

Ernst Troeltsch
Kritische Gesamtausgabe

Ernst Troeltsch
Kritische Gesamtausgabe

im Auftrag der Kommission für Theologiegeschichtsforschung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
herausgegeben von

Friedrich Wilhelm Graf · Gangolf Hübinger

Band 9
Teilband 1

De Gruyter

Ernst Troeltsch
Die Soziallehren der christlichen Kirchen
und Gruppen (1912)

Teilband 1

herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Graf
in Zusammenarbeit mit
Daphne Bielefeld, Eva Hanke, Johannes Heider,
Fotios Komotoglou und Hannelore Loidl-Emberger

De Gruyter

Die Troeltsch-Edition wird als Vorhaben der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Kommission für Theologiegeschichtsforschung) im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Freistaat Bayern gefördert.

ISBN 978-3-11-044092-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-043357-9

Library of Congress Control Number: 2020945684

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Schutzumschlag: Rainer Engel, Berlin
Satztechnik (L^AT_EX): David Kastrup, Waltrop
Satz: Hannelore Loidl-Emberger, St. Wolfgang
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

www.degruyter.com

Vorwort des Herausgebers

„Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ sind das Werk, mit dem das Ansehen des Autors bis heute in erster Linie verbunden ist. Dieses Buch hat weit über die Theologie hinausgewirkt. In der Geschichtswissenschaft und in der Soziologie wird ihm der Rang zuerkannt, eine zugleich theologische wie sozialgeschichtliche Erforschung der Geschichte des Christentums begründet zu haben.“ Mit diesen Sätzen haben Trutz Rendtorff und ich vor 30 Jahren das Vorwort des 6. Bandes der „Troeltsch-Studien“ eröffnet, der die überarbeiteten Beiträge zu dem vom 26. bis 29. September 1988 durchgeführten 3. Internationalen Kongress der am 17. Februar – dies ist Troeltschs Geburtstag – 1981 in Augsburg gegründeten Ernst Troeltsch Gesellschaft dokumentierte.¹ An diese Zusammenkunft von Theologen, Soziologen und Historikern aus aller Welt ist zu erinnern, wenn nun nach langen Jahren harter Arbeit endlich die kritische Edition des Handexemplars von Troeltschs „Soziallehren“ vorgelegt werden kann. Ich hatte diese Edition damals angekündigt – ohne wirklich abschätzen zu können, welche Aufgabe vor meinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie mir selbst lag.

„Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, im Januar und Februar 1912 als I. Band der „Gesammelten Schriften“ in zwei Teilbänden bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erschienen, gelten als Ernst Troeltschs kulturhistorisches und speziell christentumsgeschichtliches Hauptwerk. Das Buch hat trotz vielfältiger Kritik von Seiten damals prominenter Kirchenhistoriker und einiger Einwände nicht minder renommierter Soziologen insbesondere gegen Troeltschs Konzept der Mystik als einer dritten idealtypischen Sozialgestalt christlicher Frömmigkeit neben Kirche und Sekte den historischen Blick auf die Geschichte der okzidentalen, lateinischen Christentümer fundamental verändert. Denn die „Soziallehren“ stellten den ersten Versuch dar, die Geschichte der lateinischen Christentümer in soziologisch inspirierter Perspektive zu erfassen. Über Troeltschs Intentionen informieren der 1. und 2. Abschnitt der Einleitung.

¹ Friedrich Wilhelm Graf, Trutz Rendtorff (Hg.): Ernst Troeltschs Soziallehren (1993), S. 9 f.

Mit XVI und 994 Seiten waren die „Soziallehren“ der umfangreichste Band der „Gesammelten Schriften“. Troeltsch hatte im Vorwort vom 1. November 1911 selbst eingeräumt: „Das Buch ist nun freilich mit seinen ungefähr 1000 Seiten recht massiv geworden.“ Aber Troeltsch wollte es schon bald, nur wenige Monate nach der Auslieferung, noch sehr viel umfangreicher, massiver machen. In sein Handexemplar, das hier nun als KGA 9 in drei Teilbänden kritisch ediert wird, fügte er mit Blick auf eine seit spätestens November 1912 geplante überarbeitete und erweiterte Neuauflage zahlreiche Nachträge und Zusätze ein. Dabei handelt es sich teils um die Einarbeitung neuerer Literatur, aus der Troeltsch Quellenzitate abschrieb oder ihm wichtige Informationen übernahm, teils um den Einschub längerer neu geschriebener Absätze. Auch notierte er sich Stichworte sowie eine differenzierte Gliederung für ein von ihm geplantes Kapitel über den Anglikanismus – dessen Fehlen hatten einige Rezensenten von GS I bemängelt. Zudem arbeitete er Ergebnisse seiner kleinen „Augustin“-Studie ein und bezeichnete prägnant die Stelle, an der er im „I. Kapitel“ über „Die Grundlagen in der Alten Kirche“ nach den drei „Stücken“ über „1. Das Evangelium“, „2. Paulus“ und „3. Der Frühkatholizismus“ ein eigenes, „viertes Stück“ über „Augustins Ethik“ einfügen wollte. Gegenüber der Druckfassung der „Soziallehren“ in GS I stellen die zahlreichen Nachträge und Marginalien einen Textbestand von knapp 17 Prozent des ursprünglichen Textes dar. Würden diese Zusätze im Satzspiegel von GS I geboten, hätten die „Soziallehren“ nun einen Umfang von gut 1.200 Druckseiten. Diese Zusätze oder Nachträge sowie die im Handexemplar sich findenden Corrigenda werden hier erstmals umfassend dokumentiert.

Im Editorischen Bericht wird der langjährige komplizierte Prozess der Entstehung der „Soziallehren“ erläutert. Da in der kritischen Edition neben GS I auch die im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ von Januar 1908 bis Mai 1910 erschienenen Aufsätze zu berücksichtigen sind, müssen *drei Textstufen* editorisch dargestellt werden: die Aufsätze im „Archiv“, denen in GS I Seite 1 bis 605 entspricht; GS I; die Corrigenda und Nachträge in Troeltschs Handexemplar von GS I. In den „Archiv“-Aufsätzen und in GS I bot Troeltsch zahlreiche gewichtige Informationen und Quellenzitate oft nicht im Haupttext, sondern in zum Teil sehr langen, mehrere Seiten umfassenden Anmerkungen. Diese Anmerkungen sind jedenfalls weit mehr als nur Literaturhinweise oder Belege für die im Haupttext gebrachten Zitate aus Quellen oder der Sekundärliteratur. Sie sind nicht selten Paratexte zu den im Haupttext verhandelten Themen, in denen Troeltsch seine Sicht durch weiteres Material, Kritik an älterer Literatur, aber auch methodologische Überlegungen zu fundieren versucht.

Bisweilen umfassen seine Anmerkungen mehrere Druckseiten, und dies sowohl in den Archiv-Aufsätzen und GS I als auch in den Zusätzen und Erweiterungen im Handexemplar, mit denen er teils neue Anmerkungen einfügte, teils ältere längere Anmerkungen fortschrieb. Was Max Weber mit Blick auf die erste Fassung der „Protestantischen Ethik“ von 1904/05 als „Pönitentz einer entsetzlichen Fußnotengeschwulst“² bezeichnete, gilt auch für die „Soziallehren“: Die Anmerkungen drohen sich zu verselbständigen. So sind, editionsphilologisch gesprochen, genau genommen nicht drei, sondern *drei mal zwei*, also *sechs* Textstufen darzustellen, nämlich jeweils Haupttext und umfangreicher Anmerkungsapparat in der „Archiv“-Fassung, in GS I und in den Marginalien bzw. Zusätzen. Hinzu kommen als *ein weiterer*, eigenständig darzustellender *Apparat* die Kommentare des Herausgebers, in denen etwa die von Troeltsch nur fehlerhaft genannten Titel von Quellen und Sekundärliteratur berichtigt oder die von Troeltsch bloß paraphrasierten und verkürzten Zitate korrekt geboten werden. So ist die kritische Edition des Handexemplars der „Soziallehren“ die philologisch komplexeste, aufwendigste Herausforderung der Kritischen Gesamtausgabe seiner Schriften, Briefe und Vorlesungen.

Als Bandherausgeber habe ich deshalb eine Zeit lang erwogen, die Zusätze aus dem Handexemplar in einer anderen Schrifttype als dem Text von GS I darzustellen. Ein Gewinn an Übersichtlichkeit wäre damit aber nicht verbunden. Auch hätte es einen Bruch mit den editorischen Prinzipien der Troeltsch KGA bedeutet. So folgt die kritische Edition der „Soziallehren“ den Regeln, die für die Troeltsch KGA insgesamt gelten. Dass es sich um eine vielschichtige, voraussetzungsreiche Darbietung des Textes und seiner verschiedenen Stufen handelt, die dem Leser viel abverlangt und zu genauer, konzentrierter Lektüre zwingt, ist dem Herausgeber schmerzlich bewusst. Dennoch habe ich mich dazu entschieden, der editorischen Praxis in den anderen Bänden der KGA entsprechend die von Troeltsch benutzten Quellen und die intensiv herangezogene Sekundärliteratur dicht und philologisch prägnant zu dokumentieren – was zwar die Komplexität des Ganzen noch einmal steigert, aber sehr genau Troeltschs Schreibprozess und Arbeitsweise nachzuvollziehen erlaubt.

Hier gilt, was ein so bedeutender Kenner wie Peter Ghosh 2015 zu der von Wolfgang Schluchter und Ursula Bube vorgelegten Edition von Webers „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“, also dem Band I/9 der Max Weber-Gesamtausgabe (MWG), gesagt hat: „This book is

² Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. I. Das Problem (2014), S. 249, Anm. 4.

evidently a reference text, not a reading text – as is obvious in many ways.“³ Auch die kritische Ausgabe von Troeltschs Handexemplar kann keinen „Lesetext“ bieten. Denn durch Troeltschs langjährige Arbeit an dem von 1912 bis 1920 immer neu fortgeschriebenen Text ist dieser so komplex geworden, dass es keine Darstellungsform gibt, die nicht verständlichen (aber dies heißt nicht: philologisch berechtigten) Einwänden ausgesetzt wäre. Ich habe mich für den Vorrang philologischer Präzision vor Lesbarkeit entschieden. Über Einzelheiten informieren die Schlusspassagen des Editorischen Berichts.

Bei einem so langwierigen, zeitraubenden und von Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft unternommenen Editionsprojekt ist es nur fair und aus intellektueller Redlichkeit geboten, möglichst genau die Arbeitsanteile der Einzelnen zu benennen. In einem langjährigen Prozess waren sehr viele, oft schwierige und extrem zeitraubende Aufgaben zu bewältigen.

Ernst Troeltsch hat in GS I nicht weniger als 858 Titel – griechische und lateinische Quelleneditionen, deutsche Klassikerausgaben sowie moderne Sekundärliteratur – benutzt oder jedenfalls genannt. Im Handexemplar kommen weitere 418 Titel hinzu. Das Verzeichnis der von den Herausgebern darüber hinaus genannten Literatur umfasst weitere 350 Titel. Bei der Beschaffung dieser gut 1 600 Bücher und Aufsätze aus dem Deutschen, Niederländischen, Englischen, Französischen und Italienischen in der Bayerischen Staatsbibliothek und der Fernleihestelle der Universitätsbibliothek der LMU haben die studentischen Hilfskräfte Lisa-Christina Bühler, Hajo Bruzinski, Deborah Dittmer, Charlotte Merget-Fell, Alexander Heussinger, Adele Maggi, Katalin Seyfang und Franziska Spöttl große Mühen auf sich genommen. Dafür sei ihnen auch hier sehr herzlich und mit großem Nachdruck gedankt.

Die auf dem Titelblatt genannten Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben den philologischen Apparat zu den Änderungen der „Archiv“-Fassung in GS I erarbeitet, Troeltschs Zitate und Nachweise kritisch geprüft, in editorischen Anmerkungen falsche Zitate korrigiert sowie die Register geschrieben. Einzelne haben sich auch an der Transkriptionsarbeit beteiligt. Beim abschließenden Textabgleich wurden sie von den studentischen Hilfskräften unterstützt. Alle Literaturverweise bzw. -angaben Ernst Troeltschs wurden unter die Lupe genommen und, sofern nötig, korrekt dargeboten; nur durch hohe bibliographische Genauigkeit läßt sich erkennen, wo Troeltsch eigenständiges Quellenstudium betrieben hat und wo er sich primär nur auf ältere wie neuere Sekundärliteratur stützte. Auch sei-

³ Peter Ghosh: [Rez.] Max Weber: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–11 (2015), S. 131–145, S. 132.

ne nicht selten ungenauen Zitate wurden mit kritischem Blick überprüft. Die korrekten Zitate werden im Anmerkungsapparat ebenso mitgeteilt wie Zitatbelege für die zahlreichen Seitenverweise in Troeltschs insgesamt 600 Fußnoten und längeren Anmerkungen in GS I sowie 109 Fußnoten und Anmerkungen in den Marginalien bzw. Nachträgen. Gerade so wird seine von Adolf von Harnack gerühmte außergewöhnliche literarische Konsumtionskraft sichtbar.

Herrn Professor. Dr. Toshimasa Yasukata, Präsident der Hokkai Gakuen University in Sapporo, und Herrn Assistant-Professor Dr. Atsushi Koyanagi, von derselben Universität, danke ich freundschaftlich für hilfreiche Informationen zur Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte der „Soziallehren“ in Japan. Herr Kotaro Hori, Senior at The University of Tokyo, Faculty of Arts and Sciences, Department of Humanities and Social Sciences und Austauschstudent in der Abteilung für Griechische und Lateinische Philologie der LMU München, hat mit faszinierender Souveränität die griechischen Zitate Troeltschs überprüft. Mein Freund Prof. Dr. Arie Molendijk, Professor of the History of Christianity and Philosophy, University of Groningen, hat Troeltschs Zitate aus niederländischen Publikationen mit kritischem Blick gelesen. Herr Prof. Dr. Georg Pfeiderer, Universität Basel, hat mich bei der Suche nach einer Rezension der Soziallehren in einer Basler Sonntagszeitung unterstützt, die nur noch in einer einzigen Bibliothek greifbar ist. Auch ihnen gilt mein herzlicher Dank. Herrn Prof. Dr. Roland Kany, München, danke ich für sehr hilfreiche Informationen zur Geschichte des Begriffs „Soziallehre“.

Vorwort, Einleitung und Editorischer Bericht wurden vom Unterzeichnenden verfasst. Auch habe ich alle Kommentarentwürfe überarbeitet und bei strittigen Transkriptionen eine sachlich naheliegende Entscheidung getroffen – was Fehler nicht ausschließt.

Viele der am Rand notierten Marginalien und Korrekturen sowie auch längere Textpassagen schrieb Troeltsch wohl hastig in einer oft kaum lesbaren extrem kleinen Handschrift. Verlässliche Transkriptionen zu erstellen, war die größte Herausforderung der Edition. Hier haben sich Herr Christian Nees, Mering, und Herr Dr. Harald Haury, Stuttgart, große Verdienste erworben. Auch Herrn Dr. Horst Renz, Obergünzburg, danke ich für die langjährige tatkräftige Hilfe bei der Transkription der Marginalien und Nachträge in Troeltschs Handexemplar. Herr Dr. Hans Cymorek, Hannover, hat mit großem Engagement und unüberbietbarer Prägnanz sich ebenfalls am zeitraubenden Geschäft des Dechiffrierens vermeintlich unlesbarer Striche, Punkte und oft nur angedeuteter Buchstaben beteiligt.

Großer Dank gebührt erneut Herrn Dr. Stefan Pautler, dem langjährigen leitenden Mitarbeiter der Kommission für Theologiegeschichtsforschung in

der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bis zu seinem Ausscheiden Ende 2018 hat er die Editionsarbeiten souverän koordiniert.

Mit KGA 9, 1–3 liegt nun der umfangreichste, wohl gewichtigste Band der Troeltsch KGA vor. In ihm steckt jahrelange, ebenso schwierige wie herausfordernde Arbeit. Man kann, wie so oft in der modernen spezialistischen Wissenschaftskultur und insbesondere beim Geschäft des kritischen Edierens, nach dem Verhältnis von Aufwand und Ertrag fragen. Aber diese Frage lässt sich nicht generell und gewiss nicht abschließend beantworten. Jeder Leser sollte sich diese Frage selbst stellen und seine eigene, individuelle Antwort suchen.

München, den 1. Mai 2020

Friedrich Wilhelm Graf

Inhaltsverzeichnis

Teilband 1

Vorwort des Herausgebers	V
Aufbau und Editorische Grundsätze der <i>Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe</i>	XV
Siglen, Zeichen, Abkürzungen.	XXI
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen	1
Einleitung	1
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen	73
Editorischer Bericht	73
Edierter Text	133
Vorwort.	139
Inhaltsübersicht.	143
Einleitung und methodische Vorfragen.	151
I. Die Grundlagen in der alten Kirche.	173
1. Das Evangelium.	173
2. Paulus.	247
3. Der Frühkatholizismus.	292

II. Der Mittelalterliche Katholizismus.	509
1. Das Problem.	509
2. Ansätze im Ergebnis der altkirchlichen Entwicklung.	520
3. Die landeskirchliche Periode und die Durchdringung von Geistlichem und Weltlichem.	543
4. Die universalkirchliche Reaktion und die katholische Einheitskultur.	560
5. Die Bedeutung der Askese im System des mittelalterlichen Lebens.	590
6. Relative Annäherung der tatsächlichen sozialen Lebensformen an das kirchliche Ideal.	607
7. Die theoretische Durchleuchtung der kirchlichen Einheitskultur in der thomistischen Ethik.	640
8. Die mittelalterliche Sozialphilosophie nach den Grundsätzen des Thomismus.	691
9. Das absolute Gottes- und Naturrecht und die Sekten.	818

Teilband 2

III. Der Protestantismus.	909
1. Das soziologische Problem des Protestantismus.	909
2. Das Luthertum.	1019
3. Der Calvinismus.	1197
4. Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden.	1551
Schluß.	1845

Teilband 3

Literaturverzeichnis	1873
1. Verzeichnis der von Ernst Troeltsch in GS I genannten Literatur	1873
2. Verzeichnis der in den Marginalien neu aufgeführten Literatur	1951
3. Sonstige von den Herausgebern genannte Literatur.	1987
Personenregister.	2019
Sachregister	2057
Gliederung der <i>Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe</i>	2083

Aufbau und Editorische Grundsätze der *Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe*

I. Aufbau

1. Aufbau der einzelnen Bände

Jeder Band enthält:

- (1) Vorwort
- (2) Inhaltsverzeichnis
- (3) Aufbau und Editorische Grundsätze der *Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe*
- (4) Siglen, Zeichen und Abkürzungen
- (5) Einleitung des Bandherausgebers. Die Einleitung informiert über den Text bzw. die Texte des Bandes und deren Anordnung, über wissenschaftsgeschichtliche Bezüge und zeitgeschichtliche Hintergründe.
- (6) Editorische Berichte. Die Editorischen Berichte informieren über Entstehung, Entwicklung und Überlieferungslage sowie über editorische Entscheidungen.
- (7) Troeltsch-Text mit textkritischem Apparat und Kommentaren der Herausgeber; innerhalb eines Bandes sind die Edierten Texte chronologisch geordnet.
- (8) Literaturverzeichnis. In einem ersten Teil wird die von Troeltsch zitierte Literatur angeführt, in einem zweiten Teil wird die von den Herausgebern in Einleitung, Editorischen Berichten und Kommentaren genannte Literatur aufgenommen. Neben den Rezensionenbänden enthält auch KGA 9 ein dreigeteiltes Literaturverzeichnis. Im vorliegenden Band wird im ersten Teil die von Troeltsch selbst zitierte Literatur aufgeführt, im zweiten Teil finden sich die Titel, die er in B₁ neu benutzt hat, im dritten Teil wird die von den Herausgebern in Einleitung, Editorischen Berichten und Kommentaren genannte Literatur aufgenommen.
- (9) Personenregister. Aufgenommen sind sämtliche Personen, die von Troeltsch selbst in den Edierten Texten oder von den Herausgebern

in der Einleitung, den Editorischen Berichten und Kommentaren erwähnt sind. Dazu gehören auch die Autoren der angeführten Literatur. Recte gesetzte Seitenzahlen verweisen auf Troeltschs Texte, kursiv gesetzte Seitenzahlen auf die Herausgeberrede.

- (10) Sachregister. Es enthält alle wichtigen Begriffe und Sachbezeichnungen einschließlich geographischer Namen mit Ausnahme der bibliographischen Erscheinungsorte. Das Sachregister erfasst Troeltschs Text und die Herausgeberrede. Recte gesetzte Seitenzahlen verweisen auf Troeltschs Texte, kursiv gesetzte Seitenzahlen auf die Herausgeberrede.
- (11) Den Bänden können weitere Verzeichnisse, wie z. B. Konkordanzen, beigefügt werden.
- (12) Gliederung der *Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe*.

2. Aufbau der einzelnen Seiten und Darstellung des Edierten Textes

2.1. Satzspiegel

Es werden untereinander angeordnet: Text der Ausgabe letzter Hand, gegebenenfalls mit Fußnoten Troeltschs, textkritischer Apparat und Kommentare. Die Fußnoten werden ohne einen Trennstrich unter den Haupttext angeordnet, der textkritische Apparat wird durch einen kurzen, die Kommentare werden durch einen durchgezogenen Trennstrich abgesetzt.

2.2. Hervorhebungen

Hervorhebungen Troeltschs werden einheitlich durch Kursivsetzung kenntlich gemacht.

2.3. Seitenzahlen des Originaldrucks

Die Seitenzahlen der Druckfassungen der jeweiligen Textstufen des Edierten Textes werden am Seitenrand unter Angabe der entsprechenden Textsignale angezeigt; im laufenden Edierten Text (auch in den Fußnoten und gegebenenfalls im textkritischen Apparat) wird die Stelle des ursprünglichen Seitenumbruchs durch einen senkrechten Strich zwischen zwei Wörtern bzw. Silben angegeben.

II. Editorische Grundsätze

1. Präsentation der Texte und ihrer Entwicklung

Die Texte werden nach historisch-kritischen Prinzipien bearbeitet. Das heißt, es werden alle Entwicklungsstufen eines Textes einschließlich handschriftlicher Zusätze dokumentiert und alle editorischen Eingriffe einzeln ausgewiesen.

1.1. Textvarianten

Liegt ein Text in mehreren von Troeltsch autorisierten Fassungen vor, so wird in der Regel die Fassung letzter Hand zum Edierten Text bestimmt. Die übrigen Fassungen werden einschließlich der handschriftlichen Zusätze Troeltschs im textkritischen Apparat mitgeteilt. Ausgespart bleiben dabei allerdings die zahlreichen Veränderungen bei Umlauten, „ss–ß“, „t–th“ und ähnliche, da sie auf Setzerkonventionen beruhen und nicht von Troeltsch beeinflusst wurden.

1.2. Handschriftliche Zusätze

Die handschriftlichen Marginalien der Handexemplare werden nach den Editionsregeln zur Variantenindizierung in den textkritischen Apparat integriert. Der Nachweis beschränkt sich hierbei auf Textstellen. Markierungen von Troeltschs Hand wie Unterstreichungen und Anstreichungen werden nicht dargestellt. Über die genaue Darstellungsweise informieren die jeweiligen Editorischen Berichte.

1.3. Texteingriffe

Die Texte werden getreu der ursprünglichen Orthographie und Interpunktion ediert. Offensichtliche Setzerfehler werden stillschweigend berichtigt. Textverderbnisse werden im Apparat mitgeteilt.

2. Kommentierung der Texte

Die Kommentierung dient der Präzisierung der von Troeltsch genannten Literatur, dem Nachweis von Zitaten, der Berichtigung irrtümlicher Angaben, dem textlichen Beleg von Literaturangaben sowie der Erläuterung von Ereignissen, Begriffen und Bezügen, deren Kenntnis für das Verständnis des Textes unerlässlich erscheint. Es gilt das Prinzip der knapp dokumentierenden, nicht interpretierenden Edition.

2.1. Bibliographische Präzisierung

Die Literaturangaben werden autoptisch überprüft. Fehlerhafte Literaturangaben Troeltschs werden im Literaturverzeichnis stillschweigend berichtigt. Eine Berichtigung im Kommentar wird nur dann gegeben, wenn das Auffinden im Literaturverzeichnis nicht oder nur schwer möglich ist. Die korrigierte Literaturangabe wird mit dem ersten vollständigen Haupttitel sowie in Klammern gesetztem Erscheinungsjahr angezeigt.

2.2. Zitatprüfungen

Troeltschs Zitate werden autoptisch überprüft. Falsche Seitenangaben werden berichtigt. Hat Troeltsch ein Zitat nicht nachgewiesen, wird der Nachweis im Apparat aufgeführt. Ist der Nachweis nicht möglich, so steht im Kommentar: „Als Zitat nicht nachgewiesen.“ Fehlerhafte und unvollständige Zitate werden korrigiert und ergänzt. Der Nachweis indirekter Zitate und Rekurse wird in der Regel nicht geführt.

2.3. Belege von Literaturverweisen

Allgemeine, inhaltlich nicht näher bestimmte Literaturverweise im Edierten Text werden in der Regel nicht belegt. Inhaltlich oder durch Seitenangaben eingegrenzte Literaturverweise werden, so weit möglich, durch Zitate belegt.

2.4. Irrtümliche Angaben

Irrtümliche Angaben Troeltschs (z. B. Namen, Daten, Zahlen) werden im Apparat berichtigt.

2.5. Erläuterung von Fachtermini, Anspielungen und Ereignissen

Kommentiert wird, wenn die Erläuterung zum Verständnis des Textes notwendig ist oder wenn für das Textverständnis unerlässliche Zusatzinformationen geboten werden. Der kommentierte Sachverhalt muss eindeutig zu kennzeichnen sein.

2.6. Querverweise

Explizite Verweise Troeltschs auf andere seiner Werke werden nachgewiesen. Querverweise innerhalb des Edierten Textes können nachgewiesen werden. Sachverhalte, die sich durch andere Texte Troeltschs erschließen lassen, können durch Angabe dieser Texte nachgewiesen werden.

2.7. Forschungsgeschichtliche Kommentare

Erläuterungen zur nachfolgenden Wirkungs- und Forschungsgeschichte werden nicht gegeben.

III. Erläuterung der Indices und Zeichen

1. Sigleneinteilung

A, A₁, B, B₁ Die früheste Fassung eines Textes trägt die Sigle A. Weitere Fassungen werden in chronologischer Folge alphabetisch bezeichnet. Die Handexemplare mit handschriftlichen Zusätzen Troeltschs sind als Textschicht der betreffenden Fassung anzusehen. Sie werden mit der Sigle der betreffenden Fassung und einer tiefgestellten arabischen Eins bezeichnet (Beispiel: A₁). Bei Identität zweier Ausgaben wird im Editorischen Bericht darauf verwiesen. Eine doppelte Nennung (etwa BC) entfällt damit.

2. Indices

1), 2), 3) Hochgestellte arabische Ziffern mit runder Schlußklammer bezeichnen Fußnoten Troeltschs.

1, 2, 3 Hochgestellte arabische Ziffern ohne Klammern werden für die Herausgeberkommentare verwendet.

a, b, c Kleine hochgestellte lateinische Buchstaben werden für die Indizierung von Varianten oder Texteingriffen verwendet. Die Buchstaben stehen im Edierten Text hinter dem varianten oder emendierten Wort.

a-a, b-b, c-c Kleine hochgestellte lateinische Buchstaben, die eine Wortpassage umschließen (^axxx xxx xxx^a), werden für Varianten oder Texteingriffe eingesetzt, die mehr als ein Wort umfassen. Die betreffende Passage im Edierten Text wird hierbei von einem recte gesetzten Index und einem kursiv gesetzten Index eingeschlossen.

α, β, γ Kleine hochgestellte griechische Buchstaben werden für die Indizierung von Varianten oder Texteingriffen zu Textstellen

innerhalb des textkritischen Apparats verwendet. Die Buchstaben stehen hinter dem varianten oder emendierten Wort. Bei mehr als einem Wort wird die betreffende Passage von einem gerade gesetzten Index und einem kursiv gesetzten Index eingeschlossen ($^{\alpha}\text{xxx xxx xxx}^{\alpha}$).

3. Zeichen

	Das Zeichen im Edierten Text mit der jeweiligen Sigle und der darauf bezogenen Seitenangabe im Außensteg gibt die Stelle des Seitenwechsels nach der ursprünglichen Paginierung einer Textfassung wieder.
[]	Eckige Klammern sind reserviert für Hinzufügungen durch den Editor.
{ }	Geschweifte Klammern kennzeichnen Durchstreichungen Troeltschs in seinen handschriftlichen Marginalien.
[]	Unvollständige eckige Klammern bezeichnen unsichere Lesarten bei den Handschriften Troeltschs. Nicht entzifferte Wörter werden jeweils durch ein in unvollständige eckige Klammern gesetztes Spatium gekennzeichnet.
: :	Das Zeichen : : wird für Einschübe Troeltschs in seinen handschriftlichen Texten verwendet.
<xxx>	Hochgestellte Spitzklammern im Text umschließen Hinzufügungen des Edierten Textes gegenüber vorangegangenen Fassungen. Dadurch entfällt für diese Passagen der Nachweis im textkritischen Apparat: Fehlt in A. Bei <i>zwei</i> Textstufen in mehreren Schichten (A: 1. Textstufe, A ₁ : Handexemplar der 1. Ausgabe, B: 2. Textstufe, B ₁ : Handexemplar der 2. Ausgabe) gilt folgende Benutzungsregel für die Spitzklammern:
<xxx>	Fehlt in A, A ₁
<<xxx>>	Fehlt in A Bei <i>drei</i> Textstufen (A: 1. Textstufe, A ₁ : Handexemplar der 1. Ausgabe, B: 2. Textstufe, B ₁ : Handexemplar der 2. Ausgabe, C: 3. Textstufe) gilt folgende Legende:
<xxx>	Fehlt in A, A ₁
<<xxx>>	Fehlt in A, A ₁ , B, B ₁
<<<xxx>>>	Fehlt in B, B ₁

Siglen, Zeichen, Abkürzungen

Aufstellung der in diesem Band verwendeten Siglen, Zeichen und Abkürzungen gemäß den Editorischen Grundsätzen der *Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe*

	Seitenwechsel
[]	Hinzufügung des Editors
< >	Hinzufügungen des Edierten Textes gegenüber den vorangegangenen Textstufen A und A ₁
→	Siehe
1) 2) 3)	Indices bei Fußnoten Ernst Troeltschs
1 ² 2 ³	Indices bei Kommentaranmerkungen des Herausgebers
A, A ₁ , B, B ₁	Siglen für die Textfassungen in chronologischer Reihenfolge
a, b, c	Indices für Varianten oder textkritische Anmerkungen
a-a, b-b	Beginn und Ende von Varianten oder Texteingriffen
GS	Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften
KGA	<i>Ernst Troeltsch · Kritische Gesamtausgabe</i>
MEGA	Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe
MWG	Max Weber-Gesamtausgabe
WA	D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe
WuN	Franz Overbeck: Werke und Nachlaß
JBW	Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe

Alle sonstigen Abkürzungen folgen: Siegfried Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Auflage, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1992.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

Einleitung

Am 4. Juli 1898 bot die Redaktion der „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ Ernst Troeltsch an, den Zweiten Band von Reinhold Seebergs „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ über „Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit“ zu besprechen; er war Ende Mai 1898 im „Wöchentlichen Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels“ angekündigt worden¹ und wohl im Juni des Jahres im Verlag von „A. Deichert Nachf.“ in Erlangen erschienen. Troeltsch stimmte zu, nahm die Aufgabe aber nur zögernd in Angriff. Erst zwei Jahre später, Ende der ersten oder Anfang der zweiten Juniwoche 1900, schickte er seine ausführliche Rezension, die er auf „Heidelberg, 5. Juni 1900“ datierte, nach Göttingen. Bei der Redaktion traf der anspruchsvolle, 15 Druckseiten umfassende Text,² der weit mehr als nur eine Darstellung und kritische Würdigung von Seebergs Entwurf war, am 15. Juni ein.³

Die Gelegenheit der Anzeige von Seebergs Werk nutzte Troeltsch in programmatischer Absicht dazu, aktuelle Probleme und Aufgaben der Disziplin „Dogmengeschichte“ zu bestimmen. Seebergs Entwurf zeige in seinen „Unebenheiten“, „daß der ganze Begriff der Dogmengeschichte in eine bedenkliche Unsicherheit geraten ist“. Dies gelte analog auch für den überkommenen Begriff der „Kirchengeschichte“. Mit Blick auf beide Disziplinen machte Troeltsch geltend, was damals in allen seinen Texten sein zentrales Thema und sein vielfältig formulierter Einwand gegen die herrschende, teils von Albrecht Ritschl und dessen Schülern, teils von deren „posi-

¹ Wöchentliches Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels (1898), S. 510.

² Ernst Troeltsch: [Rez.] Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Hälfte (1901), S. 15–30, in KGA 4, S. 89–111.

³ Zur Datierung siehe die Editorische Vorbemerkung zu der Rezension, in KGA 4, S. 86–89.

tiven“ oder konservativ-lutherischen Gegenspielern dominierte protestantische Universitätstheologie war: die mangelnde Bereitschaft und evidente Unfähigkeit der Theologen, die kognitiven Herausforderungen der modernen historischen Dauerrevolution ernst zu nehmen. „Beide [Disziplinen] sind durch die moderne historische und undogmatische Denkweise gründlich verändert worden und diese Veränderungen machen alle Darstellungen schwankend.“ Traditionell, nach ihrem „alten dogmatischen Begriff“ hätten „beide Disziplinen“ „ein ganz bestimmtes Subjekt“ als Ausgangspunkt gewählt, „die wahre, normative, übernatürliche Kirche“, deren Geschichte dann zu erzählen war. Doch die „neue historische Methode“ könne „ein solches konstantes, einheitliches übernatürliches Subjekt weder in der Kirchen- noch in der Dogmengeschichte“ anerkennen.⁴ „Sie hat alles flüssig, beweglich und relativ gemacht und daher die großen, kulturellen und institutionellen Zusammenhänge in den Vordergrund gestellt, auf denen die Einheitlichkeit der jeweiligen, ein bestimmtes Gebiet beherrschenden religiösen Gedankenbildungen beruht.“ So sei die Kirchengeschichte nun „unwider-ruflich zerteilt“ in die Geschichte einzelner kirchlicher Gebiete wie Gemeinschaften, und die Dogmengeschichte könne nur noch im Sinne von „Darstellungen der Gedankenentwicklungen der einzelnen Kirchen“ konzipiert werden. Folglich lasse sich „die Einheitlichkeit der älteren Gesamtdarstellungen“ nicht mehr fortschreiben, und die Dogmengeschichte zerfalle in „eine Geschichte der byzantinischen, der katholischen und der protestantischen Theologie und der damit zusammenhängenden Dogmenbildung“.⁵

Gerade wegen des „mehr kirchlich-gläubigen Standpunkte[s]“ Seebergs, der bis 1898 in Erlangen als Ordinarius für theologische Enzyklopädie, neutestamentliche Zeitgeschichte und Patristik sowie seit dem Tod Franz Hermann Reinhold Franks – der bedeutendste konservativ-lutherische Kritiker Albrecht Ritschls war am 7. Februar 1894 in Erlangen gestorben – auch Systematische Theologie gelehrt hatte und 1898 als positive, dezidiert konservative Gegengestalt zu Adolf Harnack auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie, Religionsphilosophie, Ethik und Neutestamentliche Exe-gese nach Berlin berufen worden war,⁶ zeigten sich die methodischen „Unsicherheiten“ der Dogmengeschichte, so Troeltsch, in der Konzeption deutlicher als in den konkurrierenden Entwürfen der beiden Ritschl-Schüler Adolf Harnack und Friedrich Loofs. Eine begrifflich klare, überzeugende

⁴ Alle Zitate in Ernst Troeltsch: [Rez.] Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Hälfte (1901), in KGA 4, S. 91.

⁵ Alle Zitate ebd., S. 92.

⁶ Zu Reinhold Seebergs Biographie siehe: Friedrich Wilhelm Graf: Konservativer Kulturlutheraner (2011), S. 211–263.

Abgrenzung der Geschichte der Dogmen von den Geschichten der Theologie und der Religion sei ihm nicht gelungen – auch wenn sein „eigene[r] dogmatische[r] Standpunkt [...] sehr diskret“ zurücktrete und der dogmenhistorisch eindrucksvoll kompetente Berliner Systematiker „eine wirklich unbefangene wissenschaftliche Arbeit“ vorgelegt habe.⁷

Trotz mancher – sehr fairen! – Kritik im Einzelnen konzentrierte Troeltsch seine Einwände dann „auf einen Hauptpunkt“, den „für die gesamte katholische Theologie, Ethik und Cultur grundlegenden Begriff“: den „Begriff des sittlichen Naturrechtes oder der *lex naturae*“.⁸ Die „umfassende konstruktive Bedeutung dieses Begriffes“ sei nicht bloß von Seeberg, sondern in der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung überhaupt ignoriert worden, anders als bei römisch-katholischen Dogmenhistorikern. Aber der Begriff sei für die Geschichte der christlichen Dogmen von fundamentaler Bedeutung: „In Wirklichkeit spielt dieser Begriff die gleiche Rolle wie der so viel verhandelte Logosbegriff“.⁹ Troeltsch zeigte dies an einem kurzen Durchgang durch die Dogmen- und theologische Ideengeschichte von der Alten Kirche bis zu den Reformatoren, vor allem mit Blick auf die immer wieder zu beobachtende Identifizierung der *lex naturae* mit der *lex sinaitica*, dem mosaisch-christlichen Gesetz. Für die Geschichte des Christentums sei diese „Gleichung“ bzw. „Identifikation“ „noch wichtiger als die so viel behandelten Ausgleichungen zwischen dem christlichen Gottesgedanken und der metaphysischen Spekulation“.¹⁰

Troeltsch schrieb seine Seeberg-Rezension aus einem theologiepolitischen Eigeninteresse. Er wollte innerhalb der Fachöffentlichkeit demonstrieren, wie Dogmengeschichte nun eigentlich, im klaren Bewusstsein der durch die historistische Denkrevolution entstandenen Erkenntnisprobleme geschrieben werden müsse. Seebergs konventionelle, aber aporetische Darstellung diene ihm primär dazu, ein eigenes, alternatives Deutungsprogramm anzukündigen. Am Ende seiner Skizze des hohen Gewichts der Naturrechtsthematik schrieb er jedenfalls: „Das Ganze bedürfte dringend einer dogmengeschichtlichen, theologische, juristische, nationalökonomische und philosophische Kenntnisse vereinigenden Monographie, die freilich von der üblichen Schablone der Auffassung der christlichen Ethik sich gründlich befreien und wie bei den metaphysischen Bestandteilen so auch bei den ethischen die Notwendigkeit der Ergänzung des Christentums

⁷ Ernst Troeltsch: [Rez.] Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Hälfte (1901), in KGA 4, S. 96.

⁸ Ebd., S. 97.

⁹ Ebd., S. 99.

¹⁰ Ebd., S. 103.

aus dem antiken Culturerbe ebenso unumwunden anerkennen als sie die Art der thatsächlich geschehenen Ergänzung unbefangen aufdecken müsste.“¹¹ Soziologische Kenntnisse erwähnte Troeltsch hier noch nicht. Dennoch stellt dieser im Frühjahr oder Frühsommer 1900 geschriebene Satz, so darf und muss man sagen, den Nukleus jenes neuen christentums-geschichtlichen Deutungsprogramms dar, das Troeltsch seit Ende 1906 in den „Soziallehren“ entfaltete. So hat Troeltsch selbst es jedenfalls gesehen. Zweimal kam er in den „Soziallehren“ auf seine Seeberg-Rezension zu sprechen – jeweils mit Blick auf das Thema Naturrecht: „Daß auch die Dogmenhistoriker gegenüber der ganzen Lehre vom Naturgesetz grobenteils sehr unsicher tasten, weil sie dessen Funktion für die Lösung des Problems der ‚Welt‘ und des ‚sozialen Lebens‘ nicht verstehen, habe ich an Seebergs Dogmengeschichte gezeigt“.¹² Mit den „Soziallehren“ wollte Troeltsch dieses unsichere Tasten beenden und den Nachweis führen, dass die Rezeption vor allem stoischer Naturrechtskonzepte im ethischen Diskurs der Alten Kirche genau dieselbe zentrale Funktion erfüllte wie die Aufnahme des Logosbegriffs in der Entwicklung des kirchlichen Dogmas.

Der weitere Einleitungstext gliedert sich nun wie folgt: Nach einem ersten Abschnitt mit kurzen Bemerkungen zum Begriff „Soziallehre“ bzw. „Soziallehren“ und einer knappen Skizze von Troeltschs Erkenntnisinteressen beschreibe ich zweitens Troeltschs Intentionen aus einer anderen Perspektive. Danach, also drittens, erläutere ich an sieben Beispielen den Inhalt der Zusätze und Marginalien in Troeltschs Handexemplar. Viertens finden sich einige Hinweise zu den politischen und kirchenpolitischen Bezügen des Buches, in dem sich zahlreiche Anspielungen auf sozial- und kulturpolitische Konflikte in der Gesellschaft des Kaiserreichs finden. Fünftens teile ich einige Beobachtungen zur Sprache Troeltschs mit. Darauf schildere ich sechstens das aus der Auseinandersetzung mit dem Frankfurter Sohm-Schüler Erich Foerster 1920 resultierende Bestreben Troeltschs, noch einmal die Zielsetzung seines großen Buches deutlich zu machen. Sodann, also siebentens, geht es um die Kritik Karl Holls an Troeltsch, speziell an seiner Luther-Deutung, und die dadurch ausgelösten Kontroversen vor allem in der akademischen Theologie des deutschsprachigen Protestantismus. Schließlich, also achtens, folgen einige Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte des Buches, konzentriert auf die Debatten in der protestantischen wie römisch-katholischen Universitätstheologie.

