

Ernst Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in: Friedemann Voigt (Hg.), Ernst Troeltsch Lesebuch, Tübingen 2003, 61–92.

I. Troeltsch nennt die Faktoren, die in der Neuzeit das christliche Dogma zersetzen. Als eine der Hauptfragen markiert er die Frage nach der „Wirkung der geschichtlichen Kritik auf den Christusglauben“ (61). Sodann kann ein der historisches Kritik unterworfenen „Jesusbild“ noch eine Bedeutung haben für den Glauben? Schließlich richte sich doch der Glaube auf etwas Unbedingtes. Die historische Kritik führt notwendig zu der Frage, ob das *Wissen* über Jesus ausreiche, damit der Glaube an die geschichtliche Tatsache ‚Jesus‘ anknüpft. Die gesamte Problemexposition zeige, wie stark die Bedenklichkeit wuchs, „religiöse Überzeugungen an kritisch-wissenschaftlich festzustellende Geschichtstatsachen“ anzuknüpfen(62). Die Religionsgeschichtliche Schule machte sodann die Fremdheit der Vorstellungswelt des Evangeliums deutlich: „Christentum Christi“ und „Christentum der Kirche“ waren nicht mehr ohne weiteres zur Deckung zu bringen. Es sei denn mit der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, was aber ein „einfaches religiöses Verhältnis“ zum ntl. Zeugnis unterläuft. Allein die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit der historischen Kritik, kritische Fragen mit all ihren möglichen negativen Konsequenzen zeigt vollgültig das Problem: wie kann ein religiöses Verhältnis zu Jesus bzw. eine Bedeutung der christlichen Urgeschichte für die Gegenwart behauptet werden? Müsste der Glaube nicht vielmehr von der Wissenschaft immunisiert werden?

II. Diese Frage macht nur unter bestimmten Bedingungen Sinn – keinen Sinn hat sie unter der Annahme der „geschichtlichen Realität der Person Christi“ und seines Heilswerkes. Die Frage setzt nur voraus, dass das Christentum zuerst als ein „in jedem Moment neuer lebendiger Glaube an Gott“ (64) verstanden werde, Erlösung vollziehe sich immer wieder von neuem. Dies sei eine völlige Verwandlung der Erlösungsidee. Auch mache die Frage Sinn bei einem Kirchenverständnis, das die Kirche als Ort der – organisatorisch wandelbaren – Gemeinschaft zur „Pflege und Fortpflanzung dieses [!] Glaubens“ fasst und nicht als Heilanstalt (64). Die *Begründung* dieses Gottesglaubens liege in eigenen Erleben! Der Glaube braucht also keine verbürgende geschichtliche Tatsache (65). All dies ist die Voraussetzung des seit der Aufklärung umgeformten Christentums. Im Anschluss referiert Troeltsch sehr kurz die theologiegeschichtlichen Entwicklungen (Erasmus, Sozzini, Locke), die zu diesem neuen Christentumsverständnis führten (66f.). Lessings Diktum, dass historische Tatsachen „zur Illustration und nicht zur Demonstration“ dienten, empfindet Troeltsch als kennzeichnend für das Verhältnis zur Geschichte in der Neuzeit. Die christliche Idee im sittlichen Bewusstsein sollte auf sich selber stehen und keines Beweises mehr bedürfen. Ab 67f. werden sodann „Mischformen“ referiert, die das Verhältnis von Glaube und Geschichte, Prinzip und Person (D.F. Strauß) *vermittelnd* bestimmen bei gleichem Erlösungsverständnis. Hier hat die geschichtliche Person Jesu „eine relative innere Notwendigkeit“ (67) für den Gottesglauben behauptet. Die erlösende Glaubenserkenntnis ist an den Gesamteindruck der religiösen Persönlichkeit Jesu von Nazareth gebunden; sie ist „Gewißmachung, ohne die man nicht zu glauben wage“ (68). Repräsentanten dieser Vermittlungstheologie seien Schleiermacher Ritschl und Hermann. Zwei Voraussetzungen sind dabei gesetzt: a) die religiöse Persönlichkeit Jesu muss als historisch erkennbar gedacht werden, b) ohne Christus gibt es keinen Gottesglauben (Absolutheitsanspruch). Voraussetzung a) hat die historische Kritik jedoch unmöglich gemacht; zu b) auch ohne Jesus gibt es freilich frohen Gottesglauben. Der Mittelpunkt der europäischen religiösen Geschichte darf nicht als „alleiniges Zentrum aller Menschheit“ gedacht werden (70), dies wäre eine Verabsolutierung des eigenen, zufälligen Lebenskreises. Insgesamt beobachtet Troeltsch, dass die Beziehung auf die Persönlichkeit Jesu im Glauben der Moderne wenig ausgeprägt ist – „aus Scheu vor Belastung des Glaubens mit historischer Forschung“ (71).

