im Sinne eines „Suchen[s] und Sehnen[s] nach Gott“ oder sich traditionelleren Mustern wie „Leben in der Anschauung göttlicher Mächte“ bedienen.³⁷ Das Religiöse

³² AaO. 40.

³³ AaO. 62. Mit dieser Formulierung werden Überzeugungen von Wilhelm Herrmann aufgegriffen.

³⁴ AaO. 27; 62; 64; vgl. 9.

³⁵ TROELTSCH, ERNST: Die Selbstständigkeit der Religion, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 5 (1895), 361–436 (T. I–II), Zeitschrift für Theologie und Kirche 6 (1896), 71–110 (T. III), 167–218 (T. IV); Vgl. Troeltsch: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft (s. Anm. 5), 459; 468. Durch diese Formulierungen schimmern Motive von Adolf von Harnack hindurch.

³⁶ TROELTSCH: Die Selbstständigkeit der Religion (s. Anm. 35), 79; 406; 429.

³⁷ AaO. 96; 97.

liege im Umkreis des Praktischen mit dem „Willen“,³⁸ korrespondiere mit Ethik und Geschichtsdenken und ziele auf Erlösung. Hierzu gehört auch die kontrafaktische Begründung der Geltung des Individuums trotz seiner Kontingenz und Endlichkeit. Der mittlere Troeltsch konnte diese Motive um den religionspsychologisch gekennzeichneten Gedanken, dass das Urphänomen aller Religion die Mystik im Sinne einer „Präsenz und Wirkung übermenschlicher Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung mit ihnen“ sei, anlagern.³⁹ Dies wurde mit der ‚erkenntnistheoretisch‘ genannten Gültigkeitsuntersuchung verbunden, die ein „religiöses Apriori“ erfasse, das „aus dem Wesen der Vernunft heraus [...] eine absolute Substanzbeziehung“ betreffe, die zum „Ausgangspunkt und Maßstab“ von allem Wirklichen und insbesondere der „Werte“ wird.⁴⁰ Es sei mit kulturkreisspezifischen Geschichtsphilosophien zu verbinden und führe zu einer philosophisch behandelten Gottesidee. Dieses Motiv wird auch noch in den späten Historismus-Studien betont. Gegenläufig zu der historischen Einsicht in die Kontingenz und Relativität alles Gewordenen soll ein „religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit“ ein Wollen und Handeln befördern, das von Werten geleitet ist.⁴¹ Im Hintergrund dieses axiologischen Gedankens stehe die „schaffende Lebendigkeit des göttlichen Willens“, ihr Ziel sei ein gelingendes Leben im Endlich-Relativen durch Vergegenwärtigung des „Absoluten im Relativen“.⁴² Dabei sind insbesondere zwei Motivkreise leitend: Zum einen geht es um die Verbundenheit der vielen ‚Seelen‘ in den jeweiligen Kulturkreisen über Räume und Zeiten hinweg, zum anderen ist es Troeltsch nach wie vor um die Geltung des Individuums zu tun. So seien „das Ich oder die Monade [...] ein unbegreifliches Wunder, wie Gott oder die Welt selbst“, so träfen im Individuellen das Relative und Absolute zusammen, so werde das „wahre Leben des Individuums [...] [zur] Apotheose des Endlichen“.⁴³ Geschichte habe den „mystischen Hintergrund des Allebens“, Verstehen des „Fremdseelischen“ gelinge nur, weil es einen „gemeinsamen Grund der Einzelgeister“ gibt und weil die „endlichen Geister“ eine „wesenhafte und individuelle Identität [...] mit dem unendlichen Geiste“ haben und daran „intuitiv“ partizipieren.⁴⁴ Die Liste der Formeln ließe sich leicht verlängern, ihr Gehalt wird dabei allerdings kaum präziser. Das ist von Troeltsch durchaus gewollt. Denn nach ihm kann das „in der Einheit seiner Lebensfülle für sich existierende Absolute nicht begriffen werden, weil es überhaupt kein

³⁸ AaO. 96f.