¹¹ Ebd., S. 104.

¹² Siehe unten, S. 478, Anm. 77).

1.

Im Unterschied zum Begriff „Sozialethik“, der, wie Roland Kany in berechtigter Kritik einer rein auf deutsche Diskurse bezogenen Begriffsgeschichte gezeigt hat,¹³ in den späten 1860er Jahren – mit großer Wahrscheinlichkeit 1867 – durch den politisch konservativen, zugleich theologisch höchst originellen Kulturlutheraner Alexander von Oettingen¹⁴ wohl mit Blick auf britische und französische Autoren wie William Fleming, François de Chasseboeuf, Comte de Volney und Victor Cousin geprägt wurde, ist der Begriff „Soziallehre“ deutschen Ursprungs. Er lässt sich erstmals in den späten 1860er Jahren nachweisen, bei dem preußischen Politiker und Landwirt Moritz von Lavergne-Peguillen, der von 1849 bis 1858 Mitglied der Ersten Kammer des Preußischen Abgeordnetenhauses war.¹⁵ 1875 gebrauchte auch der jüdische Bankier und Verleger Adolph Samter den Begriff, um, beeinflusst von Ferdinand Lassalle, Karl Marx, Karl Rodbertus und Adolph Wagner, einen moderaten Sozialismus als Lösung der „sozialen Frage“ der Gegenwart zu empfehlen.¹⁶ Die immer wieder geäußerte Vermutung, Troeltsch habe sich den Begriff „Soziallehren“ unter dem Eindruck der heute weit verbreiteten Formel „katholische Soziallehre“ zu eigen gemacht,¹⁷ ist falsch. Zwar sprach Troeltsch in den „Soziallehren“ bisweilen auch von der „katholischen Soziallehre“, „den kirchlichen Soziallehren“ und der „Soziallehre der Kirche“. Auch betonte er den „charakteristische[n] Unterschied katholischer und protestantischer Soziallehren“, der vor allem darin liege, dass die katholische Kirche „heute noch Herrschaft über den Staat“ einklage.¹⁸ Aber der vor Troeltsch nur vereinzelt nachweisbare Begriff „katholische Soziallehre“ setzte sich erst

¹³ Roland Kany: Exkurs: Zum Ursprung der Begriffe Individual- und Sozialethik aus der Pflichtentrias (2016), S. 600–606. Kany bezieht sich kritisch auf: Friedrich Wilhelm Graf: Sozialethik (1995), Sp. 1134–1138, und Wolfgang Huber: Evangelische Sozialethik (1999), Sp. 1723–1727.

¹⁴ Alexander von Oettingen: Die Moralstatistik in der wissenschaftlichen Bedeutung für eine Sozialethik (1867), S. 461–538, und ders.: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Erster Theil (1868–1869), Zweiter Theil: Die christliche Sittenlehre (1873). Zwei spätere einbändige Ausgaben des Werkes sind, so Kany in seinem „Exkurs“ (2016), S. 601, „völlige Neubearbeitungen primär des ersten Teiles“.

¹⁵ Moritz von Lavergne-Peguillen: Die conservative Sociallehre (1868).

¹⁶ Adolph Samter: Social-Lehre (1875).

¹⁷ So etwa: Hans-Georg Drescher: Zur Entstehung von Troeltschs „Soziallehren“ (1993), S. 11–26, S. 17, Anm. 19.

¹⁸ Siehe unten, S. 165.

nach dem Ersten Weltkrieg allmählich durch, etwa bei dem Troeltsch-Leser Ernst Robert Curtius in einem Beitrag für die katholische Kulturzeitschrift „Hochland“¹⁹ oder dem ebenfalls die „Soziallehren“ intensiv lesenden rheinischen sozialprotestantischen Unternehmer Friedrich Karrenberg.²⁰ Troeltsch dürfte den von ihm erstmals im Titel des ersten Archiv-Aufsatzes verwendeten Begriff von dem Münchner Althistoriker Robert Pöhlmann oder aber von Georg Jellinek übernommen haben; der Heidelberger Ordinarius für Allgemeines Staatsrecht und Völkerrecht hatte im Ersten Band seiner „Allgemeinen Staatslehre“, auf deren 1905 erschienene zweite durchgesehene und vermehrte Auflage Troeltsch sich in den „Soziallehren“ stützte,²¹ zwischen „allgemeine[r] Soziallehre des Staates und allgemeine[r] Staatsrechtslehre“ unterschieden.²² Pöhlmann verwendete den Begriff mehrfach im Ersten Band seiner „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus“, den Troeltsch insbesondere für die Deutung des „Urchristentums“ intensiv nutzte.

Wie auch immer – Troeltsch gab dem Begriff „sozial“, in ausdrücklicher Kritik des nur diffusen Sprachgebrauchs anderer Theologen, einen prägnanten Gehalt. Die konventionelle theologische Gegenüberstellung von „Kirche und Welt“ lehnte er ab – auch wenn er eine Formel prägte, die im deutschsprachigen theologischen Diskurs bis in die Freiburger Rede von Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. hinein eine erstaunliche Faszinationskraft entfaltete: die Rede von der „Entweltlichung der Kirche“. Sie wurde von Reinhold Seeberg sofort aufgegriffen und insofern verallgemeinert, als dieser in seinen beiden Besprechungen der „Soziallehren“ nun von einer „doppelten Tendenz jeder religiösen Gemeinschaft“ sprach, „die man als Verweltlichung und Entweltlichung bezeichnen kann“.²³

Seine Erkenntnisinteressen hat Troeltsch in der „Einleitung“ offengelegt, die sich, wie Friedemann Voigt gezeigt hat, gerade in der Klärung

¹⁹ Ernst Robert Curtius: Balzac und die Religion (1922), S. 268–296 und S. 450–477, S. 290. Eine Aussage Balzacs kommentiert Curtius: „Das ist die katholische Soziallehre der Bonald und Maistre.“

²⁰ Friedrich Karrenberg: Christentum, Kapitalismus und Sozialismus (1932). Zu Karrenberg siehe: Friedrich Wilhelm Graf: Helmut Thielicke und die „Zeitschrift für evangelische Ethik“ (2021), S. 246–248, 267–285 und S. 462–464.

²¹ Siehe unten, S. 624, Anm. 113).

²² Georg Jellinek: Allgemeine Staatslehre. Erster Band (1905), S. XI f., 11, 121 u. ö.

²³ Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 195. Hier heißt es: „Jede religiöse Gemeinschaft wird also in dem Masse, als sie in dem praktische Leben Eingang und Einfluss erlangt, einem Prozess der Akkomodation an die Welt verfallen, den wir im ganzen als Verweltli-

„methodische[r] Vorfragen“ als „ein durchdacht komponierter Text“²⁴ erweist. Auf dem Hintergrund der Hegelschen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft sowie im ausdrücklichen Rekurs auf Lorenz von Stein und Johann Karl Rodbertus bezeichnete Troeltsch als Gesellschaft allein „die von der staatlichen Regulierung und dem politischen Interesse freigelassenen oder nur sekundär berührten soziologischen Beziehungen, die sich aus dem wirtschaftlichen Leben, der Bevölkerungsspannung, der Arbeitsteilung, der Ständegliederung und einigen anderen nicht direkt als politisch zu charakterisierenden Interessen ergeben, die aber tatsächlich das staatliche Gesamtleben aufs stärkste beeinflussen und seit der Ausbildung des modernen Rechtsstaates sich von ihm deutlich geschieden haben“.²⁵ Mit einem Zitat von Rodbertus grenzte er den Gesellschaftsbegriff ein, indem er „Gesellschaft“ als den – so Rodbertus – „personifizierten Inbegriff der peripherischen Tätigkeiten“ bestimmte, „die von unten, von den individuellen Vielheiten aus, auf den ihnen (vom Staat) freigelassenen Teilen des sozialen Lebens sich äußern“. Belehrt und inspiriert vor allem von Georg Simmel, aber auch seinem und Simmels Hörer Theodor (russisch: Bogdan) Kistiakowski, Max Weber und Georg Jellinek sprach Troeltsch von „dieser engeren Bedeutung des Wortes ‚Gesellschaft‘“, im Wissen darum, dass man von der Gesellschaft überhaupt, also „als dem Inbegriff aller großen, kleinen und kleinsten soziologischen Kreise und ihrer gegenseitigen Verschlingungen und Beeinflussungen [...] als von etwas Uebersehbarem und wissenschaftlich Brauchbarem“²⁶ gar nicht reden könne; Max Horkheimer hat diese „Ausführungen von Troeltsch über den Begriff des Sozialen in aller Schärfe“²⁷ 1930 zur Kritik an Karl Mannheims „Ideologie und Utopie“ und hier insbesondere dessen Rede von „Seinsgebundenheit“ und „sozialem Sein“ bekräftigt. Jede „Rede von Gesellschaft als Totalität“²⁸ lehnte Troeltsch unter dem starken, prägenden Einfluss Simmels als diffus und dilettantisch ab.

chung bezeichnen können. In dem Masse, als der religiöse und ethische Einfluss an Extensität zunimmt, pflegt seine Eigenart verwischt und seine intensive Kraft vermindert zu werden. Dieser Tendenz auf Verweltlichung stellt sich aber dann, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht hat, ein Rückschlag in der Tendenz auf [...] Entweltlichung entgegen.“ Seeberg sprach zudem von einer „Entweltlichungstendenz [...] innerhalb der Kirche“ (ebd.).

²⁴ Friedemann Voigt: „Die Tragödie des Reiches Gottes“? (1998), S. 178.

²⁵ Siehe unten, S. 159.

²⁶ Siehe unten, S. 159 f.

²⁷ Max Horkheimer: Ein neuer Ideologiebegriff (1930), S. 33–56, S. 53.

²⁸ Friedemann Voigt: „Die Tragödie des Reiches Gottes“? (1998), S. 181.

Troeltschs enger, prägnanter Begriff von Gesellschaft bedeutete für „das Verhältnis des Christentums zu den sozialen Problemen“: Es gehe „in erster Linie“ um „die aus den ökonomischen Phänomenen sich ergebenden Lebenszusammenhänge“. Denn: „insbesondere die ökonomisch arbeitsteilige ‚Gesellschaft‘ bleibt immer ein selbständiges Phänomen mit eigenen soziologischen Grundlagen gegenüber der aus religiösen Ideen geleiteten Gemeinschaftlichkeit“.²⁹ Troeltsch interessierten also die elementaren Spannungen zwischen der „aus dem religiösen Zweck hervorgehenden Vergesellschaftung“ einerseits und „den wichtigsten, aus den innerweltlichen Zwecken hervorgehenden Gesellungen“ andererseits.³⁰ Es gehe um den „Gegensatz eines von dem religiösen Gedanken der Gottes- und Menschenliebe aus organisierten soziologischen Kreisen zu den aus sehr weltlichen Zwecken heraus organisierten soziologischen Mächten“.³¹

Troeltschs „Grundfrage“ lässt sich mit Klaus Tanner deshalb so beschreiben: „Wie verhalten sich religiöses Selbst- und Weltverständnis zum Leben in anderen Sinnbezügen, die durch nichtreligiöse Zielorientierungen, Zwecke und Deutungsmuster bestimmt sind?“³² Auch wenn Troeltsch auf der modernitätsspezifischen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft insistierte, machte er mit Blick auf die Eigenständigkeit religiöser Vergesellschaftung gegenüber den innerweltlich motivierten „Gesellungen“ doch deutlich, dass historisch gesehen „von Anfang an alle Soziallehre des Christentum eine Lehre über Staat und Gesellschaft zugleich“ gewesen sei.³³ Sofern die christliche Denkweise vom „Persönlichen“ ausgehe, sei zudem die Familie als „Voraussetzung beider“, sowohl des Staates als auch der Gesellschaft, in den Blick zu nehmen. Damit ergibt sich folgende Aufgabenstellung: Troeltsch wollte „zuerst“ „nach der eigenen soziologischen Idee des Christentums und deren Ausbau und Organisation“ fragen. Er ging dabei davon aus, dass in dieser soziologischen Idee des Christentums immer „ein über die Grenzen der eigentlich religiösen Gemeinschaft oder Kirche hinausstrebendes Ideal von einem allgemeinen Grundschema menschlicher Lebensbeziehungen überhaupt enthalten“ sei. So stellte sich die Frage, wieweit dieses „Grundschema“ auch in nichtreligiöse „Verhältnisse“ eindringe und auf sie wirke, aber umgekehrt auch von ihnen beeinflusst werde. Troeltsch wollte „dann“ auch das „Verhältnis dieser soziologischen Bildung zum Sozialen, d. h. zu Staat, ökonomisch-arbeitsteiliger Gesellschaft und Familie“

²⁹ Siehe unten, S. 161 f.

³⁰ Siehe unten, S. 163.

³¹ Ebd.

³² Klaus Tanner: *Der lange Schatten des Naturrechts* (1993), S. 71.

³³ Siehe unten, S. 164.

untersuchen. Es gehe darum, was die „*wirklichen Einwirkungen*“ des soziologischen religiösen Grundschemas auf andere Lebenskreise waren, welche Einflüsse damit tatsächlich von den Kirchen auf soziale Phänomene ausgegangen sind und welche Einwirkungen umgekehrt die religiöse Gemeinschaft von den politisch-sozialen Bildungen erfahren hat, wie weit schließlich dabei eine innere Berührung und Durchdringung möglich gewesen und wie weit daraus eine *innere Einheitlichkeit des Gesamtlebens* hervorgegangen ist.“³⁴ Mit Blick auf die Gegenwart interessierte Troeltsch dabei insbesondere die Frage nach der „Ausbildung und Prägung von Individualität in überindividuellen Konstellationen“: „Es ist die Frage danach, welcher ‚Typus‘ Mensch in den christlichen Gemeinschaften geprägt wird“.³⁵ Die „Soziallehren“ sind auch als eine Studie zu dem für Troeltsch als Systematiker zentralen Thema „Lebensführung“ zu lesen.

Dies war ein methodisch wie thematisch sehr anspruchsvolles, voraussetzungsreiches Untersuchungsprogramm, das Troeltsch „vom ethischen, theologischen oder kulturphilosophischen Standpunkt aus“ ausdrücklich von den „der Wirtschafts- und Sozialgeschichte“ zuzuordnenden Fragestellungen Max Webers abgrenzte.³⁶ Wichtig ist eine Einschränkung, die er selbst machte: Er verfüge „bezüglich jener Probleme des faktischen Verhältnisses“ – gemeint sind „das faktische Verhalten und Wirken der christlichen Ideenmächte gegenüber den politischen und ökonomischen Lebenskreisen“ – „nur in sehr beschränktem Maße über eigene Quellenforschung, am wenigsten bezüglich der alten und mittelalterlichen Kirche.“ Dann kommt der entscheidende Satz zu seiner „Arbeit“: „Ihr etwaiges Verdienst liegt überhaupt nicht in selbständiger Quellenforschung, sondern in selbständigem Durchdenken der aus der jeweiligen Lage und Konstellation der Interessen erfolgenden Vereinheitlichung des Ganzen zu einer Theorie der Stellung des Religiösen zum Politisch-Sozialen.“³⁷

Einzelne Rezensenten und Kritiker Troeltschs wie insbesondere Karl Holl überlasen dies und warfen ihm vor, zu wenig aus den Quellen gearbeitet zu haben. Andere lobten – so Reinhold Seeberg – „eine grosse Belesenheit in der theologischen wie außertheologischen Literatur“.³⁸

³⁴ Siehe unten, S. 168 f.

³⁵ Friedemann Voigt: „Die Tragödie des Reiches Gottes?“ (1998), S. 183 f.

³⁶ Siehe unten, S. 169, Anm. 9).

³⁷ Ebd.

³⁸ Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 170. Hier heißt es über Troeltsch: „Es ist bewundernswürdig, mit wie sicheren Griffen er aus der umfänglichen Literatur das für seine Zwecke Geeignete herauszuziehen weiss. Das Werk beruht wesentlich auf Sekundärlit-

Hermann Jordan sekundierte: „Troeltsch ist nicht vom ausgedehnten Quellenstudium im einzelnen zur Gesamtdarstellung gekommen, sondern hat den primären Gesamtaufriß mehr und mehr vertieft durch Quellenstudium und durch Benutzung der besten sekundären Literatur.“³⁹ Analog pries Friedrich Loofs nicht nur „Troeltschs geistige und schriftstellerische Gewandtheit“,⁴⁰ sondern auch die Weite der Perspektive: „eine phänomenale Masse von Literatur hat er bewältigt, und oft recht entlegene –; er hat auch durch seine Hilfsmittel sich stets in die Quellen selbst hineinweisen lassen, ja auf dem Gebiete der neueren Kirchengeschichte – wenigstens der außelutherischen – nötigt er seinen Lesern mehrfach durch sein Wissen über selten benutzte Quellen uneingeschränkte Bewunderung ab.“⁴¹ Gottfried Traub erklärte: „Die Masse des verarbeiteten Materials ist staunenswert.“⁴²

Der liberalkatholische, mit vielen Modernisten korrespondierende österreichisch-schottische Laientheologe Friedrich von Hügel, ein Bewunderer Troeltschs, bezeichnete das Buch als „monumental work“ with „its bewildering variety of topics, and the range and delicacy of competence it so strikingly reveals“.⁴³ Der Volkswirt und unter Pseudonym schreibende Schriftsteller Hermann Levy, der seit 1907 Dozent an der Handelshochschule in Mannheim und seit 1910 außerordentlicher Professor für Nationalökonomie in der Heidelberger Universität war und schon vor seiner Emigration nach England 1933 in englischer Sprache publizierte, lobte in seiner Besprechung für „The Sociological Review“ gerade die methodologische Inspirationskraft der „Soziallehren“ für die

teratur. Doch ist der Verf. an wichtigen Punkten auch auf die eigentlichen Quellen zurückgegangen und hat dann in den Noten sehr ausführliche Quellenbelege mitgeteilt. Des Guten geschieht hierin wie auch in dem Ausschreiben von langen Stellen aus den neueren Darstellungen eher zu viel als zu wenig.“ Die am 11. und 25. April 1913 im „Theologischen Literaturblatt“ veröffentlichte Besprechung publizierte Reinhold Seeberg überarbeitet und erweitert auch in einer der Freien Sozialen Konferenz verbundenen Zeitschrift: Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), S. 241–255.

³⁹ Hermann Jordan: Neuere Kirchengeschichte seit Reformation (1913), S. 200–246, S. 205.

⁴⁰ Friedrich Loofs: Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 2885–2893, Sp. 2886.

⁴¹ Ebd., Sp. 2888.

⁴² Gottfried Traub: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1914), Sp. 339–346, Sp. 339.

⁴³ Friedrich von Hügel: On the Specific Genius and Capacities of Christianity, Studied in Connection With the Works of Professor Ernst Troeltsch (1921), S. 144–194.

Sozialwissenschaften: „The significance of Troeltsch’s book is that it throws open an entirely new range of possibilities to sociological thought. It will give an impulse in every possible direction to all those who have long been awaiting some deeper consideration of economic problems and of historical development in their relation to the psychology of certain special groups and classes of people. Further, it will be of great use and benefit to those who study certain phases of material and social development, whose chief aim and centre is social science, and who are now enabled to note precisely the ethical foundation of this social system, at least in as far as it is derived from the Church and church associations.“⁴⁴ Durchgehend wurde die konstruktive, systematische Kraft Troeltschs gelobt: „Das aber kann unmöglich von irgend jemandem geleugnet werden, daß eine gewaltige, selbständige Gedankenarbeit in dem monumentalen Werk aufgestapelt ist, an der Theologie, Jurisprudenz und Soziologie gleichermaßen beteiligt sind, wie in der Arbeit, so im Gewinn.“⁴⁵

Die Kritik, zu wenig aus den Quellen gearbeitet zu haben, scheint Troeltsch getroffen zu haben. Jedenfalls fügte er in die „Einleitung“ im Handexemplar ein Einlegeblatt ein, in dem er noch einmal seine Zielsetzung und Methode erläuterte. Es gehe um eine „Durcharbeitung des gesamten Stoffes der christlichen Geschichte unter neuen Gesichtspunkten“: „ebendeshalb können die folgenden Darstellungen u Untersuchungen nur an den Hauptpunkten auf eigenen Quellenforschungen des Verfassers beruhen. Es würde mehr als ein Leben verlangen, wenn die Verhältnisse u der ihnen entspringende ethisch-dogmatische Lehrbegriff überall in voller Tiefe u Breite or[i]ginal untersucht werden müßten. Es kann sich nur um einen ersten Wurf handeln, wobei die Fruchtbarkeit der neuen Gesichtspunkte wesentlich mit Hilfe bereits vorhandener Literatur dargethan werden muß.“⁴⁶

2.

In den „Soziallehren“ analysierte Troeltsch die immer neuen, vielfältig wachsenden Spannungen zwischen der transzendenzorientierten, eschatologisch ausgerichteten und überweltlichen „reinen Religion“ oder „wahren Religion“ Jesus von Nazareths einerseits und innerweltlichen

⁴⁴ Hermann Levy: Protestantism and Prosperity (1912), S. 356–358, S. 358.

⁴⁵ Eduard Eichmann: [Rez.] Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften I. Band (1914), S. 566–572, S. 566 f.

⁴⁶ Siehe unten, S. 167.

Sozialidealen und politischen Ordnungsprinzipien andererseits. In allen Perioden der Christentumsgeschichte ließen sich fortwährend Versuche beobachten, diese Spannungen durch Theorien von *lex naturae* und Naturrecht zu überbrücken, also durch Denkmuster, die pragmatische Kompromisse ermöglichen sollten. Damit knüpfte Troeltsch an seine früheren ethikhistorischen Studien an. Denn: „Die Naturrechtsthematik durchzieht wie ein roter Faden Troeltschs gesamtes Werk.“⁴⁷ Für ihn war die „christliche Theorie des Naturrechts [...] von der höchsten kultur- und sozialgeschichtlichen Bedeutung“, weshalb er sie auch als das „eigentliche Kulturdogma der Kirche“ bezeichnete.⁴⁸

In der von harten Prägefaktoren bestimmten sozialen Welt habe sich die der Predigt Jesu von Nazareth entstammende christliche Grundauffassung von der „Doppelstruktur“ eines „absoluten Individualismus“, wie er insbesondere in der Unmittelbarkeit des (oder der) einzelnen Frommen zu Gott symbolisch begründet worden sei, und eines „absoluten Universalismus“, wie er in der allumfassenden Liebesgemeinschaft sowie in der Ethik universeller Brüderlichkeit – hierzu berief sich Troeltsch durchgängig auf Jesu Liebesgebote – entfaltet worden sei, immer nur gebrochen und in wechselnden Ansätzen realisieren lassen. Aufgrund ihrer elementaren „Überweltlichkeit“ lasse sich das Evangelium bzw. die Botschaft Jesu von Nazareth niemals in ein „Ethos des realen Lebens“⁴⁹ überführen. Denn dieses Ethos sei „das Ethos der absoluten, d.h. in der Gemeinschaft mit Gott zu gewinnenden Seelenwerte“, das es „im Erdenleben nur als Ansatz und Verheißung, nirgends als Vollendung“ gebe. Troeltsch, der Theoretiker der unableitbaren Autonomie des Religiösen, hielt mit Blick auf die Jesusbotschaft an einem Transzendenzbezug fest, der eine prinzipielle Indifferenz gegenüber aller Weltgestaltung begründe.

Besonders prägnant beschrieb dies 1926 Rudolf Bultmann. Im „Archiv für Religionswissenschaft“ würdigte er kurz die „Skizze des Urchristentums“ in „Troeltschs großem Werk“: „Im Unterschied von den mehr oder weniger dilettantischen Versuchen, das Urchristentum als ein Produkt der Wirtschaftsgeschichte zu erklären, wird von Troeltsch das Urchristentum, sofern es als ein Ergebnis allgemeiner soziologischer Motive erscheint, dargestellt. Und zwar fragt er zuerst nach der spezifischen soziologischen Idee, die das Urchristentum als religiöse geschichtliche Erscheinung in sich enthält und von der aus es sich als religiöse Gemeinschaft konstituiert; und sodann nach dem Verhältnis dieser soziologischen Bildung zu den anderen

⁴⁷ Klaus Tanner: Das „Kulturdogma der Kirche“ (1993), S. 122–132, S. 123.

⁴⁸ Siehe unten, S. 476.

⁴⁹ Siehe unten, S. 1048.

soziologischen Gebilden der Geschichte, innerhalb derer das Christentum seine Entwicklung erlebte. Die spezifische soziologische Idee des Christentums ist durch seinen religiösen Individualismus und Universalismus gegeben, die ihre Einheit durch die Bezogenheit auf den Gott der Liebe erhalten. Erscheint die göttliche Sphäre in der Verkündigung Jesu und in der ältesten Gemeinde als rein jenseitige, so wird in den paulinischen Gemeinden der im Kult verehrte und in seinen pneumatischen Wirkungen als gegenwärtige gespürte Christus der Beziehungspunkt, an dessen Stelle dann im Frühkatholizismus die organisierte Bischofskirche mit ihrer konkreten Tradition tritt. Je mehr das soziologische Beziehungsmoment eine weltliche Größe wird, desto mehr tritt nun das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den weltlichen Ordnungen hervor. Der leitende Gedanke des Troeltschschen Werkes ist der, daß von seinem Ursprung her das Christentum infolge seiner grundsätzlichen Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Ordnungen die Möglichkeiten einer konservativen und einer revolutionären Haltung in sich trägt, was beides schon im Neuen Testament hervortritt. An eine Reform bzw. Gestaltung der Welt von der religiösen Idee her ist hier so wenig gedacht wie in der weiteren Entwicklung bis zum Calvinismus.⁵⁰

Zudem hätten die Versuche, auf der Grundlage von naturrechtlichen Reflexionsfiguren die unumgänglichen Kompromisse zwischen eschatologischem Glaubensideal und Weltzwängen zu formulieren, nicht nur in den verschiedenen Epochen der okzidentalen Christentumsgeschichte, sondern auch gemäß der jeweiligen Formen religiöser Vergesellschaftung oder Vergemeinschaftung ganz unterschiedliche Gestalt gewonnen. Für seine drei Typen Kirche, Sekte und Mystik machte er je eigene Auslegungen von Naturrechtsgedanken geltend. Entscheidend war dabei die Grundunterscheidung von absolutem und relativem Naturrecht. Als Anstalten bzw. Heilanstalten verträten die Kirchen ein relatives Naturrecht, das ihren vielen Mitgliedern – „Volkskirchen“ sind für Troeltsch „Massenkirchen“ – eine praktische Akkomodation an die evidenten Zwänge „der Welt“ ermögliche. In den Sekten mit ihrem starken, bindenden Gesetzesbegriff hingegen seien für die Frommen immer wieder die hart fordernden Maßstäbe des religiös absoluten Naturrechts geltend gemacht worden, mit der Folge starker Welt- und kritischer Distanz zur gegebenen politischen Ordnung. In der Mystik hingegen blieben Ethos und Moral marginal gegenüber religiöser Innerlichkeit. „Insofern lasse sich die Mystik auch nicht vom Naturrecht her erschliessen.“⁵¹

⁵⁰ Rudolf Bultmann: *Urchristliche Religion (1915–1925)* (1926), S. 83–164, S. 91 f.

⁵¹ Klaus Tanner: *Das „Kulturdogma der Kirche“* (1993), S. 128.

Für das lateinische Christentum gelte: Allein dem mittelalterlichen Katholizismus und dem neuzeitlichen Calvinismus sei es effektiv gelungen, ein in sich relativ geschlossenes, weithin kohärentes Sozialideal in die gegebene weltliche Wirklichkeit einzuzeichnen und diese erfolgreich zu durchdringen. An den harten Eigengesetzlichkeiten moderner kapitalistischer Gesellschaften mit ihren heterogenen, antagonistischen Wertsphären aber drohten religiöse Sozialideale zu scheitern. Trotz dieses Wissens um die Grenzen der Ethisierbarkeit kapitalistisch geprägter Gesellschaften hoffte Troeltsch bisweilen dennoch auf eine zumindest partielle Ethisierung der kapitalistischen Ökonomie, etwa in Formen von Gemeinwirtschaft, auf die Begrenzung eines rein egozentrischen Weltumgangs der Vielen im Geiste von Karität und Nächstenliebe sowie auf eine strukturelle Öffnung der harten Gehäuse des modernen bürokratischen Anstaltsstaates. Denn Troeltsch entfaltete im „Schluß“ der Soziallehren keineswegs ein bloß negatives Ergebnis. Troeltsch entwickelte hier vielmehr die konstruktive These, dass es keine absolute christliche Ethik gebe, aber immer neu eine christlich inspirierte „Bemeisterung wechselnder Lagen“ möglich sei, je historisch individuelle, insofern relative Kompromisse zwischen christlicher Tradition und Gegenwart.

Besondere Aufmerksamkeit fanden die „Soziallehren“ bei Theologen und Sozialwissenschaftlern nicht zuletzt deshalb, weil Troeltsch Max Webers idealtypische Unterscheidung von Kirche und Sekte um einen dritten Typus, die Mystik, erweitert hatte. Dies stieß auf Kritik. Schon vor dem Erscheinen des Buches lehnte Ferdinand Tönnies den dritten „Haupttypus“ beim Ersten Deutschen Soziologentag in einem Debattenbeitrag zu Troeltschs Naturrechts-Vortrag vehement ab.⁵² In seiner Rezension der „Soziallehren“ suchte Tönnies diese Kritik noch zu verstärken: „Die Aufstellung der drei Typen, die das ganze Werk beherrscht, muß ich anfechten. In soziologischer Betrachtung [...] kann es nur die zwei Typen geben: die Kirche als – göttliche oder staatliche – Anstalt auf der einen, die religiöse Genossenschaft auf der andern Seite.“⁵³ Troeltsch ließ sich durch diese Kritik nicht beirren, sah er in der Dreiertypik doch mehr als nur ein analytisches Instrument zur Erschließung der Christentumsgeschichte. Vielmehr waren mit den drei „Typen stark theologische Interessen verbunden“.⁵⁴ Troeltsch suchte sie für ein ekklesiologisch fundiertes Reformprogramm zu nutzen.

⁵² Vgl. Ernst Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911), S. 237–267, in KGA 6, S. 748–753.

⁵³ Ferdinand Tönnies: [Rez.] Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften 1. Bd. (1914), Sp. 8–12, Sp. 9.

⁵⁴ Arie L. Molendijk: Zwischen Theologie und Soziologie (1996), S. 174.

Die typologische Unterscheidung von Kirche, Sekte und Mystik diene Troeltsch auch dazu, seine Analysen des religiösen Pluralismus im Kaiserreich in die kirchenreformerische Vision einer „elastisch gemachten Volkskirche“ zu überführen, in der für eine radikale, Unbedingtheit erstrebende Sektenfrömmigkeit ebenso Platz sei wie für modern-christliche überkonfessionelle bzw. ökumenische Gebildetenreligiosität von individualisierter Mystik und Spiritualismus. Troeltsch wusste: „Zu einer großen Massenwirkung sind nur die Kirchen befähigt.“⁵⁵ Aber unter den Bedingungen der „modernen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft“ mit ihrem „rationalistischen Individualismus“ bzw. „bürgerlichen Individualismus“⁵⁶ könne nur eine Kirche, die sich nicht mehr als Heilsanstalt oder gar Zwangsanstalt verstehe, modernitätsfähig sein, wenn sie dem theologisch legitimen Eigenrecht subjektiver, individualisierter Frömmigkeit Rechnung trage. „Die Synthese der Typen ist nach Troeltsch zum einen ein Prozeß, der im Gang ist, und zum anderen ein erstrebenswertes Ideal.“⁵⁷ Dem dritten Typus kam dabei eine besondere Bedeutung zu, weil Troeltsch mit ihm eine spezifische Modernitätsnähe verband: „Die Mystik hat Wahlverwandtschaft zur Autonomie der Wissenschaft und bildet das Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten“.⁵⁸

Zu den methodischen Voraussetzungen und Problemen der von ihm betriebenen Kulturgeschichtsschreibung äußerte sich Troeltsch mehrfach in einzelnen Passagen seiner historischen Studien. Er entfaltete hier implizit eine Historik, die Geschichtsschreibung als konstruktive, begrifflich typologisch verfahrenende Erkenntnisleistung zum Zwecke einer „Zusammenfassung der Gegenwart zu einem ihr Wesen charakterisierenden allgemeinen Begriff“ entwarf.⁵⁹ Im Wissen um die unaufhebbare Positionalität des eigenen Standortes kritisierte er deterministische Geschichtskonzepte und teleologische Modelle einer Universalgeschichte zugunsten der bewussten Begrenzung auf Europa – in das er die USA einschloss – als eines Kulturkreises eigener Art. So sah er in der historisch-soziologischen Erschließung der inneren Vielfalt des lateinischen Christentums ein Mittel der Gegenwartserfassung Europas.

In seinem entschieden historisierenden, disziplinenübergreifenden und – zumindest der eigenen Intention und Selbstdeutung nach – postdogma-

⁵⁵ Siehe unten, S. 1849.

⁵⁶ Siehe unten, S. 1845 f.

⁵⁷ Arie L. Molendijk: *Zwischen Theologie und Soziologie* (1996), S. 177.

⁵⁸ Siehe unten, S. 1849.

⁵⁹ Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911), S. 6, in KGA 8, S. 199–316, S. 205.

tischen Denkstil suchte Troeltsch Wege zu einem besseren Verständnis moderner Gesellschaften mit ihren vielfältigen und harten Konflikten zwischen konkurrierenden politischen Akteuren, ökonomischen Widersprüchen, Klassenkämpfen und Kulturkämpfen zwischen den Vertretern der verschiedenen sozialmoralischen Milieus zu weisen. Obwohl er erkannte und vielfach betonte, dass das christliche Ethos (in der zersplitterten Vielfalt seiner unterschiedlichen Formen und sozialen Manifestationen) nicht dazu imstande sei, moderne kapitalistische Gesellschaften grundlegend zu verändern, hielt er an einer bleibenden gesamt-kulturellen Bedeutsamkeit gelebter christlicher Frömmigkeit fest: Religiöser Glaube stehe in seinen symbolischen Gehalten für ein unhintergebares Eigenrecht des Individuums. Auch wenn er noch sehr viel mehr und anderes sei, als in einer rein soziologischen, also funktionsorientierten Perspektive erfasst werden könne, erfülle er, funktional gesehen, die freiheitsdienliche Aufgabe, die „Persönlichkeit“ – Troeltsch nahm hier bewusst einen Zentralbegriff des liberalprotestantischen Religions- und Ethikdiskurses um 1900 auf – gegenüber den harten Zwängen und alles durchdringenden, immer auch zerstörerischen Kräften fortschreitender Zweckrationalität zu schützen und so zumindest Elemente von Autonomie und Freiheit zu retten. Denn in einer vollkommen rationalisierten Welt drohten die Zerstörung und der Untergang des freien Individuums. In Troeltschs hier durchaus kulturkritischer und modernitätspessimistischer Perspektive drohte ein Europa ohne ein tiefgreifend umgeformtes, modernen Bildungsansprüchen und wissenschaftlicher Vernunft kompatibles Christentum in Zynismus und Barbarei zu enden.

3.

In Troeltschs Handexemplar finden sich insgesamt 566 handschriftliche Einträge. Diese Zusätze und Marginalien sind von ganz unterschiedlichem Charakter. Bisweilen trug Troeltsch nur Titel thematisch einschlägiger Literatur oder einzelne Belege und Zitate nach. Auch notierte er oft bloß Stichworte und deutete so an, wie er den vorliegenden Text modifizieren oder erweitern mochte. Es finden sich aber auch zahlreiche ausformulierte Sätze und längere Passagen, die den gedruckten Text von GS I, wie prägnant gesetzte Einfügungszeichen erkennen lassen, ergänzen sollen. Troeltsch schrieb diese Passagen oft auf eigenen Blättern, die er an der markierten Stelle ins Buch einlegte – hier hat man es mit dem Text für die geplante zweite, überarbeitete Auflage seines Buches zu tun. Auch fertigte er Notizen für eine neue Einleitung an. Er setzte sich mit Kritikern

wie etwa Ferdinand Tönnies auseinander und machte sich in einer Art Selbstreflexion mehrfach die Grenzen seines Unternehmens transparent. Er suchte sich seine starke Abhängigkeit von Sekundärliteratur zu rechtfertigen. Bisweilen wird Zweifel am eigenen Tun erkennbar. Wenn Troeltsch nicht ausformulierte Sätze für die Zweitaufgabe schrieb, sondern sich mehr oder minder bloß stichwortartige Notizen zur eigenen Weiterarbeit machte, betonte er mehrfach die Grenzen des Wissenkönnens – vor allem mit Blick auf die Genese des Christentums und hier im Besonderen auf die Übergänge von der Verkündigung Jesu von Nazareth hin zur Entstehung einer frühchristlichen Kultgemeinde.

Troeltsch arbeitete an den Themen der „Soziallehren“ und am Buch selbst weiter. Dabei lässt sich eine Tendenz erkennen: Unter dem Eindruck der exzellenten Troeltsch-Studie von Lori Pearson⁶⁰ hat Hans Joas mit Blick auf die Entwicklung von Troeltschs Denken von „einer fortschreitenden Entessentialisierung seiner Vorstellungen vom Christentum“ sowie einer allmählichen „Überwindung neoidealistic Reste in seinem Geschichts- und Handlungsverständnis“ gesprochen.⁶¹ Diese „Entessentialisierung“ lässt sich gerade auch in den Zusätzen und Marginalien des Handexemplars beobachten.

Exemplarisch seien *sieben* Themenkomplexe benannt:

(1) *Methodologie*. In methodologischer Hinsicht hatte Troeltsch einen sehr starken Deutungsanspruch erhoben: Er war davon überzeugt, eine neue theologische Subdisziplin entworfen zu haben, die er als Kulturgeschichte des Christlichen Ethos und der christlichen Ethik bezeichnete, eine Kulturgeschichte, die stark orientiert sei an den innovativen Einsichten der zeitgenössischen Soziologie. In den handschriftlichen Ergänzungen bezeichnete er sein Unternehmen etwa als „soziologische Geschichte des X[t]entums [...] als religiöse Gemeinschaft u als von ihr ausgebildetes Ethos“.⁶² Es handele sich also um mehr und anderes als nur eine Geschichte der christlichen Ethik. Und es gehe auch nicht bloß um eine Geschichte christlich-kirchlicher oder theologischer Sozialethik. „Denn die Soziallehren schließen beides ein, Stellung u Bedeutung des Individuums u gleichzeitige damit zusammenhängende Gestaltung der Sozialethik. Oft ist diese letztere nur vom ersteren her zu begreifen, oft umgekehrt die erstere vom letzteren aus. Beides sind Korrelate, von denen keines ohne das andere im Leben zu treffen u in der Theorie zu begreifen ist. Es handelt sich um das ganze der Kul-

⁶⁰ Lori Pearson: *Beyond Essence. Ernst Troeltsch as Historian and Theorist of Christianity* (2008).

⁶¹ Hans Joas: *Die Macht des Heiligen* (2017), S. 174.

⁶² Siehe unten, S. 168.

turethik, die als Betätigung einer religiösen Gemeinschaft von Hause aus sowohl Individual- als auch Sozialethik verschieden bestimmt. Da handelt es sich also um das ganze des christlichen Ethos. Aber noch mehr um die Ethik als etwas vom Dogma geschiedenes. Denn das Ethos u die Ethik ist stets die eigentliche Betätigung der christlichen Ideenwelt, das Ethos beruht auf religiösen Ideen u die letzteren laufen im Ethos aus u sind zum Teil geradezu seine oder seiner Teilelemente, insbesondere der Gemeinschaftsidee Exponenten. Das Ethos ist hier also als die gesamte handelnde u praktisch bedeutsame christliche Lebenswelt zu betrachten.“ Bei „diesem weiten Verständnis“ werde der konventionelle Unterschied zwischen theologischer Ethik und philosophischer Ethik irrelevant. Es gehe gerade nicht „um eine theologische Ethik, die von einer neben hergehenden philosophischen Ethik verschieden wäre. Sondern die gerade im Verhältnis zu dieser sich ausdrückenden Mischungen, Scheidungen u Standesbeziehungen, die unter beiden Titel[n] vollzogene, aber völlig zusammengehörige Bearbeitung der Kultur zu einer von der religiösen Gemeinschaft aus bestimmten Totalität der Lebensordnungen ist es, um die es sich handelt.“⁶³

Oft betonte Troeltsch das hohe Gewicht, das einer realistischen, starke gesellschaftliche Prägekräfte wie Wirtschaft, staatliche Institutionen und Machtstrukturen in ihrer Härte wahrnehmenden Geschichtsauffassung zukomme. Troeltsch hatte im „Archiv“-Aufsatz über den „mittelalterlichen Katholizismus“ gegen Reinhold Seeberg geschrieben: „Ich glaube vielmehr, daß die besondere Art des abendländischen Mittelalters in der politisch-sozialen Entwicklung das Entscheidende auch für den ethisch-geistigen Grundcharakter ist.“ In GS I fügte er dann hinzu: „Gegenüber der rein dialektisch-ideologischen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte ist hier ein Stück ‚Marxismus‘ wohlberechtigt.“⁶⁴ Dies griffen einige Rezensenten von GS I auf, indem sie von Troeltschs „Marxismus“ sprachen. So schrieb Walther Köhler 1915 in der „Historischen Zeitschrift“: „Das ganze ist ein großer, wohlgelungener Wurf; zugleich mit Vollbewußtsein [...] ein Versuch einer – bedingten – Übertragung marxistischer Betrachtung auf die Kirchengeschichte.“⁶⁵ Auch für den deutsch-jüdischen Berliner Literaturwissenschaftler Hugo Bieber, der später vor allem als Heine-Forscher bekannt wurde, war Troeltschs Darstellung gerade in methodologischer Hinsicht vorbildlich. „Die Art, wie Troeltsch das Ineinandergreifen der realen Tatsachen und der Ideenentwicklung erfaßt, ist bedeutsam für die Umgestal-

⁶³ Siehe unten, S. 167 f.

