
Zeit der Krise und Neubau der Theologie

Karl Holl als Antipode Ernst Troeltschs

Dietrich Korsch

I.

Nach einem Wort Reinhart Kosellecks ist ›Krise‹ zur Signatur der Neuzeit geworden¹. In der Tat ermöglicht der Krisenbegriff, die Permanenz gesellschaftlichen Wandels zugleich zu rhythmisieren und zu teleologisieren: Im Modell der Krise läuft alles auf eine Entscheidung zu, und nach der Krise soll alles besser werden. Die gegenläufigen Bewegungen von Infragestellung und neuer Anpassung, von Zuspitzung und Entlastung sind gleichermaßen in diesem Begriff versammelt. Als neuzeitlicher Begriff unterliegt er seiner eigenen Selbstanwendung. Es gehört zu seiner Dynamik, daß er zu bestimmten Zeiten Konjunktur bekommt. Das ist dann der Fall, wenn sich Integrations- und Kohärenzprobleme in gesellschaftlichen und kulturellen Teilsystemen summieren, sich zu einem ebenso diffusen wie unüberwindlichen Krisenbewußtsein verdichten und hinter diesem Schleier die Bezugsbasis gesellschaftlichen Zusammenhanges überhaupt unsichtbar wird. Für solche Lagen ist es dann bezeichnend, daß eine unvermittelte Vielfalt von Krisendiagnosen und entsprechenden Therapievorschlügen ans Licht tritt, wobei jede Kombination Plausibilität erhält nur durch die jeweils innere Korrespondenz von Analyse und Handlungsvorschlag, wiewohl doch ihr Geltungsanspruch universell gemeint ist. Über solcher Selbstanwendung gerät der Krisenbegriff, der den Rhythmus von Zuspitzung und Entlastung verhielt, selbst in die Krise. Es wird fraglich, ob es noch einen auf Alternativen zu bringenden Ausweg aus der allgemeinen Unbestimmtheit gibt. Sind doch alle Bestimmungsversuche der Krise ihrerseits von der Möglichkeit infiziert, daß man alles auch ganz anders bestimmen könnte. Das Krisenmodell gibt keine Aussicht mehr frei, sich der Krise zu entwinden. Ein vorzügliches Exempel solcher Universalisierung des Krisenbewußtseins bieten die Jahrzehnte vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Wie andere gesellschaftliche Subsysteme hat sich auch und in besonderem Maße die Theologie in jenen Jahren an diesem Phänomen abgearbeitet. Im Rahmen dieses Begriffs von Krise möchte

1. R. Koselleck: Art. Krise, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 617–650, 627.

ich die Bestimmungsversuche Karl Holls und Ernst Troeltschs als inhaltlich kontrovers, aber funktional äquivalent aufeinander beziehen².

II.

Seine Krisentheorie hat Karl Holl in der Form von historischen Beiträgen zur Lutherforschung vorgelegt, die 1921 gesammelt erschienen³.

2. *F. W. Graf* hat zutreffend darauf hingewiesen, daß das Krisenbewußtsein seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zum Konstruktionshintergrund der Theologie gehört und daraus den Schluß gezogen: »Inhaltliche theologische und politische Differenzen zwischen verschiedenen Entwürfen der neueren Theologie lassen sich deshalb nur im Hinblick auf die jeweilige materiale Bestimmtheit des Krisenbegriffs und die diesem dann innewohnende analytische Prägnanz angemessen erheben« (Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs, in: Troeltsch-Studien, Bd. 3: Protestantismus und Neuzeit, hg. von *H. Renz* und *F. W. Graf*, Gütersloh 1984, S. 207–230, 218 Anm. 32).

3. *K. Holl*: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 1921 (zit. GA I). Es handelt sich bekanntlich um acht (ab 2. Aufl. 1923: neun) Aufsätze, als deren Erstfassung in fünf Fällen Vorträge anzusehen sind, deren Gestalt wir jedoch nicht immer kennen. Der erste dieser Vorträge »Luthers Urteile über sich selbst« stammt von 1903. Die nächsten Lutherarbeiten sind in der ZThK erschienen: »Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief« 1910, »Luther und das landesherrliche Kirchenregiment« als Beiheft 1, 1911. Aus demselben Jahr stammt nach Holls eigener Angabe die erste Fassung der Rede »Die Kulturbedeutung der Reformation«. 1915 ist dann die Arbeit über »Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff« erschienen (in der Festschrift für Holls früheren Tübinger Bekannten und späteren Berliner Kollegen, den alldeutschen Historiker Dietrich Schäfer). Die restlichen drei Aufsätze, darunter die beiden systematisch entscheidenden »Was verstand Luther unter Religion?« und »Der Neubau der Sittlichkeit« stammen von 1917 bzw. 1919. Der historische Kritiker Holl ist mit seinen eigenen Produktionen ausgesprochen unkritisch umgegangen: Alle Texte sind 1921 bearbeitet und zum Teil erheblich erweitert worden, ohne daß Holl das in entsprechendem Maße angemerkt hätte. Der Prozeß der stillschweigenden Erweiterung hat auch in der 2. Aufl. 1923 seinen Fortgang gefunden. Da es hier nicht um eine entwicklungsgeschichtliche Interpretation der Theologie Holls zu tun ist, wird diese 2. Aufl. von GA I zugrunde gelegt – mit gelegentlichen Rückblicken. – E. Hirsch schreibt am 10. 12. 1927 an H. Lietzmann, dessen in der Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin gehaltene und GA III, Tübingen 1928, 568–577, abgedruckte Gedenkrede auf Holl ergänzend: »Was bei Holl an Lutherforschung vorliegt, ist aus dem Zusammenstoß der Berliner Notwendigkeit mit dem Streit um Denifle und dem Erscheinen des Römerbriefkommentars erwachsen. 1906, als ich anfang bei ihm zu studieren, war er eigentlich kein Lutherforscher ... Holl's eigentlicher rechter Anfang mit Luther ist also der Aufsatz über die Römervorlesung, welcher an seine (zunächst nur intuitiv empföhlt gewesene) Zusammenschau der Rechtfertigungslehre Luthers und ihrer Geschichte anknüpft« (in: Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsge-

1. In der historischen Gestalt Luthers ist es Holl gelungen, nicht nur ein Beispiel und Vorbild für Krisenbewältigung zu geben, sondern auch noch, und ihr im voraus, die Krise theologisch zu identifizieren⁴.

Wenn Holl am Anfang des Religionsaufsatzes fragt: »Was verstand man in der Zeit, in der Luther auftrat, unter Religion?« (GA I, 2), dann darf man seine Auffassung von der Korrespondenz der Zeiten mit im Ohr haben, die er 1919 so formulierte: »Man mag die Zeit, in der Luther auftrat, wohl mit der unsrigen vergleichen. Denn auch damals war eine Umwälzung im Reich der höchsten Begriffe im Gange.«⁵ Das Verständnis der Religion, so resümiert Holl, habe damals in einem diffusen Zwielicht von Göttlichem und Menschlichem gestanden, sei es in der ausgleichenden Spielart einer hierarchisch-zeremoniell vermittelten Kirchlichkeit, sei es in den Extremen einer verinnerlichten Mystik oder eines veräußerlichten Renaissanceglaubens, wobei das Grundmuster aller dieser Religionsformen darin besteht, daß, mehr oder weniger subtil, das menschliche Ich sich der Legitimation seiner Genußsucht versichert (GA I, 10.12.13). In diesem Panorama religiöser Diffusität, einer Situation, in der die religiösen Traditionen und Normen nicht mehr steuernd wirken, sondern sich egoistischen Eigeninteressen unterworfen sehen, ist Luther der kontingente Einschlagspunkt einer tiefergehenden religiösen Frage, sofern sich ihm die vielgestaltige Verwirrung in der Vermittlung durch das Erleben des Stotternheimer Gewitters und die anschließenden geistlichen Übungen im Erfurter Kloster zur Alternative des Gerichts strukturiert, das vor die Entscheidungsfrage stellt: Selbst oder Gott⁶. Ist aber die Alternative einmal so aufgestellt, dann ist

schichte in Briefen an und von Hans Lietzmann 1892–1942. Mit einer einführenden Darstellung hg. von K. Aland, Berlin/New York 1979, S. 557 f.) – Seit 1917 sind die wissenschaftlichen Lutherarbeiten beständig begleitet von praktisch orientierten Vorträgen und Aufsätzen zu Luther und seiner gegenwärtigen Bedeutung. Diese Beobachtung wirft ein zusätzliches Licht auf die zuerst von J. Wallmann hervorgehobene Tatsache, daß sich Holl vor allem im Ersten Weltkrieg verstärkt und mit ertragreicher Intensität Luther zuwandte, und zeigt, in wie starkem Maße die Lutherforschung Holls zeitgeschichtlich verankert ist (*J. Wallmann: Karl Holl und seine Schule, ZThK Beiheft 4: Tübinger Theologen im 20. Jahrhundert, Tübingen 1978, S. 1–33, bes. 27–31*).