³⁹ TROELTSCH: *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (s. Anm. 5), 493.

⁴⁰ AaO. 493f.

⁴¹ TROELTSCH, ERNST: *Der Historismus und seine Probleme*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4 (s. Anm. 5), 695.

⁴² AaO. 184; 219.

⁴³ AaO. 214; 567; vgl. 675ff; 220.

⁴⁴ AaO. 87; 677; 679; 683.

Begriff ist“.⁴⁵ In seiner Über-Begrifflichkeit ist es eben: transrational. Gerade darin soll es – gleichsam in religiöser Aufladung transzendentaler Strukturen – die Verständigung über die primär praktische Gestaltung des geschichtlich-sozialen Lebens ermöglichen, deren Rahmen die Synthese der kulturellen Kräfte eines Kulturkreises darstellt. Dass die eher im Gefälle theoretischer Kontemplation gehaltenen Figuren des Alllebens, der Substanzbeziehung oder der mystischen Hingabe dazu eine gewisse Spannung bilden, hat Troeltsch nicht diskutiert.⁴⁶

III. Paradoxien der Rationalisierung – oder Theologiediagnostik mit Max Weber

Das Theologieverständnis von Troeltsch lässt eine doppelte Ortsbestimmung erkennen. Ein Bezugspunkt der Theologie ist die – in sich vielfältige – Hybridität des Religiösen in der Kultur, ein anderer ihre Fundierung im Absoluten über den religiösen Bezug auf das Transrationale. Bei aller Prägnanz dieser Doppelverortung der Theologie – mit vielen Übergängen zu Kultur- und Sozialwissenschaften, zu Philosophie und Historiographie –, bleibt die Methodik ihrer begrifflichen Bearbeitung wenig präzise. Das wird aus einem Abgleich mit einigen Motiven des Denkens von Max Weber deutlich. Er hat die Theologie bekanntlich als Rationalisierung des religiösen Heilsbesitzes beschrieben.⁴⁷ Darin liegt einerseits ein Moment distanzierender Ironie – kann es doch ‚Heil‘ und dessen ‚Besitz‘ nach Weber allenfalls als subjektiv erlebte Sinnfiktion geben –, andererseits aber auch ein subkutaner Hinweis auf seine eigene religions- und kultursoziologische Methodik. Denn diese sucht geradezu programmatisch zu erkunden, wie subjektiv erlebte Sinnfiktionen sich in Handeln übersetzen und über die Lebensführung der Akteure soziale Gemeinschaften prägen – und *vice versa*.⁴⁸ Das ist nach Weber die Rationalität von Wissenschaft. Sie ist auf die Transrationalität von Sinn und seinen Quellen bezogen, ohne diese als solche explizieren zu können. Für den in manchem ähnlich gelagerten Begriff des Wertes gilt Analoges.⁴⁹ Der Geltungsbereich der Rationalität von

⁴⁵ AaO. 185.

⁴⁶ Das gilt auch für Hans Joas, dessen Konzept von der ‚Macht des Heiligen‘ vielfach Troeltsch folgt und dessen Motive um pragmatische Figuren anreicht: DERS.: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung, Berlin 2017, 165ff.

⁴⁷ Vgl. WEBER: Wissenschaft als Beruf (s. Anm. 6), 610. Vgl. zu Webers Religionsverständnis aus theologischer Feder: NEUGEBAUER, GEORG: Die Religionshermeneutik Max Webers, Berlin/Boston 2017.

⁴⁸ Vgl. WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 7), 1ff.

⁴⁹ Vgl. WEBER, MAX: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (s. Anm. 6), 146–214, passim; Vgl. WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 7), 599; 604 u.ö.