⁶⁴ Siehe unten, S. 529.

⁶⁵ Walther Köhler: [Rez.] Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen (1915), S. 598–605, S. 604.

tung, die dieses geschichtsphilosophische Problem neuerdings erfahren hat. Nachdem die Historiker erst unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie in den Ideen die treibenden Mächte erblickt und dann der Marxismus, in das andere Extrem fallend, das geistige Leben als ideologischen Ueberbau und Spiegelung wirtschaftlicher Verhältnisse aufgefaßt, ist man jetzt an der Arbeit, die Verflochtenheit idealer und materieller Mächte durch gesonderte Analyse der geschichtlichen Faktoren zu erkennen, die soziologischen Naturgesetze und die Idealgesetze des Denkens zu unterscheiden und ihren Zusammenfluß in jedem Moment der geschichtlichen Entwicklung festzustellen. So ist heute die Wendung eingetreten, daß gerade Forscher, die sich marxistischen Gedanken am wenigsten verschlossen haben, zur historischen Erklärung wirtschaftlicher Phänomene in die Tiefen des religiösen Lebens hinabtauchen“ – Bieber verwies dazu auf die Arbeiten Werner Sombarts und Max Webers sowie nun eben auf Troeltschs „Soziallehren“, denen die „Schärfung des Blicks für die Verschlingung dogmatischer und soziologischer Probleme“ zu verdanken sei.⁶⁶

Der sozialdemokratische, zunehmend vom Neukantianismus geprägte Wirtschaftswissenschaftler und Journalist Conrad Schmidt betonte in den „Sozialistischen Monatsheften“, dass Troeltsch „die ökonomische Geschichtsauffassung in dem oben umschriebenen Sinne als wichtiges Hilfsmittel der Forschung anerkennt und selbst verwertet“ – wobei Schmidt, ein guter Bekannter und Briefpartner von Friedrich Engels, dieses Geschichtsverständnis so beschrieb: „Und Engels hat mit allem Nachdruck erklärt, daß das Bedingen und Bedingtsein der sozialen Sphären natürlich überall die Form der Wechselwirkung trage. Ist aber einmal eingeräumt, daß ökonomische Faktoren unmöglich den Anspruch erheben können, die letzthin allein bedingenden zu sein, so reduziert sich damit der Kern der ganzen Anschauung auf die bloße Forderung: es müßten, da jeder gesellschaftliche Lebensprozeß unabtrennbar zugleich auch immer ein Prozeß materieller, durch menschliche Arbeit zu vermittelnder Bedürfnisbefriedigung, also ökonomischer Prozeß sei, im Studium der geschichtlichen Beziehungen, in denen das geschichtliche Verhalten der Menschen zu dieser ihrer Ökonomie, zur wirtschaftlichen Klassenscheidung und den von dieser diktierten Klasseninteressen steht, so weit wie möglich verfolgt und aufgedeckt werden. Ein Programm, das sich mit Engels' Ausdruck, die materialistische Geschichtsauffassung sei wesentlich ‚Methode‘, deckt und, sachgemäß befolgt, von aller konstruierenden Systematik frei, die Beantwortung der Frage, ob und wie weit etwa in einem bestimmt umrissenen historischen Komplex, hier also in der frühen

⁶⁶ Hugo Bieber: Eine Soziologie des christlichen Gedankens (1912).

christlichen Bewegung der Einfluß bestimmter ökonomischer Verhältnisse und Strebungen nachweisbar ist, durchaus der Einzelforschung vorbehalten. Eine Widerlegung von Resultaten, zu denen eine solche gelangen mag, kann niemals eine Widerlegung der Methode selbst sein. Auch hat diese, so gefaßt, kaum noch ein spezifisches Verhältnis zum Sozialismus, sondern geht als ein fruchtbarer Gesichtspunkt in den Kreis der allgemeinen Aufgaben ein, die einer wissenschaftlich unbefangenen und gründlichen Kulturgeschichtsschreibung von vornherein gestellt sind.“⁶⁷

Mit solchen Ausführungen wurde der bürgerliche Autor der „Soziallehren“ zum Vorbild einer synthetischen, marxistische Grundeinsichten integrierenden „Kulturgeschichtsschreibung“ erklärt. Mit seiner Rekonstruktion der „Geschichte des christlichen Naturrechts und seiner mannigfaltigen Ausgestaltungen im Dienst sozialer Interessen und Tendenzen“ habe Troeltsch „eins der interessantesten Kapitel aus der Geschichte der Ideologien überhaupt“ erzählt und zugleich „vortrefflich die Marxsche Auffassung“ „illustriert“, „daß der soziale Gruppenwille als treibendes Moment sich in derartigen Gebilden widerspiegeln“.⁶⁸

Im Jahr darauf eröffnete Schmidt, der Troeltsch aus der „Deutschen Gesellschaft 1914“ gekannt haben dürfte, seine zweite, große Besprechung deshalb mit einem der Methodologie geltenden Lob: „Der vorliegende erste Band der Gesamtausgabe der T.schen Schriften [...] enthält die Resultate sehr ausgedehnter und, was mehr sagen will, unter großen allgemeinen Gesichtspunkten methodisch vorgenommener Untersuchungen. Problemstellung und Durchführung der Aufgabe verleihen der Arbeit eine über das kirchengeschichtliche Fachinteresse weit hinausgehende Bedeutung und erschließen dem Nachdenken über Formen und Tendenzen sozialer Evolution überhaupt eine Fülle fruchtbarer Anregungen und Perspektiven. Gleich in dem einleitenden Kapitel spürt man die Energien eines systematischen

⁶⁷ Conrad Schmidt: Sozialwissenschaften (1915), S. 1312–1316, S. 1312 f. Auch in einer zehneitigen großen Besprechung in Carl Grünbergs „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“ betonte Schmidt Troeltschs Offenheit für die materialistische Geschichtsauffassung, wobei er ausdrücklich der entschiedenen religiösen Deutung des „Evangeliums“ zustimmte: „Die Predigt Jesu, dessen vom Wunderglauben erhöhte Persönlichkeit zum Kristallisationspunkt des neuen Bundes wird, lässt sich, wie T. (der übrigens der *Marx*schen ökonomischen Geschichtsauffassung als einer heuristischen Hilfsmethode durchaus nicht prinzipiell ablehnend gegenüber steht) überzeugend ausführt, keinesfalls als ideologischer Ausdruck einer ökonomisch-sozialen, gegen Ausbeutung und Unterdrückung gerichteten Volksbewegung deuten.“ Conrad Schmidt: [Rez.] Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1916), S. 352–362, S. 353.

⁶⁸ Ebd., S. 1314.

Geistes, der sein Ziel begrifflich klar präzisiert und so von vornherein dem Leser einen Maßstab der Orientierung und Kontrolle an die Hand gibt.“⁶⁹

In der Tat las Troeltsch seit spätestens der Jahrhundertwende marxistische Autoren wie insbesondere Karl Kautsky. Auf Texte von Karl Marx oder Friedrich Engels verwies Troeltsch in GS I noch nicht; so muss offen bleiben, ob er damals bereits Marx oder Engels gelesen hatte. Die handschriftlichen Nachträge lassen dann eine durchaus intensive Marx-Lektüre erkennen. Dies mag sich auch dem in Berlin nun deutlich intensivierten Kontakt mit sozialistischen Intellektuellen und mit Reichstagsabgeordneten der SPD verdanken. In den Ergänzungen bzw. Nachträgen zitierte Troeltsch aus Manuskripten des jungen Karl Marx, etwa aus der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, aber auch aus der von Karl Kautsky herausgegebenen „Kritik der Politischen Ökonomie“. Auch wenn Troeltsch die Lehren orthodoxer Marxisten über die Abhängigkeit des ideologischen oder kulturellen „Überbaus“ von der ökonomischen „Basis“ als allzu einseitig, reduktionistisch ablehnte, insistierte er doch mit großem Nachdruck darauf, dass der Historiker – gerade auch der Historiker von Ideen, religiösen Mentalitäten und theologischen Lehren – die ganz harten Bestimmungsfaktoren geschichtlicher Prozesse wie die jeweiligen ökonomischen Verhältnisse, die politische Institutionenordnung und überhaupt Macht und Herrschaft sehr viel ernster nehmen müsse als dies gemeinhin geschehe.

Zugleich betonte er die relative Autonomie religiöser wie theologischer und moralischer Überzeugungen. Generell seien Ideen mehr als nur eine sekundäre Funktion ökonomischer Interessen und überhaupt Machtstrukturen. Allerdings kannte Troeltsch keine generelle Regel für die Beziehungen zwischen „Ideen“ und „Interessen“. In seinen handschriftlichen Nachträgen sprach er vom „Hin- und Widerfließen“, dem permanenten Sichvermischen und dann neuer Unterscheidung bzw. Trennung: „Immer wieder hebt sich die ihrem Wesen nach von den soziologischen Naturformen freie Idee empor u immer wieder wird sie von den Gesetzen der Gemeinschaftsbildung u von dem Kampf mit den realen soziologischen Gruppen u Interessen in die buntesten Verwickelungen hineingezogen: Dieses Hin- u Widerfließen, die Vermischungen u Entmischungen: sie sind die Geschichte des Christentums u sie spiegeln sich in den Soziallehren seiner verschie-

⁶⁹ Conrad Schmidt: [Rez.] Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1916), S. 352. Beide Besprechungen der „Soziallehren“ sind nachzutragen in der Schmidt-Bibliographie von: Dimitrij Owetschkin: Conrad Schmidt, der Revisionismus und die sozialdemokratische Theorie (2003), S. 213–215.

denen Kirchen u Gruppen“.⁷⁰ Für seine Kritik eines materialistischen Reduktionismus waren nicht etwa politische Motive bestimmend – jedenfalls nicht primär –, sondern geschichtsmethodologische: Troeltsch bestritt keineswegs, dass für die Verkündigung Jesu von Nazareth bzw. die Jesuspredigt „soziale Zusammenhänge“ prägend seien; „aber nicht Klassenkämpfe sind hier wirksam“. Er lehnte die Rede von Klassen als untauglich zur Erfassung der Sozialstrukturen antiker Gemeinwesen ab. Denn, so mit Blick auf die „Klassenkämpfe“: „Die Eintragung der letzteren ist moderne Phantasie u Rückspiegelung moderner Verhältnisse“.⁷¹

Die Zusätze zu GS I lassen auch eine verstärkte Sensibilität für den weiten Abstand der Zeiten erkennen. Jedenfalls betonte Troeltsch nun mehrfach, dass auf moderne kapitalistische Gesellschaften bezogene analytische Begriffe wie Stand, Klasse, Klassenkampf und Proletariat nicht zur prägnanten Deutung vormoderner und hier speziell antiker Sozialitätsstrukturen und Konflikte hilfreich seien. So hielt er für sich etwa fest, „daß wie das Evangelium nur das Gottesreich u keine soziale Erneuerung der Menschheit kennt, so ihm auch der Begriff des Proletariats fremd ist. Es kennt nur die Armen.“⁷² Allerdings verwickelte er sich hier in Widersprüche. Bisweilen sprach er mit Blick auf soziale Konflikte der Antike selbst von „Klassenkämpfen“.⁷³

(2) *Kritik der konventionellen Theologie.* Die „Soziallehren“ sind das Werk eines protestantischen Universitätstheologen, der zur Zeit der Niederschrift der „Archiv“-Aufsätze und der Arbeit an GS I Inhaber eines prominenten Lehrstuhls für Systematische Theologie war. Sie richten sich zwar nicht ausschließlich, aber doch primär an ein theologisch gebildetes Publikum, und sie wurden nach ihrem Erscheinen in erster Linie von Fachgenossen des Autors in Zustimmung wie Kritik wahrgenommen – das zeigen vor allem die Rezensionen und die Debatten, die die damals „Jungen“ in der Theologie über die von ihnen intensiv wahrgenommenen „Soziallehren“ führten.⁷⁴

Allerdings trat Troeltsch schon seit den Anfängen seines selbständigen Theologisierens, also bereits seit den Göttinger Monaten als Doktorand

⁷⁰ Siehe unten, S. 245.

⁷¹ Siehe unten, S. 183.

⁷² Siehe unten, S. 197.

⁷³ Siehe unten, S. 182.

⁷⁴ Zum Rezensionsecho siehe: Friedrich Wilhelm Graf: *Weltanschauungshistoriographie* (1993), S. 216–229. Hier findet sich S. 227–229 eine Liste der Rezensionen von GS I. Einige weitere Informationen zum zeitgenössischen Echo bietet: Gangel Hübinger: *Ernst Troeltschs „Soziallehren“ in außertheologischer Sicht* (1993), S. 230–240.

und Privatdozent, als entschiedener Kritiker eines rein dogmatischen Denkstils auf – einer Art des Denkens und Argumentierens, die seiner Wahrnehmung nach den protestantisch-theologischen Diskurs der Zeit unter dem Einfluss sowohl Albrecht Ritschls und seiner Schüler als auch der Konservativen, „Positiven“ und diversen „Modern-Positiven“ dominierte. In den Ergänzungen zu GS I lässt sich eine deutliche Radikalisierung seiner kritischen Absage an den theologischen main stream seiner Tage beobachten. Den Theologen warf er mehrfach vor, notorisch „die Selbständigkeit u Wunderkraft der Idee“ zu überschätzen. In seinen Augen blinden sie fortwährend die Interdependenz von Ideen und Interessen ab. Sie unterschätzten die „Verflechtungen u Wechselwirkungen“.⁷⁵ In ihrer narzisstisch bornierten Selbstbezüglichkeit verweigerten sie sich der Wahrnehmung grundlegender Erkenntnisse der Kulturgeschichtsschreibung und Soziologie. So könnten sie die elementare Verwobenheit zwischen der Produktion von Ideen bzw. auch Begriffen einerseits und Realfaktoren wie „Bevölkerungszahl, Technik, Betriebsform, Verkehrsmittel“⁷⁶ der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht ernst genug nehmen. Johannes Gottschick, dem Gründungsherausgeber der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, dessen dogmenhistorische Arbeiten und „Ethik“ Troeltsch immer wieder lobte, warf er vor: „Im übrigen stehen diese rein dogmatischen Untersuchungen auf einem ähnlichen Boden wie rein rechtsgeschichtliche Untersuchungen über das Wesen der Stadt oder lediglich Verfassungsanalysen zur Bestimmung des Wesens eines Volkes: alles Konstruktionen u Rekonstruktionen im luftleeren Raum.“⁷⁷ Genau diese – für ihn theologenspezifische – Blindheit wollte Troeltsch mit seiner Art soziologisch inspirierter Geschichtsschreibung überwinden.

(3) *Die Pathologien des modernen Kapitalismus.* Sehr viel stärker als noch 1912 betonte Troeltsch nun die Pathologien des modernen Kapitalismus. Die in der theologiehistorischen Literatur bisweilen zu lesende Behauptung, er sei auch dank seiner bürgerlichen Herkunft ein wirtschaftsliberaler Denker gewesen, ist grundlegend falsch. Troeltsch stimmte niemals Lobgesänge auf den freien Markt und den Siegeszug kapitalistischer Zweckrationalität an. Der moderne Kapitalismus war für ihn eine zutiefst unmoralische ökonomische Ordnung, die ethischer Legitimität entbehre. In den handschriftlichen Nachträgen betonte er den „fast verzweifelten Konflikt jeder Ethik mit dem heutigen Wirtschaftssystem“.⁷⁸ Deshalb schenkte er christlich-religiösen Be-

⁷⁵ Siehe unten, S. 245.

⁷⁶ Siehe unten, S. 639.

⁷⁷ Siehe unten, S. 877.

⁷⁸ Siehe unten, S. 1828.

wegungen große Aufmerksamkeit, die für eine prinzipielle Kritik des gegebenen Kapitalismus standen. Einst ein finanzieller Förderer von Friedrich Naumanns Nationalsozialem Verein und entschiedener Vertreter eines religiös fundierten Sozialliberalismus las er nun insbesondere die Texte der Schweizer Religiösen Sozialisten um Hermann Kutter und Leonhard Ragaz mit großer Aufmerksamkeit. Ebenso aufmerksam nahm er die vielen Berichte über die Schweizer zur Kenntnis, die Martin Rade in der „Christlichen Welt“ publizierte. Es ist auch Peter Barth, Karl Barths jüngerer Bruder, von dem er sich hier informieren lässt. Mit Troeltschs Kapitalismuskritik eng verbunden waren kulturpessimistische Töne. Die Askese der altkirchlichen Christen kommentierte er: „So entstehen Leistungen, die unser weichliches u schmerzungeohntes, diesseitiges Zeitalter gar nicht versteht.“⁷⁹

(4) *Kritik des deutschen Luthertums.* Ernst Troeltsch war im lutherischen Wirtschafts- und Bildungsbürgertum der alten Reichsstadt Augsburg aufgewachsen und schon auf dem St. Anna Gymnasium sehr intensiv mit Theologie und Frömmigkeit der Wittenberger Reformatoren sowie überhaupt mit genuin lutherischen Glaubensüberlieferungen vertraut gemacht worden. Als Doktorand und Privatdozent hatte er sich intensiv mit den lutherischen Bekenntnisschriften sowie den Theologien Philipp Melanchthons und Johann Gerhards auseinandergesetzt. Seit seiner Ordination am 2. Dezember 1888⁸⁰ war er Vikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Seit dem Herbst 1889 beurlaubt, schied er erst 1915 mit dem Wechsel in die Berliner Philosophische Fakultät aus dem indirekten Dienst der Landeskirche aus. Dennoch entwickelte sich der Heidelberger Theologe zu einem scharfen Kritiker des deutschen, speziell preußischen Luthertums. In seiner Sicht war es eine zutiefst antilibérale, konservative und reaktionäre Kraft in der deutschen Politik, vor allem in Preußen. Unter dem bestimmenden Einfluss Max Webers, der ebenfalls unter dem Autoritarismus des Luthertums stark litt und es für viele Pathologien der deutschen politischen Kultur im Kaiserreich, insbesondere die Staatshörigkeit des Bürgertums und dessen politischen Quietismus, verantwortlich machte, entwickelte Troeltsch Idealtypen zur Entgegensetzung der westlichen Protestantismen, also insbesondere des Calvinismus, und des deutschen Luthertums. Die großen lutherischen Volkskirchen in den skandinavischen Ländern, die als Staatskirchen eng in die politische Institutionenordnung verwoben waren, als starke Stützen monarchischer Autorität wirkten und mit ihrem Gemeinwohlethos die Gesellschaft trotz aller Pluralisierungstendenzen tief durchdrangen, wurden von ihm in GS I weithin ignoriert.

⁷⁹ Siehe unten, S. 320.

⁸⁰ Siehe die Abbildung des Ordinationsscheins in KGA 18, nach S. 46.

Troeltsch deutete den Calvinismus hingegen als eine ethisch progressive Sozialgestalt des reformatorischen Christentums, die genuinen Bürgertugenden und bourgeoisen Wertorientierungen wie politischem Aktivismus, Autonomie, innerweltlicher Askese und einem Geist kapitalistischen Unternehmertums den Weg bereitet habe. In seinen Calvinismus-Deutungen war er um Differenzierung bemüht. Er unterschied zwischen Calvin und dem „Urcalvinismus“, dem frühen bzw. „primitiven“ Calvinismus und dem „Neocalvinismus“. Dies ermöglichte es ihm, abermals – wie Peter Ghosh gezeigt hat – stark von Max Weber beeinflusst, eine Entwicklung des Calvinismus hin zu einer „Annäherung an die moderne Kultur“ zu beschreiben. Troeltsch attestierte dem Calvinismus „eine Anpassungsfähigkeit an die moderne bürgerlich-kapitalistische Kultur [...], die dem Katholizismus und dem Luthertum fehlten oder jedenfalls in diesem Maße nicht zukamen.“⁸¹ Mit Blick auf Genf erklärte er, dass „die Verflechtung einer Gemeindekirche mit einer städtischen Republik in letzter Linie stark auf demokratische Gedanken, auf das Prinzip der Volkssouveränität“⁸² gewirkt habe. Zwar herrsche „da [...] nicht mehr calvinistischer Geist“, wo „die Gesellschaft rationell konstruiert und der Individualismus auf die Gleichheit und Freiheit der Vernunft der Individuen begründet“ werde.⁸³ Wenn auch weniger stark als das Täuferium, doch mit ihm zusammen hätte der Calvinismus „die moderne Demokratie mehr vorbereitet und ihr ein geistiges Rückgrat dargeboten als sie geschaffen. [...] Aber wenn auch das scharf zu betonen ist, so ist andererseits doch klar, daß sich der Calvinismus vermöge des in seiner Genfer Lage aufgenommenen konstitutionellen und kritisch-naturrechtlichen Prinzips sehr leicht der Demokratie anbequemen konnte und in seinen religiösen Ideen schließlich nicht nur kein Hindernis hatte, auf sie einzugehen, sondern sich als mit ihr wahlverwandt empfinden konnte. [...] So ist der Calvinismus diejenige Form des Christentums geworden, die heute mit der modernen Demokratisierung innerlich verwachsen ist und ohne jeden Schaden an seiner religiösen Idee auf sie eingehen kann. Zugleich sind gerade durch seine religiös-metaphysische Begründung des Individuums, durch seine Festhaltung der wesentlichen Ungleichheit der Menschen und durch seinen konservativen Sinn für Ordnung und Gesetz die gefährlichsten Folgen der Demokratie, die Herrschaft der bloßen Zahl und die abstrakte Egalität, vermieden.“⁸⁴

⁸¹ Siehe unten, S. 1325 f.

⁸² Siehe unten, S. 1334 f.

⁸³ Siehe unten, S. 1362.

⁸⁴ Siehe unten, S. 1369.

Auch schrieb er dem Calvinismus – oder besser: den diversen westeuropäischen Calvinismen – eine Nähe zur Stadt und dem urbanen Bürgertum zu. Im Gegensatz dazu assoziierte Troeltsch mit Luther und dem deutschen Luthertum Autoritätskult, starken Staat, Sozialpaternalismus und „Doppel-ethik“ oder „doppelte Moral“ mit einer „ganz reaktionären Beugung unter Gewalt und Ordnung“.⁸⁵ Schon die Theologen des Altluthertums zeichnete er kritisch: „Von sozialen u wirtschaftlichen Grundlagen des Staates haben sie keine Ahnung.“⁸⁶ Für Troeltsch war das deutsche Luthertum die Religion der Philister, Spießbürger und Kleinbürger, stark auch unterstützt und getragen vom norddeutschen, speziell ostelbischen Adel und vor allem seit dem frühen 19. Jahrhundert der Bauernschaft. Diese kritische – blickt man auf die zeitgenössische protestantische Universitätstheologie –, im Fach singuläre und deshalb von vielen Kollegen als allzu radikale, überzogene oder „einseitig“ wahrgenommene Absage an das vor allem deutsche Luthertum provozierte natürlich heftige Gegenkritik seitens führender Repräsentanten des damaligen konservativen Kulturluthertums, etwa von Reinhold Seeberg, Friedrich Kropatschek und Richard Heinrich Grützmaker. Auch lutherische Ritschlianer wie Friedrich Loofs und Ferdinand Kattenbusch lehnten Troeltschs Luthertumskritik ab, nicht nur aus allgemein- und kirchenpolitischen Motiven, sondern auch aufgrund ihrer Einwände gegenüber seiner Reformations- und speziell Lutherdeutung. Und wirklich großes Aufsehen erregte seine Behauptung, dass Luther „Gewalt um der Gewalt willen“ verherrlicht habe. Hier gingen nicht nur Kritiker und Gegner, sondern selbst Weggefährten und Schüler auf Distanz. Troeltsch, so scheint es, hatte mit dieser Formulierung eine Tabugrenze überschritten. Und wo es im deutschen Protestantismus um Luther geht, sind Tabus nun einmal nicht fern. Im Medium des vermeintlich bloß Geschichtlichen wird immer auch protestantische Identität verhandelt.

Zwar gibt es weder Belege dafür, dass der Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), der die eingegangenen Rezensionen der von ihm publizierten Bücher jeweils mit bemerkenswerter Verlässlichkeit sammelte und archivierte, Troeltsch Kopien oder Abschriften von Besprechungen der „Soziallehren“ zukommen ließ. Noch lässt sich nachweisen, dass Troeltsch die diversen Rezensionen von GS I las; belegen lässt sich allein die Lektüre des großen kritischen Wernle-Aufsatzes und einer der beiden Rezensionen Reinhold Seebergs. Die Lektüre weiterer Besprechungen seines Buches liegt immerhin nahe, hatte Troeltsch in anderen Fällen, etwa mit Blick auf den Stuttgarter

⁸⁵ Siehe unten, S. 970.

⁸⁶ Siehe unten, S. 968 und S. 1120.

Historikertags-Vortrag,⁸⁷ das Rezensionsecho doch bemerkenswert intensiv und prägnant wahrgenommen.

So mag die Verschärfung der Luthertumskritik auch eine Reaktion auf seine konservativ-lutherischen Kritiker sein. Denn die Kritik Luthers und des Luthertums hatte bei Troeltsch immer auch einen politischen Gegenwartsbezug. Zwar sah er die atlutherische Ethik durch „die Übermacht der realen Verhältnisse über religiöse Ideologie“ geprägt.⁸⁸ Aber er betonte zugleich: „Freilich daß das Luthertum derartig überwältigt wurde u sich so innerlich an die herrschende Gewalt u Ordnung hingab, das liegt in der Weltfremdheit u Idealität, der Passivität seiner Religion. Vermöge dessen hat es auch alle Wandlungen der staatlichen Ordnung mitgemacht u auch als der absolutistische Staat in den modernen Nationalstaat übergang, dessen Nationalismus wie selbstverständlich mitgemacht, auch unter modernen Verhältnissen auß[er] der allgemeinen lutherischen Konferenz (seit 1868) keinerlei Internationalität betätigt, die staatlich-landeskirchliche Abgeschlossenheit behauptet außer dem ziemlich bedeutungslosen deutsch-evangelischen Kirchenausschuß (seit 1903) u sogar die den modernen Staat begleitende nationalistische Ethik u Pathetik bedingungslos mitgemacht. Es hält Sedanspredigten, aber weigert sich Friedenspredigten zu halten u hat der Friedensbewegung sich total versagt, die vom angelsächsischen Protestantismus so eifrig gepflegt wird“.⁸⁹

(5) *Anglikanismus*. In ihren kritischen Besprechungen der „Soziallehren“ von 1912 hatten einige Kirchenhistoriker wie insbesondere Friedrich Loofs moniert, dass in Troeltschs Darstellung ein Kapitel über den Anglikanismus fehle. Troeltsch nahm diese Kritik ernst und begann damit, Bücher und Aufsätze über Anglikanische Theologie und Kirche zu lesen. Für die Zweitaufgabe der „Soziallehren“ wollte er ein eigenes Kapitel über das spezifische Ethos der Church of England schreiben. Allerdings fand er in der permanenten Hektik seines Berliner Alltags dazu niemals die nötige Zeit. Immerhin bieten seine handschriftlichen Ergänzungen zu GS I eine Liste von Stichwörtern, die den Inhalt des geplanten Kapitels andeuten. Troeltsch sah im Anglikanismus die „dritte konfessionell kirchliche Ausgestaltung des Protestantismus“⁹⁰ neben Luthertum und Calvinismus. Er wollte zunächst den spezifisch anglikanischen Kirchenbegriff entfalten, dann das Verhältnis von Kirche und Staat beschreiben sowie drittens die Ethik darstellen. „Re-

⁸⁷ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in KGA 8, S. 199–316.

⁸⁸ Siehe unten, S. 1124.

⁸⁹ Siehe unten, S. 1124 f.

⁹⁰ Siehe unten, S. 1549.

zeption der Renaissance ähnlich wie im Katholizismus der Gegenreformation“, lautete der nächste Punkt. Troeltsch wollte den Nationalismus der anglikanischen Staatskirche und ihre enge „Verbindung mit [dem] Königtum“ erläutern, die ein „besonderes Verhältnis zur höfischen Renaissancekultur“ impliziert habe. Auch plante er, die „Bedeutung des Anglicanismus für Festigung u Nationalisierung des Engländertums durch die ganze Erde“ darzustellen. „Aber doch die wichtigste Bedeutung, daß es den Puritanismus zum Ausdruck brachte, ganz anders als die niederländische Kirche. Von daher starke Veränderung des Anglicanismus“. Generell gelte für den Anglicanismus: „Katholisierende Kultur. Darauf die reformierte Dogmatik und Ethik aufgepfropft. Das giebt eine innere Gespaltenheit“.⁹¹

(6) *Das Christentum als „Familienreligion“*. Im Sachregister zu „Gesammelte Schriften Band 1“ gibt es zwar die Lemmata „Ehe“ und „Eherecht“. Aber es bietet keinerlei Nachweise zu Begriffen wie Eltern, Elternschaft, Kinder, Familie, Familienleben und Konkubinat – allein zu „Coelibat“ finden sich zwei Belege. Zwar hatte Troeltsch in der Einleitung von GS I die Familie als die „Voraussetzung“ von Staat und Gesellschaft bezeichnet und angekündigt und darauf hingewiesen, dass für „eine religiöse Gemeinschaftslehre Familie, Staat und ökonomische Gesellschaft als eng verbundene soziologische Formationen zusammentreten“.⁹² In der Durchführung traten aber Analysen der „Soziallehren“ der Familie deutlich hinter die Themenkomplexe Staat und Wirtschaft zurück. Troeltsch mag dies selbst so gesehen haben, las er doch seit dem Wechsel nach Berlin verstärkt Literatur zu Familie, Ehe und Sexualität. In den handschriftlichen Ergänzungen ist dieses Themenfeld von Ehe, Elternschaft und Familie deutlich aufgewertet. Troeltsch bezeichnete das Christentum nun generell als eine „Familienreligion“ – dies ist ein Begriff Adolf Harnacks, den er in GS I noch nicht verwendete. Die Familie galt ihm als eine Institution, „die am ehesten dem christlichen Persönlichkeits- und Liebesgeiste entsprechend gestaltet werden kann“.⁹³

Troeltsch konnte, trotz seiner Kritik an der von Aufklärungstheologen im 18. Jahrhundert eingeführten Rede vom „Wesen des Christentums“, gar die Formel „familienhaftes Urwesen des christlichen Ethos“⁹⁴ verwenden. Hier, im Leben der Familie und in den Selbstwahrnehmungen ihrer Mitglieder ließen sich positive Effekte und Auswirkungen des christlichen Ethos auf die Gesellschaft besonders prägnant und verdichtet wahrnehmen. Wenn

⁹¹ Siehe unten, S. 1550.

⁹² Siehe unten, S. 164.

⁹³ Siehe unten, S. 260.

⁹⁴ Siehe unten, S. 390.

denn das Christentum überhaupt relevante Einflüsse auf die harten sozialen Strukturen der Welt habe ausüben können, dann sei dies vor allem durch die Institution der Familie geschehen. „Zu den wichtigen Folgen des kirchlichen Eheideals gehört auch die Schätzung des Kindes, das als getauft u unsterblich das volle Menschenrecht genießt, das bedeutet vor allem das Verbot der Aussetzung, der Kindertötung, der Abtreibung, Dinge welche die antike Theorie u Sitte teils ignorierte, teils forderte, die auch bei den Germanen nicht viel anders behandelt wurden. Das aber bedeutet Kindererhaltung u Kinderschutz u ist ebenso wie die Pflicht zur Eheschließung und Kinderzeugung ein Mittel der Bevölkerungssteigerung, das dann später die hieran interessierten Regierungen auch in das weltliche Recht u die Sitte in die humane Forderung aufnehmen“⁹⁵ – Troeltsch deutete dies als „ein Beispiel für den Einfluß autonomer ideologischer Elemente auf wirtschaftliche u soziale Entwicklung“. Zugleich insistierte er darauf, dass hier noch ein erheblicher Forschungsbedarf bestehe. „Die Folgen, die diese Entwicklung des Familienideals u diese Verteilung u Kontrastierung des Geschlechtslebens gegenüber dem Religiösen für das innere gefühlsmäßige Verhältnis der Geschlechter zu einander hatte, sind jedenfalls mit Hilfe der bisherigen Forschungen noch nicht beschreibbar. Das unbefangene heidnische Triebleben u [die] haremsartige Einschließung der Frau der besseren Stände, das Hetärenwesen u die Öffentlichkeit der Kindererziehung; all das fällt weg und tritt zurück. Eine Spiritualisierung durch die Askese u eine zweckmäßige Rationalisierung durch die jüdische Familienmoral werden behauptet werden dürfen. Aber alle Einzelheiten harren noch der Erforschung.“⁹⁶

(7) *Das vormoderne lateinische Christentum als Religion der Städte.* In der breiten Vielfalt seiner verschiedenen Formen, Sozialgestalten und geschichtlichen Erscheinungen war das vormoderne lateinische Christentum für Troeltsch eine Religion der Städte. „Die Stadt und die Intelligenz der Stadt hat das alte Christentum geprägt.“⁹⁷ Auch hier betonte Troeltsch die elementaren Differenzen zwischen den sozialhistorischen Verhältnissen in Antike und Mittelalter einerseits und der modernen Lage seit dem 18. Jahrhundert andererseits: „Die Verherrlichung des Bauern als Stütze christlicher Frömmigkeit datirt erst von den Zeiten, wo die von Rationalismus u Skepsis bedrängten Kirchen in dem Traditionalismus der Bauern ihren natürlichen u besten Bundesgenossen fanden.“⁹⁸

⁹⁵ Siehe unten, S. 395.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Siehe unten, S. 386.

⁹⁸ Ebd.

4.

Trotz aller historischen Gelehrsamkeit sind die „Soziallehren“ kein rein geschichtswissenschaftliches, sozialgeschichtliche Fragestellungen mit dogmen- und theologiehistorischen Einsichten verbindendes Werk. Sie sind auch ein politisches Buch. Immer wieder finden sich Gegenwartsbezüge und kurze Kommentare zu zeitgenössischen religions- und kirchenpolitischen Debatten. Troeltsch bezieht sich auf den Burenkrieg, polemisiert gegen die preußischen Konservativen, bekennt sich zu Friedrich Naumann und nennt Reinhold Seeberg den „Geschäftsführer der Konservativen“.⁹⁹

Im trikonfessionellen Deutschland – Protestanten, Katholiken, Juden – und im Horizont der hier seit dem Vormärz vielfältig und heftig geführten diversen „Kulturkämpfe“ hat immer auch der Konfessionsfaktor ein hohes allgemeinpolitisches Gewicht. Katholische Leser loben die Fairness von Troeltschs Darstellung des Thomismus, in der auch hoher Respekt gegenüber den Sozialidealen des Neuthomismus sich spiegelt. Andere katholische Leser suchen aus ihrer Lektüre der „Soziallehren“ den Identitätsgewinn zu erheischen, dass ihre Kirche für die Herausforderungen der Gegenwart besser gewappnet sei als die protestantischen Glaubensgemeinschaften. Nur ein Beispiel: Der Wiener katholische Rechtshistoriker Eduard Eichmann beendete seine höchst sachliche, faire Besprechung in der „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“ mit einer subtilen kirchenpolitischen Auswertung von Troeltschs „drei Haupttypen“: „Zu einer großen Massenwirkung bringen es [...] nur die Kirchen. Das religiöse Leben bedarf einer Organisation, um fortpflanzungsfähig zu sein und Einfluß zu üben. Als reine und konsequente Durchführung dieses ‚Kirchentypus‘ erscheint der römische Katholizismus. Wenn T. das Schicksal des Kirchentypus von der Gewährung des staatlichen Armes abhängig macht, so scheint dem doch die Tatsache entgegenzustehen, daß das in Hierarchie und Dogma organisierte junge Christentum sich gegen den Staat gehalten und durchgesetzt hat. Die Trennung vom Staate wird allerdings von jenen Religionsgesellschaften härter empfunden werden, welche sich allzustark an den Staat angeschmiegt und sich mit ihm verschmolzen haben, als von jenen, welche im Besitz einer festen Organisation sich rechtzeitig auf eigene Füße gestellt haben.“¹⁰⁰ Hier wurde die höhere Modernitätsfähigkeit des Katholizismus bekundet – gegen Troeltsch, der davon überzeugt war, dass allein ein religiös-individualitätskompetenter, die Vielfalt ganz unterschiedlicher

⁹⁹ Siehe unten, S. 948.

¹⁰⁰ Eduard Eichmann: [Rez.] Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften I. Band (1914), S. 566–572, S. 572.

Glaubensweisen und Erlösungshoffnungen akzeptierender und starker Protestantismus modernitätskompatibel sei.

Auch im innerprotestantischen Diskurs las man die „Soziallehren“ nicht zuletzt (kirchen-)politisch. Dies war insoweit naheliegend, als Troeltsch als Ergebnis seines historischen Parforce-Ritts selbst klare kirchen- und sozialpolitische „Ergebnisse“ formuliert hatte. In vereinfachender Idealtypik lassen sich zwei protestantische (kirchen-)politische Lesarten unterscheiden: die affirmative Rezeption durch politisch wie religiös liberale gute Bekannte und Freunde Troeltschs einerseits, die – nicht selten durchaus subtile – kritische Reaktion theologie- und kirchenpolitischer Gegner andererseits.

Tatsächlich wird das Problem in eben der kombinatorischen Formel „theologie- und kirchenpolitisch“ sichtbar. In der sei es kritischen, sei es lobenden Wahrnehmung der „Soziallehren“ ging es niemals nur um Deutung der Christentumsgeschichte und Vergangenheit. Immer standen mehr oder minder explizit auch aktuelle kirchen- wie allgemeinpolitische Konflikte innerhalb des deutschen Protestantismus zur Debatte. Klaus Tanner sprach mit Blick auf Troeltschs Naturrechtsanalysen zurecht von einem „historisch inszenierten Gegenwartspanorama“.¹⁰¹ „Troeltsch analysierte die verschiedenen Traditionen naturrechtlicher Argumentation, weil er in ihnen Wurzeln sozialer Kräfte sah, die in der Gesellschaft seiner Zeit wirksam waren.“¹⁰²

Freunde und Kritiker oder Gegner Troeltschs beziehen sich immer wieder auf seine eingestreuten Bemerkungen zu aktuellen Konflikten. Für die komplexe, noch ungeschriebene Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Buches ist kennzeichnend, dass es im Streit der Meinungen niemals nur um methodisch kontrollierte, durch reflektierte (oder selbstreflexive) Distanz geprägte Interpretation der christentumsgeschichtlichen Vergangenheit, sondern um Grundfragen der politischen Ordnung Deutschlands und die Gestaltungsmöglichkeiten konkurrierender gesellschaftlicher Akteure ging. In der Wahrnehmung des Buches spielt zunächst das Thema Konfession eine wichtige Rolle; auch wenn Troeltsch von vielen Rezensenten dafür gelobt wurde, den mittelalterlichen Katholizismus und hier speziell die Sozialphilosophie Thomas von Aquins mit unbefangenen Blick, souveräner Kenntnis von Quellen und (katholischer!) Sekundärliteratur sowie wirklich fair dargestellt zu haben, warfen prominente katholische Leser Troeltsch vor, die Kompetenz ihrer Kirche zur konstruktiven Bemeisterung aktueller gesellschaftlicher Problemlagen allzu gering zu schätzen oder gar zu ignorieren. Der Moraltheologie lehrende Otto Schilling etwa beendete seine

¹⁰¹ Klaus Tanner: Der lange Schatten des Naturrechts (1993), S. 70.

¹⁰² Ebd., S. 69.

„Gegenschrift“ gegen die „Soziallehren“ mit einer plakativen Kritik der pluralistischen Moderne und einem starken Bekenntnis zum sozialpolitischen Mandat der katholischen Kirche: „Der moderne ‚geistige Individualismus‘ aber mit seiner Idee ‚der autonomen, mit objektiven Werten erfüllten und wiederum einen eigenen Selbstwert darstellenden Persönlichkeit‘ bedeutet eine widerchristliche und widervernünftige Auflehnung gegen die Autorität dessen, der ‚allein der Gesetzgeber‘ ist. Und der religiöse Individualismus vereitelt, soviel an ihm ist, die einheitliche und einzig wirksame Lösung der sozialen Probleme im christlichen Sinne, indem er die von Christus begründete und gewollte Einheit zerreißt und im Gegensatz zu der klar ausgesprochenen Absicht Christi die einigende Wahrheit subjektiven Meinungen und Urteilen preisgibt. Allen diesen vergeblichen Bemühungen gegenüber, deren Wert ihre Früchte unschwer erkennen lassen, halten wir in unerschütterlichem Glauben an der Überzeugung fest, daß die christlichen Grundsätze, wie sie die katholische Kirche lehrt, immer noch dieselbe Kraft, wie im Altertum und Mittelalter, und auch heute noch die eigentümliche Fähigkeit besitzen, nicht nur das ewige Heil, sondern auch das irdische Glück der Menschen und der Völker am besten zu sichern und eine neue Blüte der Kultur herauszuführen.“¹⁰³ Das war eine dezidiert katholische Position – aber sie wurde auch von vielen protestantisch Konservativen und prominenten Kulturlutheranern geteilt. Sie schätzten die Fähigkeit der Kirchen, zur Bewältigung der katastrophalen Folgeprobleme des modernen Kapitalismus durch Ideen zur gesellschaftlichen Neuordnung und durch konkrete Sozialarbeit, etwa in den christlichen Gewerkschaften, beizutragen sehr viel höher als Troeltsch ein, der den Kirchen vor allem die Aufgabe zuschrieb, „Karität“ zu üben. Seeberg setzte sich mit Troeltsch eben nicht nur als ein akademischer Kollege, sondern auch als der Präsident des Kirchlich-sozialen Bundes bzw. der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz auseinander – nebenbei bemerkt: durchaus souverän. Seine entscheidende These: „Das Luthertum ist also meines Erachtens weder im Prinzip so antisozial, als es nach Troeltsch erscheint, noch hat es in dem Masse praktisch den sozialen Aufgaben gegenüber versagt, wie er es darstellt.“¹⁰⁴ Die Pointe seiner Position ergab sich aus der von ihm behaupteten Dialektik von „Entweltlichung“ und „Verweltlichung“ der Kirche. Die Kirche könne den jeweiligen historischen Umständen entsprechend sowohl konservative Legitimationsmacht des Be-

¹⁰³ Otto Schilling: Die christlichen Soziallehren (1926), S. 197 f.