4. Wenn Holl seine Luthergedenkrede vom 30. 10. 1917 bei der Reformationsfeier der Universität Berlin unter dem Titel drucken ließ: Was verstand Luther unter Religion? (Tübingen 1917), so zeigt bereits diese anachronistische Überschrift die gegenwartspraktische Absicht. Daß »die Religion als Ganzes der Gegenstand des Suchens und Nachdenkens geworden ist«, läßt die Grundlagenkrise der Theologie erkennen (GA I, 1). – Zur Gegenwartsbedeutung Luthers schrieb Holl schon früher, am 25. 6. 1915, an P. Schattenmann, einen ehemaligen Berliner Studenten: »Luther muß uns helfen, aber nicht der melanchthonisch oder orthodox verstandene, sondern der echte, große Luther« (ZKG 79 [1968], S. 78).

5. Luther und Calvin, in: *K. Holl: Kleine Schriften*, hg. von R. Stupperich, Tübingen 1966, S. 67–81, 68; zit.: Kl. Schr.

6. Damit knüpft Luther nach Holl in unmittelbarer Weise an die Wucht des urchristlichen Gerichtsgedankens an, GA I, 18.

damit zugleich gesagt, daß berechtigtes Selbstsein im und vor dem Angesicht Gottes seinen Ort hat, also eigene Zwecke des Menschen nicht dazwischentreten dürfen. Dadurch ist mit einem Schlag die gesamte Theorie von der doppelten Sittlichkeit als zureichendes oder doch zumindest plausibles Modell christlicher Ethik aufgehoben (GA I, 19). Freilich bringt die strenge Fassung des Gerichtsgedankens, die Gott und das menschliche Selbst einander konfrontiert, nun keineswegs schon in die Heimat eines neuen, nun eben genauer gefaßten, religiösen Sinnes. Vielmehr »hat die neu gewonnene Erkenntnis Luther zunächst in die allerschwersten Kämpfe hineingeführt« (GA I, 20). Denn es stand zur Probe, ob es das menschliche Selbst in dieser Anforderung vor Gott überhaupt aushalten könne, also »die Durchführbarkeit eines aufs Unbedingte gerichteten sittlichen Strebens überhaupt« (GA I, 25). Eben diese Frage muß aber kategorisch negativ beantwortet werden⁷. Luthers Größe besteht nun nach Holl darin, in dieser Position der Verzweiflung verharren zu haben. Und so muß es »einen Augenblick gegeben haben, wo ihn inmitten seiner Qual die Ahnung durchzuckt, daß Gott durch eben diese Pein ihn sucht und zu sich heranzieht« (GA I, 29).

In einer 1921 hinzugesetzten Erweiterung seines Textes von 1917 zeigt Holl, wie Luther diese Erfahrung von Diffusität, Gericht (als Stellen vor die Alternativfrage), Verzweiflung und Rettung als einen im Umweg zielgerichteten Verlauf interpretieren kann (GA I, 30–35). Damit hat Holl den Übergang vorbereitet zur Fixierung des Erlebnisablaufes bei Luther, die sein Problem und seinen Erwerb auf Dauer stellt und insofern auch gegenwärtig anzueignen erlaubt. Die beiden Eckmomente dieses nun festzuhaltenden Religionsbegriffes bestehen in dem antinomisch strukturierten Gottesgedanken einerseits, der Zorn und Liebe, uns unnachvollziehbar unvermittelt, in sich vereint (GA I, 37–44), und dem Gedanken eines Neuwerdens des menschlichen Ich andererseits, dem im kathartischen Durchgang durch das Gericht die dynamische Potenz seiner eudämonistischen Selbstsucht ausgetrieben und ein neues Ich (wie Holl 1923 sagt, GA I, 82) mit selbstlosem Selbstgefühl imputiert wird (GA I, 84). Eben diese neugewordene Person nun ist in der Lage, sich wahrhaft religiös zu betätigen, also Gott anzuerkennen, ohne dabei nur den Zweck der eigenen Glückseligkeit zu verfolgen (GA I, 84f.). Und genau dadurch wird sie frei für eine selbstlose Tätigkeit im Dienste der durch Gottes Güte geschaffenen Gemeinschaft der Kirche (GA I, 98).

Die Korrespondenz von antinomisch-einheitlichem Gottesbegriff und zwiefältig-kathartischem Subjektgedanken als den zwei Seiten der Religion gibt das Modell ab, mit dem Holl, Luther interpretierend, der Diffusität der Krisenerfahrung

7. Auch in diesem Gedanken dürfte sich eine Zeiterfahrung Holls spiegeln: die Insuffizienz einer Steuerung gesellschaftlichen Lebens durch die derzeitige allgemeine öffentliche Moral.

begegnet⁸. Indem Luther dieses Verständnis von Religion sich erworben hat, steht er »gerade in seinem Tiefsten zur Zeitbewegung in einem bewußten und betonten Gegensatz« (GA I, 108). Gegenüber der Renaissance, die die Religion in die Kultur einbeziehen wollte, mobilisiert er die mächtigen Antriebe des Urchristentums. »Er stellt mit unerbittlicher Strenge fest, daß es sich in der Religion nicht darum handelt, ob der Mensch von Gott, sondern umgekehrt, ob Gott vom Menschen, von diesem einzelnen Menschen etwas wissen will. So gestaltet sich ihm die Religion zum Kampf zwischen Gott und dem Menschen, zu einem Kampf auf Leben und Tod« (GA I, 109)⁹. Deshalb kann die Religion »nie bloß ein Stück der Kultur, nie eine bloße ›Bildungsreligion‹ werden« (ebd.). »Mit dieser Predigt ist Luther der große Gewissenswecker für seine Zeit gewesen, und mit ihr steht er dem heutigen Geschlecht so nahe wie dem damaligen« (ebd.)¹⁰.

2. Hat die Religion nach Luther aber diese durchdringende Klärungs- und Begründungsfunktion, dann muß sie als allein orientierender Maßstab des sittlichen Verhaltens in Betracht kommen¹¹. Im Gegensatz zu der sittlichen Verwirrung schafft die Beziehung des Menschen zu Gott deshalb die Möglichkeit, zu wirklicher Sittlichkeit zu gelangen, weil durch sie die Alternative streng bezeichnet wird zwischen einer »religiös bestimmten und einer um das Ich kreisenden Sittlichkeit« (GA I, 213). Die religiös bestimmte Sittlichkeit tritt deshalb in diesen Gegensatz, weil sie die Gemeinschaft mit Gott voraussetzt, diese aber nur so zu erlangen ist, daß das vermeintlich selbständige Ich im Gefühl seiner Unwürdigkeit vor Gott vergeht und als neues Ich von Gott in der Vergebung anerkannt wird. Mit diesem Gedanken zerstört Luther »bewußt alle Ansätze einer sogenannten ›autonomen‹ Sittlichkeit« (GA I, 213)¹². »Freiheit bedeutet ihm ... soviel wie das Loskommen

8. An P. Schattenmann schreibt Holl am 24. 10. 1915: »Und ich meine gerade der Krieg zeigt es, die Wissenschaft bedeutet doch etwas: gelingt es uns nicht, den großen Erwerb, den uns der Krieg bringen kann, immerzu zu verarbeiten und in klare Gedanken zu wandeln, so ist das Beste verloren und der Sieg kein Gewinn. Im Augenblick getraue ich mir noch nicht, die Zeichen zu deuten, es gährt soviel durcheinander, Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen die geschichtlichen Formen, Abstumpfung und doch wieder eine Besinnung auf das Letzte, Einfache, Tiefste (echte Demut, wie man sie früher nicht kannte, Empfindung für die Kleinheit des Menschen und für die Allmacht Gottes ...) ... ich habe in dem Krieg ein Stück Gottvertrauen hinzugelernt« (aaO. [Anm. 4], S. 79).