Wissenschaft wird solcherart durch eine Grenze zum Transrationalen markiert, freilich mit permanenten Übergängen. Eingebettet wird diese Absteckung des Geltungsbereichs der Rationalität von Wissenschaft in ein geschichtsphilosophisches Verständnis von Rationalisierung, das tendenziell allumfassend ist, weil es auch sein Gegenteil zu identifizieren erlaubt.⁵⁰

Religion gehört für Weber zu den zentralen Ressourcen für Sinn. Sinn ist stets subjektiv, obwohl er für den Sinn Empfindenden immer auch übersubjektiv ist. Sinn motiviert zum Handeln, insbesondere weil er Ordnung in der Welt und Orientierung darin eröffnet, und weil er einen Umgang mit Enttäuschung und Leiden ermöglicht.⁵¹ Beide Dimensionen von Sinn, der Zug zu einer die Vielfalt einenden Ordnung des Ganzen und zum kontrafaktischen Umgang mit Negativität sind elementar mit Religion und ihrer Geschichte verbunden. Ursprünglich aus Magie als Bestreben zur Herrschaft über die Dinge und dem Bemühen um machtsteigernde Deifizierung eigener Positionen erwachsen, dränge Religion in ihrer Evolution selbst auf Ordnung im Pantheon und damit zu einer von Einheit geprägten Weltanschauung.⁵² Darin ist sie für Weber selbst ein Moment geschichtlicher Rationalisierung. Damit ergibt sich jedoch das Erfordernis, mit Widersinnigem und Leiden als realen Erfahrungen umzugehen. Dieses von Weber in allen Facetten bedachte „Problem der Theodizee“ werde so bearbeitet, dass das Unverständliche des Verstörend-Negativen auf die transzendente Gottheit verschoben wird.⁵³ Die religiöse Regulierung des menschlichen Gottesverhältnisses werde sodann zur Quelle subjektiver Sinnfindung und motiviere zum innweltlichen Handeln. Seine Rationalität besteht nicht zuletzt darin, jene Negativität in weltablehnende Askese zu überführen und mit methodischem Streben nach Heilsstandsanzeigen zu verbinden.⁵⁴ Dafür steht bei Weber exemplarisch das protestantisch-puritanische Berufsmenschen-tum,⁵⁵ das zum maßgeblichen Katalysator des okzidental Rationalismus geworden sei. Auf seine Funktion im Zusammenhang der mentalen

⁵⁰ Vgl. exemplarisch WEBER: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtung, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (s. Anm. 7), 536–573; Vgl. WEBER: Wissenschaft als Beruf (s. Anm. 6). Vgl. dazu DIERKEN, JÖRG: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012, 104ff. Kritisch zu der Mehrsinnigkeit der These von der Rationalisierung und ihrem Pendant, der Weberschen Rede von ‚Entzauberung‘ hat sich jüngst Hans Joas geäußert, vgl. aaO. bes. 201ff; 355ff.

⁵¹ Vgl. WEBER: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtung, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (s. Anm. 7), 564ff; 571f; Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, in: aaO. 275; 304; 308; 314ff.

⁵² Vgl. WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 7), 245ff.

⁵³ AaO. 314.

⁵⁴ Vgl. WEBER: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtung, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (s. Anm. 7), passim.

⁵⁵ Vgl. WEBER: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (s. Anm. 7), passim.

Voraussetzungen für moderne westliche Entwicklungen von kapitalistischer Marktvergesellschaftung, bürokratischem Machtstaat und technikaffiner Wissenschaft richtet sich Webers primäres religionstheoretisches Interesse – mit weitesten Blicken auf die nichtwestliche Religionsgeschichte, nicht zuletzt als Negativfolie. Weber ist methodisch äußerst raffiniert in seinen Analysen der mehrfach gebrochenen Umbesetzungen von Sinn und seiner Enttäuschung in Weltsicht, Ordnung und Handlungsmuster. Zugleich enthält er sich bei seiner begrifflichen Rationalisierung des Transrationalen eigenen Positionierungen im Blick auf das Transrationale als Ankerpunkt für Rationalisierung – mit einer Ausnahme: nämlich dass das Leben in der Welt selbst irrational sei und daher auf Rationalisierung über die Sinnform und seine Dialektik angewiesen bleibe.⁵⁶