¹⁰⁴ Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 194.

stehenden als auch Subjekt „radikaler Kritik und Reform“¹⁰⁵ sein. Seeberg selbst sah in der Kirche eine Institution kritischer Distanz zum Bestehenden. In Troeltsch sahen die konservativen Lutheraner nicht bloß einen kirchen-, sondern auch allgemeinpolitischen Gegner. So erklärte Hermann Jordan in seiner Rezension: „Mein Widerspruch würde von historischem Gesichtspunkte aus z. B. einsetzen bei der Schilderung der sozialen Stellung des Luthertums, die nur allzusehr im Schema des landläufigen Liberalismus stecken geblieben zu sein scheint [...]; die spiritualistisch-demokratische politische Gesamtauffassung Tröltsch' verleugnet sich hier nicht.“¹⁰⁶

Für die Freunde und Sympathisanten repräsentativ ist etwa Otto Baumgarten, der Kieler Praktische Theologe, der nach der Absage Troeltschs gegenüber Harnack, als dessen Nachfolger im Amt des Präsidenten den Evangelisch-Sozialen Kongreß zu führen,¹⁰⁷ die Leitung des Kongresses übernahm. Vergeblich hatte er versucht, Troeltsch für Pfingsten 1914 „zu einem mir ganz unentbehrlich erscheinenden Epilog zu seinen ‚Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten‘ [sic!], nämlich zu einer Zusammenfassung ihrer Resultate für das Verhältnis von Kirche und Sozialismus zu gewinnen“.¹⁰⁸ Den „unentbehrlichen“ Vortrag über die „Soziallehren“ hielt er unter dem Titel „Der Einfluß der sozialen Zustände auf die Entwicklung der Christlichkeit und Kirchlichkeit“ dann selbst.¹⁰⁹ Dies führte zu einer längeren Debatte, in der zehn Rednerinnen und Redner, darunter Erich Foerster, Adolf von Harnack und Friedrich Rittelmeyer, über die Frage stritten, ob denn nun Troeltsch christliche Sozialreform unter den Bedingungen der Gegenwart für unmöglich erachtet oder aber, genau umgekehrt, realistisch begründet habe. Baumgarten selbst trat für Letzteres ein. In den Kommentarspalten der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Kultur“ berichtete der Cousin Max Webers 1914 kurz über seine Lektüre des „große[n] Werk[s]“.¹¹⁰ Es erfordere „ein gesammeltes, eindringendes Studium“. Weil Troeltsch „die soziologische Struktur der religiösen Gemeinschaften und ihr Verhältnis zur Sozialreform durch die ganze christliche Kulturgeschich-

¹⁰⁵ Ebd., Sp. 196.

¹⁰⁶ Hermann Jordan: *Neuere Kirchengeschichte seit der Reformation* (1913), S. 48.

¹⁰⁷ Vgl. Brief Ernst Troeltschs an Adolf Harnack vom 25. Juni 1911, in KGA 20, S. 421–424.

¹⁰⁸ Otto Baumgarten: *Meine Lebensgeschichte* (1929), S. 264.

¹⁰⁹ Otto Baumgarten: *Der Einfluß der sozialen Verhältnisse auf die Entwicklung der Frömmigkeit und Kirchlichkeit* (1914), S. 14–25.

¹¹⁰ Otto Baumgarten: [Rez.] Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1914), S. 163 f., S. 163.

te hindurch behandelt [habe], ohne doch ein abschließendes soziales Programm des Christentums zu bieten“, sei das Buch „von grundlegender Bedeutung für alle die [...], welche das Wechselverhältnis von Christentum, Kirche und arbeitsteiliger Gesellschaft, Familie, Gemeinde, Staat, zu erfassen sich bemühen“. Indem er auf Wernles große „Besprechung“ in der ZThK¹¹¹ hinwies, ging Baumgarten zu Troeltschs Deutung „der sozialen Potenz des Luthertums und Calvinismus“ indirekt auf Distanz. Auch könne man „sogar an seiner soziologischen Hauptgliederung: Kirche, Sekte, Individuum Zweifel tragen“. Aber „die Zusammenfassung all der einschlägigen Gesichtspunkte, die nur, wer die christliche Ideen-, die Wirtschafts- und allgemeine Kulturgeschichte beherrscht wie dieser Dr. theol. phil. iur., zu leisten vermag“, werde „stets als wissenschaftliche Tat ersten Ranges gelten“.¹¹²

Zu dem positiven Urteil Baumgartens trug bei, dass er sich mit Troeltsch in zentralen politischen Fragen, insbesondere mit Blick auf die Parlamentarisierung des Kaiserreiches und seit 1918/19 dann die Stärkung der Republik, einig wusste. Immer wieder nahm der Kieler Theologe Troeltsch dafür in Anspruch, in den Bildern der christlichen Vergangenheit für Gegenwartsprobleme zu sensibilisieren. Vor allem die kritische Sicht des herrschenden Luthertums machte sich Baumgarten, ein – wie Troeltsch – in der Deutschen Demokratischen Partei engagierter Gesinnungsrepublikaner, Herzensdemokrat und Kämpfer gegen den Antisemitismus, seit den frühen 1920er Jahren zunehmend zu eigen. Nachdem er 1925 wegen seines Eintretens für eine Wahl des Katholiken Wilhelm Marx ins Amt des Reichspräsidenten – also gegen eine Wahl Paul von Hindenburgs – von zahlreichen antirepublikanischen protestantischen Akteuren heftig angegriffen worden war und sich das Kieler Landeskirchenamt unter dem Druck der Altonaer Pastorenschaft bei der Theologischen Fakultät darüber beschwert hatte, dass Baumgarten an einem Sonntagvormittag in einer politischen Veranstaltung in Altona zur Wahl von Marx aufgerufen hatte,¹¹³ veröffentlichte er am 21. Juni 1925 in der „Frankfurter Zeitung“ einen programmatischen Artikel „Die politische Struktur des lutherischen Protestantismus“.¹¹⁴ Hier sprach er von „den lange nicht genug verwerteten ‚Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen‘ von Troeltsch.“ „Da lesen wir von dem ‚lutherischen

¹¹¹ Paul Wernle: Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch (1912), S. 329–368, (1913), S. 18–80.

¹¹² Otto Baumgarten: [Rez.] Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1914), S. 163.

¹¹³ Zu den Einzelheiten siehe die ausgezeichnete Darstellung bei: Hasko von Bassi: Otto Baumgarten (1988), bes. S. 218–226.

¹¹⁴ Otto Baumgarten: Die politische Struktur des lutherischen Protestantismus (1925).

Naturrecht der positiven Gewalt‘ wie Luther seiner Kirche die Geringschätzung der Masse und des Pöbels, das Eintreten gegen die Revolution, die vom Individuum kommt, und für die leidende, langsam bildende, im Notfall zwingende Kraft der Autorität, eine gewisse Hinneigung zu der machiavelistischen Staatslehre übererbt hat. Bis zum heutigen Tage vertragen sich die Darwinisten, Gewaltpolitiker und Herrenmenschen mit den lutherischen Konservativen leichter als mit den Vertretern des liberal-ethischen Individualismus. Die Grundzüge der konservativen Staats- und Gesellschaftslehre sind darin bis zum heutigen Tag vorgebildet und die ‚christliche Weltanschauung‘ beruht in den politisch und sozial wichtigsten Teilen auf diesem positivistischen und realistischen Naturrecht Luthers.“ Mehr noch: „Das Eigentümliche dieser politischen Struktur ist die Verbindung einer alle Konsequenzen des Machtgedankens ziehenden Gewaltpolitik mit einer auf das Innere der Gesinnung beschränkten Christlichkeit, die keinerlei Anspruch erhebt, auch das politische und soziale Gebiet dem Geiste Christi, der allgemeinen Nächstenliebe und Menschenachtung gemäß zu verfeinern. In der Tiefe des preußischen konservativen Protestantismus lebt der Abscheu vor der Revolution zur Durchführung der demokratischen Menschenrechte.“¹¹⁵

5.

Die „Soziallehren“ sind auch ein Text mit zum Teil ganz eigener, origineller Sprache. Immer wieder wurde über den schwierigen Stil Troeltschs und die oft allzu langen, verwickelten Sätze geklagt. Reinhold Seeberg störte „die allzu häufige Anwendung fremdsprachlicher technischer Ausdrücke“.¹¹⁶ Aber in den „Soziallehren“ zeigt sich Troeltsch auch als ein Meister in der Prägung eingängiger Metaphern. Er beschreibt fromme Leute, die an die „Wunderkraft Gottes“ glauben, und kennt religiös Ernste mit einem „unbedingten Autoritätsglauben an eine göttliche Offenbarung“, die den „ethischen und religiösen Idealzustand einer rein von Gott beherrschten Welt“¹¹⁷ verwirklichen wollen. Er berichtet über „wunderbar versittlichende Sakramentalkräfte“ und zeichnet den eschatologischen Glauben an die „große Umwertung aller Weltwerte im Endgericht“ nach.¹¹⁸ Und er erfindet brillante Metaphern für den Gott der Christen: „der Herzen und Nieren prüfende,

¹¹⁵ Zit. nach: Otto Baumgarten: *Meine Lebensgeschichte* (1929), S. 473.

¹¹⁶ Reinhold Seeberg: *Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“* (1915), Sp. 197.

¹¹⁷ Siehe unten, S. 174 und S. 194.

¹¹⁸ Beide Zitate siehe unten, S. 910.

alles bis in den innersten Winkel und den feinsten Selbstbetrug hinein durchschauende Gott“.¹¹⁹ Das erinnert an Niklas Luhmanns „Beobachtergott“.¹²⁰ Troeltsch weiß aber auch um den „Gott der grausamen metaphysischen Rätsel“. Gewiss, nur selten erreicht Troeltsch die begriffliche Prägnanz Max Webers. Aber in seinem assoziationsstarken Gedanken- und Schreibfluss ist er bemerkenswert kreativ in der Bildung von Neologismen. Dafür nur drei Beispiele:

Zunächst: Im modernen deutschsprachigen Protestantismus seit der „Sattelzeit“ (R. Koselleck) um 1800 war der ekklesiologische Diskurs vor allem auf das Konzept „Volkskirche“ und dessen Gegenentwurf, die „Bekenntniskirche“ oder „Bekennende Kirche“ fokussiert.¹²¹ Diese Oppositionsfigur spiegelte überkommene pietistische Unterscheidungen zwischen den „Lauen“ und den „Ernstern“, den vielen „Sonntagschristen“ und den wahrhaft Frommen – wobei diese Unterscheidungen oft auf Luther selbst zurückgeführt wurden. Doch gerade auf dem Hintergrund der typologischen Unterscheidung von Kirche und Sekte entzieht sich Troeltsch solchen simplifizierenden Dualismen. Das semantische Feld des Kirchenbegriffs in den „Soziallehren“ ist jedenfalls ungleich differenzierter. Troeltsch kennt neben den „Volks-“, „Staats-“, „Landes-“, „Gebiets-“ und „Freikirchen“ die „Massenkirche“, „allgemeine Weltkirche“, „Nationalkirche“, „Autoritätskirche“, „Heidenkirche“, „Priesterkirche“, „Pastorenkirche“, „Papstkirche“, „Episkopalkirche“, „Universalkirche“, „Urkirche“, „Reichskirche“, „Eigenkirche“, „Einheitskirche“, „Gesamtkirche“, „Universalkirche“, „Amtskirche“, „Bekenntniskirche“, „Schriftkirche“, „Zwangskirche“, „Fremdlingskirche“, „Bibelkirche“, „Gnadenkirche“, „Täuferkirche“, „Taufwiedergeburtskirche“, „Methodistenkirche“, „Brüderkirche“ und „episkopale Sakraments- und Traditionskirche“. Auch unterscheidet er zwischen „Anstaltskirchen“ und „Freiwilligkeitskirche“ bzw. „Vereinskirche“ und spricht von „Menschheitskirchen“, „Sonderkirchen“ und „Separationskirchen“. Zudem kennt er „Massengemeinden“. Mit der Formel von den „reformatorischen Tochterkirchen“ gibt er seiner Einsicht Ausdruck, dass die lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirchentümer bzw. „Reformationskirchen“ oder protestantischen „Konfessionskirchen“ sehr viel stärker von mittelalterlichen Gedanken bestimmt sind, als die große Mehrheit der protestantischen Kirchenhistoriker einzuräumen bereit sei. Der Vielfalt der Kirchenbegriffe entspricht eine differenzierende Rede von den „christlichen Glaubensgemeinden“ bzw. „Christengemeinden“.

¹¹⁹ Siehe unten, S. 208.

¹²⁰ Vgl. Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft (2000).

¹²¹ Dazu nun vielfältige Belege bei: Benedikt Brunner: Volkskirche (2020).

Troeltsch kennt nicht nur „die Urgemeinde“, „Kultgemeinde“, „Messiasgemeinde“, „Christusgemeinde“, „Religionsgemeinde“, „Einzelgemeinde“, „Diasporagemeinde“, „Heiligkeitsgemeinde“, „Heiligungsgemeinde“, „Idealgemeinde“, „Geistgemeinde“, „Offenbarungs- und Erlösungsgemeinde“, „Kommunionsgemeinde“, „Abendmahlsgemeinde“, „Pfarrgemeinde“, „Kirchengemeinde“, „Hausgemeinde“, „Sondergemeinde“, „Gesamtgemeinde“, „Fremdlingsgemeinde“, „Fremdengemeinde“, „Exulantengemeinde“, „Seelsorgegemeinde“, „Mönchsgemeinde“ und „Erziehungsgemeinde“, sondern auch „Prophetengemeinden“, „Pilgergemeinden“, „Massengemeinden“, „Refugiantengemeinden“, „Quäkergemeinden“ und „Puritanergemeinden“. Die „Herrnhutergemeinde“ bzw. „Brüdergemeine“ bezeichnet er als „Brüdergemeinde“. Und natürlich hat der Gierke-Leser Troeltsch auch einen politisch-soziologischen Gemeindebegriff: „Bürgergemeinde“, „Dorfgemeinde“, „Stadtgemeinde“ und „Ortsgemeinde“.

Lust an origineller Wortbildung zeigt sich auch bei der „Askese“. Troeltsch kennt „rationalisierte Geschlechtsaskese“, „Berufsaskese“, „Arbeitsaskese“, „Heiligungsaskese“, „Übungsaskese“, „Mortifikationsaskese“ und „Opferaskese“. Auch spricht er von der „puritanisch-pietistische[n] Berufs- und Arbeitsaskese“. Das Interesse an Differenzierung spiegeln auch Formeln wie „spätantike dualistische Askese“, „neuplatonische Askese“, „urchristliche Askese der Weltindifferenz“, „kirchlich-spätantike Askese der Mortifikation“, „dualistische Askese“, „rein dualistische Askese“, „dualistisch-orientalische Askese“, „weltabgewandte Askese“, „täuferische Askese“, „spiritualistische Askese“, „reformierte Askese“, „calvinistische Askese“, „calvinistisch-rationelle Askese“, „lutherische Askese“, „mittelalterliche Askese“, „puritanische Askese“, „pietistische Askese“, „protestantische Askese“, „katholische Askese“, „spezifisch katholisch-kirchliche Askese in Armut und Gehorsam“, „kirchliche Askese“, „christliche Askese“, „internationale Askese“, „romanische Askese“, „abendländische Askese“, „buddhistische Askese“, „moderne Askese“, „strenge Askese“, „methodische Askese“, „disziplinäre Askese“, „orgiastische Askese“, „äußere Askese“, „einseitige Askese“, „mönchische Askese“, „kirchliche Askese“, „ritterliche Askese“, „herrische Askese“, „heroische Askese“, „reine Askese“, „prinzipielle und allgemeinen Askese“, „weltfeindliche Askese“, „kultische Askese“, „ausschließliche Askese“, „reinigende Askese“, „eigentliche Askese“, „ursprüngliche Askese“, „wesentliche Askese“, „volle Askese“, „metaphysische Askese“, „eine alle Endlichkeit vernichtende Askese“ sowie schließlich „die von der Welt sich scheidende Askese“. Und Troeltsch kann schreiben: „Das ist es, was Max Weber und ich meinen, wenn wir von einer ‚innerweltlichen Askese‘ des Protestantismus im Unterschied von der überweltlichen oder, wenn man so

sagen darf, nebenweltlichen Askese des Katholizismus sprechen.¹²² Die „innerweltliche Askese“ bestimmt er dabei als „Askese der Ueberwindung der Welt in der Welt“.¹²³

Schließlich: Es gelingt Troeltsch etwas Seltenes. Er kann Formeln prägen, die starke Wirkung entfalten – etwa: „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits.“¹²⁴ Und er vermag einen langen, auch von Wiederholungen geprägten Text mit drei kurzen klaren Sätzen zu beenden, der eine religiöse Botschaft bietet: „Es bleibt dabei – und das ist das alles zusammenfassende Ergebnis – das Reich Gottes ist inwendig in uns. Aber wir sollen unser Licht in vertrauender und rastloser Arbeit leuchten lassen vor den Leuten, daß sie unsere Werke sehen und unseren himmlischen Vater preisen. Die letzten Ziele aber alles Menschentums sind verborgen in seinen Händen.“¹²⁵ Der Autor der „Soziallehren“ gibt sich als ein frommer Mensch zu erkennen.

6.

In einer Antwort auf Erich Foersters Kritik, dass Troeltsch in den „Soziallehren“ Luthers Kirchenbegriff insofern völlig verzeichnet habe, als er den Wittenberger Reformator und „den lutherischen Protestantismus“ überhaupt für das in der Revolution soeben definitiv untergegangene „Staatskirchentum“ verantwortlich mache,¹²⁶ kam Troeltsch 1920 auf die Grenzen seines Buches zu sprechen. Der Frankfurter liberalprotestantische Pfarrer und Honorarprofessor der neugegründeten städtischen Universität, einer der einflussreichsten moderat liberalen Lutheraner im Kreis der Freunde der Christlichen Welt, hatte Troeltsch eine selbstkritische Präzision seiner Luthertumskritik empfohlen – mit dem fairen Hinweis darauf, dass die „Soziallehren“ ein wirklich bedeutendes Buch seien. In Troeltsch sah Foerster einen „Gegner [...] von höchster Bedeutung“, und über die „Soziallehren“ schrieb er: „Ein Buch von Gewicht und schier unerschöpflichem Reichtum, von dem ich mich nur wundere, daß es heute nicht viel häufiger zitiert wird, weil es den tiefsten Gründen unsrer

¹²² Siehe unten, S. 1014, Anm. 230).

¹²³ Siehe unten, S. 929.

¹²⁴ Siehe unten, S. 1864.

¹²⁵ Siehe unten, S. 1871.

¹²⁶ Erich Foerster: *Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute* (1920), S. 103–116, S. 105.

Kultur nachgespürt hat und viel Erklärung und Erleuchtung über unsern Zusammenbruch bietet.“¹²⁷

In seiner Replik auf Foersters Beitrag zu den kirchen- wie allgemeinpolitischen Kontroversen über die Neuordnung der Beziehungen zwischen Staat und evangelischen Kirchen schrieb Troeltsch, dass er von fünf unterschiedlichen „Typen“ christlicher Vergemeinschaftung ausgehe, aber aus kontingenten Gründen sich auf drei der vier Typen des lateinischen Christentums habe beschränken müssen. „Geht man [...] an die Gliederung der christlichen Lebens- und Kulturwelt, die für mich als herrschende und einheitliche überhaupt nur bis zum 18. Jahrhundert dauert und dann dem Uebergewicht des nicht mehr kirchlich interessierten und darum paritätischen oder gar religionslosen modernen Staates weicht, dann ergeben sich die Typen des orientalischen und okzidentalischen Katholizismus, des Luthertums, des Calvinismus und des anglikanischen Episkopalismus.“¹²⁸

Nur kontingente Erwägungen hätten dazu geführt, dass er in den „Soziallehren“ allein drei Typen, lateinischer Katholizismus, Luthertum und Calvinismus dargestellt habe. Mit Blick auf den „orientalischen Katholizismus“ und den „anglikanischen Episkopalismus“ fuhr Troeltsch dann fort: „Ich habe den ersten und letzten zu schildern unterlassen, weil mir dazu die praktische Vertrautheit und Anschauung fehlte, die für solche soziologische Dinge unerlässlich sind.“¹²⁹ In den Marginalien betonte Troeltsch entsprechend, dass er schon aus sprachlichen Gründen nicht imstande sei, den „orientalischen Katholizismus“ bzw. die Christentümer des Ostens darzustellen. Unter dem Eindruck der Lektüre der „Russischen Geschichts- und Religionsphilosophie“ Thomas G. Masaryks, erklärte er auf einem eigenen längeren Einlegebogen: „Es ist nicht möglich, die Entwicklung des Ostens zu verfolgen. Dazu fehlen dem Abendländer die Sprachkenntnisse; denn ohne Kenntnis der russischen Litteratur ist das unmöglich.“¹³⁰ Dies hinderte ihn allerdings nicht daran, auf der Grundlage von Masaryks Buch ein längeres Exzerpt zur slavophilen Theorie zu schreiben und in diversen kleineren Zusätzen den elementaren Gegensatz zwischen den okzidentalischen Christentümern und den orientalischen Katholizismen bzw. orthodoxen Christentümern zu betonen. Der besondere „Charakter“ des östlichen, speziell russischen Christentums resultiere daraus, dass „die politisch-rationellen u na-

¹²⁷ Ebd., S. 105.

¹²⁸ Ernst Troeltsch: Erwiderung [auf Erich Foerster] (1920), S. 117–123, S. 119 → KGA 11.

¹²⁹ Ebd., S. 119.

¹³⁰ Siehe unten, S. 531.

turrechtlichen Gedanken der römischen Stoa nicht aufgenommen“ worden seien.¹³¹

Mit Blick auf den ihm lebensgeschichtlich besonders vertrauten „Typus“ des Luthertums machte Troeltsch dann eine weitere, gewichtige Differenzierung geltend – eine geographische und darin zugleich religionskulturelle: Um die Luther-Deutung Rudolph Sohms und seines theologischen Schülers Erich Foerster zurückzuweisen und zugleich die, in Troeltschs skeptischer Sicht, allzu optimistischen Hoffnungen des Frankfurters auf eine grundlegende, an Luther selbst orientierte Erneuerung der deutschen lutherischen Kirchen als illusionär zu erweisen, hob Troeltsch nun elementare Differenzen zwischen den skandinavischen Luthertümern und dem deutschen und hier speziell preußischen Luthertum hervor. „Die lutherischen Amtmänner, Diplomaten und Kirchenjuristen“ hätten „ganz recht gehabt“, Luthers „charismatischen Enthusiasmus“, d.h. den „eigensinnigen und phantastischen Glauben“ des Reformators an die nicht institutionell vermittelte Selbstdurchsetzung des Heiligen Geistes, „preiszugeben und aus der ordnungsgemäßen Berufung zu Sakrament und Schriftamt den Begriff einer Staat und Kirche koordinierenden Lebensordnung zu schaffen“. „Luther hat auch meines Wissens“ – Troeltsch stimmte hier Foerster zu – „darüber zwar vielfach gescholten und getobt, ist aber auf seine charismatische, reine Wunder- und Glaubenskirche aus guten Gründen niemals zurückgekommen.“ Denn: „Sein Interesse an reiner Lehre und Ordnung wäre ja auch anders gar nicht zu verwirklichen gewesen.“ Es gehe aber gar nicht nur um theologische Einsicht, sondern um politische Gegebenheiten und harte gesellschaftliche Strukturen. Im direkten Anschluss an den soeben zitierten Satz schrieb Troeltsch: „Daran hat sich dann die ganze spezifisch deutsche und vor allem preußische Entwicklung von Staat und Kirche angeschlossen, wo praktische politische und soziale Verhältnisse viel entscheidender waren als die religiösen Grundlagen.“ Darauf folgte die erneute Differenzierung: „Die skandinavischen Lutherkirchen haben ja auch – wenigstens in der Neuzeit – reichlich andere Wege eingeschlagen, wovon ich wiederum leider zu wenig praktische Anschauung hatte, um sie schildern zu können.“¹³²

¹³¹ Siehe unten, S. 536.

¹³² Ernst Troeltsch: Erwiderung [auf Erich Foerster] (1920), S. 120 → KGA 11.

7.

Durch die Studien Peter Ghosh's zur „Protestantischen Ethik“ und ihren wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten hat in den letzten Jahren ein Thema die Aufmerksamkeit von Ideenhistorikern, Soziologen und speziell Weber-Forschern gefunden, das einst nur deutschsprachige protestantische Theologen und hier speziell Theologehistoriker interessierte: die komplexen Beziehungen zwischen Ernst Troeltsch und Karl Holl, der, wie seit Längerem bekannt ist, Max Weber trotz mancher, seit ca. 1917 sich verschärfender Kritik im einzelnen schätzte, aber den Autor der „Soziallehren“ sowohl als Theologen als auch als Historiker für unseriös hielt. Spätestens seit Ghosh's Analysen der „triangular history“¹³³ der wechselseitigen Lektüren Holls, Troeltschs und Webers – ich habe, um nicht zu hierarchisieren, bewusst die alphabetische Reihenfolge gewählt – ist noch einmal deutlich geworden, wie stark Holl auf den Heidelberger Systematischen Theologen und Berliner Kulturphilosophen affektiv ablehnend reagierte.

Holl nahm die „Soziallehren“ zum Anlass, seine Kritik an Troeltsch seit dem Ende des Weltkriegs zunehmend zu verschärfen. Im I. Band seiner „Gesammelte[n] Aufsätze zur Kirchengeschichte“, dem schnell bekannten Band mit den Aufsätzen über „Luther“ und die „Kulturbedeutung“ der Reformation, kam er immer wieder auf Troeltsch zu sprechen – in neuen, in die älteren, oft überarbeiteten Texte eingefügten oder erweiterten Anmerkungen. In der 1921 erschienenen Erstauflage des „Luther“-Buches finden sich in 18 Anmerkungen kritische Einwände gegen Troeltsch. Für die Zweit- und Drittauflage von 1923, in die er neu den Aufsatz über „Luther und die Schwärmer“ aufnahm, überarbeitete Holl mehrere dieser Anmerkungen, um seine entschiedene Ablehnung noch deutlicher als schon bisher zu demonstrieren. Nur ein Beispiel: Schon in der Erstauflage hatte Holl in einer längeren Anmerkung im bekannten und wichtigen Aufsatz „Der Neubau der Sittlichkeit“ behauptet, „daß Troeltsch nicht auf Grund der Quellen, sondern unter dem Zwang der von ihm von vornherein feststehenden Begriffe urteilt“.¹³⁴ In der Zweit- und Drittauflage fügte er nicht nur neue kritische Urteile gegen Troeltsch ein, sondern verschärfte ältere Formulierungen. „Es ist ein verdrießliches Geschäft, immer wieder den Gegensatz zu Troeltsch herauszukehren, aber um des fast kanonischen Ansehens willen, das sein Lutherbild in gewissen Kreisen gewonnen hat“,¹³⁵ lautete 1923 die neu geschrie-

¹³³ Peter Ghosh: Max Weber in Context (2016), S. 302.

¹³⁴ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1921), S. 211.

¹³⁵ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1923), S. 262.

bene Begründung. Die in Holls Sicht falsche These, dass der Wittenberger Reformator „dem Christen ein *gleichzeitiges Leben in zwei* völlig auseinanderliegenden *Welten* zumutete“, führte Holl auf die „oberflächlichen, schon wegen der Art der Quellenbenutzung heute gänzlich veralteten Bücher von Luthardt“¹³⁶ zurück. „Auf ihnen hauptsächlich fußt Troeltsch“, fügte Holl in einer neuen Anmerkung hinzu.

„Nahezu alle der 27 Referenzen Holls auf Troeltsch sind mehr oder minder kritisch“, schreibt Heinrich Assel mit Blick auf die Zweit- und Drittauflage von 1923.¹³⁷ Holls Kritik, die er selbst als „starken Gegensatz“¹³⁸ bezeichnete: Troeltsch mangle es an Kenntnis der Quellen. In seiner „Angst vor einer ‚Modernisierung‘ Luthers“ habe er Luther „künstlich mittelalterlicher gemacht als er ist“.¹³⁹ Nach „dem Vorgang von Max Weber“ habe Troeltsch „die Bedeutung der *lex naturae* für Luther und für die Reformation überhaupt hervorgehoben“, diesen Begriff aber nicht prägnant gefasst: „Allein wie schon bei M. Weber, so schillert auch bei ihm der Begriff der *lex naturae* fortwährend. Das eine Mal sind *lex naturae* die unveränderlichen Naturverhältnisse, unter denen der Mensch steht – also etwas *Tatsächliches*; das andere Mal ist es das Bewußtsein eines *Seinsollenden*, das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes, soweit es dem ‚natürlichen‘ Menschen eignet.“¹⁴⁰ Mehr noch: „Aber wo ist bei Luther und Melanchthon die von Tröltsch ihnen unterschobene Abstufung zwischen dem *absoluten* Naturrecht des Urstands und

¹³⁶ Ebd., S. 263, Anm. 2.

¹³⁷ Heinrich Assel: Die Lutherrenaissance in Deutschland von 1900 bis 1960 (2015), S. 23–53, S. 25, Anm. 11. Eine weitere Referenz findet sich nicht im Register.

¹³⁸ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1921), S. 207, Anm. 2. Siehe auch: Brief Karl Holls an Adolf Schlatter vom 8. Januar 1920: „Ich selbst bin immer noch bei Luther. Ich will meine Lutheraufsätze neu bearbeiten und noch ein paar andere dazu schreiben. Es geht furchtbar langsam. Denn ich möchte nichts in Luther hineinragen, was nicht wirklich in ihm ist und habe doch die Empfindung, daß viel mehr in ihm ist, als was bisher hervorgehoben wurde. Ich habe Luthers Neubau der Sittlichkeit einen besonderen Aufsatz gewidmet, der hat mich am längsten aufgehalten. Er führt mich in den schärfsten Gegensatz zu Troeltsch. Aber Troeltsch, der ja nur aus zweiter Hand schöpft, ist erst nicht der eigentlich Schuldige, sondern diejenigen, die getan haben, als ob Luthers ganze Sittlichkeitslehre sich in der Lobpreisung der Berufstätigkeit erschöpfte und Luther dabei erst noch meinte, daß die ‚Eigengesetzlichkeit‘ des Weltlebens dem Christen erlaubt, in der Ausübung des Berufs sein Christentum zu vergessen.“ Robert Stupperich (Hg.): Briefe Karl Holls an Adolf Schlatter (1897–1925) (1967), S. 169–240, S. 229.

¹³⁹ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1921), S. 85, Anm. 1.

¹⁴⁰ Ebd., S. 207, Anm. 2.

dem relativen Naturrecht des Sündenstandes zu finden.¹⁴¹ „Mein *grundsätzlicher* Widerspruch“, so Holl, bezog sich zudem auf die Unterscheidung von Kirche und Sekte, die Troeltsch, wie Holl zurecht betonte, von Max Weber übernommen habe. Weder sei Luthers Kirche „Heilsanstalt“. Noch ließe sich sinnvoll von Sekten im frühen Christentum und im Mittelalter reden. Natürlich widersprach Holl auch Troeltschs provozierender Behauptung von Luthers „Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen“¹⁴² – er nannte sie in der Erstaufgabe, ohne Troeltsch explizit zu nennen, eine „unüberlegte Unterstellung“¹⁴³ – und lehnte überhaupt das Deutungsmuster von der „doppelten Sittlichkeit“, also den „Gegensatz einer ‚Personalethik‘ und einer ‚Berufsethik““,¹⁴⁴ ab. Troeltsch habe schlicht „einfache Tatsachen übersehen“.¹⁴⁵ Mit Blick auf die Calvin-Deutung schrieb Holl schließlich: „Auch Trötsch gibt bloß die gemeine Anschauung wieder“¹⁴⁶ – eine Anschauung, die Holl zurückwies.

Holls – eher naive – Hoffnung, dass Max Weber im geplanten Christentums-Band der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ zu Troeltsch auf Distanz gehen werde, wurde allerdings enttäuscht. Denn bei der Überarbeitung seiner „Protestantischen Ethik“ und des stark erweiterten Sektenaufsatzes für den 1. Band der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ äußerte sich Weber, trotz des Streits mit dem Autor zu Beginn des Krieges, sehr wohlwollend über die „Soziallehren“. Nicht nur hatte er schon Ende Dezember 1913 seine „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ dem gemeinsamen Verleger Paul Siebeck mit ausdrücklichem Bezug auf die „Soziallehren“ angekündigt; er habe, so Weber, im Rahmen einer „geschlossenen soziologischen Theorie und Darstellung“ die Wirtschaft auch in Beziehung zur Religion gesetzt, und zwar „*alle* großen Religionen der Erde umfassend: Soziologie der Erlösungslehren und der religiösen Ethiken, was Trötsch gemacht hat, jetzt für *alle* Religionen, nur wesentlich knapper“.¹⁴⁷ Vielmehr schrieb er nun auch gleich zu Beginn seines überarbeiteten Textes: „Als

¹⁴¹ Ebd., S. 367, Anm. 2.

¹⁴² Siehe unten, S. 1051.

¹⁴³ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1921), S. 217. In der Zweit- und Drittauflage verschärfte Holl seine Kritik und sprach in einer neu eingefügten Anmerkung nun mit explizitem Bezug auf Troeltsch von „eine[r] Geschmacklosigkeit, die schon an Denifle erinnert“. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1923), S. 255, Anm. 4.

¹⁴⁴ Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther (1921), S. 240.

¹⁴⁵ Ebd., S. 317, Anm. 1. Siehe auch ebd., S. 372.

¹⁴⁶ Ebd., S. 385, Anm. 3.

¹⁴⁷ Max Weber: Briefe 1913–1914 (2003), S. 449 f.

auf eine, neben seinem reichen sonstigen Inhalt, auch für unser Problem höchst willkommene Ergänzung und Bestätigung sei auch hier nochmals kurz – statt öfteren Zitierens – auf das große Buch von E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) verwiesen, welches von eignen und sehr weit gespannten Gesichtspunkten die Universalgeschichte der Ethik des okzidentalen Christentums behandelt.“ Weber fügte, um sein eigenes Unternehmen von den Intentionen Troeltschs abzugrenzen, hinzu: „Dem Verf. kommt es dabei mehr auf die *Lehre*, mir mehr auf die praktische *Wirkung* der Religion an.“¹⁴⁸ Mehrfach bezog sich Weber positiv auf die „Soziallehren“.¹⁴⁹ Troeltschs Arbeit an den „Soziallehren“ unterstützte er, indem er dem „Fachmenschenfreund“ Quellenzitate mitteilte, die ihm Sir William James Ashley brieflich mitgeteilt hatte.¹⁵⁰ Und er erklärte, sein eigenes Arbeitsprogramm auch „wegen des Erscheinens von E. Troeltschs ‚Soziallehren der christlichen Kirchen‘“ zugunsten „vergleichender Studien über die *universal*geschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft“ modifiziert zu haben – mit dem Hinweis darauf, dass der einstige Heidelberger Freund „manches von mir zu Erörternde in einer Art erledigte, wie ich als Nicht-Theologe es nicht gekonnt hätte“.¹⁵¹ Auch die Überarbeitung des Sektenaufsatzes begründete er mit Blick auf die „Soziallehren“: „Die Umarbeitung ist dadurch motiviert, daß der von mir entwickelte Sektenbegriff (als Gegensatz zum Begriff der ‚Kirche‘) inzwischen von Trölsch in seinen ‚Soziallehren der christlichen Kirchen‘ zu meiner Freude übernommen und eingehend behandelt worden ist“.¹⁵²

Heinrich Assel hat aufgrund umfassender Archivrecherchen in mehreren seit 2016 erschienenen Aufsätzen zeigen können, dass Holl und Troeltsch sich nach der Ankunft des Letzteren in Berlin zunächst freundlich begegneten – nachdem sie spätestens im April 1914 schon einmal miteinander gesprochen hatten: „Trölsch fand ich im persönlichen Umgang liebenswürdiger, als ich mir vorgestellt hatte“, schrieb der Berliner Kirchenhistoriker am 10. April 1914 an den mit Troeltsch gut bekannten Adolf Jülicher.¹⁵³

¹⁴⁸ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (2016), S. 125.

¹⁴⁹ Etwa mit Blick auf die Bedeutung der alttestamentlichen Ethik für die *lex naturae* ebd., S. 444.

¹⁵⁰ Ebd., S. 473.

¹⁵¹ Ebd., S. 491.

¹⁵² Ebd., S. 493.

¹⁵³ Brief Karl Holls an Adolf Jülicher vom 10. April 1914, zit. nach: Heinrich Assel: *Karl Holl als Zeitgenosse Max Webers und Ernst Troeltschs* (2016), S. 219.

„Im April 1915 bahnt sich“ – so Heinrich Assel – „auf Initiative Troeltschs ein persönlicher Verkehr zwischen beiden an.“¹⁵⁴ Am 25. April 1915, also wenige Tage vor Troeltschs Berliner Antrittsvorlesung, berichtete Holl seinem alten Tübinger Freund Jülicher: „Mir hat Troeltsch die Hand entgegengestreckt, indem er mir gestern seinen Augustin zuschickte. Das Buch hat mir sehr gut gefallen, weit besser als seine Soziallehren. Denn hier hat er doch einmal gründlich aus den Quellen gearbeitet. Wenn er fortfährt, denke ich mich mit ihm gut stellen zu können.“¹⁵⁵ Sechs Wochen später informierte Holl Jülicher über einen Besuch Troeltschs. „Trölsch hat mich vor Pfingsten noch besucht, er will offenbar Verkehr mit mir und ich werde natürlich nicht ablehnen, wenn ich auch bei unserer wissenschaftlichen Verschiedenheit sehr bald eine Enttäuschung auf seiner Seite voraussehe.“¹⁵⁶ Spätestens im Jahr danach kam es zu der von Holl prognostizierten Enttäuschung. Am 2. Juni 1916 schrieb Holl erneut an Jülicher: „Mit Trölsch hat sich das Verhältnis so gestaltet, wie ich das erwartete. Er kam mir, wie ich anerkennen muß, sehr herzlich entgegen; aber er muß bald bemerkt haben, daß ich für ihn nichts ausgab. So leben wir jetzt auf Abstand – natürlich sieht man sich während des Krieges kaum –, und das ist wohl besser. Wir können uns auch nicht ergänzen.“ Dieser Brief lässt erkennen, dass Holl und Troeltsch als Berliner Ordinarien sich in weithin unterschiedlichen sozialen Kreisen bewegten. „Er hat sich übrigens sehr rasch hier eine große Stellung gemacht: Vorträge schüttelt er ja aus dem Ärmel und gerne solche, die wirklichen Gehalt haben; dazu hat er offenbar schon von Baden her Beziehungen in hohe Kreise hinauf. Ich beneide ihn darum nicht.“¹⁵⁷

Heinrich Assel vertritt aufgrund der von ihm erschlossenen Briefe Holls nun die These, dass vor allem der elementare politische Gegensatz in der Deutung des Krieges und der deutschen Niederlage zur Entfremdung zwischen dem neben Harnack zweiten kirchenhistorischen Ordinarius in der Theologischen Fakultät und dem „öffentlichen Intellektuellen“ Troeltsch geführt habe: „Zum Bruch kommt es angesichts der Differenz in der Wertung der Kriegesniederlage im Oktober 1918.“¹⁵⁸ Aber dies greift zu kurz – auch wenn sich die politischen Differenzen zwischen dem in der Vater-

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd. Holl bezieht sich auf Ernst Troeltsch: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (1915) → KGA 11.

¹⁵⁶ Brief Karl Holls an Adolf Jülicher vom 10. April 1914, zit. nach: Heinrich Assel: *Karl Holl als Zeitgenosse Max Webers und Ernst Troeltschs* (2016), S. 219.

¹⁵⁷ Brief Karl Holls an Adolf Jülicher vom 2. Juni 1916, zit. nach ebd., S. 219.

¹⁵⁸ Ebd.

landspartei und später der Deutschnationalen Volkspartei engagierten Holl, einem treuen Leser der radikal konservativen und nationalistischen „Täglichen Rundschau“,¹⁵⁹ der sich in den innerdeutschen Deutungskämpfen um die „Ideen von 1914“ den Annexionisten um Reinhold Seeberg und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff angeschlossen hatte sowie den U-Bootkrieg unterstützte, und den relativ Moderaten um Hans Delbrück, Friedrich Meinecke und Troeltsch, speziell in dessen Rolle als Mitinitiator und Vorstandsmitglied des Volksbundes für Freiheit und Vaterland, im Krieg, den Revolutionsmonaten und den frühen Jahren der Weimarer Republik vielfältig verstärkt hatten. Zudem trat Holl Ende Oktober 1918 aus dem Verein der Freunde der Christlichen Welt aus, und dies nicht etwa aus theologie- oder kirchenpolitischen Gründen, sondern weil er das Plädoyer einflussreicher Freunde und Autoren der Zeitschrift, unter ihnen eben Troeltsch, aber auch der Herausgeber selbst, für einen Verständigungsfrieden als „charakterlos“ erachtete.¹⁶⁰

Doch selbst wenn man diesen politischen Faktor sehr hoch gewichtet, bleiben elementare systematisch-theologische, historiographische und geschichtsmethodologische Differenzen relevant – gerade mit Blick auf die „Soziallehren“. Für die konträren systematisch-theologischen Deutungen spielte allerdings, dies sei betont, das Thema Krieg wiederum eine entscheidende Rolle. „Der ‚Große Krieg‘ war für Holl durchaus auch eine geschichtstheologische Offenbarungssituation, die über die historische Mission von Luthertum und Anglikanismus entschied.“¹⁶¹ Die Intensivierung seiner Luther-Forschung sah er selbst als ein „Kriegswerk“.¹⁶² Gerade mit Blick auf den Gegensatz gegen Troeltsch gilt: „Holls *Lutherrenaissance* wird erst mit der Kriegsniederlage und der Novemberrevolution [...] zu einer prinzipiellen Position im Widerstreit. Anlass ist paradoxerweise der *verlorene Krieg*, der als göttliches Gericht und als göttliche Krise gedeut-

¹⁵⁹ Siehe den Brief Holls an Adolf Schlatter vom 10. Juli 1913, in Robert Stupperich (Hg.): Briefe Karl Holls an Adolf Schlatter (1897–1925) (1967), S. 211.