III. Die Frage – wie die Beziehung der Gegenwart auf Jesus zu denken sei – lässt sich auf 3 Weisen beantworten: a) die Beziehung ist zufällig, rein faktisch; b) pädagogisch und symbolisch schwer zu entbehren oder c) im Wesen der christlichen Idee unabänderlich und ewig eingeschlossen. b) und c)

sind nicht immun gegen die historische Kritik – dass zeigt sich am „Schleiermacher-Ritschl-Hermanschen Vermittlungstypus“ (c) (73). Sie stehen in einer schroffen Spannung zur historisch-kritischen Forschung und sind deswegen nicht haltbar; zumindest solange sie nicht offen eingestehen, dass sie dogmatisch rückgebundene Glaubensbilder sind. Auf dogmatisch-systematischem Gebiet zeigt sich, dass die Verbindung zum geschichtlichen Jesus an sich nur sehr „relative“ ist. Jesus hat die christliche Lebenswelt in Bewegung gesetzt – mehr erstmal nicht. Deswegen wird dogmatisch zusätzlich noch der Erbsündengedanke eingeführt und Jesus die *entscheidende* Kräftigung des Gottesbewusstseins zugeschrieben, um so die alleinige Erlösungskraft des Christentums behaupten zu können. Dies sei aber erstmal lediglich „Ablassung des alten Erbsünden- und des alten Erlösungsgedankens“ und zudem ein mit dem modernen Erlösungsgedanken und dem modernen Entwicklungsdenken in Spannung stehender Gedanke; damit fällt der gesamte Vermittlungstypus (74). Es bleiben also scheinbar erstmal nur a) und b): ein „religiöse[r] Glaube ohne historische Stützen“ (75). Aber Troeltsch wendet ein: alle heutige Religiosität besteht in der Umwandlung der religiösen Überlieferung – dies müsse einen Grund „in dem inneren Wesen der Sache“ (75) haben. Denn Religion braucht Gemeinschaft und Kult! Die „Vergegenwärtigung des geistigen Besitzes“ (75) der religiösen Gemeinschaft braucht die „persönlich-lebendige Darstellung in einem maßgebenden Urbild“ (75). Hier wird Gott „bestimmt und konkret“ vergegenwärtigt (76). Dies fehlt nach Troeltsch der modernen Religiosität – sie habe keinen beherrschenden Mittelpunkt und keine Einbindung in einer Gemeinschaft und deren Gesamtgeist (76).