9. Im medizinischen Sinn besteht die Krise eben in der Entscheidung auf Leben und Tod.

10. Ohne Einschränkung positiv zu würdigen ist im Anschluß daran Holls klare Einsicht, daß ein Luther, der solchermaßen in die Tiefen des Wesens der Religion hinabgestiegen ist, sich nicht zur Einvernahme als »deutscher Luther« eignet. So schon in der Universitätsrede von 1917.

11. Holl hat diesen Gedanken durchgeführt im »Neubau der Sittlichkeit« und dem parallelen, populär gehaltenen Aufsatz »Luther und Calvin«.

12. Paulinische Alleinwirksamkeitslehre und mystisches Negativitätsbewußtsein bilden dabei die traditionellen theologischen Hilfsmittel zur Zuschärfung dieser Auffassung.

vom natürlichen Ich« (GA I, 204). Die Kritik natürlicher Autonomie ist nun aber ihrerseits nur die andere, negative Seite einer »Autonomie höheren Stils« (GA I, 214), in der Freiheitsgewinn und Gottesgewißheit miteinander verbunden sind (GA I, 218). Die eigentümliche Überlegenheit dieser religiös-autonomen Sittlichkeit besteht darin, daß die Strenge der Pflicht mit der »Freudigkeit des Wollens« einhergeht (GA I, 220), und mit diesem Typ von Ethik erweist Luthers Konzeption sich derjenigen Kants und Augustins überlegen (ebd.). Wird sie fortwährend geübt, so steht eine geradezu instinkthafte Einheit von Sollen und Tun in Aussicht (GA I, 234). Die aus der Pflichtenethik entlehnte Struktur der Selbstbestimmung wird also von Holl auch und gerade in seinem Begriff neuer, religiös begründeter Sittlichkeit festgehalten.

Aus ihm ergibt sich für die Form sittlichen Handelns »der Zusammenhang von Freiheit und Gewissen«, der sich seinerseits am Grund der Selbstbestimmung orientiert (GA I, 225): »Gott ist Güte, ist Wohltun, ist Leben schaffen und Leben steigern«(ebd.). Spannend wird nun die Frage, wie sich dieser Typ ethischen Handelns, der sich mit dem religiösen Konstitutionsgedanken des Subjektes verbindet, »zu den Ordnungen des Weltlebens« verhält (GA I, 239). Hier ist es von entscheidender Bedeutung, zu beobachten, daß Holl Luthers Gedanken von der unsichtbaren Kirche einschleibt¹³. Das ethische Subjekt findet sich primär vergesellschaftet in der Gemeinschaft der Glaubenden, ist also vor allem seinem Weltverhalten bezogen auf gleichstrukturierte Subjekte (GA I, 251; vgl. GA III, 373 f.). Diese Zwischenüberlegung gibt Holl die Möglichkeit, sich der von Troeltsch aufgebauten und immer schon kirchlich zum Kompromiß vermittelten Alternative von Naturrecht und Bergpredigt zu entziehen (GA I, 243–250): Der Glaube hat selbst bereits eine soziologisch nichteinholbare Gemeinschaft ausgebildet – und die weltlichen Organisationsstrukturen von Staat, Wirtschaft, Recht haben in der Beziehung auf diese ihren christlichen Sinn und ihre christliche Legitimation, sofern sie – auch mit dem Evangelium unangemessenen Mitteln – den Raum für Verkündigung des Evangeliums und Ausbreitung der unsichtbaren Kirche freihalten (GA I, 255). Die Kehrseite dieses Gedankens ist, daß es völlig selbständige, von der Beziehung auf die Kirche in ihrem geistlichen Sinn freie weltliche Ordnungen nicht gibt. Das »natürliche Gesetz«, das nach Holl Luther in Auge hat, ist eben nichts anderes als das zu gestaltende Material gesellschaftlicher Organisation (GA I, 247). Daß das als natürliche Grundlage der Vergesellschaftung Gegebene seinerseits Material sittlicher Bearbeitung ist, bedeutet näherhin dreierlei: Erstens enthält es in sich die Möglichkeit, sich nach sittlichen Grundsätzen bestimmen zu lassen – und faktisch ist es schon immer in sittliche Regie genommen (GA I, 246). Zweitens ist es – als unterschiedlich bestimmbares – der Versittlichung bedürftig. Hier tritt die Konkurrenz der sittlichen Maßstäbe auf; und es ist nach Holls Ent-

13. Dem Kirchengedanken hat Holl ja bereits in den Aufsätzen von 1911 und 1915 vorgearbeitet, s. oben Anm. 3.

wicklung prinzipieller Sittlichkeit keine Frage, wer hier die höchsten Ansprüche zu stellen hat (GA I, 266). Drittens freilich gibt es immer noch so etwas wie einen in reine Sittlichkeit nicht aufzulösenden Rand: die Fälle, in denen Gewalt geübt, mit Zwang Recht durchgesetzt werden muß. Von der eindeutig gerichteten Teleologie der Versittlichung her sind aber auch diese an sich selbst nicht zu rechtfertigenden Taten guten Gewissens zu tun. Sofern dabei festgestellt werden kann, daß sie nicht dem Eigennutz des Täters dienen, sondern der Sicherung der Bedingungen, die zum Aufbau der Gemeinschaft frommer Geister nötig sind, können sie als *opera aliena* »im Dienst des *opus proprium*« getan werden (GA I, 289).

Dem Krisenerleben und -durchleben in der Religion entspricht mithin eine am Konstitutionsgedanken orientierte formale religiöse Pflichtenethik, die das gegebene Material der Güter und Werte nach ihrem exklusiven Maßstab normiert und umbildet.

3. Zu unterscheiden ist zwischen den normativen Ansprüchen einer pflichtmäßigen Ethik und ihren faktischen Wirkungen. Gewiß sind sie nie identisch. Gleichwohl meint Holl aber die Folgen von Luthers Grundgedanken auch in der Geschichte nachweisen zu können. Dieser Gedankengang sichert über die Überzeitlichkeit der Idee Luthers hinaus auch die historische Anschließbarkeit der Gegenwart an die von Luther bereits bestimmte Geschichte. Aus der prinzipiellen Sittlichkeit eröffnet sich ein Weg in die Vielfalt des geschichtlichen Lebens¹⁴.

In Luthers religiösem Sittlichkeitskonzept ist die Selbständigkeit des individuellen Subjekts durch die Erfahrung von Gericht und Gnade Gottes unter Ausschluß seiner Selbstsucht begründet. Dieses begründete Selbstsein ist nun in der Lage, ein von egoistischen Interessen freies Interpersonalitätsverhältnis aufzubauen. Dieser in religiösem Boden wurzelnde gesellschaftliche Austausch, wie er im Gedanken der unsichtbaren Kirche ausgesprochen ist, bestimmt nun aber auch das Ziel der Kultur als »Verhältnis von Mensch zu Mensch«, als »Vertiefung und Bereicherung der Gemeinschaft« (GA I, 472). Eben die religiös vermittelte Ausgewogenheit von persönlicher Selbständigkeit und solidarischer Gemeinschaft macht die Grundfigur von Luthers Soziallehren aus. Und bestimmt nicht nur diese: »Diese grundlegenden Gedanken Luthers sind Gemeingut der ganzen von ihm ausgehenden Bewegung geworden« (GA I, 478). Diese Erkenntnis hat einerseits analytischen Wert, insofern damit die kritischen Spannungspunkte der Kulturdiagnose aufgestellt sind, unter Bezug auf die die Beobachtung reformatorischer Wirkung vonstatten gehen kann. Zugleich aber ist in der Einsicht der notwendig miteinander zu vermittelnden Extreme die Möglichkeit enthalten, daß der eigentlich erreichbare Ausgleich keineswegs immer geschichtlich sich realisiert findet (GA I, 479). Tatsächlich kann Holl seine kulturelle Analyse an diesen kategorialen Marksteinen von

14. Ausführlich hat sich Holl mit dieser Wirkungsgeschichte beschäftigt in dem Aufsatz über »Die Kulturbedeutung der Reformation«, dem ich im weiteren folge.