¹⁶⁰ Johannes Wallmann: Karl Holl und seine Schule (1978), S. 1–33, S. 26.

¹⁶¹ Heinrich Assel: Gewissensreligion – Volkskirche – simul iustus et peccator (2016), S. 378–395, S. 383.

¹⁶² Am 5. Mai 1917 schrieb Holl an Adolf Schlatter: „ich bin eigentlich tief in Luther versenkt und lese ihn mit so brennender Begier, wie noch nie. [...] Ich habe das Verlangen, diese Forschungen in Luther zunächst zu einem gewissen Ziele zu führen und glaube, daß ich auch damit ein Kriegswerk verrichte.“ Robert Stupperich (Hg.): Briefe Karl Holls an Adolf Schlatter (1967), S. 223.

tet wird, und der *prinzipiellen* Rang erhält, indem und weil der mentale Kriegszustand nach Kriegsende nicht aufhört.“¹⁶³

Auch wenn Troeltsch von einigen Schweizer Religiös-Sozialen als „Kriegstheologe“ bezeichnet wurde, suchte er – das war zumindest seine mehrfach bekundete, vielleicht nicht erfolgreich realisierte Intention – jeder religiösen Überhöhung des Krieges zu wehren. Sein Gegensatz zu Holl war insoweit nicht nur ein „bloß“ politischer, sondern von grundlegender theologischer Natur. Holl hatte in seiner faszinierenden Konzentration auf den Theologen Martin Luther auch einige Elemente jener nationalprotestantischen Reformationsdeutung übernommen, mit der der Wittenberger Reformator zum entscheidenden Gründungshelden von Neuzeit und gar Moderne stilisiert worden war. Troeltsch aber hatte seine Reformationsdeutung gerade im entschiedenen, programmatischen Gegensatz zu diesem nationalprotestantischen Heldenmythos erarbeitet, einem Mythos, der in der zeitgenössischen protestantischen Theologie nicht zuletzt von Albrecht Ritschl und seinen Schülern tradiert worden war. Mit bisweilen aggressiver Gereiztheit dekonstruierte Troeltsch viele der von nationalprotestantischen Historikern wie kulturprotestantischen Theologen formulierten Deutungsmuster als bloß „deutsche und speziell preußische Ideologie“.

Die vorliegende Edition erlaubt es nun, die vielfältige Kritik Karl Holls an Troeltsch noch einmal zu überdenken. Zunächst ist auf einen überraschenden Sachverhalt hinzuweisen: In GS I stützte sich Troeltsch für seine Darstellung des Luthertums auf keine einzige einschlägige Publikation des Kirchenhistorikers, der 1906 mit Adolf Harnacks Unterstützung aus Tübingen auf den neu eingerichteten zweiten kirchengeschichtlichen Lehrstuhl der Berliner Universität gewechselt war – in dem Jahr, in dem er am 29. April beim Stuttgarter Historikertag Troeltschs viel diskutierten Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“¹⁶⁴ gehört hatte. Holl hatte den Historikertag in der Absicht besucht, endlich Troeltsch von Angesicht zu Angesicht kennenzulernen. Am 15. April 1906 schrieb er jedenfalls an Adolf Harnack, den er damals noch als „Verehrter Herr Professor“ adressierte: „Ich gehe übermorgen zum Historikertag nach Stuttgart. Es wird zwar schwierig sein, den lästigen Fragen auszuweichen. [...] Aber die Themen interessieren mich, und ich hoffe, auch einige wertvolle Bekanntschaften zu machen, namentlich Troeltsch,

¹⁶³ Heinrich Assel: „Man stellt überall mit Freude fest, dass der Krieg das Beste aus uns hervorgeholt hat“ (Karl Holl, 1914) (2015), S. 119–138, S. 125.

¹⁶⁴ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in KGA 8, S. 199–316.

den ich noch nicht persönlich gesehen habe. Mit dem würde ich gern auch über seine prinzipiellen Anschauungen reden. Denn ganz klar ist es mir immer noch nicht geworden, wie er sich eigentlich den Wahrheitsbeweis denkt.“¹⁶⁵ Allerdings ist unklar, ob es in Stuttgart zu einer persönlichen Begegnung zwischen dem Heidelberger Systematiker und dem Tübinger Kirchenhistoriker überhaupt kam. Deutlich ist jedoch die tiefe Enttäuschung Holls über Troeltschs bald viel diskutierten Vortrag, „der einer der wirkungsgeschichtlich wichtigsten kirchen- und allgemeinesgeschichtlichen Vorträge des 20. Jahrhunderts werden sollte“.¹⁶⁶

Dass die Beziehungen zwischen den beiden Gelehrten komplex und zu meist angespannt waren, zeigt auch die Tatsache, dass Holl selbst mit Blick auf Melanchthon und Johann Gerhard, also zwei altprotestantische Theologen, die Troeltsch seit seiner Göttinger Doktorandenzeit durch intensives Quellenstudium bestens bekannt waren, den nahezu Gleichaltrigen – Holl war nur 15 Monate nach Troeltsch geboren worden – niemals zitierte. Zwar übernahm Holl von Troeltsch den Begriff „Gewissensreligion“; der Heidelberger Theologe hatte ihn nicht nur in „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ mit Blick auf den Neuprotestantismus,¹⁶⁷ sondern auch in der Schlusspassage des Stuttgarter Vortrags benutzt: „Alles in allem wird man sagen dürfen: die auf die Geschichte sich stützende, aber sie nicht dogmatisch verhärtende Überzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus ist die der modernen individualistischen Kultur gleichartige und entsprechende Religiosität, ohne im einzelnen mit ihren Schöpfungen einen allzu engen Zusammenhang zu besitzen.“¹⁶⁸

¹⁶⁵ Brief Karl Holls an Adolf Harnack vom 15. April 1906, in Heinrich Karpp (Hg.): Karl Holl (1866–1926). Briefwechsel mit Adolf von Harnack (1966), S. 42–44, S. 43 f.

¹⁶⁶ Christoph Strohm: Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt (2008), S. 6–35, S. 6.

¹⁶⁷ Siehe Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/09/22), in KGA 7, S. 449 f.: „Die independente Grundlage des Neuprotestantismus wird nur als Überzeugungs- und Gewissensreligion aufs schärfste betont.“ Hier S. 454: „ethische Gewissensreligion“.

¹⁶⁸ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in KGA 8, S. 314. Siehe auch das Protokoll zu Troeltschs Vortrag, wo es mit Blick auf Luthers „Innewerden der unmittelbaren Heilsgewißheit allein durch den Glauben“ heißt: „der von ihm eingeschlagene neue Weg [...] führte, wenn auch erst in längerer Zeit, zu einer Gefühls- und Gewissensreligion ohne dogmatischen Zwang, zu einer autonomen inneren Selbständigkeit des Gewissens, in der das Wesen der modernen Religiosität zu suchen ist.“ Bericht über die neun-

Die Kritische Edition lässt nun erkennen, dass Troeltsch, der 1907 in der „Deutschen Literaturzeitung“ Karl Holls 1906 bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) erschienene kleine Studie „Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus“ besprochen hatte,¹⁶⁹ überhaupt erst nach dem Erscheinen von GS I Arbeiten Holls zur Theologie des Wittenberger Reformators zu lesen begann. Mehr noch: In GS I erwähnte er selbst die bekannte Studie zur „Rechtfertigungslehre“ nicht, sondern allein Holls „Modernismus“ aus dem Jahr 1908 – er lobte das kleine Buch – und die am 10. Juli 1909 in der Aula der Berliner Universität gehaltene Festrede zur 400. Wiederkehr des Geburtstages Johannes Calvins.¹⁷⁰ Folgt man Peter Ghosh, war diese Rede „the high watermark of Holl’s positive reception“ von Webers „Protestantischer Ethik“. Für Troeltsch war sie, neben der kleinen „Rechtfertigungs“-Monographie und dem „Modernismus“-Büchlein, einer der nur drei Texte Holls, die er beim Schreiben der „Soziallehren“ gelesen hatte.¹⁷¹ Nicht einmal die thematisch wahrlich einschlägige, Ende März 1911¹⁷² im Verlag Paul Siebecks erschienene Untersuchung „Luther und das landesherrliche Kirchenregiment“ nahm Troeltsch für GS I noch wahr – weil er zu diesem Zeitpunkt die Arbeit am Luthertumskapitel weitgehend abgeschlossen hatte.

Für die Zusätze bzw. Marginalien ergibt sich ein ganz anderes Bild: Nun stützt sich Troeltsch nicht nur auf Holls Habilitationsschrift über „Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum“, 1898 in Leipzig erschienen und von Max Weber ebenso aufmerksam gelesen wie intensiv benutzt, sondern auch auf den gewichtigen Aufsatz zu Luthers Römerbrief aus dem Jahr 1910 und drei weitere, erst 1915 bis 1917 erschienene Arbeiten des Kollegen aus der Berliner Theologischen Fakultät.

Mehrfach zitierte Troeltsch Holl im Handexemplar zustimmend. Zu der 1915 in der Festschrift für Dietrich Schäfer erschienenen Abhandlung über „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff“ schrieb er: „Holl ist zuzustimmen“, verteidigte zugleich aber seine Deutung vom „Anstaltscharakter“

te Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart (1906), in KGA 8, S. 375–377, S. 377.

¹⁶⁹ Ernst Troeltsch: [Rez.] Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit (1907), in KGA 4, S. 530–533.

¹⁷⁰ Siehe unten, S. 690, Anm. 123c) und S. 1386, Anm. 385).

¹⁷¹ Peter Ghosh: Max Weber in Context (2016), S. 332.

¹⁷² Dazu siehe: Wöchentliches Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels (1911), S. 388.

der Kirche bei Luther.¹⁷³ Zur Flugschrift „Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Licht des Weltkriegs“ notierte er: „Sachlich mit mir übereinstimmend“.¹⁷⁴ Dass Holl die Rede vom *corpus christianum* mit Blick auf Luther für falsch erklärt habe, sei „ein rein terminologischer Streit“.¹⁷⁵ Auch den Aufsatz „Über die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus“ las Troeltsch mit Zustimmung.¹⁷⁶

Holls Kritik an Troeltsch, und hier insbesondere an dessen Deutung von Luthers Naturrechtsdenken prägten sowohl den weiteren Gang der theologischen Debatte um den Wittenberger Reformator und seine Ethik als auch die schon in der Weimarer Republik, verstärkt dann seit der „Deutschen Revolution“ der Nationalsozialisten ausgetragenen harten Kontroversen über die Politische Ethik und Sozialethik des deutschen Luthertums. Gerade wo es um die Naturrechtsthematik ging, ließ sich, wie schon bei Troeltsch selbst, zumeist eine enge „Verquickung von geschichtlicher Analyse und theologischem Gegenwartsinteresse“¹⁷⁷ beobachten.

Andreas Stegmann hat die Rezeptionsgeschichte des Holl-Troeltsch-Dissenses vor einigen Jahren so beschrieben: „Troeltschs Lutherdarstellung entfaltete ihre Wirkung weniger in der deutschsprachigen evangelischen Theologie als vielmehr in den deutsch- und englischsprachigen Geschichts-, Politik- und Sozialwissenschaften sowie in der besonders an sozialetischen Fragen interessierten theologischen Diskussion in Nordamerika. Holl dagegen wurde vornehmlich von der deutschen Universitätstheologie rezipiert.“¹⁷⁸ Aber hier ist zu differenzieren. Holl gelang es zwar, erfolgreich seine Behauptung zu kommunizieren, dass Troeltsch nur aus zweiter Hand arbeite und mit Blick auf Luther zu wenig Kenntnis der Quellen besitze. So schrieb etwa Harald Diem zu Holls Troeltsch-Kritik: „Gegenüber Troeltsch hatte er verhältnismäßig leichte Arbeit, weil ihm ein empfindlicher Mangel an primärer Lutherkenntnis nachzuweisen war.“¹⁷⁹ Ein „conservative Ritschlian“¹⁸⁰ wie Ferdinand Kattenbusch erklärte 1926: „Troeltsch ist

¹⁷³ Siehe unten, S. 934.

¹⁷⁴ Siehe unten, S. 970.

¹⁷⁵ Siehe unten, S. 1037.

¹⁷⁶ Siehe unten, S. 1162 f., Anm. 1) und S. 1607 f., Anm. 1).

¹⁷⁷ Andreas Stegmann: Die Geschichte der Erforschung von Luthers Ethik (2012), S. 211–304, S. 251.

¹⁷⁸ Ebd., S. 265, Anm. 97.

¹⁷⁹ Harald Diem: Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus (1938), S. 16, Anm. 31.

¹⁸⁰ Peter Ghosh: A Historian Reads Max Weber (2008), S. 16.

selbst Geschichtsschreiber hohen Stils gewesen. An der exakten Quellenuntersuchung hat er sich freilich relativ wenig beteiligt. Man hat Grund zu betonen, dass er viel ‚über‘ die Vorgänge in der Geschichte rede, ohne sie selbständig oder vollständig ‚ermittelt‘ zu haben. Reichlich herrscht bei ihm die ‚Konstruktion‘, das ‚Vorurteil.‘¹⁸¹ So schlug Kattenbusch sich zumindest partiell auf Holls Seite. Zu Luthers Unterscheidung „dreier Hierarchien“ erklärte er 1928: „*M. Weber*, ihm nach *Troeltsch*, anders und besser *Holl*, haben dieses Problem aufgegriffen“.¹⁸² Dietrich Bonhoeffer lehnte in „Sanctorum Communio“, also seiner 1927 eingereichten, 1930 erheblich gekürzt veröffentlichten Dissertation nicht nur die von „Weber-Troeltsch“¹⁸³ entfaltete idealtypische Unterscheidung von Kirche und Sekte ab, sondern verwarf auch „den von Weber und Troeltsch konstruierten Begriff der Kirche als Anstalt, als ‚Fideikommiß-Stiftung‘“,¹⁸⁴ ergriff also im Streit um das Kirchenverständnis die Partei Holls, dessen Begriff der „Persongemeinschaft“ er sich zu eigen machte.¹⁸⁵ Sein Doktorvater sah seine entschiedene Troeltsch-Kritik – siehe etwa den Vorwurf: „völlige Verkennung des evangelischen Satzes von der Bedeutung des Wortes“ –¹⁸⁶ allerdings kritisch. In seinem Gutachten schrieb Reinhold Seeberg jedenfalls: „Endlich kann man auch der Kritik nicht immer beistimmen, die der Autor an anderen Ansichten übt (z. B. Troeltsch!).“¹⁸⁷

Selbst Schüler Dietrich Schäfers konnten zu Holl auf Distanz gehen und Troeltschs Deutung zustimmen – wie das Beispiel von Theodor Pauls zeigt. Er betonte 1927 gerade am Beispiel des Naturrechtskonzepts, dass Luthers „Begriffe [. . .] nicht ohne weiteres eindeutig“¹⁸⁸ seien. Von „der an Troeltsch

¹⁸¹ Ferdinand Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher (1926), S. 95.

¹⁸² Ferdinand Kattenbusch: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (1928), S. 118. Siehe auch die Aussage, dass Luthers Hierarchienlehre seine „*Gesellschaftslehre*“ darstelle und die „Weltanschauung“ des Wittenberger Reformators repräsentiere. „*E. Troeltsch* in seinen ‚Soziallehren der christlichen Kirchen‘ zeigt dafür kein Verständnis.“ (S. 155).

¹⁸³ Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio* (1930), S. 59. Zu Bonhoeffers Rede von „Weber-Troeltsch“ siehe auch: ebd., S. 194.

¹⁸⁴ Ebd., S. 194.

¹⁸⁵ Ebd., S. 195.

¹⁸⁶ Ebd., S. 96.

¹⁸⁷ Zitiert nach: Joachim von Soosten: Vorwort des Herausgebers (1986), S. 1–11, S. 3.

¹⁸⁸ Theodor Pauls: Luthers Auffassung von Staat und Volk (1927), S. 4. Das Buch trägt die Widmung: „Dietrich Schäfer erneut in dankbarer Verehrung zugeeignet“.

sich anschließenden Forschung¹⁸⁹ nahm er Notiz. Auch wenn er Troeltschs Deutung von Luthers Kirchenbegriff kritisierte,¹⁹⁰ gab er dem Autor der „Soziallehren“ doch in der entscheidenden Frage gegen den Berliner Lutherforscher recht: „Holl bestreitet m. E. zu Unrecht gegen Troeltsch, daß Luther weltliche Ordnung aus der Vernunft herleite.“¹⁹¹ Auch Werner Elert kritisierte im Jahr darauf Holls widersprüchliche Äußerungen zur Begriffsgeschichte von „societas christiana“ und „corpus christianum“ zugunsten der These, dass Melanchthon unter „respublica christiana“ „genau das“ verstanden habe, „was *Rieker* und Troeltsch meinten, was von Holl aber bestritten wird“.¹⁹² Der Jenaer Privatdozent für Systematische Theologie Hans Michael Müller, Sohn des mit Troeltsch bekannten freireligiösen Theologen und Schloss Elmau-Gründers Johannes Müller, äußerte sich im selben Jahr ebenfalls zu dem „schroffen Gegensatz, den der systematische Gehalt ihrer Lutherauffassung am deutlichsten zum Ausdruck bringt“.¹⁹³ Das entscheidende „theologische Grundproblem“ sei „weder von Troeltsch noch von Holl“¹⁹⁴ zureichend erfasst worden. Seine „These von der doppelten Sittlichkeit“, also der „Scheidung von Personalethik und Amtsethik“ bei Luther, habe Troeltsch „in offenkundigem Anschluß an den Katholizismus durchgeführt“.¹⁹⁵ Aber auch Holl konnte den Erwartungen Müllers, eines Systematischen Theologen aus der dritten oder vierten Reihe, nicht genügen. Wichtige Elemente in „Holls Polemik gegen Troeltsch“ seien, so Müller, „mir unverständlich“.¹⁹⁶

Es kann nicht überraschen, dass auch ein Troeltsch-Schüler wie Walther Köhler für den Lehrer und gegen Holl Partei ergriff. 1928 rezensierte er die 1926 erschienene 4. und 5. Auflage von Holls „Luther“, auch in der Absicht, vor der übersteigerten „Selbstbewußtheit“ in der „Hollschen Schule“ zu warnen.¹⁹⁷ Holls „scharfe Gegensätzlichkeit gegen *Ernst Troeltsch*“¹⁹⁸ deutete er als *theologisch* motivierte Absage des Theologen an den Kultur-

¹⁸⁹ Ebd., S. 6.

¹⁹⁰ Ebd., S. 88.

¹⁹¹ Ebd., S. 28, Anm. 8.

¹⁹² Werner Elert: *Societas bei Melanchthon* (1928), S. 101–115, S. 103.

¹⁹³ Hans Michael Müller: *Das christliche Liebesgebot und die lex natuare* (1928), S. 161–183, S. 164 f.

¹⁹⁴ Ebd., S. 167.

¹⁹⁵ Ebd., S. 169.

¹⁹⁶ Ebd., S. 172, Anm. 1.

¹⁹⁷ Walther Köhler: *Sozialwissenschaftliche Bemerkungen zur Lutherforschung* (1928), S. 343–353, S. 344.

¹⁹⁸ Ebd., S. 345.

historiker: „Theologie und Kulturhistorie kreuzen die Klingen“. Gewiss sei Holl „an Quellenkenntnis Luthers, überhaupt an historischem Fachwissen *Troeltsch* überlegen“; aber man übersehe „nur zu leicht, daß *Troeltsch* sich der Lücken im Aufbau seiner ‚Soziallehren‘ vollauf bewußt“ gewesen sei.¹⁹⁹ Zudem habe „der philosophische Kollege *Holls* ein feineres Sensorium für der Zeiten Unterschied, vor allen Dingen für *den* grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ursprünglichen Christentum und dem in der Geschichte sich ausbreitenden“; „der (wie *Troeltsch* selbst gerne sagte) Amalgamierungsprozeß der Kirchengeschichte interessierte ihn viel mehr als kulturhistorischer Prozeß mit starkem christlichem Verlustkonto, während *Holl*, der diesen ganzen Säkularisierungsprozeß natürlich auch kennt, das ‚Dennoch‘, das trotz allem bleibende ‚ganz Andere‘ wertvoll war“.²⁰⁰ Auch habe *Troeltsch* einen „fachmännischen Einblick in die Gesellschaftswissenschaft“ besessen und deren „Erkenntnisse“, „auch hier vom nicht-christlichen Blickpunkt ausgehend“, für die Analyse der „kirchlichen bzw. unkirchlichen soziologischen Formen“²⁰¹ nutzbar gemacht. Weder in Sachen Naturrecht noch mit Blick auf die idealtypische Unterscheidung von Kirche und Sekte machte sich Köhler deshalb *Holls* Kritik zu eigen. Zustimmung zitierte er Johannes Kühns „scharf[es]“, „aber gerechtfertigt[es]“²⁰² Urteil: „*Holl* hat weder den Sinn der *Troeltschschen* Untersuchung, noch vor allem den des Naturrechts der Zeit erfaßt.“²⁰³ Bei *Holl* erscheine „alles zu ausgeglichen“, und *Troeltsch* befinde sich „im Rechte [...], wenn er Luther im Probleme stecken bleiben läßt“.²⁰⁴ Köhler machte auch den subkutanen politischen Gegensatz zwischen den beiden Antipoden transparent: *Holls* Sicht sei „nicht zum wenigsten“ durch den „Gegensatz gegen den ganz calvinistisch eingestellten Anglo-Amerikanismus“²⁰⁵ geprägt. Auch dürfe „das Luthertum nicht derart von Luther distanziert werden, daß alles kulturelle Versagen auf das Konto des ersteren käme. Hier liegen bei Luther nach rückwärts gewandte Schranken, die bei *Holl* kaum bemerkbar werden“.²⁰⁶ Auch fünf Jahre später gab Köhler sich in einem viel gelesenen populären Essay über

¹⁹⁹ Ebd. mit Bezug auf GS I, S. 704, in dieser Edition unten, S. 1373.

²⁰⁰ Walther Köhler: Sozialwissenschaftliche Bemerkungen zur Lutherforschung (1928), S. 345.

²⁰¹ Ebd., S. 346.

²⁰² Ebd., S. 347 f.

²⁰³ Johannes Kühn: Toleranz und Offenbarung (1923), S. 52.

²⁰⁴ Walther Köhler: Sozialwissenschaftliche Bemerkungen zur Lutherforschung (1928), S. 348.

²⁰⁵ Ebd., S. 352.

²⁰⁶ Ebd., S. 353.

Luther und das Luthertum als Verteidiger seines Lehrers zu erkennen: „Der Kundige“ wisse, „daß weltanschaulich die Ausführungen unter starker Einwirkung von Ernst Troeltsch stehen, ja, daß sie geradezu eine Apologetik gegenüber mannigfachem Angriff bedeuten sollen.“²⁰⁷

Noch sehr viel entschiedener und härter kritisierte Franz Lau, ein Schüler Horst Stephans und Alfred Dedo Müllers, in seiner gewichtigen Luther-Studie Holl zugunsten Troeltschs. Der damals 26-jährige Kirchenhistoriker wies zurecht darauf hin, dass Troeltsch sich in seiner Deutung „unter ganz erstaunlicher Anlehnung“²⁰⁸ stark an Eugène Ehrhardts Sicht orientiert habe. Die diskursive Lage beschrieb er so: „Troeltschs eigentlicher Kritiker wurde Karl Holl; er bestritt, daß der Gedanke des Naturrechts bei L. überhaupt eine Rolle spiele und behauptete, Weber und Troeltsch hätten den ganzen Begriff in L. nur eingetragen“. Dies wies er mit einer wahrlich starken These zurück: „Die ganze weitere Forschung ist eine Richtigstellung der Mißverständnisse, die Holl bei der Interpretation und Kritik Troeltschs untergelaufen sind.“²⁰⁹ Holl hätte gut daran getan, sich mit Ehrhardt und nicht mit Troeltsch auseinanderzusetzen. Denn der Heidelberger Theologe habe nur sehr genau die Argumente des Franzosen wiedergegeben. Damit machte Lau implizit die affektiven Momente in Holls Troeltsch-Kritik deutlich. Mit Blick auf ein „schweres Mißverständnis Holls“²¹⁰ monierte er, dass Holl gerade in entscheidenden Fragen „besonders unklar“²¹¹ argumentiere und Troeltschs Sicht oft nur „vergrößert“²¹² wiedergebe. „Daß Holl diesen Mangel seiner Position wenigstens geahnt habe, könnte durch einen Vergleich der verschiedenen Auflagen seines Luther-Buches erhärtet werden.“²¹³ In der Tat schrieb Holl seine Texte immer wieder um, was einige Unsicherheit spiegelt, aber nicht immer einen Gewinn an Klarheit bedeutet. Laus Holl-Kritik wurde auch von protestantischen Kirchenhistorikern in den USA aufmerksam wahrgenommen und affirmiert. George W. Forell etwa machte sich Holls Kritik, dass Troeltsch nur eigene systematische Kon-

²⁰⁷ Walther Köhler: Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung (1933), S. 131. „Selbstverständlich nicht in sklavischer Übernahme, nicht ohne Korrektur und nicht ohne starke Anregung durch die junge dialektische Theologie, deren Luther-Verständnis vielfach historisch als das richtige erscheint [...]“

²⁰⁸ Franz Lau: „Aeusserliche Ordnung“ und „Weltlich Ding“ in Luthers Theologie (1933), S. 33.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd., S. 34.

²¹¹ Ebd., S. 54.

²¹² Ebd., S. 153.

²¹³ Ebd., S. 35.

zepte wie insbesondere die Unterscheidung von Sekten- und Kirchentypus auf den Wittenberger Reformator übertragen habe, zu eigen, betonte dann aber, dass dies im Fall Holls gar nicht anders sei. „However, it must be admitted that Holl has also done his share of systematic reinterpretation of Luther in terms of his philosophical presuppositions.“²¹⁴

Es war keineswegs nur Karl Holl, der Troeltschs Luther-Deutung infrage stellte. Auch Reinhold Seeberg schrieb in seiner Besprechung der „Soziallehren“: „Ich kann Troeltschs Darstellung von Luthers Gedanken nicht für zutreffend ansehen und halte heute noch die Darstellung von Luthers sozial-ethischen Tendenzen, die ich früher gegeben habe (Aus Religion u. Gesch., Bd. I) aufrecht. Aber ich gestehe natürlich zu, dass die prinzipiellen Ansätze bei Luther auf dem geschichtlichen Boden, auf den er gestellt war, zunächst nicht zur Entwicklung haben kommen können.“²¹⁵ Ähnlich erklärte Friedrich Loofs, ein entschiedener Ritschlianer und „in seinen jüngeren Jahren zugleich Schüler Harnacks“²¹⁶: „Ich bin innerlichst davon überzeugt, daß Troeltsch, um ein wirkliches Verständnis Luthers sich nicht annähernd so eifrig und vollends nicht so erfolgreich bemüht hat, wie um ein Verständnis Calvins, der Täufer und der Spiritualisten.“²¹⁷ Den Grund dafür lokalisierte der Ritschlianer Loofs in Troeltschs Ritschl-Kritik. Er habe „infolge seines vielfach gegensätzlichen Verhältnisses zu Ritschl und seiner eigenen dogmatischen Stellung Luther wie Ritschl gegenüber nicht über die objektive Ruhe verfügt, welche die Voraussetzung gerechten Verständnisses ist“. Loofs plädierte deshalb „für eine sorgfältige Nachprüfung dessen [...], was Troeltsch über Luthers Kirchenbegriff, über seine Gedanken vom ‚Staat‘, wenn man so sagen darf, und vom Naturgesetz ausführt“. Geboten sei „hier zunächst ernstlichere Detailarbeit, als Troeltsch sie geboten hat“.²¹⁸

Solche „Detailarbeit“ wurde in den 1920er und 1930er Jahren von zahlreichen jüngeren Kirchen- und Theologehistorikern geleistet, teils in kritischer Absage an Troeltschs Lutherdeutung, teils in Fortschreibung sei-

²¹⁴ George Wolfgang Forrell: *Faith Active in Love* (1964), S. 52. Die Erstauflage war 1954 erschienen.

²¹⁵ Reinhold Seeberg: *Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“* (1913), Sp. 174. Der Berliner Systematische Theologe bezog sich auf: Reinhold Seeberg: *Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche* (1906), S. 247–276.

²¹⁶ Eckhard Lessing: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart* (2000), S. 97.

²¹⁷ Friedrich Loofs: *Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“* (1913), Sp. 2892.

²¹⁸ Ebd.

ner Sicht der Differenzen zwischen Luthertum und Calvinismus. Zumeist im Interesse einer entschiedenen Absage an Troeltsch löste seine kritische Lutherdeutung „einen Kreativitätsschub in der Ausbildung historiographischer Gegenentwürfe“²¹⁹ aus. Dies führte aber keineswegs „sukzessive zur weitestgehenden Ausscheidung seiner Position aus der deutschen Diskussion“.²²⁰ Vielmehr lassen sich überraschende Konstellationen und manche Paradoxie beobachten. Die für Troeltsch entscheidende Grundunterscheidung von „Altprotestantismus“ und „Neuprotestantismus“ sowie analog „älterem Calvinismus“ und „Neocalvinismus“ sowie „Altluthertum“ und „Neuluthertum“ setzte sich auch bei vielen seiner Kritiker durch. Ein sehr konservativer Lutheraner wie Peter Brunner, den die NS-Behörden als wichtigen Repräsentanten der Bekennenden Kirche von seinem Gießener Lehrstuhl vertrieben und der 1936 die *venia legendi* verlor, affirmierte trotz tiefer theologisch positioneller Distanz zu Troeltsch dessen Sicht des „primitiven Calvinismus“ als einer „Tochterreligion“ des Luthertums.²²¹ Der seit 1923 an der Universität Zürich als Ordinarius für Neues Testament lehrende Gottlob Schrenk, Sohn eines Erweckungspredigers, Schüler Adolf Schlatters und enger Freund Emil Brunners, stützte sich nicht nur für „die scholastische Naturrechtslehre“, sondern auch mit Blick auf die Calvin-Deutung auf die „Soziallehren“.²²² Die hier entfaltete Coccejus-Deutung enthalte „eine wichtige Wahrheit“.²²³ Georg von Below hatte 1917 zwar behauptet: „Tröltsch legte besonderes Gewicht darauf, den mittelalterlichen Charakter der Reformation Luthers stark zu betonen. Wenn er damit viel Anregungen gab, so hat die Forschung doch seine Hauptsätze mit interessanter Entschiedenheit überwiegend abgelehnt.“²²⁴ Aber dies stimmt nur zum Teil. Die Intensivierung der Luther-Forschung in den 1920er und 1930er Jahren, etwa der Streit um die nun sogenannte „Zwei-Reiche-Lehre“, führte auch dazu, alte nationalprotestantische Mythen von Luther als dem Gründungsvater der „Neuzeit“ zu dekonstruieren. Und Troeltschs „Soziallehren“ blieben da ein wichtiges Referenzwerk, wo protestantische Kirchenhistoriker die par-

²¹⁹ Thomas Kaufmann: *Luther zwischen den Wissenschaftskulturen* (2004), S. 455–481, S. 464.

²²⁰ So jedoch Thomas Kaufmann, ebd.

²²¹ Peter Brunner: *Vom Glauben bei Calvin* (1925), S. 140.

²²² Gottlob Schrenk: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, vornehmlich bei Johannes Coccejus (1923), S. 59 und S. 166.

²²³ Ebd., S. 260.

²²⁴ Georg von Below: *Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung* (1918), S. 38.

ochiale Fixierung auf den Wittenberger Reformator überwandten und sich den radikalen Strömungen der Reformation zuwandten.

8.

Diese Einleitung kann und soll keine differenzierte, die widersprüchliche Vielfalt der Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven dokumentierende Rezeptionsgeschichte bieten. Aber einige wenige Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte des Buches seien kurz mitgeteilt. Zunächst: In der theologischen Literatur wurden Troeltsch und Max Weber sehr oft als eine Art Paar gesehen, das dieselben Probleme verfolgte und dabei kooperierte. Die Rezeptionsgeschichte der „Soziallehren“ in den beiden konfessionellen Theologien ist deshalb zumindest partiell identisch mit der Wirkungsgeschichte der „Protestantischen Ethik“ in der protestantischen wie römisch-katholischen Universitätstheologie des deutschen Sprachraums. „Max Weber und nach ihm Ernst Troeltsch“ – das wird bei vielen jüngeren Kirchenhistorikern und theologischen Ethikern,²²⁵ aber auch dem in Leipzig lehrenden Philosophen Ottmar Dittrich²²⁶ zu einer feststehenden Formel.

Sodann: Die „Soziallehren“ wurden auch in der englischsprachigen Welt gelesen. Exemplarisch genannt seien der irische Wirtschaftshistoriker George O’Brien, der erklärte, dass man im Buch „much information“ finden könne.²²⁷ Und natürlich hat auch der religiöse Sozialist und Wirtschaftshistoriker Richard Henry Tawney die „Soziallehren“ sehr genau studiert. In der Einleitung seines im März 1923 erschienenen einflussreichen Buches „Religion and the Rise of Capitalism“ nannte er zunächst einschlägige britische Autoren und auch O’Brien. Dann heißt es: „But it is no reflection on their work to say that the most important contributions of recent years have come from continental students, in particular Troeltsch, Choisy, Sombart, Brentano, Levy and, above all, Max Weber, whose

²²⁵ Siehe etwa: Adolf Keller: *Dynamis* (1922), S. 11: „Max Weber und ihm folgend Tröltsch“; Johannes Haessle: *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII.* (1923), S. 82: „Max Weber – und ihm schließt sich E. Troeltsch an“; Wilhelm Pauck: *Das Reich Gottes auf Erden* (1928), S. 202.

²²⁶ Ottmar Dittrich: *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt* (1930), S. 132: „Troeltsch I 646 ff., nach Vorgang v. Max Weber“.

²²⁷ George O’Brien: *An Essay on the Economic Effects of the Reformation* (1923), S. 17. 1970 erschien in den USA ein Nachdruck: New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1970 (= Reprints of Economic Classics).

celebrated essay on *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* gave a new turn to the discussion.²²⁸ Im Vorwort zu einer Neuauflage erklärte Tawney 1937: „The learned work of Troeltsch, the best introduction to the historical study of religious thought on social issues, can now be read in an English translation, as can also the articles of Weber on *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.“²²⁹ Und auch britische Theologen des Christian Social Council nahmen die „Soziallehren“ für ihre diversen Konzepte einer „Christian Sociology“ in Anspruch.²³⁰ Zwar setzte die Rezeption Troeltschs in Großbritannien und den USA bereits nach dem Erscheinen von „Protestantism and Progress“, also der Übersetzung des Stuttgarter Vortrages, im Jahr 1912 ein. Aber bald nach der Veröffentlichung von „The Social Teaching of the Christian Churches“ 1931²³¹ gewann die Wahrnehmung Troeltschs deutlich an Intensität, gerade mit Blick auf seine von vielen deutschen protestantischen Kirchenhistorikern als anstößig, gar skandalös empfundene kritische Lutherdeutung. In den USA hingegen wurde sie vielfach affirmativ fortgeschrieben. Zwar ist die englischsprachige Rezeptionsgeschichte Troeltschs und speziell der „Soziallehren“ erst ansatzweise erkundet. Aber die hier fällige Forschung wird sich an einer wahrlich starken These abzuarbeiten haben. Der damals in Boston lehrende Kirchenhistoriker Carter Lindberg, Autor eines viel gelesenen Buches über „The European Reformations“²³², sprach 1984 von einer „almost exclusive American dependence upon Troeltsch in the interpretation of Luther“.²³³

Weiterhin: Viele Indizien sprechen dafür, dass Troeltsch mit der Publikation des I. Bandes seiner „Gesammelten Schriften“ die Durchsetzung des Begriffs „Soziallehre“ bzw. „Soziallehren“ in den deutschsprachigen Geistes- und Kulturwissenschaften nachhaltig beförderte. Schon unter dem Eindruck der „Archiv“-Aufsätze gab der entscheidend von Reinhold Seeberg geförderte²³⁴ württembergische katholische Theologe Otto Schilling,

²²⁸ Richard Henry Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism* (1962), S. IX f.

²²⁹ Ebd., S. XI–XIX, XI.

²³⁰ Siehe etwa: Vigo Auguste Demant: *God Man and Society* (1934), S. 17.

²³¹ Zu den Einzelheiten siehe unten, S. 117–124. Talcott Parsons bekannte Übersetzung von Webers „Protestantischer Ethik“ war erstmals 1930 erschienen. Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930). R. H. Tawney steuerte einen „introductory essay“ bei.

²³² Carter Lindberg: *The European Reformations* (1996). Im selben Jahr erschien eine Zweitaufgabe.

²³³ Carter Lindberg: *Editor's Foreword* (1984), S. VII–XI, S. VIII.

²³⁴ Otto Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* (1910), S. V („Vorwort“): „Die Anregung zu vorliegender Schrift wurde dem Verfasser während eines

der 1916 auf den Lehrstuhl für Moraltheologie und Sozialwissenschaften in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Tübinger Universität berufen wurde, 1910 einer – von Troeltsch dann teils gelobten, teils als allzu harmonistisch kritisierten²³⁵ – Augustin-Studie den Titel: „Die Staats- und Soziallehren des heiligen Augustin“. 1926 publizierte er in apologetischer Absicht einen programmatischen Überblick über „Die christlichen Soziallehren“,²³⁶ in dem er sich auch an der als übermächtig erlittenen Vormachtstellung Troeltschs im sozialetischen Diskurs abzarbeiten versuchte; Schilling sprach später selbst von seiner „Gegenschrift gegen Troeltsch“,²³⁷ und Dietrich Bonhoeffer nannte das Buch 1927 in einem dogmenhistorischen, in der Druckfassung gestrichenen Exkurs seiner bei Reinhold Seeberg geschriebenen dogmatischen Dissertation, die 1930 in den von Seeberg herausgegebenen „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ erschien, eine „Korrekturschrift“²³⁸ zu Troeltsch. Schilling beklagte „den außerordentlichen Einfluß, den Troeltsch auf dem in Frage stehenden Gebiet der Forschung ausübt. In einem gewissen, nicht unbeträchtlichen Teil der einschlägigen Forschung begegnet man keinem Namen häufiger als dem seinigen. Troeltsch gilt in gewissen Gelehrtenkreisen mehr und mehr als Autorität für die Geschichte der christlich-sozialen Ideen.“²³⁹ Der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising lehrende Moraltheologe Robert Linhardt sekundierte: „Als [...] O. Schilling mit seinen ‚Christlichen Soziallehren‘ die ‚Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘ von E. Troeltsch nachackerte, fiel ihm unter dessen blühenden, genialen Konzeptionen manches unthomistische Unkraut in die Hände.“²⁴⁰ Joseph Mausbach sah in den „Soziallehren“ und dem Augustinus-Buch Zeichen protestantischer Lernfähigkeit in der „geschichtlichen Theologie unserer Tage“.²⁴¹

Studienaufenthaltes zu Berlin im Sommersemester 1909 von Herrn Professor *Dr* Seeberg gegeben. Es sei gestattet, dem edeln, liebenswürdigen Gelehrten auch an dieser Stelle innigsten Dank auszusprechen.“

²³⁵ Ernst Troeltsch: [Rez.] Otto Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (1914), S. 562–567, in KGA 4, S. 761–769.

²³⁶ Otto Schilling: Die christlichen Soziallehren (1926). Sein Text erschien in der Reihe „Der Katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung“.

²³⁷ Otto Schilling: Katholische Sozialethik (1929), S. 203.

²³⁸ Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio* (1986), S. 236, Anm. 10.

²³⁹ Otto Schilling: Die christlichen Soziallehren (1926), S. 7.

²⁴⁰ Robert Linhardt: Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin (1932), S. V.

²⁴¹ Joseph Mausbach: Die Ethik des Heiligen Augustinus, Zweiter (Schluss-)Band (1929), S. 98. Siehe auch S. 411.