Im Blick auf Troeltsch zeigen diese überaus gerafften Hinweise zum Weberischen Typus von Religionstheorie mehrere Pointen. Drei seien hervorgehoben. Die erste davon liegt in der Zurückhaltung, die Webers Verständnis von Wissenschaft gegenüber Sinngehalten aufweist. Ob sie sinnvoll sind oder nicht, kann und soll wissenschaftlich nicht beurteilt werden. Sosehr auch Wissenschaft mit Leidenschaft zu betreiben sei, von Voraussetzungen abhängen und bewertende Stellungnahmen vorbereiten, so wenig werde all dies selbst zum Moment der Rationalität von Wissenschaft.⁵⁷ Sie hat das „Sinnproblem“, selbst nicht über „Sinn der Welt“, wie ihn die von ihr befassten Propheten und Philosophen bedenken, befinden zu dürfen oder zu können.⁵⁸ Ähnliches gilt für Werte und die Urteile darüber. In zugespitzter Formulierung ist Wissenschaft „technische Kritik“ und „kritische“ Beurteilung der Voraussetzungen, Implikationen und Folgen von Sinngehalten und Werten für soziales Leben und subjektives Handeln.⁵⁹ Diese kann durchaus virtuos ausfallen und dialektisches Raffinement entfalten, wie Weber selbst eindrücklich gezeigt hat. Aber mehr als der Aufweis von mehrfach gebrochenen, höchst indirekt verlaufenden Kausalitäten ist hiernach für Wissenschaft nicht möglich. Ihre Rationalität verwaltert die Sphären des Transrationalen mit fremden Mitteln, ohne in sie selbst einzudringen. Dies wird Sache des Deutens und Bewertens sowie der Sinnfindung.⁶⁰ Dass Theologie damit aus dem Bereich der Wissenschaft und ihrer Rationalität ausscheidet, liegt auf der Hand. Sie verlange letztlich das „Opfer des Intellekts“.⁶¹

⁵⁶ Vgl. WEBER: *Wissenschaft als Beruf* (s. Anm. 6), 604; 608f u.ö.; Vgl. WEBER: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtung* (s. Anm. 50), 561ff.

⁵⁷ Vgl. WEBER: *Wissenschaft als Beruf* (s. Anm. 6), 589; 599 u.ö.

⁵⁸ AaO. 593; 609.

⁵⁹ WEBER: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (s. Anm. 7), 150f.

⁶⁰ Vgl. aaO. 152.

⁶¹ WEBER: *Wissenschaft als Beruf* (s. Anm. 6), 611.