Persönlichkeit und Gemeinschaft orientieren, und tatsächlich findet er in deren Konstellation mannigfache Verschiebungen vor, die, so wird man immer mitzuhören haben, nach aktueller Korrektur rufen. Dabei liegt es im Interesse der Kulturbereiche selbst, sich der Versittlichung durch die Religion zu unterstellen. Für den Staat gilt, daß er nach Luther als Schutzraum der Evangeliumsverkündigung streng von dieser Funktion her zu verstehen ist und also rein als »Obrigkeitsstaat« ausgeprägt wird (GA I, 483), der freilich an der Gewissensfreiheit seine unverrückbare Grenze findet (GA I, 484). Durch diese Korrespondenz von geistlich nicht kritisierbarer staatlicher Ordnung und staatlich nicht beeinflussbarer individueller Persönlichkeit sieht Holl das Gleichgewichtsideal Luthers realisiert. Dagegen hat der Calvinismus den Persönlichkeitsgedanken in dem Maße vorangestellt, daß aus dem Staat ein bloßer Rahmen ohne spezifische Funktion wurde (GA I, 497). Analoges ist in der Wirtschaft zu beobachten. Hatte Luther auf eine Konvergenz von gemäßigter agrarischer Produktivitätssteigerung als Selbstentfaltung und öffentlich-solidarischer Sozialfürsorge als Gegengewicht der Gemeinschaft gesetzt (GA I, 499), so konnte der städtisch-industriell beeinflusste Calvinismus, jedenfalls in der Spielart bestimmter Sekten, den Widerstand gegen kapitalistische Wirtschaftsformen schließlich nicht aufrechterhalten (GA I, 506 f.), wobei dann auch der gesellschaftliche Solidaritätsgedanke durch den kirchlicher Zuständigkeit für die Fürsorge an den Schwächeren ersetzt wurde (GA I, 513). Also auch hier eine Stärkung des Persönlichkeits- und eine Herabsetzung des Gemeinschaftsgedankens.

Im »Gebiet der höheren Kultur« (GA I, 518) transformiert sich das diagnostische Instrumentarium von Persönlichkeit und Gemeinschaft in die Prinzipien von Intensivierung und Extensivierung bzw. von Individualität und Allgemeinheit. Bildung und Geschichtsbetrachtung z. B. zeichnen sich unter der Ägide der Reformation aus durch die gleichzeitig-gegensätzliche Bewegung von Ausbreitung und Vertiefung (GA I, 528), und in Philosophie (und Literatur) zeigt sich die Strukturierung der Grundgedanken aufgrund der Spannung von Individuellem und Allgemeinem – jeweils in der Bezogenheit auf den diese Gegensätze vereinigenden Grund (GA I, 532).

Die Kategorie der nur in Gott vermittelten Gegensatzeinheit, die sich in ihrer menschlich konkreten Erscheinungsweise als religiöser Zusammenhang von Persönlichkeit und Gemeinschaft darstellt, hat sich Holl als Rekonstruktionschema der neuzeitlichen Kulturgeschichte bewährt. Es haben sich historische Abhängigkeiten und Beeinflussungen zeigen lassen, die es auch geschichtlich als gerechtfertigt erscheinen lassen, von Luthers normativen Gedanken gegenwärtigen Gebrauch zu machen. Luthers religiöse Sittlichkeit tritt nicht nur als abstraktes Gesetz auf, sie lag auch dem geschichtlichen Ablauf schon immer zugrunde. Freilich gilt es jetzt, in den sittlich und religiös verworrenen Zeiten, gerade die normative Seite wieder entscheidend zur Geltung zu bringen. »Wenn je, so tut heute Luther uns not, um hier eine Gesundung herbeizuführen« (GA I, 542).

4. Zur Gesundung, die durch Luther eingeleitet werden soll, zur Überwindung der Krise also, bedarf die religiös untermauerte Sittlichkeit nun aber eines sozial aktiven Trägers. Hier ist schon früh (1911 und 1915) Luthers Kirchenbegriff in Holls Blickfeld getreten. Denn einerseits hat Luther seine Gedanken von der Kirche rein aus seiner religiösen Grundidee der Rechtfertigung entwickelt (also keineswegs einen katholischen Kirchenbegriff der Heilsanstalt übernommen) (GA I, 289). Die Idee der unsichtbaren Kirche, die sich ihm daher nahelegte, welche aus der verbindenden Kraft des Wortes und dem diesem entsprechenden freiwilligen Gehorsam der Glaubenden hervorgeht (GA I, 296–299), stellt nun ihrerseits die Instanz dar, nach der, jedenfalls ab 1517, die äußere Kirche zu gestalten war: als »eine Gemeinschaft von Selbstbefugten und Urteilsberechtigten« (GA I, 319). Die Kirchenform, die ihm dabei vorschwebte, ist die einer Einheit von Volks- und Freiwilligkeitskirche, in der die sieghafte »Macht des Worts« und die »Forderung persönlicher Gewissenhaftigkeit« gemeinsam miteinander bestehen (GA I, 359)¹⁵. Für die prinzipielle Struktur des Kirchengedankens, die Maßgeblichkeit der unsichtbaren für die sichtbare Kirche und die Trennung von Kirche und Staat, hat Holl sich auf Luther berufen. Wenn es aber darum geht, diese von Freiwilligkeit getragene Volkskirche organisatorisch zu gestalten, bezieht sich Holl (1919) auf Calvin. »Er gab seiner Kirche eine aus ihren eigentümlichen Aufgaben abgeleitete feste Verfassung, die sie als ein selbständiges Ganze neben den Staat hinstellte. Und was noch mehr war, er erfüllte sie mit lebendigem Gemeingeist« (Kl. Schr. 79). War die Organisation der Gemeinde im Luthertum eher dilatorisch behandelt worden, so kommt es eben auf sie an, wenn die Kirche versittlichend im Rahmen der Gesellschaft aktiv werden soll. »Die Kirche konnte hier«, so urteilt Holl über Calvin, »weil sie einen eigenen Körper bildete, zum Angriff auf den Volksgeist übergehen« (aaO., 80)¹⁶. Die Strategien, die Holl zur Reorganisation der Kirche als eines sittlich funktionsfähigen Gemeinwesens vorschlägt, laufen in ihrer Absicht alle darauf hinaus, »ein kirchliches Gemeingefühl, das sich vom völkischen bestimmt abhebt«, zu fördern (Kl. Schr. 109 [1919], vgl. 66 [1917]). Es bedarf einer stärkeren und bewußteren Interaktion der Kirchenmitglieder, sowohl im geistlichen als auch im sozialen Leben. Dabei wird der der Realisierung dieser Vorschläge vorausliegenden

15. Erst die Umstände der Visitation in Sachsen haben – gegen Luthers Intention – dem landesherrlichen Kirchenregiment zur Durchsetzung verholfen (GA I, 379). Daher hat Holl schon 1911 am Ende seines ZThK-Beitrages urteilen können: »Alle die Bestrebungen, die heutzutage auf größere Selbständigkeit der Kirche und auf größere Freiheit in der Kirche gerichtet sind, haben ein gutes Recht, sich hierfür auf Luther zu berufen« (aaO. [Anm. 3], S. 60).