Die Intensität, mit der jüngere katholische Theologen bei ihrer Suche nach „Sozialidealen“, „Sozialprinzipien“, einer „Sozialmetaphysik“ oder gar „Sozialtheologie“ die „Soziallehren“ rezipierten, lässt sich exemplarisch an einem Zitat des damals 38-jährigen Oswald von Nell-Breuning verdeutlichen: In den „Wirtschaftswissenschaftlichen Vierteljahrsheften“ forderte er 1928 eine spezifisch katholische Sozialwissenschaft, welche „dem Unfug der formalen Soziologie und der Nachbetung M. Webers und E. Troeltsch' im katholischen Schrifttum ein Ende“ bereiten soll.²⁴² Sein Versuch, eine alternative „teleologische Soziologie“ zu etablieren und „wieder eine imponierende, geschlossene und einheitliche katholische Gesellschaftslehre vor die Welt“ hinstellen, fand allerdings selbst bei einigen seiner Ordensangehörigen – Nell-Breuning war 1911 in die Societas Jesu eingetreten – keine Resonanz. J. B. Kraus, ein Schüler Richard Henry (oder: R. H.) Tawney's, stützte sich in seiner bekannten Studie über „Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus“ 1930 vor allem auf Weber, aber auch auf Troeltsch – dessen „Soziallehren“ er allerdings falsch, als „Christliche Soziallehren“ zitierte.²⁴³

Im protestantisch-theologischen Diskurs griffen neben Älteren wie Martin Rade und Reinhold Seeberg auch einige Jüngere Troeltschs Rede von den „Soziallehren“ der christlichen Kirchen auf. Troeltsch hatte in einer Anmerkung der „Soziallehren“ erklärt: „Eine Darstellung von Luthers Verhältnis zur Bergpredigt wäre sehr wünschenswert.“²⁴⁴ Sein Heidelberger Hörer Georg Wünsch nahm dies 1920 zum „Anlaß“, „eine monographische Ergänzung der ‚Soziallehren‘“ zu veröffentlichen, eine gut zweihundertseitige Studie über „Die Bergpredigt bei Luther“,²⁴⁵ und publizierte im Jahr darauf dann auch noch einen Essay „Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung“, in dem er, höflich gesagt, die von Max Weber und Troeltsch formulierte Kritik des deutschen Luthertums in zum Teil nur peinlicher Sim-

²⁴² Oswald von Nell-Breuning: [Rez.] Gustav Gundlach, S. J.: Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens (1928), S. 128. Von Nell-Breuning klagt darüber, dass die „Religionssoziologie bisher fast ganz in Händen nichtkatholischer Bearbeiter“ lag: „Allzu kritiklos wurden nicht selten Terminologie und sogenannte ‚Ergebnisse‘ dieser akatholischen Forschung ins katholische Schrifttum übernommen. Ganz zu schweigen von den Tönnies und Schmalenbachschen Kategorien, die sich hier und da sogar bis ins Staatslexikon der Görresgesellschaft verirrt haben, geistern Sombart, M. Weber und Troeltsch namentlich in unserem halbwissenschaftlichen (essayistischen) Schrifttum allenthalben herum.“ Siehe auch: Ernst Karl Winter: Die Sozialmetaphysik der Scholastik (1929), S. 102.

²⁴³ Johannes Baptist Kraus, S. J.: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus (1930), S. 269, Anm. 340.

²⁴⁴ Siehe unten, S. 974, Anm. 218).

²⁴⁵ Georg Wünsch: Die Bergpredigt bei Luther (1920), unpaginierte „Vorbemerkung“.

plizität vulgarisierte.²⁴⁶ Der Frankfurter Pfarrer Ludwig Thimme verstand seine „christliche Soziologie“ gerade „nicht als eine Reihe von Soziallehren, welche sich aus dem Christentum ergeben“.²⁴⁷ Werner Elert schrieb seine „Morphologie des Luthertums“ ausdrücklich als einen Gegenentwurf zu den „Soziallehren“, gab aber dem 1931 erschienenen Zweiten Band den Untertitel „Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums“.²⁴⁸ In seiner von Paul Althaus und Heinrich Bornkamm angeregten Melanchthon-Dissertation suchte der Budapester Pfarrer Ernst Uhl nicht nur „die Ergebnisse von Troeltsch und Hupfeld unter Berücksichtigung unserer Fragestellung weiterzuführen“,²⁴⁹ sondern machte sich auch die Rede von den „Soziallehren“ des Reformators zu eigen.²⁵⁰ Der junge Ernst Wolf, ein stark von Karl Barth geprägter Lutheraner, sprach 1934 von den „lutherischen Soziallehren“, gebrauchte aber auch die Formel: „die lutherische Soziallehre“.²⁵¹

Aber es waren keineswegs nur Theologen, die sich die Rede von den „Soziallehren“ zu eigen machten. Der junge Historiker Walter Sohm, der zweite Sohn Rudolf Sohms, hielt am 29. Juli 1914 – zwölf Tage vor seinem Tod an der Front – seine „Probevorlesung“ über „Die Soziallehren Melanchthons“.²⁵² Der Troeltsch-Leser Bernhard Groethuysen zitierte implizit Troeltsch, als er 1930 dem Zweiten Band seines als klassisch geltenden wunderbaren Buches „Die Entstehung der bürgerlichen Lebens- und Weltanschauung in Frankreich“ den Untertitel „Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum“²⁵³ gab. 1925 schrieb er an den von Troeltsch geschätzten sozialdemokratischen Historiker Gustav Mayer, „die Lektüre Troeltschs habe ihm bei der Anlage seines Buches erheblich weitergeholfen. So lässt sich die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung über weite Strecken als ein Versuch lesen, Troeltschs Überlegungen zur Ent-

²⁴⁶ Georg Wünsch: Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung (1921).

²⁴⁷ Ludwig Thimme: Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung vom Standpunkt einer christlichen Soziologie aus (1925), S. 9.

²⁴⁸ Werner Elert: Morphologie des Luthertums, Zweiter Band (1931).

²⁴⁹ Ernst Uhl: Die Sozialethik Johann Gerhards (1932), S. 9.

²⁵⁰ Ebd., S. 22 u. ö.

²⁵¹ Ernst Wolf: Zur Sozialethik des Luthertums (1934), S. 52–79, 54 und S. 55.

²⁵² Walter Sohm: Die Soziallehren Melanchthons (1916), S. 64–76.

²⁵³ Bernhard Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Band II (1930).

stehung der modernen Welt anhand zeitgenössischer Quellen empirisch zu belegen.“²⁵⁴

Als überaus anregend priesen auch viele jüngere Neutestamentler die „Soziallehren“. Unter dem Eindruck von Troeltschs Analysen der Predigt Jesu und der Prozesse der Bildung einer frühchristlichen Kultgemeinde gewann im Fach das Interesse an sozialgeschichtlichen Fragestellungen und Analysen der elementaren Spannungen zwischen eschatologischem Glauben und weltlichen Realitäten eine sichtlich größere Bedeutung. Dafür steht nicht nur der von Troeltsch tief faszinierte Martin Dibelius, der in den „Soziallehren“ eine „seiner größten Leistungen“²⁵⁵ sah, und sich im populären Essay „Evangelium und Welt“²⁵⁶ an Fragestellungen und Einsichten Troeltschs orientierte. Zu nennen sind auch Neutestamentler wie Ernst Lohmeyer, Friedrich Hauck und Martin Peisker.²⁵⁷

Ähnlich intensiv war die Wirkung der „Soziallehren“ in der von deutschen, zumeist lutherischen Theologen betriebenen Forschung zu Calvin und den diversen Calvinismen. Zu nennen ist jedoch vor allem ein junger Jude, der Troeltsch auch deshalb so entschieden und ernsthaft schätzte, weil ihn dessen Engagement für die Weimarer Demokratie faszinierte. 1924 veröffentlichte Hans Baron, der Troeltsch erstmals 1918 im Demokratischen Studentenbund begegnet war, an seinen Vorlesungen und Seminaren teilnahm und nach dem Tod des Gelehrten sowohl eine Auswahlgabe der „Spektator-Briefe“ veranstaltete als auch 1924 einen vierten Band „Gesammelter Schriften“ bei Siebeck herausgab und 1925 dann noch „Deutscher Geist und Westeuropa“ edierte, seine von Troeltsch mit angeregte, dann von Friedrich Meinecke betreute Dissertation über „Calvins Staatsanschauung“, die er als Fortführung von Einsichten seines Berliner philosophischen Lehrers verstand. „Nur das *Eine* möchte ich hier bemerken, daß die im folgenden gebotene Skizze, die sich im ganzen als eine Erweiterung und Präzisierung der bekannten Thesen *Ernst Troeltschs* darstellt, bei diesem selber

²⁵⁴ Klaus Große Kracht: Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen (1880–1946) (2002), S. 180.

²⁵⁵ Martin Dibelius: Ernst Troeltsch (1923), nun in Friedrich Wilhelm Graf unter Mitarbeit von Christian Nees (Hg.): Ernst Troeltsch in Nachrufen (2002), S. 278–282, S. 280.

²⁵⁶ Martin Dibelius: Evangelium und Welt (1929).

²⁵⁷ Vgl. Ernst Lohmeyer: Soziale Fragen im Urchristentum (1921), Martin Peisker: Troeltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums (1922), S. 1–54, und Friedrich Hauck: Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld (1921). Mit Blick auf GS I schreibt Hauck, S. 166: „Auch unsere Untersuchung bestätigt, daß das ursprüngliche Christentum nicht unter die sozialen Bewegungen einzureihen ist.“

wenigstens in den Hauptzügen wohl Billigung gefunden hätte. Ich habe ihm meine Ansicht nach einer ersten, vielfach noch fehlgreifenden Formulierung in meiner Dissertation – kurz vor seiner letzten Krankheit – im Sinne der jetzigen Ausführungen vorgetragen und die Antwort erhalten: ‚Er sei in den Einzelheiten wohl einmal anderer Meinung, aber im ganzen mit meiner Auffassung durchaus einverstanden und stimme meiner Fortführung seiner Gedanken, zumal auch in der Auseinandersetzung mit Holl, völlig zu.‘ Bei dieser Gelegenheit möchte ich es noch besonders aussprechen, wieviel ich Troeltsch für das Reifen der Grundgedanken dieser Arbeit überhaupt zu verdanken habe.²⁵⁸ Vor allem unter dem Eindruck der „bahnbrechenden Forschungen *Ernst Troeltschs* über das ‚christliche Naturrecht“²⁵⁹ sprach Baron, der nach seiner Emigration in die USA zu einem führenden Renaissance-Forscher wurde, auch von der „Soziallehre“²⁶⁰ des Genfer Reformators. Karlfried Fröhlich verdankte zwar viel „der hervorragenden Calvin-Studie von *Karl Hoff*“,²⁶¹ übernahm aber weithin Troeltschs Begrifflichkeit und affirmierte seine Deutung von „*Calvins* Anschauungen über die Obrigkeit“.²⁶²

In der protestantischen Universitätstheologie wurden die „Soziallehren“ selbst von einigen Vertretern des neuen Antihistorismus mit Begeisterung gelesen. Karl Barths engster Freund Eduard Thurneysen, dem das Buch schon wenige Tage nach dem Erscheinen von seinem Lehrer Paul Wernle geschenkt worden war, lobte nach der Lektüre Troeltschs „unvergleichliche Gabe, den geistigen Gehalt ganzer Epochen in seiner verwirrenden und widersprüchlichen Mannigfaltigkeit auszubreiten und zu zergliedern“.²⁶³ Bei gemeinsamen Urlaubstagen führten der Lehrer und sein Schüler im Sommer 1912 zahlreiche Gespräche über Troeltschs Begrifflichkeit. „In diesen ‚intensiven Gesprächen‘ über Troeltsch relativierte Wernle Thurneysens Begeisterung durch eine Kritik am Gebrauch des Begriffs der Mystik. Wernle bemängelte den allgemein erkennbaren inflationäre[n] Gebrauch dieses Wortes für das Phänomen der Unmittelbarkeit.“²⁶⁴ In

²⁵⁸ Hans Baron: *Calvins Staatsanschauung und das Konfessionelle Zeitalter* (1924), S. VI.

²⁵⁹ Ebd., S. 111.

²⁶⁰ Ebd., S. 22.

²⁶¹ Karlfried Fröhlich: *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin* (1930), S. 4.

²⁶² Ebd., S. 75 und S. 111.

²⁶³ Brief Eduard Thurneysens an Ernst Staehelin vom 21. April 1912, zit. nach: Thomas K. Kuhn: *Einleitung* (2016), S. 13–81, S. 60.

²⁶⁴ Ebd.

der Besprechung, die er im Oktober 1912 in der „Sonntagsbeilage“ der „Basler Nachrichten“ veröffentlichte, und seinem langen, 101 Druckseiten umfassenden Aufsatz in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ kritisierte der „Troeltschschüler“ – so Wernles Selbstbezeichnung, obwohl er nie in Heidelberg studiert hat – denn auch in scharfen Worten Troeltschs „dritten Typus“. Schon in der Einleitung zum Kapitel „Die Mystik und der Spiritualismus“, in der „Troeltsch das Wesen der Mystik historisch und religionspsychologisch erfassen will“, habe Troeltsch Begriffe vermenget. Zwar gesteht der Bousset-Schüler Wernle, einer der wenigen Kollegen, die Troeltsch duzte, seinem Freund zu, mit seiner „religionspsychologischen Charakteristik der Mystik“ etwas „vom Besten“ geboten zu haben, „was ich über Mystik gelesen habe“. „Scharf wird die religiöse Urproduktion als unmystisch gegenüber der sekundären, reflektierten und künstlichen Art der Mystik hervorgehoben. Niemals ist die Mystik ein Erstes, immer setzt sie die Objektivierung des religiösen Lebens in Kulturen, Riten, Mythen oder Dogmen voraus.“²⁶⁵ Zugleich monierte er jedoch: „Es ist schade, daß die beiden Gruppen der Mystik, die von Paulus ausgehende Christumystik und die vom Neuplatonismus ausgehende Mystik des göttlichen Urgrundes von Troeltsch nicht noch schärfer auseinandergelassen sind.“²⁶⁶ Auch bestritt er den von Troeltsch hergestellten Zusammenhang zwischen Mystik und Mysterienreligionen.

Eduard Thurneysen blieb von den „Soziallehren“ dennoch so begeistert, dass er seinem engsten Freunde, Karl Barth, das Buch am 27. März 1913 in Bern als Hochzeitsgeschenk überreichte. „Lieber Freund! Was mußt du von mir denken, daß ich Dir noch gar nicht für das prächtige Hochzeitsgeschenk, den Troeltsch, gedankt habe? Ich sagte es dir ja schon vorher, als wie nett ich diese freundschaftliche Demonstration empfunden habe und wie ich mich auf den Besitz des Buches freue.“²⁶⁷ Mehrfach klagte Barth darüber, dass Thurneysen „immer noch die Auseinandersetzung mit deinem Freund Troeltsch schuldig“ sei.²⁶⁸ Er selbst zitierte die „Soziallehren“ in seinem ersten „Römerbrief“, und zwar im Kontext der Kommentierung von Römer 13.²⁶⁹ Auch im bekannten Tambacher Vortrag „Der Christ in

²⁶⁵ Paul Wernle: Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch (1913), S. 69.

²⁶⁶ Ebd., S. 74.

²⁶⁷ Brief Karl Barths an Eduard Thurneysen vom 4. Mai 1913, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Band 1 (1973), S. 3 f., S. 3.

²⁶⁸ Brief Karl Barths an Eduard Thurneysen vom 26. Juni 1916, in: ebd., S. 143–145, S. 144.

²⁶⁹ Karl Barth: Der Römerbrief (1919), S. 505. Zu den Einzelheiten siehe: Wilfried

der Gesellschaft“, gehalten im September 1919, und auch in einigen Texten aus den Göttinger und Münsteraner Jahren kam Barth kurz auf die „Soziallehren“ zu sprechen. Die naheliegende Vermutung, dass Barths Kritik des deutschen Luthertums und hier speziell der Politischen Ethik prominenter Akteure der Lutherrenaissance sowie der Erlanger Neulutheraner um Paul Althaus und Werner Elert durch Troeltsch geprägt sei, lässt sich aber nicht belegen. Barth lehnte „die Interpretation der Reformation auf der Linie Schleiermacher – Ritschl – Troeltsch“ ebenso ab wie die Deutungen Reinhold Seebergs und Karl Holls.²⁷⁰

Auch Rudolf Bultmann hat, wie schon erwähnt, Troeltschs „Soziallehren“ mit großer Aufmerksamkeit gelesen – spätestens 1916 und weithin zustimmend. In Martin Rades „Christlicher Welt“ kritisierte er Adolf von Harnack, weil dieser in der neu bearbeiteten dritten Auflage von „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ Troeltschs Einsichten ignoriert habe: „Eine gewisse Enttäuschung ist es, wenn die Darstellung der sozialen Motive und der neuen Rechtsbildungen der Kirche kein Eingehen auf die in Troeltschs Soziallehren betonten Gesichtspunkte zeigt.“²⁷¹ Auch Eduard Meyer warf er vor, im dritten Band von „Ursprung und Anfänge des Christentums“, also dem Band „Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums“, „den Reichtum der geschichtlichen Motive“ gar nicht erfasst zu haben. „Man erhält keinen Eindruck von den soziologischen Motiven, von den Spannungen und Entwicklungsmöglichkeiten, deren Ergebnis schließlich das eigentümliche soziologische Gebilde der alten Kirche ist. Troeltschs glänzende Darstellung der Entwicklung ist einfach ignoriert.“²⁷² „Ernst Troeltsch hat die prinzipiell verschiedenen soziologischen Motive der weltlichen und der religiösen Gemeinschaften und ihre Bedeutung für die abendländische Geschichte charakterisiert“, schrieb Bultmann in einem Essay über „Religion und Sozialismus“, mit dem er im Mai 1922 in den „Sozialistischen Monatsheften“ in den Streit des sozialde-

Groll: Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch (1976), S. 64–72.

²⁷⁰ Dazu siehe insbesondere den Katholizismusvortrag aus dem Jahr 1928. Karl Barth: Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche (1928), S. 274–302 und S. 329–363.

²⁷¹ Rudolf Bultmann: Von der Mission des alten Christentums (1916), Sp. 523–528, S. 526, nun in: ders.: Theologie als Kritik (2002), S. 75–81, S. 79.

²⁷² Rudolf Bultmann: Urchristentum (1926), nun in: ders.: Theologie als Kritik (2002), S. 154–156, S. 155. Bultmann bezieht sich auf: Eduard Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums, Dritter Band: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums (1923).

mokratischen Philosophen Conrad Schmidt – er ist bereits als zweifacher Troeltsch-Rezensent genannt worden – mit dem protestantischen Theologen Adolf Allwohn intervenierte.²⁷³ Auch im bekannten Vortrag „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“ gab Bultmann deutlich zu erkennen, dass Troeltschs „Soziallehren“ die Messlatte für alle Diskussionen theologischer Sozialethik repräsentierten: „Und wer hat nachdrücklicher als Troeltsch die Problematik aufgezeigt, die im Verhältnis des Christen zur Welt gegeben ist?“²⁷⁴

Der Berliner Privatdozent der Systematischen Theologie Paul Tillich erklärte in seiner ersten, für Hörer aller Fakultäten gehaltenen Vorlesung über „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“ – mit diesem Titel spielte Tillich auf die Überschrift des letzten Kapitels der „Soziallehren“ über „Das Christentum und das moderne soziale Problem“ an – zu Beginn des Sommersemesters 1919: „Ich möchte [...] auf ein Buch hinweisen, von dem ich wünschte, daß es in Ihrer aller Hand wäre und daß Sie sich mit seinem Inhalt möglichst tief durchdrungen hätten. Ich meine Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 bei Mohr. Bedeutungsvoll ist es in erster Linie für die Theologie; hier hat es Epoche gemacht, wie Harnacks Dogmengeschichte und die Schriften Ferdinand Christian Baur. Es hat zum ersten Male die Zusammenhänge zwischen christlicher Ethik und gesellschaftlicher Entwicklung, die wechselseitigen Bedingtheiten und die tiefen Probleme, die sich daraus ergaben und noch ergeben, mit voller Klarheit erfaßt. Es hat den soziologischen Gesichtspunkt in die Theologie eingeführt, den sie nun nicht mehr verlieren kann, und hat ihn angewandt naturgemäß zunächst auf das Gebiet, wo er gleichsam sein Heimatsrecht hat, auf die Sozialethik. Aber prinzipiell ist diese Beschränkung nicht erforderlich; es wird vielmehr nötig sein, die Kirchen- und vor allem auch die Dogmengeschichte von dieser Seite her neu zu beleuchten. Wie wir soziologische Darstellungen der Kunst haben, z. B. Hausenstein: Die Kunst und die Gesellschaft, so brauchen wir eine Soziologie der Religion und der Kirchengeschichte. Nicht als einzige oder letzte Betrachtungsweise natürlich, wie es etwa die ökonomische Geschichtsauffassung verlangt, sondern als auch eine und zwar sehr wichtige Art, den Dingen näher zu kommen. Und hier Bahn gebrochen zu haben, ist das Verdienst von Troeltsch. Freilich, das Buch ist dick und darum nicht ganz billig, aber, meine Damen und Herren, es ist besser, ein wertvolles dickes Buch gründlich durchzuarbeiten als viele auch wertvolle dünne und

²⁷³ Rudolf Bultmann: Religion und Sozialismus (1922), S. 442–447, S. 446.

²⁷⁴ Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen I (1933), S. 1–25, S. 18.

erst recht als viele noch so wertvolle Broschüren und Zeitschriftenartikel, und wären sie höchst aktuell.“²⁷⁵

Wenige Monate später, im September 1919, schrieb der damals stark von Gustav Landauers anarchischem Föderalismus inspirierte und religiös-sozialistische, den Unabhängigen Sozialdemokraten nahestehende Berliner Theologe seinen Verbindungsfreunden aus dem Wingolf, dass das „historische Material“ seiner Vorlesungen „meistens“ aus den „Soziallehren“ stamme. Er bezeichnete GS I nun als „das große theologische Buch seit Harnacks Dogmengeschichte, das für jeden von Euch, der an der Weiterentwicklung der Theologie teilnehmen will, unumgänglich notwendig ist“. „Ihr habt dann aber nicht nur mehr davon, als wenn Ihr hunderte von Zeitschriften und dergleichen lest, sondern Ihr habt auch reichste Anregung für die praktische Behandlung der politischen Probleme vom Standpunkt der Kirche“. Tillichs Lobpreis von Troeltschs großem Buch mündete in eine Kaufempfehlung: „Scheut bitte den Preis nicht und kauft's solange es zu haben ist!“²⁷⁶ Tillich, der seit 1919 mehrfach Vorlesungen Troeltschs besuchte, übernahm aus den „Soziallehren“ zentrale Begriffe und Thesen, nicht zuletzt auch die Kritik des preußischen Luthertums. Allerdings verschwieg er seinen Hörerinnen und Hörern, dass der Autor der „Soziallehren“ als Ergebnis seiner historischen Untersuchungen „die problematische Lage aller christlich-sozialen Arbeit“ in der Gegenwart betont hatte. Troeltschs „Einsicht, daß aller Idee die brutale Tatsächlichkeit“ entgegensteht, kommt in Tillichs Vorlesung überhaupt nicht zur Sprache. Sie entspricht auch gar nicht Tillichs Denken.“²⁷⁷ Denn der damals dreiunddreißigjährige religiöse Sozialist appellierte an sein Publikum, die revolutionäre Gegenwart als eine Zeitenwende wahrzunehmen und eine neue theonom fundierte Einheitskultur zu gestalten. In Begriffen aus den „Soziallehren“ entfaltete Tillich das Programm einer neuen christlichen Kultursynthese – die Troeltsch für eine Illusion hielt.

Zu Tillichs Hörern gehörte auch der junge Heinz-Dietrich Wendland, der in einer undatierten „Erinnerung an Ernst Troeltsch“ über seine inspirierende Teilnahme an dessen Vorlesungen berichtete: „Unter den damaligen Berliner Philosophen war es, vermutlich wegen der dort noch herrschenden Strömung des Neukantianismus in einer positivistischen Ausgabe, nieman-

²⁷⁵ Paul Tillich: *Berliner Vorlesungen I (1919–1920)* (2001), S. 30. Tillich bezieht sich auf: Wilhelm Hausenstein: *Die Kunst und die Gesellschaft* (o. J.) [1917].

²⁷⁶ Der im September 1919 geschriebene Brief Paul Tillichs an seine Freunde aus dem Wingolf findet sich in: Paul Tillich: *Ein Lebensbild in Dokumenten* (1980), S. 142–145, S. 144.

²⁷⁷ Erdmann Sturm: *Tillich liest Troeltschs „Soziallehren“* (2013), S. 271–290, S. 273.

dem gelungen, mich zu interessieren und zu fesseln, außer Ernst Troeltsch. [...] So rechne ich mich denn als einer von vielen zu den dankbaren und bewundernden Hörern, die von Ernst Troeltsch nicht zuletzt auch durch seine Soziallehren unvergeßliche und weiterwirkende Anstöße empfangen haben.“²⁷⁸ Später nahm Wendland Troeltsch für sein Programm einer „Theologie der Gesellschaft“ in Anspruch, was den heftigen, durchaus berechtigten Protest Heinz-Eduard Tödtts provozierte.²⁷⁹ Fünf Jahre später, am 17. Februar 1965, also am 100. Geburtstag Troeltschs, stilisierte Tödt sich zu einem späten Erben Troeltschs, indem er seine Antrittsvorlesung in Heidelberg über „Ernst Troeltschs Bedeutung für die evangelische Sozialethik“ hielt.²⁸⁰

In ihrer Kritik der „liberalen Theologie“ ihrer akademischen Väter formulierten die entschieden antiliberalen Vertreter der in den 1920er Jahren jüngeren Theologengeneration immer wieder auch eine harte Kritik an Troeltsch, dessen als „relativistisch“ erlittene Historismus-Analysen als Negativfolie ihrer Suche nach neuer Eindeutigkeit und Unbedingtheit dienten. Desto mehr verdient Beachtung, dass selbst ein polemischer Troeltsch-Gegner wie Emil Brunner dem Älteren elementaren Respekt nicht verweigern konnte. Zwar empfahl Barths zeitweiliger Weggefährte und dann Konkurrent sich als Exkommunikationsexperte, sah er im Heidelberger Theologen doch „ein Beispiel dafür, wie ein Draußenstehender – in bezug auf den reformatorischen Glauben ist Troeltsch ein outsider – bei aller Scharfsichtigkeit Konfusion anrichten kann“.²⁸¹ Aber er räumte auch ein: „Es ist das große Verdienst von Ernst Troeltsch, die Bedeutung der Naturrechtsfrage für das Verständnis der christlichen Soziallehren erkannt zu haben.“²⁸² Das hatten zuvor schon andere Troeltsch-Kritiker eingeräumt. Schon bald nach dem Erscheinen der „Soziallehren“ schrieb der Theologe Johannes Meyer mit Blick auf „lex naturae“ bzw. „ius naturae“: „Erst den eindringenden Untersuchungen von Ernst Trölttsch verdanken wir es, daß man wieder auf diese Begriffe gebührend aufmerksam wurde,

²⁷⁸ Heinz-Dietrich Wendland: Erinnerung an Ernst Troeltsch. Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Nachlass Heinz-Dietrich Wendland, im Ordner: Wendland Colloquium, 16, 32. Zu Wendland siehe: Friedrich Wilhelm Graf: Helmut Thielicke und die „Zeitschrift für evangelische Ethik“ (2021), bes. S. 256–258 und S. 280–291.

²⁷⁹ Heinz-Eduard Tödt: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? (1961), S. 211–241.

²⁸⁰ Heinz-Eduard Tödt: Ernst Troeltschs Bedeutung für die evangelische Sozialethik (1966), S. 227–236.

²⁸¹ Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen (1978), S. 604.

²⁸² Ebd.

man kann fast sagen: sie wieder entdeckte.²⁸³ Auch Troeltschs Schüler Georg Wünsch, in der Weimarer Republik zunächst ein religiöser Sozialist, seit 1933 dann ein Nationalsozialist, erklärte 1936: „Das Problem des Naturrechts bei Luther und damit für die protestantische Ethik ist durch *Ernst Troeltsch* aufgeworfen und erkannt worden.“²⁸⁴

Theologische Rezeption der „Soziallehren“ war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein rein deutschsprachiges Phänomen. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges entfaltete das Buch auch bei englischsprachigen Gottesgelehrten einige Wirkung. Schon vor der Übersetzung ins Englische las in den USA vor allem der junge H. Richard Niebuhr mit großer innerer Zustimmung Troeltsch. Seine 1929 erschienene, inzwischen als klassisch geltende Monographie „*The Social Sources of Denominationalism*“ lässt sich als eine Fort- und Umschreibung von Thesen Troeltschs lesen, einer Umschreibung, die dem besseren Verständnis der nordamerikanischen Religionskulturen dienen sollte. Troeltschs Kritik einer rein theologischen Erfassung der Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionskirchen machte Niebuhr sich zueigen. „The effort to distinguish churches primarily by reference to their doctrine and to approach the problem of church unity from a purely theological point of view appeared“, so der Autor über sich selbst, „to him to be a procedure so artificial and fruitless that he found himself compelled to turn from theology to history, sociology, and ethics for a more satisfactory account of denominational differences and a more significant approach to the question of union.“²⁸⁵ Unter seinen Gewährsleuten nannte er Troeltsch an erster Stelle, vor „Weber, Tawney, Harnack, Mueller, and Gooch“.²⁸⁶ Ähnlich wie Paul Tillich gab er seiner Rezeption der „Soziallehren“ aber eine kirchen- und sozialpolitische Pointe, die Troeltschs Einsichten in die Begrenztheit aller christlich inspirierten Sozialgestalten im Horizont der Moderne fundamental widersprach: Der jüngere der beiden Niebuhr-Brüder war ebenso wie sein älterer Bruder Reinhold zutiefst davon überzeugt, dass eine starke, ökumenisch geschlossene Kirche nicht bloß eine zentrale Kraft kritischer Sozialreform, sondern darüber hinaus fundamentaler Transformation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auch unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus sein könne, hin zu einer neuen Gemeinschaft der durch Solidarität Versöhnten. Die Brüder Niebuhr wollten ungleich mehr als bloß „Bemeisterung“ und in jeder Gesellschaft unverzichtbare christliche „Karität“.

²⁸³ Johannes Meyer: *Das Soziale Naturrecht in der christlichen Kirche* (1913), S. 1.

²⁸⁴ Georg Wünsch: *Evangelische Ethik des Politischen* (1936), S. 1326.

²⁸⁵ H. Richard Niebuhr: *The Social Sources of Denominationalism* (1929), S. VII.

²⁸⁶ Ebd.

Neben einer akademisch-theologischen Rezeptionsgeschichte von Troeltschs „Soziallehren“ ließe sich deshalb auch eine auf protestantische Kirchen, die transnationalen Netzwerke Religiöser Sozialisten und speziell die ökumenische Bewegung von „Life and Work“ bzw. für „Praktisches Christentum“ bezogene Wirkungsgeschichte schreiben. Aus der Fülle möglicher Belege sei nur ein Beispiel genannt: Auf Einladung der Forschungsabteilung des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts des Oekumenischen Rates für praktisches Christentum versammelten sich Mitte Juli 1930 in London zwanzig Theologen, Kirchenfunktionäre und Sozialarbeiter aus Deutschland, Frankreich, Großbritannien und der Schweiz, um über „Die Kirchen und die moderne Wirtschaftsgestaltung“ zu beraten; „sie alle verband das gemeinsame Interesse an der Anwendung christlicher Grundsätze auf die schweren und verwirrenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme unserer Zeit.“²⁸⁷ In der für die Teilnehmer erstellten Literaturliste finden sich neben R. H. Tawneys „Religion and the Rise of Capitalism“ und Georg Wünschs „Evangelische Wirtschaftsethik“ auch Troeltschs „Soziallehren“. Der Schweizer Theologe und Philosoph Oskar Bauhofer, ein enger Mitarbeiter Adolf Kellers, bot eine Problemstellung, die als Trivialisierung von Reflexionsfiguren der „Soziallehren“ erkennbar ist. Bauhofer beklagte „eine geschichtliche Verflochtenheit, eine Schicksalsverbundenheit zwischen Protestantismus und Kapitalismus in der empirischen Sphäre der bisher durchlebten Geschichte“. „Und der *geschichtliche* Beweis ist für den Protestantismus noch nicht erbracht, dass protestantisches Kirchentum und protestantische Geistigkeit in ihrer Grundstruktur nicht so eng mit dem Kapitalismus verknüpft sind, dass sie ihr Schicksal wirklich von demjenigen des Kapitalismus radikal und dauernd zu lösen vermögen. Der Beweis ist nicht erbracht: denn was uns die Geschichte bis auf diesen Tag gezeigt hat, ist eine protestantische Kirche in einem mehr oder minder kapitalistisch organisierten Staat und Wirtschaftskörper. Die Kirche hat sich entweder inkompetent erklärt für die Wirtschaftsbelange – so im Luthertum – oder durch einen auf die Welt gerichteten (wenn auch unter dem Gericht sich wissenden) ‚asketischen‘ Aktivismus die ‚moderne‘ wirtschaftliche und soziale Lebensgestaltung religiös sanktioniert – so im Calvinismus – und in beiden Fällen, teils mehr direkt und teils mehr indirekt, dem Kapitalismus in die Hände gespielt. Nichtwissend oder wissend (oder vielleicht: wissend als wüsste man nicht), mit Ressentiment oder mit rückhaltloser Bejahung hat der Protestantismus den Boden einer zunehmend ‚kapitalisierten‘ Gesellschaft

²⁸⁷ Forschungsabteilung, Internationales Sozialwissenschaftliches Institut (Hg.): Die Kirchen und die moderne Wirtschaftsgestaltung (1931), S. 3 („Vorwort“).

zum Schauplatz seiner Geschichte zugewiesen erhalten.“ Als Mittel zur Lösung der kapitalistischen Krisen seiner Gegenwart empfahl der in der Genfer Forschungsabteilung tätige reformierte Ökumenefunktionär, der 1932 zur römisch-katholischen Kirche konvertierte, die Stärkung der Sozialpotenz „der Kirche“ durch Revitalisierung eines „naturrechtlichen Ethos“. Denn: „mit dem Naturrecht als Grundlage der Sozialgestaltung bekundet und betätigt die Kirche ihre Solidarität mit der Menschheit und ihrer primären Lebensordnung“.²⁸⁸ Dies ist ein tendenziell absoluter kirchlicher, das heißt klerikaler und damit Troeltschs Denkfigur vom „relativen Naturrecht“ widersprechender sozialpolitischer Gestaltungsanspruch und damit ziemlich das Gegenteil des Resumés, das der Autor der „Soziallehren“ selbst zur „neuen Lage der christlichen Soziallehren seit dem 18. Jahrhundert“ gezogen hatte. Aber Autoren können Rezeptionsprozesse nicht steuern, und auch die Intentionen großer Bücher mögen von Lesern ignoriert werden.

²⁸⁸ Oskar Bauhofer: Probleme einer christlichen Soziologie (1931), S. 28 f.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

Editorischer Bericht

1.

Ernst Troeltsch hat in den „Soziallehren“ und später in „Meine Bücher“ davon berichtet, dass die Niederschrift der „Soziallehren“ auf die „Aufforderung zur Rezension eines elenden Buches von *Nathusius* über die „Soziale Aufgabe der evangelischen Kirche“ zurückging.¹ Troeltsch sollte das Buch für das „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ besprechen, das von Edgar Jaffé gemeinsam mit Werner Sombart und Max Weber herausgegeben wurde. So ist es wahrscheinlich, dass ihn der Heidelberger Nationalökonom Jaffé, der Besitzer und geschäftsführende Herausgeber des „Archivs“, um die Rezension bat. Zwar ist – leider! – keinerlei Korrespondenz zwischen Troeltsch und Jaffé überliefert. Doch dürften Troeltsch und der nahezu gleichaltrige Jaffé – er wurde am 14. Mai 1866 in Hamburg geboren² – durch Begegnungen in der Heidelberger Gelehrtenwelt miteinander persönlich bekannt gewesen sein. Thomas Gerhards hat seine Behauptung, dass „etwa Georg Jellinek, W. E. B. Du Bois, Jacob Holländer, Ernst Troeltsch oder Alexander Tschuprow“ vom Mitherausgeber Max Weber „unmittelbar betreut wurden“ nirgends belegt.³ Oskar Siebeck gegenüber sprach Weber im Februar 1908 mit Blick auf das „Archiv“ davon, für die-

¹ Ernst Troeltsch: *Meine Bücher* (1921), S. 161–173, S. 169 → KGA 11, siehe auch unten, S. 77 und S. 155.

² Zur Biografie siehe zunächst die Artikel von Hans von Eckardt im „Deutschen biographischen Jahrbuch“, Band III (1921/27), S. 160–162, sowie Dagmar Drüll im „Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803–1932“ (1986), S. 124.

³ Thomas Gerhards: *Max Weber und die Übernahme des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“* im Jahr 1903/04 (2015), S. 327.

ses „seit fast 1 Jahr fast *nichts* gethan“ zu haben,⁴ und vier Monate später bezeichnete er in einem Brief an Robert Michels das für ihn und Werner Sombart als Mitherausgeber bestimmte Honorar als „eine Prämie auf das *Nichtsthun*“.⁵

Edgar Jaffé stammte aus einer vermögenden jüdischen Großfamilie von Baumwoll- und Leinenhändlern, die Hauptniederlassungen in Hamburg, Manchester und Belfast unterhielten. Auf Wunsch seiner Eltern hin war Edgar, der das Realgymnasium des berühmten Ernestinums in Gotha mit der mittleren Reife verlassen hatte, als Fünfzehnjähriger am 26. März 1882 in der Gothaer Augustinerkirche getauft und konfirmiert worden.⁶ Im Alter von siebzehn Jahren begann er in einem Handelshaus in seiner Heimatstadt Hamburg – es scheint sich um eine seinem Vater gehörende Firma gehandelt zu haben – mit einer kaufmännischen Lehre, die ihn auch für zwei Jahre nach Paris und einige Monate nach Barcelona brachte. Nach dem Militärdienst als Einjährig-Freiwilliger ging er für knapp acht Jahre in eine von seinem Vater Isaac Joseph Jaffé gegründete Textilexportfirma nach Manchester, die er als Teilhaber gemeinsam mit seinem älteren Bruder Siegfried leitete. 1898 entnahmen die beiden Brüder ihre Anteile am Firmenvermögen und übersiedelten nach Berlin. „Edgar’s payout was, however, smaller than Siegfried’s, who had been longer in the firm and apparantly also more successful.“⁷ Schon kurz nach ihrem Umzug in die Reichshauptstadt investierten die Brüder ihre Vermögen hier sehr erfolgreich in große Immobilien. Auch kaufte oder baute Edgar im Grunewald eine repräsentative Villa, die 1995 größtenteils vom Wissenschaftskolleg zu Berlin in Nutzung genommen werden konnte. Im Sommersemester 1898 begann er, gefördert von Gustav Schmoller, an der Berliner Universität mit dem Studium der Philosophie, Geschichte und Nationalökonomie, das er 1900 in Heidelberg fortsetzte. Als Schüler Karl Rathgens wurde er hier im März 1902 mit einer Arbeit über das englische Bankwesen zum Dr. phil. promoviert.⁸ Am 19. November des Jahres ließ er sich in Karlsruhe mit Max Webers erster Doktorandin, der badischen Fabrik- bzw.

⁴ Brief Max Webers an Oskar Siebeck vom 10. Februar 1908, in Max Weber: Briefe 1906–1908 (1990), S. 435.

⁵ Brief Max Webers an Robert Michels vom 25. Juni 1908, in ebd., S. 596–600, S. 598.

⁶ Zu diesen biografischen Informationen siehe die grundlegenden Arbeiten von Günther Roth „Else von Richthofen, Edgar Jaffé und ihre Kinder im Kontext ihrer Zeit“ (2010), S. 301–319, bes. S. 305–309, und „Edgar Jaffé and Else von Richthofen in the Mirror of Newly Found Letters“ (2010), S. 151–188, bes. S. 152 f.

⁷ Ebd., S. 153.

⁸ Edgar Jaffé: Die Arbeitsteilung im englischen Bankwesen (1902).

Gewerbeinspektorin Elisabeth, genannt Else von Richthofen, kirchlich trauen. Zwei Jahre später, am 19. Dezember 1904, habilitierte Edgar Jaffé sich auf den Rat Max Webers hin mit der Arbeit „Das englische Bankwesen“⁹ in Heidelberg. Am 30. Dezember 1908 wurde er hier zum außerordentlichen Professor für Politische Ökonomie ernannt.

Der ebenso wohlhabende wie polyglotte Jaffé erwarb am 20. Juli 1903 das „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik“ des sozialdemokratischen Politikers und Publizisten Heinrich Braun für den Preis von 60 000 Goldmark, benannte es in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ um und schloss am 23. August 1903 mit dem Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen einen Vertrag, der ihm weitgehende Rechte in der redaktionellen Gestaltung der Zeitschrift sicherte. In § 1 dieses Vertrages heißt es: „Dr. Jaffé übergibt der genannten Verlagsbuchhandlung den Commissionsverlag des in seinen Besitz übergegangenen Archivs für soziale Gesetzgebung und Statistik. Die genannte Verlagsbuchhandlung wird fortan auf dem Archiv als Verleger bezeichnet und erhält auch den Vertrieb der bisher in anderem Verlage erschienenen Bände des Archivs, soweit dieselben Eigentum von Dr. Jaffé geworden sind.“ § 2 lautet: „Dr. Jaffé übernimmt die Redaktion des Archivs, er hat allein das Recht sich Mitredakteure, Mitherausgeber oder Stellvertreter zu wählen. Er bestimmt die Mitarbeiter sowie die Zusammensetzung des Inhaltes des Archivs. Der Verkehr der Redaktion mit der Druckerei kann stets direkt erfolgen, wird aber im Interesse einer prompten Geschäftsführung durch die Verlagsbuchhandlung vermittelt, insbesondere auch damit die Letztere über den Stand des Druckes u.s.w. genau unterrichtet ist.“¹⁰ Auch die „Bestimmung der Höhe der Mitarbeiterhonorare sowie der etwaig von Herrn Dr. Jaffé zu zahlenden Vergütungen an die Mitherausgeber“ blieb dem Eigentümer des „Archivs“ „überlassen“.¹¹ Neben dem von Jaffé festzulegenden Honorar erhielten die Autoren der Zeitschrift „von ihren Beiträgen 12 über die Auflage zu druckende Abdrücke kostenfrei“.¹²

Auch wenn die Experten darüber streiten, wer das programmatische „Geleitwort“ zum ersten, Mitte April 1904 ausgelieferten „Archiv“-Heft schrieb – Friedrich Lenger bestimmte schon 1994 Werner Sombart „als Urheber des von den beiden anderen Mitherausgebern und insbesondere von Max We-

⁹ Edgar Jaffé: Das englische Bankwesen (1905).