Das führt zu einer zweiten Pointe. Wissenschaft kann durchaus den Wurzelgrund des Transrationalen erheben. Letzteres begegne einem „Lebensproblem“, nämlich dem Erfordernis zur Orientierung der Lebensführung durch Sinn und Werte.⁶² Ihr *Dass* lässt sich einsichtig machen, nicht aber ihr *Was*. Welche es sind, lasse sich wissenschaftlich nicht deduzieren, wohl aber, was jeweils aus ihnen folgt. Das ist die Rationalität von Wissenschaft gegenüber dem Transrationalen. Hieraus erwachsen auch Muster in dialektischer Aufstufung, wie Webers Religionssoziologie exemplarisch mit den Motiven der Suche nach einer einheitlichen Sinnhaftigkeit des Kosmos insgesamt und einer erlösenden SinnGewährung angesichts der Negativität von Leiden als Umgang mit dem ‚Theodizeeproblem‘ zeigt. Von hier aus ließen sich Linien zu Troeltschs Figuren eines Zusammenfindens der ‚Seelen‘ im einheitlichen ‚Alleben‘ auf der einen Seite und einer kontrafaktischen Stärkung des fragilen Individuums bis hin zur erlösenden Geltung der Person trotz aller Hinfälligkeit auf der anderen Seite ziehen. Das Arrangement der Begriffe und die Logik ihrer dialektischen Anreicherung sind bei Weber transparenter als bei Troeltsch. Keine Linie aber lässt sich zwischen den Denkern ziehen, wenn es um eine mögliche Rationalität des Transrationalen selbst geht. Troeltsch muss für Weber Theologe bleiben, Weber für Troeltsch hingegen Dezesionist. Denn Weber sieht letztlich nur einen ewigen Kampf der Sinngehalte und Werte, die zu ewig ihren Gräbern entsteigenden Göttern stilisiert werden.⁶³ Und dazwischen walte allein die „Notwendigkeit“, „sich zwischen ihnen zu entscheiden“.⁶⁴ Der Rekurs auf ‚Entscheidung‘ ist nun freilich nicht weniger transrational als die zu Göttern stilisierten Begriffe des ‚Werts‘ und des ‚Sinns‘. Das gilt mehr noch angesichts ihres wohl auf Nietzsche zurückgehenden Hintergrunds von Leben und Kampf. Wenn Weber nur das *Dass* von Sinn und Wert sowie der entsprechenden Entscheidungen kennt, ist sein methodischer Rationalismus der Sinn- und Wertfolgenanalyse von einem bleibend transrationalen Kontext umfasst.

Angesichts dieses Patts von Theologie und Anti-Theologie im Blick auf die Rationalität des Transrationalen lässt sich als dritte Pointe festhalten, dass Webers methodische Aufstellungen eingebettet sind in das geschichtsphilosophische Narrativ einer fortschreitenden Rationalisierung, zumindest der westlichen Welt. Webers Formel hierfür lautet bekanntlich ‚Entzauberung‘. Diese Entzauberung durch Rationalisierung lässt ihre religiösen und kulturellen Ausgangspunkte weit hinter sich. So leidenschaftlich Weber den Prozessen der Entzauberung nachgegangen ist, so düster werden die Farben, in denen ihre Resultate gezeichnet werden. „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“ – so die bekannte, wohl auf Nietzsche zurückgehende Formel aus

⁶² AaO. 604.

⁶³ Vgl. die berühmten Formulierungen in Weber: aaO. 608f.

⁶⁴ Vgl. aaO. 608. (Zitat siehe ebd.)

der Kapitalismus-Studie.⁶⁵ Entzauberung wird zum Schicksal, Rationalisierung ist rational nicht mehr steuerbar. Diese Paradoxie der Rationalisierung⁶⁶ lässt sie nicht nur transrational werden, sondern in Verbindung mit dem Dezisionismus der Entscheidung ins Irrationale gleiten. Troeltsch, der wesentliche Aspekte von Webers Diagnosen der fortschreitenden Rationalisierung teilte, hat sich statt auf einen für Weber charakteristischen Heroismus des Ertragens dieser Paradoxie auf praktische Politik verlegt.⁶⁷ Orientierung sollte dabei die auch jene religiösen Motive integrierende Kultursynthese des ‚Europäismus‘ bieten.⁶⁸ Es mag dahingestellt bleiben, ob die Entscheidung hierfür rationaler ist. Dass sich sinnvolle Hoffnungen fürs Handeln darauf bauen lassen, lässt sich allerdings durch Rationalisierung ihrer transrationalen Voraussetzungen erhellen. Durch solche Entzauberung müssen sie aber nicht verschwinden.