16. In diesem Zusammenhang findet sich eine bemerkenswerte, wenngleich begrenzte Öffnung Holls für den geistlichen Hintergrund der Sieger des Ersten Weltkriegs: »Wir sind im Weltkrieg mit calvinischen Mächten zusammengestoßen und dabei unterlegen; wäre es nicht vielleicht richtiger, wenn wir einen Tropfen calvinisches Blut in uns aufnehmen?« (ebd.).

religiösen Gemeinschaft und Verbundenheit viel zugetraut. Auf der anderen Seite verbirgt sich Holl durchaus nicht die Mühsamkeit einer solchen gemeindebezogenen Kirchenreform (Kl. Schr. 124–127 [1919]).

Nimmt man aber einmal ein wie immer begrenztes Gelingen dieser organisatorischen Zusammenfassung kirchlicher Gestaltungskräfte an – wie würden dann die versittlichenden Wirkungen auf die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche aussehen? Mit großer Offenheit hat Holl in seinem Aufsatz »Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Licht des Weltkriegs« von 1917 in einer Auseinandersetzung mit Ragaz über sein Staats- und Gesellschaftsverständnis Auskunft gegeben¹⁷. Aus dem Grundgedanken, »daß die Gemeinschaft der Menschen in Gott, die das Evangelium verkündigt, als die höchste ihren reinigenden Einfluß auf alle anderen Ordnungen menschlichen Zusammenlebens üben muß« (GA III, 167), ergibt sich für Holl zunächst negativ »die Verurteilung eines »Nationalismus«, der den Wert des eigenen Volkes als einen schlechthin unbedingten setzt und daneben den Beruf anderer Völker nicht zu schätzen vermag« (ebd.). Positiv ergibt sich »die Verpflichtung, Rechts- und Wirtschaftsordnung unablässig in dem Sinn weiterzubilden, daß die Rücksicht auf die Menschenwürde überall mit zum Ausdruck gelangt« (ebd.). »Völkergemeinschaft« und »Hebung des Arbeiterstandes« kommen als Beispiel für das Gemeine in Frage. »Nur daß wir den Eigenwert der menschlichen Ordnungen nicht antasten wollen und daß wir es ablehnen, diese Weiterentwicklung Reich Gottes zu nennen« (ebd.). Der konkrete Rahmen dieser Humanisierungsstrategie, in deren Prinzipien sich Holl mit den Religiös-Sozialen einig sieht, ist freilich ein autoritärer Patriarchalismus, der sich hinter dem »Eigenwert der menschlichen Ordnungen«¹⁸ verbirgt.

Für die Staatsform gilt nämlich: »Nicht die Demokratie, die Ragaz für die Vorbedingung sozialen Fortschritts hält, ist am besten geeignet, das Daseinsrecht auch des Schwächeren zu stützen, sondern eine starke Monarchie« (GA III, 161 Anm. 1)¹⁹. Die Wirtschaftsform des Kapitalismus wird »geistig« interpretiert in dem Sinne, daß »auch im Wirtschaftsleben einzig und allein der Gedanke« für produktiv gehalten wird (GA III, 160). Diese Interpretation gibt dann die Möglichkeit ab, die Wirtschaftsdynamik moralisch zu steuern und zu beeinflussen²⁰.

17. Die hier für 1917 erhobenen Folgerungen sind mutatis mutandis auch in der Nachkriegszeit gültig.

18. Zu unterscheiden von normativer Eigengesetzlichkeit!

19. 1922 hat der Gedanke einer »organischen Staatsauffassung« die Funktion der Monarchie übernommen, GA I, 466.

20. Vgl. die entsprechende Kritik von 1919 am Mehrwerttheorem GA III, 508f.; von E. Hirsch aufgenommen in: »Deutschlands Schicksal«, Göttingen 1920, S. 119. 1922 bekommt die Anschauung vom ständisch gezähmten Kapitalismus unter demokratischen Bedingungen eine antikapitalistische Spitze: »Uns dünkt die Einebnung der Standesunterschiede, die dafür die viel peinlichere Abstufung nach der Zahl der erworbenen Millionen schafft, ebensowenig begehrenswert, wie eine staatliche Freiheit, innerhalb deren es doch

Patriarchalisch strukturiert ist auch die Sozialfürsorge, die Holl sich vorstellt: Freiwillige Gemeindevertreter stützen Arbeitsmoral und Arbeitsfähigkeit der Proletarier und helfen in Notsituationen personenbezogen-effektiv aus (GA III, 168 f.)²¹. Zu reichlich krudem Naturalismus wird die Theorie der natürlichen Ordnungen hinsichtlich des Krieges: Zum Zwecke sittlicher Reifung des Volkes hat der Staat dessen Lebensfähigkeit sicherzustellen – und das geht geschichtlich unvermeidlich nur vermittels des Ausmessens von Lebensräumen durch Kriege (GA III, 161 f.)²². Im Gegensatz zu diesem doch mit weitgreifendem Anspruch formulierten gesellschaftlichen Steuerungsprogramm steht Holls Einsicht in die beschränkten Wirkungsmöglichkeiten der Kirche »im paritätischen Staat« (GA III, 168). Es überrascht aus dieser Perspektive nicht, daß die spätesten Texte Holls tatsächlich von einer resignativen Grundstimmung durchzogen sind²³.

III.

Mit seinem an Luther entwickelten Krisenprogramm religiöser Sittlichkeit hat Karl Holl bewußtermaßen eine ausgeführte kritische Gegenposition zu Ernst Troeltsch eingenommen²⁴. Das dabei vorauszusetzende Konzept Troeltschs ist deshalb in

dem einzelnen tatsächlich unmöglich ist, gegenüber dem Druck der öffentlichen Meinung sein selbständiges Urteil zu behaupten« (GA I, 467). Vgl. Troeltschs Beurteilung entsprechender Tendenzen (Stadler, Spahn) in: *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/22*, Tübingen 1924, S. 146 f. (1. 7. 1920).

21. So schon in: »Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung« (zuerst in der ZThK 1913), GA III, 404–436, und noch 1918 in: Kl. Schr. 104 f.

22. 1922 kann dann die Theorie der Völkergemeinschaft durchaus mit der Unvermeidlichkeit von Kriegen zusammengebracht werden, GA I, 466. Die Lebensraum-Anschauung wird man auch hinter Holls Mitgliedschaft in der Vaterlandspartei vermuten dürfen, vgl. Holls Brief an Lietzmann vom 30. 9. 1917, in: aaO. (Anm. 3), S. 389. Allerdings ist er in der Vaterlandspartei offenbar nicht erkennbar aktiv geworden; sein Name taucht in der nur als Dokumentensammlung wertvollen Schrift von *K. Wortmann: Die deutsche Vaterlandspartei*, Jena 1926, jedenfalls nicht auf. Zu Troeltsch Einschätzung der Vaterlandspartei vgl. *Spektator-Briefe*, S. 8 (16. 11. 1918). Zur Vaterlandspartei vgl. zuletzt: D. Fricke u. a. (Hg.), *Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945)*, Bd. 2, Leipzig 1984, 351–403.

23. Das gilt auch und gerade für die in die 2. Aufl. von GA I, 1923 aufgenommene Abhandlung »Luther und die Schwärmer«, deren praktische Spitze als kämpferische Parteischrift nicht zu übersehen ist.

24. Persönlich hat Holl Troeltsch zum ersten Mal auf der 9. Versammlung deutscher Historiker in Stuttgart (17.–21. 4. 1906) getroffen, auf der dieser seinen Vortrag über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt hielt. An Harnack schreibt Holl am 15. 4. 1906: »... ich hoffe auch einige wertvolle Bekanntschaften zu machen, namentlich Troeltsch, den ich noch nicht persönlich gesehen habe. Mit dem würde ich gern

wenigen Strichen zu skizzieren, um den Einsatzpunkt und den Charakter von Holls Widerspruch zu erkennen.