Der Kult als lebendiger Verkehr mit der Gottheit ist als Tatsache und Wesen aller Religion von der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie erkannt worden. Dies sei letztlich ein sozial-psychologisches Gesetz (77); in den höhere Geistesreligionen wird die Stifterpersönlichkeit verehrt. Sie ist als Bild persönlich-konkreten Lebens jener [...] anpassenden Deutung fähig“, die [...] [sich] an Phantasie und Gefühl wendet“ und gilt als „Ausdruck der göttlichen Wahrheit“ (78), nicht als neue Gottheit. Eine Gewissheit und Kraft der erlösenden Gotteserkenntnis wird man sich nicht denken dürfen ohne Kult und Gemeinschaft. Das Christentum ist daher konstitutiv an den Christuskult, der Darstellung des geistigen Besitzes in einem Urbild, gebunden. Eine wirkliche „Gleichgültigkeit auch gegen die historisch-kritischen Fragen“ (80) ist dann nicht mehr möglich. In einem religiösen Glaubenskreis ist der Bezug auf eine geschichtliche Persönlichkeit unauflösbar, mit einem bloß mythischen Symbol kann sich der Gläubige nicht zufrieden geben. Da der Glaube nun aber keine Tatsachen erzeugen, sondern nur deuten kann, ist der Glaube auf die historische Forschung bezogen. Es muss also doch nach der Tatsache, der „ganzen Erscheinung Jesu“ (81), nicht nach Einzelzügen, hinter den ntl. Berichten gefragt werden – das genüge für den religiösen Zweck (vgl. 84). Das Symbol Christus braucht einen „Grund“ in der Tatsache Jesus (81). Kann dieser nicht nachgewiesen werden, ist das das Ende des Christussymbols! Es besteht also eine relative Abhängigkeit der christlichen Gemeinschaft von der Theologie, sie muss das Gefühl historischer Zuverlässigkeit erzeugen können. Überhaupt sei der Glaube in einer aufgeklärten Welt nie unabhängig von der Wissenschaft, er kann sich nicht auf sich selbst zurückziehen. Allein zur praktischen Leistung braucht der Gläubige den Bezug auf die Wissenschaft. Die historisch gesicherte Person Jesu steht in einem großen Zusammenhang geschichtlicher Vorbereitung (Propheten und Psalmen) und Auswirkung (Paulus). Sie wird also „im Zusammenhang geschichtlichen Lebens“ gesehen und dies wird auch in sie „hineingedeutet“ (84). Jesus bleibt dabei das Zentrum dieser Lebenswelt, wenn auch andere christliche Persönlichkeiten bis in die Gegenwart zu Symbolen und kraftstärkenden Bürgschaften des Glaubens werden können, sie müssen nur auf den einen Sammelpunkt bezogen werden. Die praktische Verkündigung kann so sehr frei und beweglich das Bild Christi deuten.

IV. Troeltsch gibt die Nähe seines Entwurfes zum Vermittlungstyp Schleiermacher-Ritschl-Hermann zu; v.a. der „Gedanke des Haltes der Subjektivität“ (86) ist eine große Parallele. Aber die Begründung ist doch verschieden; bei Troeltsch ist es eine sozial-psychologische Begründung, die allgemein anthropologisch argumentiert und für jeden anderen geistig-religiösen Glauben bezogen

auf das „rätselhafte Verhältnis von Einzelwesen und Gemeinschaft“ (87) gelte. Sodann erkennt Troeltsch bei Schleiermacher, Ritschl und Hermann als „tatsächlich beherrschendes Motiv“ (89) die sozialpsychologische Herleitung der Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. Denn auf dem Gebiet der Religion – so Troeltsch – kann sich ein reiner Individualismus wie in anderen Bereichen nicht halten, wenn auch die moderne Frömmigkeit in eine entgegengesetzte Richtung zu streben scheint. Troeltsch prophezeit eine „Umkehr“ (90), zu der dann auch die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu wieder steigen wird. Ob damit dann aber die Religion der Menschheit in Zukunft immer an das Christentum gebunden bleibt? Troeltsch hält eine Antwort für unmöglich, aber solange die abendländische Kultur fort dauert, wird das Christentum die angemessenste Form moderner Religiosität sein. Und wenn es eine kraftvolle Frömmigkeit sein will, dann muss es sich wieder auf die Sammlung um den geschichtlichen Jesus Christus besinnen.

Jan Höffker