IV. Fazit: Theologie in doppelter Buchführung

Der Blick auf Troeltsch und das Gegenlicht Webers haben gezeigt, dass das Transrationale sich nicht einfach wegrationalisieren lässt. Ein solcher Versuch erzeugt nur weitere Paradoxien. Sie zu explizieren, markiert einen eigenen Typ von Rationalität, der für die Theologie bedeutsam ist. Sie beschreibt eine Dialektik der Grenze. Zugänglich wird diese nur aus dem Diesseits, so sehr zur Grenze auch deren Jenseits gehört. Genau das am Phänomen der Religion zu explizieren und dabei die Unhintergebarkeit des Transrationalen als dessen Rationalität zu verstehen, macht einen genuinen Begriff der Theologie aus. Solch eine Theologie ist freilich nicht alternativlos und hat auch eine Entscheidung im Hintergrund, nämlich die einer Positionierung gegen das heroische Ertragen düsterer Paradoxien. Diese Positionierung kann nicht abgeleitet, aber im Vollzug gerechtfertigt und angesonnen werden. Wenn die Theologie die Rationalität des Transrationalen expliziert, ersetzt sie weder Gott – oder einen seiner jüngeren Stellvertreter zwischen Sinn und Wert –, noch das religiöse Bewusstsein in seinem Gottesverhältnis. Theologie kann nur die im Gottesverhältnis und Gottesgedanken waltende Logik thematisieren, und zwar in dem durchaus praktischen Bestreben, die diesbezüglichen religiösen Vollzüge zu kultivieren. Im Idealfall fungiert sie als deren urteilskräftiges Regulativ. Dabei kann sie die beiden bei Troeltsch und Weber erkennbaren Grundmotive im Verhältnis zum Transrationalen aufgreifen und in Muster der Explikation seiner Rationalität überführen. Gemeint ist einerseits der Motivkreis, der vom

⁶⁵ Vgl. WEBER: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (s. Anm. 7), 204.

⁶⁶ Dies liegt nahe an den von Hans Joas aufgezeigten Äquivokationen.

⁶⁷ Vgl. GRAF: Fachmenschenfreundschaft (s. Anm. 4), 269ff; 328ff.

⁶⁸ Vgl. TROELTSCH: Der Historismus und seine Probleme (s. Anm. 41), 694ff.

Gemeinschaftlichen der ‚Seelen‘ oder der Sinnhaftigkeit des ‚Kosmos‘ her auf Einheit und Ganzheit abstellt, andererseits derjenige, in dem es von der Fragilität des Personalen oder der Negativität des Leidens aus um kontrafaktische Wertrettung bis hin zu umkehrender Erlösung geht. Beide Motivkreise lassen sich zu komplementären Grundmustern für die gremdzialektische Rationalität der Theologie angesichts des Transrationalen ausgestalten.