1. Bekanntlich ist für Troeltsch »die moderne Welt ... kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender, aber auch sich stoßender Entwicklungen«²⁵. Diese Diffusität der Erscheinungsweisen der modernen Kultur wird lediglich durch ein formales Merkmal konterkariert: Die moderne »ist überall die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch autonom erzeugte Kulturideen, deren Geltung aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer immanenten und unmittelbar wirkenden Eindrucksfähigkeit folgt«²⁶. Indem sie sich gegen die kirchliche Autoritäts- und Einheitskultur wendet, ist sie jedoch keineswegs selbst irreligiös, sondern in religiöser Hinsicht gerade »deren Nachfolgerin und Erbin« (GS IV, 334).

Allerdings ist die Religion selbst als ein Glied in den Kulturzusammenhang eingerückt. Sofern aber die moderne Welt durch den Verlust eines organisierenden Prinzips im höchsten Maße ambivalent geworden ist und dazu tendiert, die erreichte Individualisierung und den damit erzielten Autonomiegewinn wieder zu revozieren²⁷, bedarf es noch einmal und erneut der Anstrengung aller an individueller Freiheit interessierten Kräfte, um diese bedrohlichen Konsequenzen womöglich abzuwenden.

Dabei ist allerdings eine Orientierung am traditionellen reformatorischen Bestand protestantischer Religion und Theologie ausgeschlossen. Für deren Prototyp Luther gilt vielmehr seinerseits die Feststellung einer unausrottbaren Ambivalenz »zwischen psychologisch-subjektivierenden Analysen und supranaturalistisch-

auch über seine prinzipiellen Anschauungen reden. Denn ganz klar ist es mir immer noch nicht geworden, wie er sich eigentlich den Wahrheitsbeweis denkt« (Briefwechsel mit A. von Harnack, hg. von H. Karpp, Tübingen 1966, S. 43f.). In der Tat hat Holl mit der Frage nach dem »Wahrheitsbeweis« den Punkt bezeichnet, der seine Auseinandersetzung mit Troeltsch bis zu dessen Tod leitet. – In welchem Maße Troeltsch dann in GA I durchgängig der Gesprächspartner Holls ist, zeigt schon ein Blick ins Register, wobei sich Holl vornehmlich mit den Soziallehren auseinandersetzt. Unter den zeitgenössischen Autoren kommt für Holl sonst nur noch Denifle und Grisar eine vergleichbare Bedeutung zu. – Fundamentiert ist der Widerspruch durch eigene historische Forschungen Holls; von Luther aus rückwärts (vgl. »Das Verhältnis von Staat und Kirche im Licht der Geschichte« [1919], Kl. Schr. 13–32) und vorwärts (vgl. »Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus« [1917], GA III, 302–384, und »Die Kulturbedeutung der Reformation« [1921], GA I, 468–543).

25. Das Wesen des modernen Geistes (1907), GS IV, 297–338. 334.

26. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, Berlin ²1911, S. 12.

27. Vgl. die Zusammenstellung von Troeltschs Analyse bei F. W. Graf, aaO. (Anm. 2), S. 213–218.

objektivierenden Offenbarungssätzen«²⁸. Diese Doppelstellung in der Auffassung der Religion setzt sich fort im Begriff religiöser Vergemeinschaftung, die einerseits den Typus der Sekte streift, dann aber doch in den anstaltlichen Kirchengedanken einmündet²⁹. Dem Kirchengedanken ist dann auch die Möglichkeit geschuldet, der eigentlich innerlich-religiös angelegten Ethik Luthers das traditionelle Naturrecht, nun in Konzentration auf den Dekalog, beizufügen, das in dieser nur von der ethischen Binnenperspektive gesteuerten Fassung eine äußerlich unbeherrschbare und unkritisierbare Eigenständigkeit erhält (vgl. GS I, 458 f. 473–478) und das am Ende nur noch in der Form einer doppelten Moral mit den religiösen Impulsen zusammengehalten werden kann (GS I, 507–509). Sosehr einerseits der religiöse Grundgedanke Luthers zum unverzichtbaren Erbe des religiös selbständigen Bewußtseins der Gegenwart gehört³⁰, so wenig kann doch an die Tradition des Luthertums als chancenreiche Reaktionsweise auf die Orientierungsprobleme der modernen Welt angeschlossen werden (vgl. GS I, 536 f. Anm. 246).

Eben eine bewußte Wahrnehmung dieser Steuerungsfunktion ist aber notwendig, will man das Schicksal der modernen Welt nicht auf der Bahn ihrer zerstörerischen Tendenzen im Unglück enden lassen. Hat Troeltsch, wie man weiß, die strategischen Aussichten und die operativen Bedingungen für die Beeinflussung des neuzeitlichen Geschichtsablaufes zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich eingeschätzt, so hat er jedoch immer an dem soziologischen »Grundunterschied« festgehalten »zwischen soziologischen Naturgesetzen und den idealen Gesetzgebungen der verschiedenen Ideenmächte«³¹ und der Nichtreduzierbarkeit beider aufeinander. Es »erhebt sich über dem Bereich der Politik und des naturalistischen Kräftefelds ein Reich des Geistes und der Religion ... Dieses Reich schafft eine geistige Einheit und Verbundenheit der Menschen, die immer wieder den rohen, wenn auch intellektuell noch so verfeinerten Bedürfnissen der bloßen Politik entgegenwirkt.«³² Und Troeltsch macht selbst von einem Akt religiösen Glaubens Gebrauch, wenn er die Überzeugung hinzufügt, es könne »nicht ausbleiben, daß jenes zweite Reich auf dieses immer wieder zurückwirkt und nach allen naturalistischen Katastrophen es sich wieder dienstbar macht« (aaO., 102). Es bestätigt sich darin noch einmal, daß Troeltsch bereits früher die Unverzichtbarkeit der Religion und insbesondere (nach Auflösung seiner ausschließlich kirchlichen Form) des Protestantismus für die kulturelle Wertbildung der Moderne proklamiert hatte. Denn

28. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: *P. Hinneberg (Hg.): Die Kultur der Gegenwart*, I., IV., Berlin und Leipzig 1906, S. 286; zit. PC.

29. Vgl. Soziallehren, GS I, 481 f., 448–456.

30. Vgl. Luther und die moderne Welt, in: *P. Herre (Hg.): Das Christentum (Wissenschaft und Bildung)*, 50, Leipzig 1908, S. 69–101, 160–164.

31. Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911), GS IV, 166–191.166.

32. Politik, Patriotismus und Religion, in: *Der Historismus und seine Überwindung*, Tübingen 1923, S. 101.

einerseits gehört der Protestantismus selbst in den Fortschritt und die Krise der modernen Welt hinein, andererseits enthält er qua Religion einen unerschöpflichen Vorrat von Symbolisierungspotentialen (in Gedanken des Jenseits, des Eschatologischen etc.), die effektiver und entschiedener als andere kulturelle Bildungen der Vernichtung individueller Freiheit Widerstand leisten und so deren Zukunft befördern helfen³³.

2. Liest man Holls Konzeption auf dieser Folie als bewußte Kritik an Troeltschs Auffassungen, dann ergibt sich das folgende Bild:

Ganz offensichtlich verfolgt Holl mit seiner Lutherinterpretation die Absicht, das Selbstbewußtsein, mit dem Troeltsch die Selbständigkeit, Notwendigkeit und Nichtreduzierbarkeit der Religion im Kontext der modernen Welt vertritt, seinerseits explizit zu machen. Und er hält sich dabei durchaus innerhalb des Rahmens, den auch Troeltsch für kategorial unverzichtbar erklärt: Funktion und Bedeutung der Religion müssen im Horizont neuzeitlichen Bewußtseins entfaltet werden. Nicht umsonst bezieht sich Holl so häufig auf den Autonomiegedanken, wenn er die Religion interpretiert³⁴. Und nicht umsonst verzichtet Holl auf den Begriffsimperialismus des Theonomiegedankens³⁵.

Nun ist aber dieses neuzeitliche Bewußtsein trotz seiner methodischen Unhintergebarkeit keineswegs ein widerspruchsfreies Gebilde, sondern in seiner zum Antagonismus, der Auslöschung von Individualität im Namen von Freiheit und Fortschritt, tendierenden Ambivalenz an sich selbst zutiefst orientierungsbedürftig. Die Adäquanz des Christentums in dieser Lage ist nun aber nicht schon mit dem blassen Gedanken eines theistischen Personalismus darzutun, sondern nach Holls Auffassung nur so in ihrer Wahrheit zu beweisen, daß das Christentum – in dem tiefen Verständnis, das es bei Luther gefunden hat – den Zwiespalt selbst in sich

33. »Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, das dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus« (Die Bedeutung des Protestantismus, aaO. [Anm. 26], S. 102 f).