¹⁰ Verlagsvertrag zwischen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und Edgar Jaffé über den Verlag des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ vom 23. August 1903, in Max Weber: Briefe 1903–1905 (2015), S. 617–620, S. 617.

¹¹ So § 6 des Vertrages, ebd., S. 619.

¹² § 11, ebd.

ber nur leicht revidierten Geleitworts“¹³ und Peter Ghosh konnte dies mit überzeugenden Argumenten und neuen Quellen 2010 bekräftigen¹⁴ –, wird das Interesse an einer neuen Ausrichtung der Zeitschrift, die unter Brauns Leitung primär Beiträge zur Arbeiterfrage in ihrer kulturellen Bedeutung gebracht hatte, hinreichend deutlich: „Unsere Zeitschrift wird heute die historische und theoretische Erkenntnis der *allgemeinen Kulturbedeutung der kapitalistischen Entwicklung* als dasjenige wissenschaftliche Problem ansehen müssen, in dessen Dienst sie steht.“¹⁵

Das „Archiv“ war eine erfolgreiche, profitable Zeitschrift. Else Jaffé konnte ihrem Mann am 8. April 1905 mitteilen, dass es inzwischen 698 Abonnenten habe: ‚a success sans phrase‘.¹⁶ In den Jahren von 1908 bis 1910 schwankte die Zahl der Abonnenten zwischen 720 und 730: „Die Abonnentenzahl betrug bei Band XXVIII Heft 1 721 Exemplare Heft 2 722 Exemplare Heft 3 733 Exemplare. Das Abonnement ist also erfreulicherweise wieder etwas gestiegen, nachdem es bei Heft 3 von Band XXVII auf 720 Exemplare heruntergegangen war.“¹⁷ Vierzehn Tage später berichteten Paul Siebecks Sohn Oskar Siebeck und der Prokurist Richard Wille dem Herausgeber des „Archivs“: „Den Abonnentenstand habe ich nochmals für die letzten 5 Jahre festgestellt und zwar jeweils nach dem Stande bei Heft 3. Es waren Abonnenten bei Band XXIV 718 Band XXV 730 Band XXVI 749 Band XXVII 720 Band XXVIII 732.“¹⁸ Mit Blick auf den XXIX. Band informierten die beiden Jaffé im Dezember 1909: „Ihrem Wunsche gemäß teile ich Ihnen nachstehend den Stand des Abonnements des ‚Archivs‘ bei den einzelnen Heften des XXIX. Bandes mit. Heft 1 723 Exemplare Heft 2 731 Exemplare Heft 3 731 Exemplare.“¹⁹

¹³ Friedrich Lenger: *Anfang und Ende einer spezifisch deutschsprachigen Sozialwissenschaft* (2018), S. 61–175, S. 92, mit Bezug auf ders.: Werner Sombart (2012), S. 143, Anm. 32.

¹⁴ Peter Ghosh: *Max Weber, Werner Sombart and the „Archiv für Sozialwissenschaft“* (2010), S. 71–100, bzw. (2016), S. 133–195.

¹⁵ Edgar Jaffé, Werner Sombart, Max Weber: *Geleitwort* (1904), S. I–VII, S. V.

¹⁶ Günther Roth: *Edgar Jaffé and Else von Richthofen in the Mirror of Newly Found Letters* (2010), S. 166.

¹⁷ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 19. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁸ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 28. Juni 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁹ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 6. Dezember 1909;

Der Eigentümer wie der Verleger schrieben mit dem „Archiv“ schwarze Zahlen.

Es war entweder – dies die These Peter Ghosh's²⁰ – Max Weber oder sehr viel wahrscheinlicher Edgar Jaffé in seiner Funktion als geschäftsführender Herausgeber, der Troeltsch um eine kritische Rezension von Martin von Nathusius' „Die Mitarbeit der Kirche an der sozialen Frage“ bat. Dieses Standardwerk des sozialkonservativen Greifswalder Systematikers, des neben Reinhold Seeberg führenden Theoretikers der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz, der 1895 den Austritt der Konservativen aus dem Evangelisch-Sozialen Kongreß organisiert und öffentlich begründet hatte,²¹ war 1904 in dritter Auflage erschienen und entfaltete im konservativen Sozialprotestantismus vor allem wegen der Kritik am stärker bildungsbürgerlich orientierten, liberalen Evangelisch-sozialen Kongresses eine breite Wirkung. Der Wahrheitsgehalt von Troeltschs Auskunft, er habe „statt einer Rezension ein Buch von annähernd tausend Seiten“²² geschrieben, wird durch Briefe an verschiedene Freunde bestätigt.²³ Carl Neumann zitierte in seinem Nachruf auf Ernst Troeltsch²⁴ einen Brief des Freundes aus dem Juni 1908: „Ursprünglich sind sie [scil. die ‚Soziallehren‘] aus einer Anregung Jaffés entstanden. Ich sollte christlich-sozialwissenschaftliche Literatur anzeigen und empfand dann das Bedürfnis einer geschichtlichen Einsicht, ohne die jede Gegenwartsbeurteilung mir unmöglich war. Daraus ist nun sehr gegen meinen Willen die große Arbeit geworden.“²⁵ Freilich ist unklar, wann genau Jaffé (oder aber Weber) Troeltsch aufgefordert hat, sich kritisch mit von Nathusius auseinanderzusetzen. Noch im Frühjahr 1906 – nach dem Erscheinen von „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ und während der Arbeit an seinem Stuttgarter Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ – erklärte Troeltsch Freunden und Kollegen, nun eine „Religionsphilosophie“ sowie die „Geschichte der Aufklärungsbewegung“

Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

²⁰ Peter Ghosh: Max Weber and the Protestant Ethic. Twin Histories (2014), S. 170, Anm. 94.

²¹ Martin von Nathusius: Der evangelisch-soziale Kongreß (1895), S. 561–564.

²² Ernst Troeltsch: Meine Bücher (1921), S. 169 → KGA 11.

²³ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Wernle vom 7. November 1912, in KGA 20, S. 546.

²⁴ Carl Neumann: Zum Tode von Ernst Troeltsch (2002), S. 465–473.

²⁵ Brief (Fragment) Ernst Troeltschs an Carl Neumann vom Juni 1908, in KGA 20, S. 288.

schreiben zu wollen, zu der er sich gegenüber den Historikern Friedrich Meinecke und Georg von Below sowie dem Verlag R. Oldenbourg (München) im Januar 1899 verpflichtet hatte.²⁶ Nachdem er den Stuttgarter Historikertagsvortrag für den Druck überarbeitet und verschiedene kleinere Texte geschrieben hatte, konzipierte er im späten September 1906 zunächst die Heidelberger Rektoratsrede über „Die Trennung von Staat und Kirche“²⁷. Am 2. November schrieb er an den Verleger Oskar Siebeck, dass er die Rede fertiggestellt habe und die Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning „in der nächsten Woche“ mit dem Druck beginnen werde.²⁸ Bereits am 11. November 1906 hatte er einen Teil der Fahnenkorrekturen der am 22. November 1906 zu haltenden Rede erledigt.²⁹ Die Einladung zu einer zweiten USA-Reise, bei der er am vierten Kongress des International Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers teilnehmen sollte, lehnte er am 13. November 1906 mit der Begründung ab, sich „zur Erledigung eines grösseren Buches ernstlich konzentrieren“ zu müssen.³⁰ Ob Troeltsch dabei noch an eine „Religionsphilosophie“ bzw. an die „Geschichte der Aufklärung“ dachte, lässt sich derzeit nicht abschließend klären. Es gibt keine Hinweise dafür, dass mit dem geplanten „grösseren Buch“ bereits die „Soziallehren“ gemeint sind. Aber er muss Edgar Jaffé Ende November oder Anfang Dezember des Jahres einen entsprechenden Aufsatz versprochen haben. Am 16. Dezember berichtete Jaffé jedenfalls Paul Siebeck: „Professor Troeltsch in Heidelberg hat für das Archiv einen Beitrag über die socialen Leistungen & Aufgaben der Kirche zugesagt“. Jaffé fügte hinzu: „er braucht hierzu die möglichst vollständige Reihe der Beilagen in Buchform zu den Stimmen aus Maria Laach? Wollen Sie diese bitte als Recensionsexemplare einfordern und mir zugleich die Titel der Bände mitteilen“.³¹ Zehn Tage später bat er den Verleger

²⁶ Troeltsch hatte den unterzeichneten Verlagsvertrag am 16. Januar 1899 an den Verlag R. Oldenbourg geschickt. Vgl. Rudolf August von Oldenbourgs Schreiben an Ernst Troeltsch vom 13. Januar 1899 und Troeltschs Antwortbrief vom 16. Januar 1899, in KGA 19, S. 227.

²⁷ Ernst Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten (1907), in KGA 6, S. 342–425.

²⁸ Brief Ernst Troeltschs an Oskar Siebeck vom 2. November 1906, in KGA 20, S. 164.

²⁹ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 11. November 1906, in KGA 20, S. 169.

³⁰ Brief Ernst Troeltschs an Charles William Wendte vom 13. November 1906, in KGA 20, S. 176 f., S. 176.

³¹ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 16. Dezember 1906; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 216.

erneut darum, Troeltsch Bücher zukommen zu lassen: Karl Kautskys „Die Sozialdemokratie und katholische Kirche“ in der Zweitaufgabe aus dem Jahr 1906, Otto Baumgartens „Carlyle und Goethe“, erschienen 1906 bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), sowie die vierte Auflage von Augustin Lehmkuhls „Die soziale Not und der kirchliche Einfluß“, veröffentlicht 1905 bei der Herderschen Verlagshandlung.³² Und am 19. Januar 1907 folgte die Bitte, Troeltsch nun auch Martin Wencks vom Buchverlag der „Hilfe“ vertriebene „Geschichte der Nationalsozialen von 1895 bis 1903“ (1905) zu schicken.³³ Mit Ausnahme der Arbeit von Lehmkuhl hat Troeltsch diese Bücher in GSI verwendet.

In Briefen, die Troeltsch im Winter 1906/07 – d. h. von November 1906 bis März 1907 – schrieb, erwähnte er die „Soziallehren“ noch nicht. Hinweise auf eine „Arbeit über die christlichen Kirchen und ihr Verhältnis zum sozialen Problem“ finden sich in seinen Briefen erstmals im April 1907, etwa in einem Brief an Friedrich von Hügel.³⁴ Zu diesem Zeitpunkt lag der Titel dieser „sozialgeschichtlichen Studien“³⁵ noch nicht fest. In einem Brief an Adolf Harnack sprach Troeltsch drei Wochen später, am 19. Mai 1907, von einer „Arbeit über ‚Die christlichen Kirchen u[nd] das Sozialproblem‘“.³⁶ Zu diesem Zeitpunkt dürfte er die „Einleitung“ der „Soziallehren“ bereits fertiggestellt haben.

2.

Das I. Kapitel der „Soziallehren“ über „Die Grundlagen in der alten Kirche“ hat Troeltsch in einem bemerkenswert kurzen Zeitraum geschrieben. Bei Adolf Harnack entschuldigte er sich im Mai 1907 dafür, noch immer nicht für die Zusendung verschiedener Sonderdrucke gedankt zu haben. Troeltsch erklärte dies damit, dass er bei seiner aktuellen Arbeit „nun alle Hände voll zu thun habe mit der Erlernung neuer Dinge. Es sind Dinge, die [ich] zur Ergänzung meiner bisherigen historischen Analysen über die

³² Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 26. Dezember 1906; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 216.

³³ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 19. Januar 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

³⁴ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich von Hügel vom 28. April 1907, in KGA 20, S. 212–215, S. 212.

³⁵ Ebd., S. 214.

³⁶ Brief Ernst Troeltschs an Adolf Harnack vom 19. Mai 1907, in KGA 20, S. 218–220, S. 218.

Position des Christentums in der modernen Welt durchaus nötig habe, u die ich bisher zu wenig gekannt, daher auch immer mit Vorsicht behandelt habe“.³⁷ Gleichwohl gelang es Troeltsch, das Kapitel über die alte Kirche (in GSI, S. 15–178) in wenigen Monaten, von April bis November 1907, zu schreiben – trotz vielfältiger Verpflichtungen, die mit der Mitgliedschaft in universitären Gremien und dem Engagement in diversen liberalprotestantischen Organisationen verbunden waren.³⁸

Im November 1907 hielt er in Straßburg einen Vortrag zum Thema. Ein namentlich nicht bekannter Pfarrer berichtete 1923: „In den Tagen, da E. Tröltsch noch Professor in Heidelberg war, hat er im November 1907 zu uns elsässischen Pfarrern und Theologen in der Nikolauskirche zu Straßburg geredet über die Soziallehren des Urchristentums und ihr Verhältnis zur gegenwärtigen Welt. Die ihn damals gehört haben, werden sich noch seiner übersprudelnden Beredsamkeit und tiefgründigen Gelehrsamkeit erinnern.“³⁹ Auch stellte er die Ergebnisse seiner Forschungen zur alten Kirche am 3. November 1907 im Eranoskreis zur Diskussion. In diesem 1904 gegründeten Kreis, dem Adolf Deissmann, Albrecht Dieterich, Alfred von Domaszewski, Friedrich von Duhn, Eberhard Gothein, Georg Jellinek, Karl von Lilienthal, Erich Marcks, Karl Rathgen, Max Weber, Wilhelm Windelband und später auch Hans von Schubert angehört haben, hatte Troeltsch schon im Januar 1905 einen Vortrag über den „Zusammenhang des Protestantismus mit dem Mittelalter“ gehalten, der eine bemerkenswerte Kontinuität seiner historischen Ansichten erkennen lässt.⁴⁰ Vier Tage später, am 7. November 1907, schrieb Troeltsch an Carl Neumann: „Ich arbeite heftig an den ‚Soziallehren der alten Kirche‘, im Januar erhältst Du die Arbeit“.⁴¹ Die Niederschrift dieser „Arbeit“ scheint Troeltsch kurz darauf abgeschlossen zu haben. Jedenfalls berichtete Jaffé Paul Siebeck am

³⁷ Ebd., S. 218 f.

³⁸ Um nur zwei Beispiele zu nennen: Troeltsch hat vom 21. bis 23. Mai am 18. Evangelisch-sozialen Kongress in Straßburg teilgenommen. Am 13. August hielt er beim Internationalen Physiologenkongress in Heidelberg eine Ansprache. Vgl. Chronik der Stadt Heidelberg für die Jahre 1907–1909 (1913), S. 265 f.

³⁹ [Anonym]: In seinem 58. Lebensjahre (2002), S. 339.

⁴⁰ Vgl. das von Troeltsch selbst verfasste Protokoll über sein Referat und die daran sich anschließende Diskussion. [Ernst Troeltsch]: Anhang: Ernst Troeltsch über den „Zusammenhang des Protestantismus mit dem Mittelalter“ (1993), S. 49 f. → KGA 25.

⁴¹ Brief Ernst Troeltschs an Carl Neumann vom 7. November 1907, in KGA 20, S. 238. Den Inhalt dieser Arbeit kommentierte Troeltsch ebd.: „Sie berührt sich mannigfach mit Burckhardt u Overbeck“.

12. November des Jahres: „Das M. S. Troeltsch befindet sich bereits hier und geht Ihnen demnächst zu; es umfaßt etwa 50 Seiten von denen die Hälfte ins Januar- und die andere Hälfte ins Märzheft gehen kann. Nach Ostern soll ich dann den Schluß erhalten, der von gleicher Länge sein dürfte (50–60 Seiten).“⁴² Siebeck antwortete umgehend. „Des Manuskripts Troeltsch für XXVI 1 bleibe ich mit Vergnügen gewärtig. Ihre hierauf bezüglichen Mitteilungen bemerkte ich mir.“⁴³ Zwei Tage später schrieb der Verleger dem Herausgeber des „Archivs“: „mit verbindlichstem Dank bestätige ich Ihnen den Empfang des Manuscriptes Troeltsch, welche[s] ich sogleich der Druckerei übergeben habe. Nach Ihrem Brief vom 12. würde nur ein Teil dieses Manuscriptes in das Januarheft kommen. Es soll aber wohl trotzdem gleich alles gesetzt werden.“⁴⁴ Jaffé antwortete am Tag darauf: „Von Troeltsch soll nur die erste Hälfte ins Januarheft, ich habe aber aus dem M. S. nicht ersehen können, wo sich die Teilung am besten ergibt; falls genug Schrift vorhanden, wäre es vielleicht gut das Ganze jetzt setzen zu lassen.“⁴⁵ Am 7. Dezember wandte sich der Verleger mit einem Wunsch an Jaffé: „Darf ich Sie bitten, mir möglichst bald die Zusammenstellung für Heft XXVI.1 zu senden? Einstweilen lasse ich von den Trötsch'schen Aufsätzen 2 Bogen umbrechen, da ich annehme, dass ein Teil derselben wie angekündigt an den Anfang des Heftes kommt. Nur bitte ich Sie noch um Auskunft, wie viel von diesen Aufsätzen ins Januarheft kommt.“⁴⁶ Drei Tage später teilte Jaffé Paul Siebeck mit, dass von Troeltschs Text „Abschnitt 1 ganz ins Januarheft kommt und Abschnitt 2 ins Märzheft“.⁴⁷

Der Herausgeber und sein Verleger erhofften sich von Troeltschs Artikeln eine Stärkung der intellektuellen Attraktivität des „Archivs“. So regte Jaffé am 6. Oktober 1907 Paul Siebeck an: „Wäre es nicht an der Zeit, wieder einmal mächtig die Werbetrommel zu rühren? Der Moment ist auch deßhalb geeignet, weil wir für 25.3 und besonders 26.1 eine Reihe herausra-

⁴² Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 12. November 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴³ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 14. November 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴⁴ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 16. November 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴⁵ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 17. November 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴⁶ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 7. Dezember 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴⁷ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 10. Dezember 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

gender Aufsätze haben (Tönnies, Lagardell, vor allem eine Artikelserie von Troeltsch über Christentum u soziale Frage, die mit 26.1 beginnt)“.⁴⁸ Siebeck antwortete: „Ueber die in Aussicht stehenden Aufsätze von Troeltsch freue ich mich sehr.“⁴⁹ Jaffé reagierte eine Woche später mit dem Hinweis darauf, dass in einem „Prospekt“ vor allem über die Aufsätze in Band 26 zu informieren sei. „Es sind da vor allem zu nennen: Ferd. Tönnies, Eucken: Ethik u. Sozialismus; Ernst Troeltsch [Heidelberg]: eine Serie von Abhandlungen über Christentum und Sociale Frage; [...] Vielleicht sollte der Prospekt vor allem den theologischen Zeitschriften Ihres Verlages beigelegt werden u die Leser eindringlichst hingewiesen werden auf die ganz neue u eminent wichtige Fragestellung, die durch Max Webers ‚protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‘⁵⁰ zuerst beleuchtet, jetzt von Troeltsch unter anderen Gesichtspunkten auf die Entwicklung des Christentums von seinem Beginn bis zur Neuzeit weiter verwertet u ausgebaut wird.“⁵¹ Ein entsprechendes Werbeblatt oder ein Prospekt für das „Archiv“, in dem gerade für Troeltschs Artikel geworben worden ist, hat sich im Verlagsarchiv nicht finden lassen.

Nachdem Troeltsch Jaffé sein Manuskript hatte zukommen lassen, redigierte er zunächst einige RGG-Artikel, die deren Autoren ihm zuschickten. Vor dem 18. Dezember 1907 – Troeltsch schickte an diesem Tag die Artikel an den RGG-Redakteur Friedrich Michael Schiele nach Tübingen⁵² – hat Troeltsch bereits die Umbruchkorrekturen für die „Einleitung“ und den ersten Teil des ersten Kapitels („Das Evangelium“) erledigt. Dieser erste Artikel der „Soziallehren“ mit der „Einleitung“ sowie dem 1. Teil des I. Kapitels, „Das Evangelium“ (in GSI, S. 1–58), erschien am 10. Januar 1908 im „Archiv“. Der 2. Teil („Paulus“) und die erste Hälfte des 3. Teils über den „Frühkatholizismus“ (in GSI, S. 58–129) erschienen zweieinhalb Monate später, am 25. März. Der letzte Teils der Darstellung der Alten Kirche wurde schließlich am 25. Mai 1908 im „Archiv“ veröffentlicht (in GSI, S. 129–178). Währenddessen war Troeltsch bereits mit Erweiterun-

⁴⁸ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 6. Oktober 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁴⁹ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 10. Oktober 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁵⁰ Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (1904), S. 1–54, (1905), S. 1–110.

⁵¹ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 18. Oktober 1907; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁵² Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Friedrich Michael Schiele vom 18. Dezember 1907, in KGA 20, S. 245–247, S. 245.

gen und Überarbeitungen seiner Darstellung der Alten Kirche beschäftigt. Denn noch vor dem Abschluss des Manuskripts über die Alte Kirche – spätestens im Oktober 1907 –, zu einem Zeitpunkt, als im „Archiv“ noch gar nicht mit der Veröffentlichung der Serie begonnen worden war, entschloss Troeltsch sich dazu, seinen Text auch als Buch zu publizieren. Dafür wollte er den für das „Archiv“ geschriebenen Text noch einmal überarbeiten und erweitern. Am 29. Dezember 1907 – kurz vor dem Erscheinen des Aufsatzes im „Archiv“ – bat Troeltsch seinen Tübinger Verleger darum, ihm „für die ‚Separatausgabe‘ noch einmal einen Abzug des ganzen Textes zukommen“ zu lassen; „ich hätte hier unter Anregung von Max Weber noch einige Bemerkungen zu machen“.⁵³ Diese Bitte ist für Troeltschs Arbeitstechnik aufschlussreich: In Fahnenabzüge bzw. „Aushängebögen“ der ersten Druckfassung fügte er inhaltliche Korrekturen und Ergänzungen ein. Troeltsch ist so nicht nur bei den „Soziallehren“, sondern auch bei den beiden anderen von ihm selbst besorgten Bänden der „Gesammelten Schriften“⁵⁴ sowie bei einigen weiteren Publikationen verfahren.

3.

Von Plänen, „Gesammelte Schriften“ zu veröffentlichen, ist in der Korrespondenz zwischen Troeltsch und dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) seit November 1907 die Rede. Am 2. November 1907 berichtete Troeltsch erstmals davon, den Aufsatz im „Archiv“ auch als „Separatveröffentlichung“ publizieren zu wollen. Den Anstoß dazu gaben unter anderem Pläne Max Webers, seine im „Archiv“ erschienenen Studien „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“⁵⁵ für eine Buchausgabe zu überarbeiten. Unklar ist, wie Troeltsch sich zu diesem Zeitpunkt eine Buchausgabe der „Soziallehren“ im Einzelnen vorstellte. Am 4. November sprach er gegenüber Friedrich Michael Schiele von zwei bzw. drei Bänden „Gesammelter Schriften“: „Es wäre ein historischer und ein systematischer Band zu machen. Ob die ‚Soziallehren‘ da hinein können, ist die Frage. Sie würden als dritter Band etwas spät kommen und werden einen Umfang von c 10 Bogen wohl erreichen. Mir würde deren besondere Veröffentlichung

⁵³ Brief Ernst Troeltschs an Oskar Siebeck vom 29. Dezember 1907, in KGA 20, S. 250–252, S. 251.

⁵⁴ Ernst Troeltsch: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (1913) → KGA 10, und ders.: Der Historismus und seine Probleme (1922), in KGA 16.

⁵⁵ Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (1904/05).

am meisten einleuchten, wenn man nicht mit ihnen als dritten Band zu erst heraus will“.⁵⁶ Gut drei Wochen später, am 27. November schrieb er an den RGG-Redakteur: „Bezüglich meines Aufsatzes im Archiv stimmt Herr Dr. Jaffe einer Separatveröffentlichung zu; meint nur, sie möchte bis Anfang des nächsten Winters verschoben werden. Ich vermute, daß es c 12 Bogen werden. Es wäre dann vielleicht möglich, sie als ersten Band der gesammelten Arbeiten herauszubringen. Sollte noch mehr dazu kommen, dann müßten die Arbeiten zur Ethik mit hineingenommen werden. Jedenfalls lege ich auf die Separatveröffentlichung gerade dieser letzten Arbeit großen Wert“.⁵⁷ Diese Umfangsangaben – 12 Bogen entsprechen 192 Seiten, 10 Bogen entsprechen 160 Seiten – lassen erkennen, dass Troeltsch zu diesem Zeitpunkt erst relativ vage Vorstellungen über die geplante „Separatveröffentlichung“ hatte. Deutlich ist allein, dass er sich mit Jaffé auf mehrere Artikel verständigt haben muss – sprach der Herausgeber des „Archivs“ gegenüber dem Verleger, wie bereits erwähnt, doch schon im Oktober 1907 von einer Artikelserie.

Erst Mitte Dezember erklärte Troeltsch erstmals, dass bei dem „Sonderdruck“ der „Soziallehren“ ein „ebenso langer zweiter Artikel dazukommen“ werde. Ein drittes Kapitel über den Protestantismus erwog er zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Zwar schrieb er über den geplanten „Sonderdruck“: „Das Ganze wird meine Auffassung der Geschichte der christlichen Ethik geben.“⁵⁸ Aber Troeltsch beschränkte die „Soziallehren“ zu dieser Zeit auf die Alte Kirche und das Mittelalter, weil er im April oder Mai 1908 seine große Protestantismusedarstellung in der „Kultur der Gegenwart“ für eine „zweite Auflage“ zu überarbeiten plante.⁵⁹

Im Januar 1908 verständigten sich Troeltsch und der Verlag auf die vertraglichen Bedingungen für zwei Bände „Gesammelte Schriften“, in deren Rahmen die „Separatausgabe“ der „Soziallehren“ erscheinen sollte. Der Verlag bot Troeltsch am 8. Januar ein Honorar von RM 64.– für den Druckbogen an, analog zu dem Honorar, das Jaffé Troeltsch für seine „Archiv“-Aufsätze zugesagt hatte.⁶⁰ Die „Soziallehren“ sollten mit einer Erstauflage

⁵⁶ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich Michael Schiele vom 4. November 1907, in KGA 20, S. 234–236, S. 235.

⁵⁷ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich Michael Schiele vom 27. November 1907, in KGA 20, S. 243 f.

⁵⁸ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich Michael Schiele vom 18. Dezember 1907, in KGA 20, S. 245–247, S. 246.

⁵⁹ Dazu siehe den Editorischen Bericht zu Ernst Troeltschs „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ (1906/09/22), in KGA 7, S. 39–80, S. 74.

⁶⁰ Dazu siehe Paul Siebecks Brief an Edgar Jaffé vom 3. Januar 1908 zur Frage der

von 1 500 Exemplaren erscheinen.⁶¹ Am 8. Januar 1908 fragte Paul Siebeck wegen der „Troelt’schen Aufsätze“ Edgar Jaffé: „Auf wieviel Hefte werden dieselben voraussichtlich verteilt? Haben Sie mit Herrn Professor Troeltsch über den frühesten Termin, zu dem die Separatausgabe auf den Markt gebracht werden soll, schon gesprochen? Welche Wünsche haben Sie in dieser Beziehung? Eine Schonfrist von 2 Monaten wird dem Archiv doch vorbehalten werden müssen oder nicht?“⁶² Jaffé antwortete drei Tage später: „Mit Professor Troeltsch hatte ich vereinbart, daß die Ausgabe seiner Aufsätze nicht vor dem kommenden Winter erfolgen solle*; die Aufsätze werden sich voraussichtlich über 5 Hefte erstrecken (Minimum 4; Maximum 6 Hefte). Eine Schonfrist von 2–3 Monaten sollten wir haben.“ Im mit dem * bezeichneten Postscriptum heißt es: „*Damals glaubte ich mit 3 – höchstens 4 Heften auskommen zu können.“⁶³ Sechs Monate später, Ende Juli 1908, sprach Jaffé im Zusammenhang neuer Verhandlungen über seinen Herausgebervertrag den Verleger erneut auf das Thema von „Sperrfristen“ an. Gemeinsam mit seinen Mitherausgebern Sombart und Weber habe er darüber diskutiert, welche Fristen bei der Vorpublikation von Kapiteln oder Passagen aus Büchern um des „Archivs“ willen einzuhalten seien.⁶⁴ Siebeck erläuterte die Rechtslage: „Die gesetzliche Sperrzeit (Verlagsrechtsgesetz § 42 Absatz 2) hat m. E. einen gerechten Ausgleich zwischen den Interessen des Autors und der Zeitschrift gefunden. Eine Durchbrechung des darin statuierten Grundsatzes, dass der Autor über einen Zeitschriftenbeitrag anderweitig verfügen darf, wenn seit dem Ablauf des Kalenderjahres, in welchem der Beitrag erschienen ist, ein Jahr verstrichen ist, sollte daher nur von Fall

Höhe von Troeltschs Honorar: „Ich wäre Ihnen sehr verbunden, wenn Sie mir jetzt schon mitteilen könnten, wie Sie die Aufsätze des Herrn Professor Troeltsch honorieren werden. Denn je nach der Höhe des Honorares, das er als Mitarbeiter des Archivs bezieht, muss ich meine Vorschläge für den Vertrag über die Separatausgabe bemessen.“ Schon am nächsten Tag antwortete Jaffé: „Herrn Professor Troeltsch werde ich für seine Beiträge Mark 64.– per Bogen zahlen, jedoch wird für ihn die 3 Bogen-Grenze insofern nicht in Anwendung kommen, als der auf jedes Heft entfallende Teil seines Aufsatzes ungefähr 3 Bogen betragen wird, wo diese überschritten werden, werden nur 3 Bogen honoriert.“ Beide Briefe in Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁶¹ Brief Paul Siebecks an Ernst Troeltsch vom 8. Januar 1908, in KGA 20, S. 256.

⁶² Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 8. Januar 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁶³ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 11. Januar 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

⁶⁴ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 29. Juli 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 232.

zu Fall vereinbart werden; bei Troeltsch's Soziallehren war z. B. ein solcher Fall gegeben. Durch Vertrag eine Ausnahme von dieser Vorschrift zu vereinbaren, halte ich nicht für praktisch. Ausserdem bindet sie Sie auch für solche Fälle, wo eine Abkürzung der im Verlagsrecht vorgesehenen Frist dem Interesse des Archivs zuwiderlaufen würde.“⁶⁵ Am 11. August sprach Jaffé in einem Brief an Paul Siebeck mit Blick auf den I. Band der „Gesammelten Schriften“ Troeltschs dann von einer sechsmonatigen „Schutzfrist“: „ich nehme an, daß unserer Vereinbarung gemäß die Schutzfrist von 6 Monaten zwischen Abschluß der Troeltschen Aufsätze im Archiv und Publikation des betr. Bandes der gesammelten Schriften eingehalten wird.“⁶⁶ Paul Siebeck reagierte umgehend: „Für das Erscheinen der Troelt'schen Aufsätze beantragten Sie in Ihrem Brief vom 11. Januar eine Schonfrist von 2–3 Monaten, vom Erscheinen des letzten Stückes im Archiv an ab gerechnet. Wir kamen jedoch überein, zunächst abzuwarten, über wie viele Hefte sich diese Aufsätze erstrecken werden.“⁶⁷ Jaffé informierte den Verleger daraufhin über Troeltschs Arbeitspläne: „Betreffs der Publikation in Buchform von Prof. Troeltsch's Soziallehren bemerke ich, daß nach Angaben des Autors der II. Hauptteil (Mittelalter. Katholizismus) in XXVIII.1 zum Abschluß gebracht werden wird; dann folgt der III. Hauptteil (Reformation) der wohl erst in [sic!] XXIX. Band seinen Abschluß finden wird; es werden in jedem Heft etwa 3 Bogen zum Abdruck kommen.“⁶⁸ In Vertretung Paul Siebecks schrieben sein Sohn Oskar Siebeck und der Prokurist Richard Wille am 22. August: „Die Abmachung über die Separatausgabe von Troeltsch wurde von Herrn Dr. Siebeck stets so aufgefasst, dass der vereinbarte Termin vom Erscheinen des letzten Abschnittes im Archiv an zu rechnen sei.“⁶⁹ Troeltsch hatte diese Bedingungen bereits am 13. Januar 1908 akzeptiert.⁷⁰

⁶⁵ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 31. Juli 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁶⁶ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 11. August 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁶⁷ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 13. August 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁶⁸ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 19. August 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁶⁹ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 22. August 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁷⁰ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 13. Januar 1908, in KGA 20, S. 257.

4.

Der Zeitpunkt, zu dem Troeltsch mit der Arbeit am II. Kapitel „Der Mittelalterliche Katholizismus“ begonnen hat, lässt sich bisher nicht genau festlegen. Belegt ist, dass Troeltsch in den Weihnachtsferien 1907 Material für seine Mittelalter-Darstellung erarbeitete. Zu diesem Zeitpunkt ging er davon aus, dass ihn die Arbeit am Mittelalter-Teil der „Soziallehren“ nur noch wenige Monate in Anspruch nehmen werde.

Mitte Dezember erklärte Troeltsch gegenüber dem Verlag, den „zweiten Aufsatz“ über das Mittelalter bis Ostern oder spätestens Ende April 1908 zu liefern.⁷¹ Zwei Wochen später kündigte er an, „bis zum April oder spätestens Ende der Osterferien fertig zu sein“, um dann an der Zweitauflage der Protestantismusstudie in Paul Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“⁷² und dem systematischen Band der „Gesammelten Schriften“ arbeiten zu können.⁷³ Nach zwei weiteren Wochen Mittelalter-Studien war Troeltsch vorsichtiger geworden und teilte dem Verlag mit, „über den Abschluß nichts bestimmtes sagen“ zu können, „da ich eben noch in der vollen Arbeit sitze.“⁷⁴ Aber er konnte das Manuskript im März 1908 fertigstellen. Edgar Jaffé schickte es Paul Siebeck am 25. März des Jahres: „In eingeschriebenem Umschlag sende ich Ihnen heute Manuscript Troeltsch das sie gefl. in Satz geben wollen; ein kurzer Zusatz folgt noch nach.“⁷⁵ Wann Troeltsch

⁷¹ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich Michael Schiele vom 18. Dezember 1907, in KGA 20, S. 245–247, S. 246.

⁷² Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1909), in KGA 7.

⁷³ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 29. Dezember 1907, in KGA 20, S. 250–252, S. 250 f. Zu seiner „Arbeit“ für das „Archiv“ erklärt Troeltsch: „Es ist eine Arbeit ähnlich der in der Kultur der Gegenwart, und wird wie ich wenigstens hoffe, ähnlichen Eindruck machen. Sofort nach Beendigung dieser Arbeit muß ich dann an die zweite Auflage eben dieser Arbeit in der Kultur der Gegenwart gehen, für die ich die Vorarbeit dieser Aufsätze im Archiv wiederum notwendig habe. Das wird mich etwa einen Monat beschäftigen. Darauf wird dann sofort die Arbeit an den kleinen Schriften einsetzen.“ (S. 250 f.).

⁷⁴ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 13. Januar 1908, in KGA 20, S. 257. Zu dem systematischen Band der „Gesammelten Schriften“ erklärt Troeltsch nun: „Alles Einzelne muß ich auf die Fertigstellung der Soziallehren verschieben, neben denen mir augenblicklich nicht viel andere Gedanken möglich sind.“ (S. 257).

⁷⁵ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 25. März 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248. Siebeck bestätigte dies am Tag darauf: „Der restlichen Manuscriptblätter Troeltsch für XXVI, 3 bleibe ich gewärtig.“ Auch dieser Brief findet sich im Verlagsarchiv, A 248.

die letzten Seiten seines Manuskripts schickte, ist unklar. Doch konnte Siebeck Jaffé in der zweiten Aprilwoche darüber informieren, dass „auch schon 38 Fahnen Troeltsch in Korrektur“ gegangen seien.⁷⁶ Mitte Mai teilte er dem Herausgeber des „Archivs“ mit, dass das 3. Heft des XXVI. Bandes in der kommenden Woche verschickt werden solle.⁷⁷

Auch im Frühjahr 1908, als Troeltsch mit großer Intensität Mittelalterstudien betrieb, ging er davon aus, die „Soziallehren“ in den nächsten Monaten abschließen zu können. Als Friedrich von Hügel ihn im März 1908 erneut nach England einlud, lehnte Troeltsch dies am 4. April mit dem Argument ab, er werde „an diesen Soziallehren den ganzen Sommer hindurch noch angestrengt zu tun“ haben.⁷⁸ Sechs Wochen später erwog er, von seiner Aufgabe als RGG-Redakteur für Dogmatik zurückzutreten, um sich mehr auf die „Soziallehren“ konzentrieren zu können. „Ich bin mit meinen Soziallehren schon halb tot.“⁷⁹

Die ersten Stücke des Mittelalter-Kapitels veröffentlichte Jaffé am 25. Juli 1908 (in GSI, S. 178–252), das berühmte Kapitel über die thomistische Ethik, „Die theoretische Durchleuchtung der kirchlichen Einheitskultur in der thomistischen Ethik“, am 25. September 1908 (in GSI, S. 252–285). Jaffé hatte den Verlag am 21. Juli gebeten, es gemeinsam mit dem folgenden Kapitel über „Die mittelalterliche Sozialphilosophie nach den Grundsätzen des Thomismus“ (in GSI, S. 286–358) in den Satz zu geben: „Professor Troeltsch geht Anfang August auf Ferien u er wäre Ihnen sehr verbunden, wenn er seine Korrektur vorher lesen könnte.“⁸⁰ Am 23. Oktober 1908 schickte Jaffé seinem Mitherausgeber Sombart eine Aufstellung über

⁷⁶ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 9. April 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁷⁷ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 14. Mai 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁷⁸ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich von Hügel vom 4. April 1908, in KGA 20, S. 276 f., S. 276.

⁷⁹ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich Michael Schiele vom 19. Mai 1908, in KGA 20, S. 285.

⁸⁰ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 21. Juli 1908. Am Tag darauf antwortete Paul Siebeck: „Die für XXVII, 2 bestimmten Manuscripte werde ich der Druckerei übergeben. Leider kann dies jedoch erst gegen Ende der Woche geschehen, da vorher keine Setzer frei werden. Die Korrekturen Troeltsch dürften kaum schon bis Anfang August geliefert werden können. Ich darf Sie vielleicht bitten, dass Sie mir die Ferienadresse des Herrn Professor Troeltsch mitteilen.“ Beide Briefe Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

die „Voraussichtliche Zusammensetzung des Januarheftes 1909“, in der er als erste Position aufführte: „Troeltsch: Soziallehren – Fortsetzung“.⁸¹

Auch wesentliche Stücke der anderen Teile des Mittelalter-Kapitels, die am 25. Januar 1909 (in GS I, S. 286–358), 15. März 1909 (in GS I, S. 358–393) und 29. Mai 1909 (in GS I, S. 393–426) erschienen, dürfte Troeltsch schon im Sommer und Frühherbst des Jahres 1908 fertiggestellt haben. So schickte Jaffé dem Verlag etwa am 12. September ein Manuskript Troeltschs, das für das dritte Heft des XVII. Jahrgangs gedacht war:⁸² Dieses 9., abschließende Kapitel des Mittelalter-Teils über „Das absolute Gottes- und Naturrecht und die Sekten“ wurde im November dann gedruckt.⁸³ Allerdings war der Prozess des Schreibens immer wieder von vielen Schwierigkeiten geprägt. Schon am 16. Mai 1908 hatte Jaffé Paul Siebeck mitgeteilt, dass Troeltsch in den „ihm gesandten Revisionsbögen“ „noch ziemlich viele Änderungen gemacht hat“, weshalb der Verlag ihm als verantwortlichem Herausgeber „nochmals Superrevision dieser 4 Bogen schicken“ müsse.⁸⁴ Oskar Siebeck und Richard Wille sprachen drei Tage danach davon, dass Troeltsch „nur Bogen 44 mit umfassenden Änderungen“ an den Verlag zurückgeschickt habe, worüber Jaffé „telefonisch“ unterrichtet worden sei. „Können nun die Bogen 41–43 nach Ihren Revisionen gedruckt werden? Für alle Fälle stelle ich den Druck dieser drei Bogen bis morgen zurück, bitte Sie aber höflichst um telefonischen oder telegrafischen Bescheid in dieser Sache.“⁸⁵ Auch später wollte Troeltsch seine Texte immer wieder modifizieren. „Professor Troeltsch bittet ihm die Fahnen seines im Satz stehenden Artikels nochmals zuzusenden, da er einige Zusätze machen will“, teilte Jaffé Paul Siebeck etwa am 28. Oktober 1908 mit.⁸⁶ Dennoch waren sich der Verleger und der Herausgeber darin einig, Troeltschs vielfältigen Wün-

⁸¹ Brief Edgar Jaffés an Werner Sombart vom 23. Oktober 1908; Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA Nl. Sombart, Nr. 17.