Eine besondere Funktion kommt der Theologie angesichts der Doppelstellung des Religiösen zwischen Selbständigkeit und Hybridität zu. Diese Doppelstellung ist unhintergebar und will darum durchdacht sein. An ihr hängt, dass Religion als ein solcher Bestandteil von Kultur verstanden werden kann, der zugleich Distanz hält. Entsprechend haftet an ihr auch der Umstand, dass Theologie einerseits Schnittflächen mit deskriptiver Kultur- und Religionswissenschaft aufweist, aber andererseits auch etwas Eigenes mit einer Drift zum Normativen darstellt.⁶⁹ Die Doppelstellung des Religiösen birgt für die Theologie die zwifache Herausforderung, die gremdzialektische Logik sowohl im Blick auf die Hybridität des Religiösen in der Kultur als auch im Blick auf ihre distanzgewährende Selbständigkeit zu entfalten. Im Idealfall gelingt eine Verständigung in beiden Hinsichten. Für die verschiedenen kulturellen Hybridisierungen bedeutet dies aufzuzeigen, dass und wie in den entsprechenden Sphären selbst Tendenzen zum Transrationalen enthalten sind. Die Politik etwa kann selbst zu letzter Gemeinschaftsbildung drängen und Erlösungsideale formulieren, wie Troeltsch gezeigt hat. Die dabei beanspruchte Macht und die Souveränität der Entscheidung enthalten selbst Elemente des Transrationalen. Auch Bildung kann als Weg zur Menschwerdung stilisiert werden, sei es mit einer geistesaristokratischen, sei es technizistischen Tendenz. Wenn eine sozial- und kulturtheoretisch sensibilisierte Theologie in solchen Zusammenhängen jene gremdzialektische Logik im Umgang mit dem Transrationalen und seiner Rationalität aufhellt, trägt das zu ideologiekritischer Aufklärung bei. Das geschieht natürlich immer nur indirekt, etwa in theologisch gebildeter Kommunikation in der Öffentlichkeit, mithin in Schulen, Universitäten und auch in Kirchen. Im Idealfall kann dabei deutlich werden, dass die Wahrnehmung von Religionsfreiheit, wie sie 1919 vorgedacht wurde, eine Stärkung der Freiheitsrechte auch für diejenigen darstellt, die ihre positive, religiöse Inanspruchnahme für sich ablehnen. Um ihre Aufgabe im weiten Feld religiöser Hybridisierungen in der Kultur zu erfüllen, sollte die Theologie kulturhermeneutisch die aufs Transrationale drängenden Tendenzen in den verschiedenen Kultursphären beschreiben können. Religion im Kulturell-Sozialen zu erfassen, ist die eine Seite von Theologie in doppelter Buchführung. Sie lässt sich an Denkern wie Troeltsch und Weber lernen. Zugleich gilt es, die gremdzialektische Logik der Rationalität des Transrationalen zu verstehen und in religiösen Symbolen zu

⁶⁹ Vgl. dazu DIERKEN, JÖRG: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014, 55ff.

artikulieren. Das ist die andere Seite der doppelten Buchführung. Dazu will umgekehrt das Kulturell-Soziale von der religiösen Symbolik und ihrer *cum grano salis*: ‚Selbständigkeits‘-Logik aus thematisiert werden. Dafür ist der Symbolbestand der – in unserem Fall: christlichen – Religion dahingehend zu bedenken, was er für die auf Ganzheit und Kontrafaktizität gestimmten Grundmuster zur Bearbeitung der Rationalität des Transrationalen bedeuten kann – und zwar im Sinne einer negativ-theologischen Darstellung von deren letztlich undarstellbarem Zusammenhang. Gottebenbildlichkeit des Menschen und Menschwerdung Gottes etwa sind Symbole für die Geltung des Individuums, das Reich-Gottes-Motiv integriert beispielsweise dessen Vielfalt ohne standardisierende Reduktion zu einem erlösenden Ganzen durch alle Konfliktrichtigkeit des Endlichen, das mit Individualität einhergeht, hindurch. Es geht bei solcher Darstellung um ein Verstehen der Untrennbarkeit jener gegenläufigen Grundmuster, und zwar ein solches, das neue Perspektiven auf die verschiedenen Sphären der Hybridität eröffnet. Es gilt, orientierende Selbstverständigung der Kultursphären im Endlichen durch unterscheidende Sortierung der miteinander verschlungenen Grundmuster ihrer Tendenzen zum Transrationalen zu eröffnen. Damit wird das Jenseits zur Kraft des Diesseits – um eine Formel von Troeltsch aufzugreifen.⁷⁰ Allein auf historistischem oder soziologischem Weg ist eine solche Theologie in doppelter Buchführung nicht zu erreichen, die Kategorialität einer differenzgeleiteten Grenzdialektik zur Rationalität des Transrationalen muss hinzutreten. Als sensibler Analytiker des Historismus in der Theologie und als weitsichtiger Diagnostiker der in seiner Zeit forcierten Trennung von Staat und Kirchen zeigt Troeltsch, dass und wie man über ihn hinausgehen muss – und kann.

⁷⁰ Vgl. TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (s. Anm. 5), 979.