34. Vgl. den methodischen Grundsatz, »nichts als religiös gültig anzuerkennen, als was in der uns gegenwärtigen Wirklichkeit angetroffen und aus dem eigenen unmittelbaren Empfinden heraus wieder erzeugt werden kann« (Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? [1907], GA III, 558–567.559).

35. »Hält man das Christentum für unüberwunden und nimmt man dessen Begriffe zum Maßstab«, so gilt: Luthers »Auffassung der Religion als Gewissensreligion bedeutet (trotz seines Biblizismus ...) den entscheidenden Durchbruch nicht nur durch das Mittelalter, sondern auch den ganzen Standpunkt der katholischen Kirche und ist zugleich die Begründung einer ›Autonomie‹, die sich zu der der Aufklärung nicht nur als eine unvollkommene Vorstufe verhält« (GA I, 110 Anm.).

trägt. Die Einheit des Gegensätzlichen im Interesse der zielgerichteten, praktisch auszubildenden Überwindung des tödlichen Antagonismus ist Holls theologisch-politische Grundintention. Indem er die Idee des Christentums aber nach diesem Muster ausarbeitet, stellt er einen inneren Zusammenhang her zwischen den Elementen im Denken Luthers, die in Troeltschs Darstellung unvermittelt miteinander konkurrierten. Der Gottesgedanke erweist seine Objektivität (die vom alten Dogma nur verstellt intendiert war) gerade darin, daß er zu einem neuen Selbstverständnis zwingt (GA I, 73–76). Als Verbindung von Innerem und Äußerem wird entsprechend der Kirchenbegriff gefaßt: Von seinem Zentrum in dem Gedanken der *ecclesia invisibilis* aus (dem Sektenanteil bei Troeltsch) tritt er als Norm der *ecclesia visibilis* auf. Und analog beschreibt Holl das Verhältnis von christlicher Ethik und natürlichen Gegebenheiten, die ihrerseits nach christlicher Auffassung keine eigene normative Bedeutung haben³⁶.

Gleichwohl ist der aus der theologischen Logik entspringende gesellschaftliche Konstruktivismus Holls in gleichem Maße unreal wie irrational. Auf der einen Seite beschränkt Holl durchaus konsequent die Normativität religiöser Sittlichkeit auf den Exekutionsraum der Kirche, die daher um ihrer inneren Verfassung wie um ihrer äußeren Wirkung willen die Gestalt einer vom Staat unabhängigen Volkskirche haben soll. Sofern Christen, so lautet Holls nur in der Weise ungezwungener Kommunikation zu realisierender Anspruch, ihren Glauben reflektieren, bietet sich ihnen die Möglichkeit, vermittels der Rechtfertigungserfahrung eine der krisenhaften Verfassung der Gegenwart angemessene sittliche Orientierung zu erlangen³⁷. Auf der anderen Seite aber setzt Holl voraus, daß die solchermaßen prinzipialisierte christliche Sittlichkeit auch die Realisierung der Ideale vorantreibt, die in der Fluchtlinie ganz anderer Wertsetzungen liegen, sofern diese nur sich selbst verstehen.

Es macht nun aber den Mangel von Holls krisentheoretischen Überlegungen aus, daß er darauf verzichtet hat, diese Voraussetzung darin konkret werden zu lassen, daß er die Krisenbeschreibungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur deren eigenem Selbstverständnis gemäß wahrnimmt und sie dann auf seine theologische Prinzipientheorie hin auslegt. Statt dessen hängt er der Vorstellung an, die Ergebnisse seiner theologischen Rekonstruktion durch kirchliche Praxis normativ zur Durchsetzung bringen zu können. Indem die Diffusität krisenhafter Vielfalt solchermaßen unvermittelt auf die religiöse Grundeinsicht hin strukturiert wird,

36. In der Tat weist er auch mit seinen historischen Anfragen GA I, 243–245, 248, zum Naturrechtsbegriff, zum Sektentypus und zur Verknüpfung von Naturrecht und Dekalog auf Schwachpunkte in Troeltschs Darstellung hin, die besonders in der Reformationsdeutung zutage treten. Vgl. die kritischen Aufstellungen von *H. Fischer*: Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltsch Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit, in: Troeltsch-Studien, Bd. 3, aaO. (Anm. 2), S. 54–77, 74.

37. Dabei rechnet Holl durchaus mit dem konfliktreichen Ablauf solcher Verständigungsprozesse, Kl. Schr. 126 f. (1919).

kommt ein religiös-ontologischer Spannungsbogen zustande, der die gesellschaftliche Wirklichkeit nur überwölbt, ohne in die akuten Krisenerfahrungen auflösend eingreifen zu können. Der Verzicht auf einen Bezug der theologischen Theoriebildung auf theologieexterne Theoriekonzepte führt zu einer abstrakten Auffassung der Gesellschaft und der Theologie.

IV.

Fragt man nach der Tragweite des Gegensatzes von Holl und Troeltsch, so ist zunächst die Theorieebene zu fixieren, auf der beide Konzepte mit hinreichender Aussagekraft aufeinander bezogen werden können. Sofern es um den »Wahrheitsbeweis« geht, kommt dafür nur das theoretische Niveau in Betracht, das Troeltsch in seinen Entwürfen zur Religionsphilosophie als religiöse Metaphysik bezeichnet hat. Nach F. W. Graf hat Troeltsch das Viererschema der Religionsphilosophie deshalb entwickelt und an ihm festgehalten, um eine Mannigfaltigkeit von Polaritäten aus verschiedenen Theorieperspektiven einfangen zu können (aaO. [Anm. 2], 229). Ist aus diesem Perspektivengeflecht unmöglich auf die reine Durchsichtigkeit von letzten Prinzipien zurückzugehen (schon weil die Reduktion unlösbare Normprobleme aufwerfen würde), so ist doch nicht zu übersehen, daß Troeltsch durchaus mit so etwas wie einem unanschaulichen, an sich selbst nicht thematisierbaren Kreuzungspunkt der Perspektivenvielfalt rechnet, dessen Geheimnis von der Religion bewahrt wird. Dabei ist dieser imaginäre Kreuzungspunkt so wenig objektivierbar, daß er von der individuellen Person und Frömmigkeit des die Theorie so arrangierenden Theoretikers kaum unterscheidbar ist³⁸. Diesen verborgenen Bezugspunkt zu umspielen, ohne ihn selbst namhaft machen zu können – darin bündeln sich die Schwierigkeiten, die F. W. Graf die skeptische Frage stellen ließen, »inwieweit die Metaphysik der Individualität sich überhaupt rational ausweisen läßt« (aaO., 228).

Betrachtet man Holls Theorie im Blickwinkel einer religiösen Metaphysik, so läuft sein Prinzipialisierungsversuch religiöser Sittlichkeit in eine Ontologie der unvermittelten Gegensatzeinheit in Gott aus. Eben diese vermittlungslose Einheit von Identität und Differenz diente Holl ja als Leitfaden seiner Rekonstruktion der Geschichte des Protestantismus; das bedeutet doch nichts anderes als den Versuch, die geschichtliche Vielfalt auf unvermittelte Polaritäten zurückzuführen, die gleichwohl einer unanschaulichen Ganzheit angehören sollen. Dieser Ganzheits-

38. Mit diesem Problem dürfte der biographische Zuschnitt eines Teils der neueren Troeltsch-Forschung zusammenhängen, wie er sich etwa bei *K. E. Apfelbacher: Frömmigkeit und Wissenschaft*, München/Paderborn/Wien 1978, oder den Beiträgen von *H. Renz* in: *Troeltsch-Studien. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, hg. von *H. Renz* und *F. W. Graf*, Gütersloh 1982, dokumentiert.

Aspekt ist aber nur religiös beziehbar, und dieser Bezug gestaltet sich als eine Veränderung des beziehenden Subjekts selber, das darin als Individuum festgestellt wird. Insofern aber dieser religiöse Bezug sich als subjektiver Übergang vom Nichtseinsollenden zum Seinsollenden gestaltet, ist mit Anknüpfung an die übergegensätzliche Einheit Gottes zugleich auch das Vollzugsmodell subjektiv sittlichen Handelns in Kraft gesetzt. Der Ordnung der Mannigfaltigkeit aus den Prinzipien religiöser Ontologie eignet so von Anbeginn ein ausgeprägt normativer Zug. Tritt solchermaßen die theoretische Vergleichbarkeit von Holl und Troeltsch als die von zwei Typen religiöser Metaphysik an den Tag, so zeigt sich auch das gemeinsame Grundproblem, an dem beide Theoretiker sich abgearbeitet haben: von dem Gedanken nicht lassen zu können, die Religion habe in der krisenhaften Zerrissenheit der modernen westlichen Welt zur Vermittlung der Gegensätze beizutragen. Gewiß fallen die Strategien, mit denen dieser Überzeugung Realität verschafft werden soll, unterschiedlich aus. Der unausdrücklich-unbestimmten Beweglichkeit der Religionstheorie Troeltschs entspricht die praktische Möglichkeit und Notwendigkeit, eine Mehrzahl von Bündnissen einzugehen mit gesellschaftlich wirksamen Kräften, denen ein ähnliches Ziel wie der christlichen Religion vor Augen zu stehen scheint. Die rigoros-prinzipielle Härte im Religionsverständnis Holls möchte spezifisch an die Kirche als soziale Trägerschaft anschließen und steht damit vor der Schwierigkeit, die als prinzipiell reklamierte Sittlichkeit doch wieder nur partikular zur Geltung bringen zu können. Offenbar tut sich im Verfolg der identischen Intention ein schroffer Gegensatz der Realisierungsoptionen auf. Das ist nicht zufällig, sondern gehört selbst zur Eigentümlichkeit der Krise, die für beide Theologen Horizont und Impuls ihrer Theoriebildung war. Unter dieser gemeinsamen Zugehörigkeit zur Bewegung der Krise favorisiert Troeltsch ein Modell langer Wellen des Krisenverlaufes³⁹. Demgegenüber gilt Holl, wohl nicht ohne die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, das Krisenmodell der Zuspitzung und Entscheidung als Vorbild⁴⁰. Beide Krisentypen aber verhalten sich korrelativ zueinander und sind ineinander transformierbar; sie machen ohnehin den traditionellen Bestand des neuzeitlichen Krisengedankens aus⁴¹.

39. Am Schluß von PC schreibt Troeltsch: »Das Ideal, das die Alten und das Mittelalter vor sich hatten, der Gedanke einer einheitlichen, von religiösem Geist erfüllten Kultur, ist vorläufig in weiter blauer Ferne der Vergangenheit, und seine Erneuerung auf dem Boden der freien geistigen Übereinstimmung ist etwas, wonach sich der ermüdende Individualismus allmählich immer stärker sehnen wird, aber vorläufig in mindestens ebenso blauer Ferne der Zukunft« (aaO. [Anm. 28], S. 451).

40. erinnert sei noch einmal an die Parallelisierung der Frage der Religion mit der Krisen-Alternative von Leben und Tod.

41. Vgl. den Anm. 1 genannten Art. von Koselleck. Genau diesem Unterschied im Krisenbegriff entspricht die Verwendung der Metapher »Neubau« bei Holl und Troeltsch. Troeltsch spricht 1906 vom »Radikalismus des Neubaues« (PC 373) im Zusammenhang des

Gehört der Gegensatz von Holl und Troeltsch selbst zur Erscheinungsweise der Krise des 20. Jahrhunderts, so scheint das Zugleich von unüberschaubarer Vielfalt und antagonistischer Zuspitzung, das diese Krise bis in ihre theologischen Repräsentanten hinein verfolgbar kennzeichnet, es unmöglich zu machen, die Identität der christlichen Religion so zu formulieren, daß sie in die Krise der bürgerlichen Welt vermittelnd eingreift. Gleichwohl sind die Lebensbedingungen des Christentums keine anderen als diese. Es muß also daran festgehalten werden, daß die christliche Religion in der von der Unüberblickbarkeit der Krise gezeichneten bürgerlichen Moderne lebt. Und ebensowenig wird das Christentum auf die Frage nach seiner Identität verzichten können. Auf diesem Hintergrund scheint nun noch ein anderer Begriff vom Neubau der Theologie in der Zeit der Krise möglich. Dann nämlich, wenn unter dem Zwang der Verhältnisse sowohl von der Hoffnung Abschied zu nehmen ist, Religion könne doch noch einmal versöhnend die Wunden der zerrissenen Gesellschaft heilen, als auch von der Illusion, sie könne deren Spaltung in sich radikalieren und dadurch einen gesellschaftlichen Umschlag vorbereiten. Es wird dann kein Weg daran vorbeiführen, die Identität der christlichen Religion – dem gesellschaftlichen Zustand geschuldet! – in Distanz zu den Prinzipien dieser Gesellschaft aufzubauen und dabei ein eigenes, eigentümliches Modell der Selbstbegründung auszubilden, das, die äußere Differenz zur Gesellschaft in sich abbildend, schon deshalb auch innerlich nicht eine negationslos-abstrakte Position sein kann. Eine solche Vorstellung christlicher Religion würde, darin Troeltschs Einsicht aufnehmend, vorbehaltlos realisieren, daß sie, in gesellschaftlicher Perspektive betrachtet, nur ein Teilsystem neben anderen noch ist. Die an der christlichen Religion in der Form des Glaubens beteiligten Subjekte könnten aber durch die Distanz im Konstitutionsaspekt in die Lage versetzt werden, sich gegenüber den Identitätsbildungsmechanismen anderer gesellschaftlicher Funktionsbereiche abzugrenzen und deren Ansprüche zu kritisieren. Diese Kritik wird freilich nur erfolgreich sein können, wenn sie ihre eigenen Voraussetzungen am Ort

Gegensatzes, in den die Aufklärung gegen das konfessionelle Zeitalter eintrat. Entsprechend hatte er 1903 die Forderung nach einem »Neubau der Theologie« (Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts, in: Preußische Jahrbücher 114, Berlin 1903, S. 56) verstanden als Aufnahme der Theoriebedingungen jenes Jahrhunderts in die Ausarbeitung gegenwärtiger Theologie. Und im Dezember 1918 kann er von der Zukunft Deutschlands schreiben: »So dunkel und schwer diese Zukunft sein mag, sie kann doch ein Neubau werden, und sie ist vor allem kein Bruch mit dem deutschen Geiste und seiner Geschichte ... in dieser Hinsicht wollen wir das Ideal einer konservativen Demokratie aufrichten ...« (Spektator-Briefe, S. 312f.). Neubau heißt hier allemal: die Folgerungen ziehen aus der Beweglichkeit des aufklärerischen Geistes, Vollendung des Bruchs mit der konfessionell beherrschten Einheitskultur. – Die Neubau-Metapher bei Holl dagegen gilt als Beschreibung des Versuches, auf den Grund jener aufklärerischen Beweglichkeit vorzudringen und ihre vermeintlichen Fehlformen zu korrigieren. Luther hat »von Grund aus, d. h. vom Gottesbegriff aus neu gebaut« (GA I, 2), und in diesem Kontext steht natürlich auch der »Neubau der Sittlichkeit«.

des andern zur Geltung bringt, d. h., die anderen Ansprüche so auszulegen imstande ist, daß diese sich zugleich identifiziert und auf den Glauben bezogen finden. Solcherart konstitutive Differenz und funktionale Äquivalenz darzustellen wäre der Versuch, unter den Bedingungen einer sich universalisierenden, selbstverständlich werdenden Krise am Gedanken der Versöhnung festzuhalten, der mit der Herrschaft des Unversöhnten sich nicht abfindet.