⁸² Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 12. September 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸³ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 21. November 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁴ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 16. Mai 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁵ Brief Richard Willes und Oskar Siebecks an Edgar Jaffé vom 19. Mai 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁶ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 28. Oktober 1908. Paul Siebeck antwortete am Tag darauf: „Die Druckerei wird Herrn Geheimrat Troeltsch die Fahnen seines

schen nach Überarbeitung bereits gesetzter Texte nachzugeben. „Bei Herrn Professor Troeltsch können wir m. E. niemals daran denken, Korrekturkosten zu berechnen“, schrieb Paul Siebeck Edgar Jaffé am 28. Juli 1908.⁸⁷ Am 19. Mai des Jahres schickte Jaffé acht Manuskripte an den Verlag, unter denen sich auch ein Manuskript Troeltschs befand. Der Verlag schätzte es auf 3 Bogen.⁸⁸

Am 5. August reiste Troeltsch für drei Wochen nach Mecklenburg, für September, Oktober und November war er zahlreiche Vortragsverpflichtungen eingegangen – auch zu den Themen der „Soziallehren“.⁸⁹ In diesen Monaten erledigte er u. a. die Fahnenkorrekturen der noch ungedruckten Mittelalter-Teile, die, mit Ausnahme der letzten Bogen des Mittelalter-Kapitels, bis spätestens Dezember 1908 abgeschlossen waren. Gleichzeitig korrigierte er bereits die „Superrevisionsbogen“ der Separatausgabe, also von GSI.⁹⁰ Zudem schrieb er nun einige kleinere Texte, die mit dem Interesse an den „Soziallehren“ des mittelalterlichen Katholizismus in engem Zusammenhang stehen. Dass Troeltsch Jaffé sein Manuskript erheblich später als ursprünglich angekündigt übergab, ist neben äußeren Umständen gewiss auch auf die erhebliche quantitative Ausweitung des Mittelalter-Kapitels zurückzuführen. Das II. Kapitel der „Soziallehren“ ist deutlich umfangreicher als das I. Kapitel. In der „Archiv“-Fassung zählt es 238 Seiten, in GSI 248 Seiten (= S. 178–426). Bei Werner Sombart führte dies zu einiger Nervosität. Er scheint sich im Frühsommer 1909 bei Jaffé über den Umfang von

in Satz stehenden Artikels nochmals zusenden.“ Beide Briefe Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁷ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 28. Juli 1908; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁸ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 19. Mai 1908 sowie Antwort Richard Willes und Oskar Siebecks an Edgar Jaffé vom 21. Mai 1908; beide Briefe Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

⁸⁹ Beispielsweise sprach Troeltsch am 5. November 1908 im „Evangelischen Männerverein der Weststadt“ in Karlsruhe über „Die Entstehung des Christentums und sein Verhältnis zum sozialen Leben“. Elf Tage später, am 16. November, trug er hier über „Das Gesellschaftsideal der christlichen Kirche im Katholizismus“ vor. Vgl. Chronik der Haupt- und Residenzstadt Karlsruhe für das Jahr 1908 (1909), S. 253–255.

⁹⁰ Dazu siehe Edgar Jaffés Brief an Paul Siebeck vom 11. August 1908: „Von der Druckerei erhielt ich Superrevisionsbogen von Troeltsch, Gesammelte Schriften I, Bogen 12–16, zum Teil im Duplikat und Triplikat. Hier muß ein Versehen vorliegen, da ich damit ja garnichts zu tun habe“; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248.

Troeltschs Artikelserie beschwert zu haben. Jedenfalls schrieb Jaffé dem damaligen Breslauer Ordinarius in der ersten Juniwoche 1909: „Troeltsch ist zum Teil meine Schuld, denn er hat mir mehrmals angeboten, jetzt mit der Publikation im Archiv abzubrechen, falls die Sache für uns zu umfangreich sein würde. Ich habe aber doch gedacht, man sollte die Sache bis zu Ende publizieren, weil ja gerade jetzt erst die wirklich interessanten Sachen, nämlich Protestantismus, Calvinismus und Täuferium kommen. Troeltsch hat, als er anfang bei uns zu publizieren, wirklich nicht gewusst, dass der Aufsatz sich zu einem Buch auswachsen würde.“⁹¹

5.

Auch für das III. Kapitel „Der Protestantismus“ haben sich nur relativ wenige Quellen zur präzisen Datierung der einzelnen Teile erschließen lassen. Schon die Frage, wann Troeltsch sich entschloss, noch ein neues, drittes Kapitel über den Protestantismus zu schreiben, lässt sich auf der bisher erschließbaren Quellengrundlage nicht eindeutig klären. Diese Entscheidung muss irgendwann im Laufe des Jahres 1908 gefallen sein. Sie dürfte im Zusammenhang mit der früheren, bereits Anfang Januar 1906 geäußerten Absicht zu sehen sein, für eine zweite Auflage von Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ seine große Protestantismus-Darstellung⁹² stark zu erweitern und zu überarbeiten. Auch hier hatte Troeltsch schon unmittelbar nach dem Erscheinen der Erstausgabe im Januar 1906 damit begonnen, Ergänzungen und Korrekturen in sein Handexemplar einzutragen.⁹³ Spätestens Ende des Jahres 1908 muss Troeltsch Jaffé seine Bereitschaft bekundet haben, auch noch ein Protestantismus-Kapitel für das „Archiv“ zu liefern. Jedenfalls ließ Jaffé Werner Sombart am 26. Januar 1909 „eine revidierte Liste der z.Zt. hier

⁹¹ Brief Edgar Jaffés an Werner Sombart vom 7. Juni 1909; Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA Nl. Sombart, Nr. 17.

⁹² Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906), in KGA 7.

⁹³ Vgl. auch Ernst Troeltschs Brief an Carl Neumann vom 2. Januar 1906, in KGA 20, S. 118–120. Mit Blick auf die Protestantismus-Darstellung in Hinnebergs Kultur-zyklopädie schrieb Troeltsch seinem Freund: „Ich sende Dir gleichzeitig eine größere Arbeit zu, die Dich, wie ich hoffe, interessiren wird. Es ist der Ertrag langer Studien, freilich noch sehr ergänzungsbedürftig, u schon möchte ich am liebsten alles umschreiben. Aber es ist doch, wie ich glaube ein begründetes u detaillirtes Programm für kirchen-, religions- und kulturgeschichtliche Forschungen über die Neuzeit, von dem ich lebhaft wünsche, daß es ihm gelingen möge die Forschung zu beeinflussen.“ (S. 118).

lagernden Manuskripte, resp. der neu-versprochenen Beiträge“ zukommen. Hier heißt es in der Rubrik „Versprochene spätere Beiträge“: „Troeltsch: Soziallehren d. christl. Kirchen III“. ⁹⁴

Im Winter 1908/09 – für eine genauere Datierung haben sich bisher keine Quellen finden lassen ⁹⁵ – schloss Troeltsch die Arbeit am Text der erheblich erweiterten Zweitaufgabe von „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ ab. Sie wurde am 10. Juni 1909 vom Verlag B. G. Teubner (Berlin und Leipzig) ausgeliefert. Zu diesem Zeitpunkt hatte Troeltsch auch schon die ersten Teile der Protestantismus-Darstellung für das „Archiv“ geschrieben und in den Fahnen überarbeitet. Seine am 23. Dezember 1908 geäußerte Hoffnung: „Die Soziallehren werden im Laufe des Sommers fertig werden“ ⁹⁶ erwies sich freilich schnell als Illusion.

Die ersten Teile der Protestantismus-Darstellung im „Archiv“ erarbeitete Troeltsch im Winter 1908/09 und im Frühjahr 1909. Im Februar ließ er dem Verlag zwei Revisionsbögen für das Heft XXVIII.2 zukommen. ⁹⁷ Am 26. Mai schickten Oskar Siebeck und Richard Wille Jaffé eine Aufstellung der „Neu eingegangene[n] Manuscripte: Troeltsch, Soziallehren III. Hauptteil 1 9 Bogen“. ⁹⁸ Nach Jaffés Bitte, „die Umfangsberechnung“ „nochmals genau nachzuprüfen“ – „ich bin ganz sicher, daß die Druckerei sich wieder erheblich verrechnet hat“ ⁹⁹ –, musste Paul Siebeck zwei Tage später

⁹⁴ Brief Edgar Jaffés an Werner Sombart vom 26. Januar 1909; Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA Nl. Sombart, Nr. 17.

⁹⁵ Nahezu das gesamte Archiv des Verlages B. G. Teubner (Berlin und Leipzig) ist während des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen, so die schriftliche Auskunft des Teubner-Verlages Leipzig vom 9. September 1981. „Einige Nachlasssplitter“ (Helen Müller: Wissenschaft und Markt um 1900 [2004], S. 109, Anm. 219), die sich seitdem haben finden lassen und nun in der Deutschen Bücherei Leipzig verwahrt werden, sind für Troeltsch irrelevant.

⁹⁶ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 23. Dezember 1908, in KGA 20, S. 307 f. Verzögerungen gegenüber dem ursprünglichen Arbeitsplan kommentierte Troeltsch: „Im letzten Vierteljahr war ich durch starke Überarbeitung an intensiver Leistung leider gehindert; ich denke daß das mit der letzten Zeit besser geworden ist. Sie [scil. die „Soziallehren“] könnten also zu Weihnachten übers Jahr als erster Band wohl herauskommen.“ (S. 308).

⁹⁷ Vgl. Edgar Jaffés Brief an Paul Siebeck vom 22. Februar 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

⁹⁸ Anlage zum Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 26. Mai 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

⁹⁹ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 27. Mai 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

einen Fehler der Druckerei einräumen: „Die Berechnung des Manuscripts Troeltsch auf 9 Bogen hatte auch ich schon beanstandet, doch versicherte die Druckerei, die Berechnung sei richtig. Nach genauester Berechnung sind es nun doch nur 7 1/2 Bogen.“¹⁰⁰ Als Jaffé vier Wochen später seinem Tübinger Verleger mitteilte, dass das kommende Heft mit dem Text Troeltschs eröffnet werden solle, kritisierte er die Druckerei erneut: „1) Troeltsch (der Beitrag ist übrigens nur halb so lang geworden, wie die Druckerei bei ihrer zweiten verbesserten Kalkulation berechnet hatte)“.¹⁰¹ Doch Oskar Siebeck und Richard Wille wiesen indirekt darauf hin, dass es sich ja nur um einen Teil von Troeltschs Manuskript handle: „die Druckerei wird Ihnen gleichzeitig direkt mitteilen, wieviel das Manuscript Troeltsch, welches sich noch hier befindet, im Druckraum einnimmt. Ich habe die Druckerei beauftragt, diesen Teil des Manuscripts ebenfalls zu setzen. Nachträglich bin ich zweifelhaft geworden, ob die Druckerei den Satz Troeltsch auch an passender Stelle abgebrochen hat. Es wird sich deshalb wohl empfehlen, Herrn Troeltsch zu fragen, ob der Teil in XXIX, 1 richtig an geeigneter Stelle abbricht“.¹⁰² Der 1. Teil des III. Kapitels über „Das soziologische Problem des Protestantismus“ erschien am 31. Juli und 30. September 1909 (in GS I, S. 427–473 und S. 473–512). Im selben Arbeitszusammenhang schrieb Troeltsch auch einige kleinere Texte, die plastisch das Interesse an einer „kulturgeschichtlichen“ Darstellung der Differenz von westlichem Calvinismus und deutschem Luthertum spiegeln: die im Juli 1909 in der „Christlichen Welt“ erschienene Studie über „Calvinismus und Luthertum“,¹⁰³ den nahezu zeitgleich in Naumanns „Hilfe“ veröffentlichten Essay über die Genfer Calvinfeier¹⁰⁴ und den im Oktober 1909 im „Hibbert Journal“ publizierten Aufsatz „Calvin and Calvinism“.¹⁰⁵

Den 2. Teil des Protestantismus-Kapitels mit der umstrittenen Darstellung Luthers und des Luthertums, der am 31. Januar und 6. Juni 1910 im „Archiv“ erschien (in GS I, S. 512–549 und S. 549–605), stellte Troeltsch vor dem 26. Juli 1909 fertig. Zu diesem Zeitpunkt arbeitete er bereits an dem

¹⁰⁰ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 29. Mai 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁰¹ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 23. Juni 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁰² Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 28. Juni 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁰³ Ernst Troeltsch: Calvinismus und Luthertum (1909), in KGA 8, S. 101–107.

¹⁰⁴ Ernst Troeltsch: Die Genfer Calvinfeier (1909), in KGA 8, S. 111–117.

¹⁰⁵ Ernst Troeltsch: Calvin and Calvinism (1909), in KGA 8, S. 126–141.

Abschnitt über den Calvinismus. Die für die Separatausgabe vorgenommenen Korrekturen und Erweiterungen des I. und II. Kapitels hatte Troeltsch zu diesem Zeitpunkt bereits an den Verlag geschickt. Nach einer Ferienreise, die ihn im August nach Mecklenburg und Pommern führte, sowie kürzeren Reisen nach Mitteldeutschland und Wien nahm er Mitte September die Arbeit an der Calvinismus-Darstellung wieder auf. Dem italienischen Modernisten Stefano Jacini, der Stücke der „Soziallehren“ in seiner Zeitschrift „Rinnovamento“ veröffentlichen wollte und dafür im Oktober vom Verlag die bereits fertigen, gegenüber der „Archiv“-Fassung inhaltlich erweiterten „Aushängebögen“ zur Separatausgabe des I. und II. Kapitels erhalten hatte, schrieb Troeltsch am 15. Oktober, „bis Ostern mit dem Täuferum und dann mit dem ganzen Bande fertig zu sein. Es wird ein Band von c 800 Seiten. [...] Es ist die erste Behandlung der Kirchengeschichte unter soziologischen Gesichtspunkten und bringt dementsprechend vieles Neue.“¹⁰⁶

Diese Aussage lässt erkennen, dass Troeltsch zu diesem Zeitpunkt noch keine klare Vorstellung über Inhalt und Umfang des Protestantismus-Kapitels der „Soziallehren“ hatte. Den Abschnitt „Die Mystik und der Spiritualismus“, der in der späteren Darstellung nahezu doppelt so umfangreich (in GSI, S. 848–940) wie der Abschnitt über „Das Täuferum und die protestantischen Sekten“ (in GSI S. 797–848) ist, erwähnte er noch nicht. Die abermals illusionäre Terminangabe und mehr noch die Umfangsangabe legen die Vermutung nahe, dass Ernst Troeltsch im Herbst 1909 die „Soziallehren“ mit einer Darstellung des protestantischen Sektentypus beenden wollte.

6.

Wegen des Umfangs von Troeltschs Manuskripten kam es im Juli 1909 zu einer leichten Auseinandersetzung zwischen Paul Siebeck und Jaffé. Der Herausgeber des „Archivs“ war verärgert, dass die Druckerei seinem Wunsch nicht nachkommen konnte, das gesamte Protestantismus-Manuskript Troeltschs, soweit es vorlag, zu setzen. „Sehr verehrter Herr Doktor! Ich muss noch einmal auf den Mangel an Typen für den Rest des Aufsatzes Troeltsch zurückkommen, da sich hieraus grosse Unannehmlichkeiten ergeben haben. Wie Sie wissen, hatten wir in Stuttgart verabredet, dass ich Prof. Troeltsch bestimmen solle, seine Abhandlung sicher im laufenden Bande zu Ende zu bringen. Hierauf war er auch sofort

¹⁰⁶ Brief Ernst Troeltschs an Stefano Jacini vom 15. Oktober 1909, in KGA 20, S. 345–347, S. 346.

eingegangen; es wäre aber nur möglich gewesen, wenn das gesamte in Ihren Händen befindliche Manuscript im ersten Heft abgedruckt worden wäre, weil er zur Vollendung der Arbeit mindestens noch Raum in zwei weiteren Heften nötig hat. Dadurch, dass nun infolge Mangels an Typen dies unmöglich geworden ist, wird es wahrscheinlich dazu kommen, dass Prof. Troeltsch entweder nur noch ein Kapitel, nämlich das Luthertum für das Archiv schreibt und der wichtigere Rest ‚Calvinismus und Täuferum‘ ganz herausfällt, oder aber, wir müssen ihm auch im nächsten Bande noch Platz einräumen. Ich werde Prof. Troeltsch am Montag abend treffen und bitte, mir also per Eilbrief mitteilen zu wollen, welche Alternative Sie für die richtige halten. In Zukunft möchte ich aber bitten, der Druckerei aufzugeben, dass sie den für den regelmässigen Betrieb des Archivs notwendigen Satz nicht anderweitig verwendet, denn solche Vorkommnisse, wie mit dem Buch von Alfred Weber¹⁰⁷ können sich jederzeit bei anderen Autoren wiederholen. Es scheint mir, dass bei dem zweimonatlichen Erscheinen der Hefte eine genügende Ausnutzung des Satzes stattfindet, wenn dieser allein für das Archiv reserviert bleibt.¹⁰⁸ Schon am folgenden Tag wies der Verleger Jaffé darauf hin, dass die schwierige Lage nur durch Versäumnisse Alfred Webers entstanden sei, der offenkundig Korrekturarbeiten nicht pünktlich erledigt hatte und damit die Wiederverwendung der für den Satz benötigten Typen blockierte. „Sehr verehrter Herr Professor, nach meinem Dafürhalten bliebe noch ein Drittes: zu warten, bis Herr Professor Weber die Korrekturen druckfertig macht. Im übrigen kann ich Sie nur daran erinnern, daß die Druckerei nicht mir gehört und daß ich ihr nicht verbieten kann, ihr Typenmaterial so zu verwenden, wie es für sie wirtschaftlich am rationellsten ist. Die Druckerei arbeitet doch keineswegs bloß für mich. Wie die Druckerei es einrichten soll, den erforderlichen Typenvorrat fürs Archiv zu reservieren, ist so leicht nicht zu sagen: sie weiß doch nicht im Voraus, wie Ihre Dispositionen liegen. [...] Die Schuld an der momentanen Kalamität trifft allein Professor Weber: er verursachte, daß die Druckerei knapp an Satz ist, nicht die Druckerei.“¹⁰⁹ Abermals einen Tag später schickte Paul Siebeck Jaffé in Sachen Troeltsch ein Telegramm: „Bin für Vollständigkeit und Uebergreifen in den nächsten Band Siebeck“. Auch schrieb er ihm noch am selben Tag einen Brief: „Ist es nicht mehr möglich, die Artikelserie Troeltsch im XXIX. Band zum Abschluss zu bringen, so

¹⁰⁷ Alfred Weber: *Reine Theorie des Standorts* (1909).

¹⁰⁸ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 3. Juli 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹⁰⁹ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 4. Juli 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

wird das nicht schlimm sein. Aber vielleicht können Sie in XXIX, 2 und 3 möglichst viel von Troeltsch aufnehmen und dann doch im laufenden Band noch den Schluss bringen? Das weitere Manuscript Troeltsch konnte inzwischen gesetzt werden. Die Korrektur folgt in dieser Woche.“ Mit Blick auf die Druckerei fügte er hinzu: „Was den Vorrat der Druckerei an Archivtypen betrifft, so trage ich noch ergänzend nach, dass die Druckerei Typen für 31 Bogen Garmond und für 15 Bogen Borgis besitzt. Sie ist also durchaus nicht knapp an Satz. Es ist das vielmehr ein reichlicher Vorrat von einer Schrift, die dauernd und viel verwendet werden muss, wenn die Typen rentieren sollen. Ein ständiges Reservieren für einen bestimmten Auftrag würde einen direkten Verlust für die Druckerei bedeuten, den wir ihr nicht zumuten wollen.“¹¹⁰

Jaffé reagierte drei Tage später: „Nachträglich noch meinen besten Dank für Ihre Schreiben vom 4. und 5. Juli, sowie für Ihr Telegramm betr. Troeltsch. Ich telefonierte Ihnen heute morgen, ob es nicht möglich sei, den nun gesetzten Rest von Troeltsch (rund 2 Bogen) noch in das laufende Heft aufzunehmen. Nach der mir von Ihrem Herrn Vertreter erteilten Antwort scheint dies aber doch nicht mehr möglich zu sein, da der Druck bereits über das Ende der ersten Troeltsch'schen 3 Bogen hinaus fortgeschritten ist. Es ist das sehr schade, da ich sonst lieber die Verzögerung mit in Kauf genommen und die nun gesetzten restlichen Bogen mit in das Juliheft gebracht hätte.“¹¹¹ Am selben Tag schrieben Richard Pflug und Richard Wille an Jaffé: „in Verfolg unserer heutigen telephonischen Unterredung bestätige ich Ihnen, dass über Troeltsch hinaus schon gedruckt und abgelegt ist“.¹¹² Am 11. September schickte Jaffé Paul Siebeck „eine Anzahl von Manuskripten zur gefl. Aufbewahrung“, darunter auch ein weiteres Manuskript von Troeltsch, wohl über das Luthertum.¹¹³

Zwei Tage danach bat der Verleger den „Archiv“-Herausgeber um eine Präzisierung der Planungen. Hintergrund war der ab Band XXX vorgesehene Übergang vom Handsatz zum Maschinensatz der Zeitschrift, der mit ei-

¹¹⁰ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 5. Juli 1909 und Telegramm vom selben Tag; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹¹ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 8. Juli 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹² Brief Richard Pflugs und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 8. Juli 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹³ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 11. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

nem Wechsel der verwendeten Typen einherging: „Wie sind die Aussichten für den Abschluss der Artikelserie Troeltsch? Wenn der im nächsten Heft erscheinende Teil noch nicht den Schluss bildet, dann ist das misslich wegen des noch vor Abschluss der Separatausgabe eintretenden Typenwechsels.“ Am folgenden Tag schrieb Siebeck erneut an Jaffé: „Meinem gestrigen Brief möchte ich übrigens noch nachtragen, dass ich persönlich nichts darin finden würde, wenn im 30. Band die Schriften etwas durcheinander verwendet würden. So könnte der Schluss von Troeltsch, falls er erst in den XXX. Band kommt, ganz gut noch mit dem Handtyp gesetzt werden. Dem Laien würde das kaum auffallen.“¹¹⁴

Am selben Tag – ihre Briefe überkreuzten sich – antwortete Jaffé auf Siebecks Brief vom Vortag. Er werde noch heute Manuskripte schicken. „Dem gleichen Paket liegt der Schluss des Troeltsch’schen Manuskriptes über das Luthertum bei. Prof. Troeltsch wünscht, dass das ganze Manuskript Luthertum möglichst auf einmal gesetzt wird, dagegen hat er die Verteilung über die Hefte vollkommen mir überlassen. Der ganze Artikel kann aber unmöglich in’s Novemberheft kommen, und mit Rücksicht auf den bevorstehenden Typenwechsel müssen wir deshalb auf den Abdruck eines Teiles im Novemberheft überhaupt verzichten und die Arbeit erst im neuen Jahr bringen.“ Jaffé schlug dann vor, die noch ausstehenden letzten Manuskripte doppelt setzen zu lassen. „Wäre es nun aber nicht möglich, das ganze Manuskript schon jetzt im Maschinensatz setzen zu lassen, damit wir Prof. Troeltsch nicht so lange auf ein Exemplar der Korrektur warten lassen müssen, was für ihn sehr unangenehm wäre, da er für die weiteren Kapitel fortlaufend auf diesen Teil der Arbeit zurückgreifen muss? Dem Luthertum werden dann noch zwei kürzere Kapitel folgen: 1) ‚Calvinismus‘ und 2) ‚Täuferium‘. Damit ist die Arbeit dann beendet. So wird allerdings der schwierige Fall eintreten, dass die letzten drei Kapitel von Troeltsch nicht im gleichen Satz gesetzt werden wie die vorhergehenden; es wird dann wohl nichts übrig bleiben, als diese letzten Kapitel für die Separatausgabe nochmals in Handsatz zu setzen. Vielleicht sind Sie so freundlich, sich mit Prof. Troeltsch direkt hierüber in’s Benehmen zu setzen? Wenn ein doppelter Satz stattfinden sollte, so wäre es mit Rücksicht auf Troeltsch’s Wünsche wohl das Beste, jetzt sofort den Handsatz des ganzen Kapitels für die Separatausgabe vorzunehmen und den Maschinensatz für das Archiv erst im De-

¹¹⁴ Briefe Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 13. und 14. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

zember zu beginnen.“¹¹⁵ Schon am nächsten Tag, dem 15. September, bedankte sich Paul Siebeck bei Jaffé. „Auch den Schluss des Luthertums von Troeltsch habe ich erhalten. Das ganze Kapitel ‚Luthertum‘ kann sogleich auf einmal gesetzt werden. Damit der Satz später nicht zu lange stehen bleiben muss, bestimmen Sie zu gegebener Zeit vielleicht im voraus, wieweit das Kapitel in 29.3 und was in 30.1 kommt, denn dieser letztere Teil kann auch jederzeit gedruckt werden, wenn er an den Anfang von 30.1 zu stehen kommt.“¹¹⁶

Ebenfalls am 15. September – wieder überkreuzten sich ihre Briefe – bat Jaffé Siebeck, „nach Fertigstellung des Septemberheftes die folgenden Aufsätze für das Septemberheft [sic!] in Satz zu geben. [...] Für Troeltsch wird in dem Heft überhaupt kein Platz sein, sodass der Satz zunächst noch aufzuschieben ist.“¹¹⁷ Der Verleger übergab die offensichtliche Verschreibung und bestätigte dem Herausgeber des „Archivs“ am 16. September, die in Tübingen vorliegenden Manuskripte nun „für das Novemberheft in Satz“ zu geben. „Da von Troeltsch voraussichtlich nichts in das Novemberheft kommt, werde ich nur setzen lassen können, soweit der Typenvorrat es gestattet.“¹¹⁸ Zudem machte sich Siebeck Jaffés Vorschlag zu eigen, die Fortsetzung von Troeltschs Aufsatz im „Archiv“ in Wien zu besprechen, wo vom 27. bis 29. September 1909 die nächste Generalversammlung des Vereins für Socialpolitik stattfand.¹¹⁹ Tatsächlich folgte die Fortsetzung von Troeltschs in Heft 2 des XXIX. „Archiv“-Bandes begonnenen Protestantismuskapitels erst 1910 im Heft 1 des XXX. Bandes der Zeitschrift.¹²⁰

Troeltsch hoffte im Herbst 1909, an den „Soziallehren“ kontinuierlich weiterarbeiten zu können. Doch am 20. November 1909 wurde er im zweiten Wahlgang als Vertreter der Heidelberger Universität in die Erste Badische Kammer gewählt. Die damit verbundenen neuen Aufgaben sowie zahlreiche kleinere literarische Verpflichtungen führten dazu, dass Troeltsch die

¹¹⁵ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 14. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹⁶ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 15. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹⁷ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 15. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹⁸ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 16. September 1909; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹¹⁹ Vgl. Edgar Jaffés Brief an Paul Siebeck vom 15. September 1909 und Paul Siebecks Antwortbrief vom nächsten Tag; beide Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 265.

¹²⁰ Vgl. oben, S. 93.

Arbeit am Manuskript des III. Kapitels der „Soziallehren“ für längere Zeit unterbrach – obwohl er im Wintersemester 1909/10 erstmals eine Vorlesung „Geschichte der christlichen Soziallehren“ hielt, mittwochs, einstündig von 11–12 Uhr, angekündigt im Lektionskatalog der Theologischen Fakultät.¹²¹ Angesichts des permanent wachsenden Umfangs der Darstellung weigerten sich Edgar Jaffé und seine Mitherausgeber, im „Archiv“ auch die teils schon vorliegenden, teils erst geplanten Teile über den Calvinismus und den protestantischen Sektentypus noch zu publizieren. Mit dem zweiten Stück der Luthertumsdarstellung, die im Heft XXX.3 am 6. Juni 1910 erschien, stellte das „Archiv“ die Veröffentlichung der „Soziallehren“ ein. Damit entfiel für den Autor auch der äußere Druck, seine Protestantismusdarstellung Zug um Zug fortzuschreiben. In der ersten Hälfte des Jahres 1910 erledigte Troeltsch die Fahnenkorrekturen für den letzten „Archiv“-Aufsatz. Auch scheint er nun am Manuskript des Calvinismus-Teils weitergeschrieben und diesen Teil abgeschlossen zu haben. Jedenfalls erklärte er ein Jahr später, im Juni 1911, seinem Tübinger Verleger, dass der Calvinismus-Teil „schon seit einem Jahr fertig ist“.¹²²

7.

Nachdem das „Archiv“ die Publikation von Troeltschs „Soziallehren“ eingestellt hatte, sprach der Verleger gegenüber Edgar Jaffé Mitte Juli des Jahres 1910 wieder das Thema der „Sperrfrist“ für das Erscheinen der „Separatausgabe“ an. „Nachdem die Artikelserie Troeltsch abgeschlossen ist, wäre die Frage, wann die Separatausgabe erscheinen darf, endgültig zu regeln. Vom buchhändlerischen Standpunkt aus wäre es zu begrüßen, wenn die Separatausgabe zu dem für den Vertrieb günstigsten Zeitpunkt, nämlich zu Beginn des Wintersemesters (Anfang Oktober) auf den Markt kommen könnte. Würden Sie hiermit einverstanden sein? Da der Abschluss im Maiheft erfolgte, würden bis zum Erscheinen vier Monate vergangen sein.“ Dann erinnerte Siebeck an die früheren Vereinbarungen zum Thema. „Unterm 11. Januar 1908 beantragten Sie eine Schonfrist von 2–3 Monaten, setzten unterm 11. VIII. 1908 aber eine solche von 6 Monaten voraus. Wir kamen dann überein (am 13. VIII. 1908), zunächst abzuwarten, über wie viele Hefte sich die Aufsätze erstrecken werden. Bei dem Umfang, den die Serie angenommen hat, dürfte die Frage der Schonfrist in diesem Falle nicht mehr

¹²¹ Anzeige der Vorlesungen der Grossh. Badischen Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg für das Winter-Halbjahr 1909/1910 (1909), S. 9.

¹²² Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 15. Juni 1911, in KGA 20, S. 418.

so wichtig sein, wie sie es gewesen wäre, wenn es sich nur um wenige Fortsetzungen gehandelt hätte, die innerhalb einer verhältnismässig kurzen Zeit im ‚Archiv‘ erschienen wären.“¹²³ Jaffé reagierte ablehnend und machte nun Troeltsch für den Schwund an Abonnenten verantwortlich, über den sich der Tübinger Verleger Anfang Juni beklagt hatte.¹²⁴ „Mit Bezug auf die Veröffentlichung des Troeltschen Werkes möchte ich doch sehr bitten die 6 Monatsfrist einzuhalten: von 2–3 Monaten hatte ich gesprochen, als es sich um höchstens 3 Artikel zu 4 Bogen handelte – nachdem aber der Beitrag zu solch ungeheuren Dimensionen gediehen, daß wir – wie ich unter der Hand hörte – aus diesem Grund eine Anzahl Abonnenten verloren haben, die für diese Vorpublikation eines Buches, wie es genannt worden ist, nicht länger das teure Archiv-Abonnement zahlen wollten, dürfen wir die treu gebliebenen Abonnenten nicht kopfscheu machen, was sicher geschieht, wenn das Buch jetzt schon herauskommt. Ich bitte natürlich diese Mitteilung diskret zu behandeln; sie ist nicht für Geheimrat Troeltsch bestimmt.“¹²⁵ Oskar Siebeck und Richard Wille sicherten umgehend die erbetene Diskretion zu. „Ihre Ausführungen bezüglich der Schonfrist für Troeltsch werde ich vertraulich behandeln und Herrn Dr. Paul Siebeck zur Kenntnis bringen. Alsdann komme ich eventuell darauf zurück.“¹²⁶ Doch hatten Jaffé und der Tübinger Verlag die Rechnung ohne den Autor gemacht. Troeltsch war weit davon entfernt, die „Soziallehren“ schon Herbst 1910 abschließen zu kön-

¹²³ Brief Paul Siebecks an Edgar Jaffé vom 15. Juli 1910; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 281.

¹²⁴ Paul Siebeck schrieb am 4. Juni 1910 an Edgar Jaffé: „Nach einer vorläufigen Kalkulation des abgelaufenen 30. Bandes, des ersten unter dem zweiten Zusatzvertrag, ergibt sich, dass 700 abonnierte Buchhandels-Exemplare des Bandes die Kosten und Spesen nicht ganz decken. Ich möchte nicht unterlassen, hierauf schon heute hinzuweisen, mit dem Vorbehalt jedoch, dass definitive Zahlen nicht vorliegen“. Jaffé antwortete drei Tage später: „Aufs Äußerste erstaunt bin ich über Ihre Nachricht, dass die Abonnentenzahl des Archiv[s] im XXX Bande auf 700 gefallen ist und dass dieser Band die Kosten nicht deckt. Beides scheint mir vollkommen unerklärlich. Wollen Sie bitte doch die Thatsachen nochmals genau feststellen u wollen Sie sich bei denjenigen Sortimentern, bei welchen größere Ausfälle stattgefunden haben, erkundigen, ob der Grund dieser Verminderung in der Abonnentenzahl sonst zu ermitteln wäre?“ Beide Briefe Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 281.

¹²⁵ Brief Edgar Jaffés an Paul Siebeck vom 17. Juli 1910; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 281.

¹²⁶ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 18. Juli 1910; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 281.

nen. Auch Jaffés Versuch, Troeltsch den Rückgang der Abonnentenzahl anzulasten, erwies sich als wenig plausibel. Als Oskar Siebeck und Richard Wille Jaffé Anfang August die Abrechnung zum XXX. Band des „Archivs“ zukommen ließen, mussten sie einräumen: „Es freut mich, dass die Abrechnung im Effekt doch kein so ungünstiges Resultat ergeben hat, wie es nach der vorläufigen Calculation des XXX. Bandes sr. Zt. den Anschein hatte. Wie Sie sehen ist der Gesamtumsatz der einzelnen Hefte wesentlich höher, als das Abonnement bezüglich der letzteren. [...] Es sind also viele Hefte einzeln gekauft worden. Auch das Abonnement hat sich schliesslich noch etwas günstiger gestaltet, als bei der vorläufigen Calculation, welcher 700 abonnierte Buchhandelsexemplare zu Grunde gelegt wurden.“¹²⁷

Mehrfach klagte Troeltsch in den ersten Monaten des Jahres 1910 darüber, dass ihm die neue politische Tätigkeit kaum noch Zeit für wissenschaftliche Arbeit lasse. Die Neuauflage seines Vortrages beim Stuttgarter Historikertag, die er ursprünglich im August und dann im Oktober 1909 fertiggestellt haben wollte, musste er im Laufe des Jahres 1910 mehrfach verschieben. Im März 1910 erklärte er dem Verlag R. Oldenbourg (München), das Manuskript „im Laufe des Mai zu erledigen“. Im September 1910 vertröstete er den drängenden Verlag auf den „Laufe des Winters“.¹²⁸ An Jacini schrieb er am 18. Juli 1910: „Den Winter über war ich als Vertreter unserer Universität Mitglied unserer I Kammer oder des Senates und war dadurch politisch sehr viel beschäftigt. Es hat mir viel Zeit gekostet [...]. Meine gelehrte Arbeit stockt aus diesem Grund und erst jetzt nehme ich sie wieder energisch auf, freilich um sie bald durch die Ferien zu unterbrechen.“¹²⁹ Mit dieser gelehrten Arbeit dürften zunächst weniger die „Soziallehren“ als vielmehr verschiedene Vorträge gemeint sein. Am 6. Juli 1910 hielt Troeltsch vor der Hauptversammlung des Wissenschaftlichen Predigervereins in Baden einen Vortrag über das Thema „Religiöser Individualismus und Kirche“,¹³⁰ vier Wochen später, am 9. August, sprach er vor dem Fünften Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt in Berlin über „Die Möglichkeit eines freien Christentums“,¹³¹ am 21. Oktober – also nach

¹²⁷ Brief Oskar Siebecks und Richard Willes an Edgar Jaffé vom 4. August 1910; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 281.

¹²⁸ Briefe Ernst Troeltschs an Rudolf August von Oldenbourg vom 20. März 1910 und 26. September 1910, in KGA 20, S. 378 und S. 399 f., S. 400.

¹²⁹ Brief Ernst Troeltschs an Stefano Jacini vom 18. Juli 1910, in KGA 20, S. 390 f.

¹³⁰ Dazu siehe die Thesen: Ernst Troeltsch: Religiöser Individualismus und Kirche (1910), in KGA 6, S. 708–710.

¹³¹ Troeltsch veröffentlichte eine erweiterte Fassung des Vortrages unter dem Titel

den Ferien – vor dem Ersten Deutschen Soziologentag in Frankfurt über „Religiöses und profanes Naturrecht“.¹³² Diese Vorträge gehören insoweit in den Arbeitszusammenhang des Protestantismus-Kapitels der „Soziallehren“, als sie ein deutlich gesteigertes und zum Teil neues Interesse am Thema Mystik und Spiritualismus erkennen lassen.

Spätestens nach der Rückkehr von einer Ferienreise an verschiedene oberitalienische Seen nahm Troeltsch im September die Arbeit an den „Soziallehren“ wieder auf. Dabei mag der selbstauferlegte Zwang eine Rolle gespielt haben, beim Soziologentag eine konsistente Skizze seiner Typologie religiöser Gemeinschaftsbildungen zu präsentieren. In der Diskussion seines Frankfurter Vortrages erklärte er, „gerade in den letzten Tagen einen Haufen von Akten von Wiedertäufern gelesen“ zu haben.¹³³ Ende September ging Troeltsch davon aus, dass er die „Soziallehren“ im Winter fertigstellen werde.¹³⁴ Knapp sechs Wochen später musste er sich und seinem Tübinger Verleger eingestehen, dass er ein druckfertiges Manuskript wohl erst im März 1911 abliefern könne.¹³⁵ Seine zunehmenden politischen Aktivitäten, die Mitarbeit in verschiedenen akademischen Gremien, etwa im Engeren Senat der Heidelberger Universität, die neuen Lehrverpflichtungen

„Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“ im 1910/11 erschienenen Eröffnungsband der Zeitschrift „Logos“, S. 165–185, und 1913 nochmals in „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik“, dem zweiten Band seiner „Gesammelte Schriften“, S. 837–862 → KGA 10.

¹³² Ernst Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911), in KGA 6, S. 723–772.

¹³³ Ebd., S. 770.

¹³⁴ Als ihn ein Mitarbeiter des Verlages R. Oldenbourg an die Verpflichtung zur Ablieferung des Aufklärungsbandes erinnerte, schrieb Troeltsch am 26. September 1910 an Rudolf August von Oldenbourg: „Auf Ihre freundliche Anfrage erwiedere ich, daß ich selbstverständlich die Geschichte der Aufklärung nicht aus den Augen verliere. Ich bin nur eben ganz außerordentlich überlastet u nun vollends durch meine Wahl in die erste Kammer auch politisch in Anspruch genommen. Im Moment bin ich mit der Abfassung u Beendigung eines großen Werkes über die Soziallehren der christlichen Kirchen beschäftigt. Eben dieses Werk ist die Ursache, weshalb auch die zweite Auflage der ‚Bedeutung etc‘ [= Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in KGA 8, S. 199–316] nicht hat gemacht werden können. Es enthält neue Voraussetzungen für das ganze Thema u die Ergebnisse müssen für eine neue Auflage notwendig berücksichtigt werden. Es wird im Laufe des Winters fertig werden.“ Brief Ernst Troeltschs an Rudolf August von Oldenbourg vom 26. September 1910, in KGA 20, S. 399 f.

¹³⁵ Vgl. Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 6. November 1910, in KGA 20, S. 402 f., in dem er dem Verleger mitteilte: „Über meinen Arbeitsplan habe ich Sie, wenn ich

in der Philosophischen Fakultät und zahlreiche Vorträge – u. a. eine große Vortragsreihe im Frankfurter Hochstift über „Die Gesellschaftslehren der christlichen Kirchen“¹³⁶ – verhinderten es aber, dass Troeltsch im Wintersemester 1910/11 das Protestantismus-Kapitel der „Soziallehren“ fortschreiben konnte. Als Oskar Siebeck um die Jahreswende 1910/11 fragte, wann Troeltsch endlich die zugesagte Überarbeitung der Absolutheitsschrift¹³⁷ in Angriff nehmen könne, antwortete der geplagte Autor: „Im Laufe dieses Wintersemesters lese ich Gesch. d. neueren Philosophie u komme neben diesem neuen Kolleg zu schlechterdings gar nichts, auch nicht zu meinen Soziallehren. Nun müssen aber diese fertig u aus meinem Kopfe heraus sein, ehe ich irgend etwas Neues anfangen kann. Wie lange ich mit diesen brauche, kann ich sicher nicht sagen. Die Absicht, sie neben dem Kolleg zu fördern, erwies sich als undurchführbar. So werde ich mindestens die ganzen Osterferien für die Soziallehren brauchen. Es wäre also überhaupt erst im Sommer möglich, an die neue Auflage [scil. der Absolutheitsschrift] zu gehen“.¹³⁸

Auch nach Semesterende konnte Troeltsch die Arbeit an den „Soziallehren“ noch nicht wieder aufnehmen. Neben verschiedenen kleineren Vorträgen hatte er sich verpflichtet, am 15. März in Aarau vor der XV. Christlichen Studenten-Konferenz über „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ zu reden. Erst dann wandte er sich wieder den „Sozialleh-

nicht irre, im September aus Anlaß einer Anfrage unterrichtet. Ich hoffte ursprünglich zum Wintersemester fertig zu werden, bin daran aber durch den Landtag gehindert worden. Nun bin ich im Begriffe das letzte Capitel, die Täufer u Mystiker, zu schreiben. Die zahlreichen neuesten englischen Arbeiten, die gelesen werden müssen, u die gleichzeitige Nötigung, ein neues Kolleg über Gesch. d. Philosophie lesen zu müssen, halten mich sehr auf. Ich hoffe im März druckfertig zu sein u die beiden letzten Capitel, den Calvinismus u die Mystik, abliefern zu können. Vorher wird es schwerlich möglich sein. Der Calvinismus ist fertig, die Täufer sind fast fertig. Dann kann der I Band sofort erscheinen“.

¹³⁶ Troeltsch veröffentlichte eine überarbeitete Fassung des Vortrages unter dem Titel „Die Sozialphilosophie des Christentums“ (1911), in KGA 6, S. 779–808. Vgl. den zugehörigen Editorischen Bericht, S. 773–778.

¹³⁷ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/12), in KGA 5.

¹³⁸ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 6. Januar 1911, in KGA 20, S. 406 f. Troeltsch schrieb hier weiter: „Die letzten Jahre sind durch die Soziallehren vollständig in Anspruch genommen gewesen und ich habe in systematischer Theologie u Philosophie nichts gelesen u nichts gearbeitet außer meinen Kollegien. Mit dem Sommer muß nun überhaupt ein totaler Frontwechsel kommen. Da kehre ich zur Systematik zurück.“ (S. 407).

ren“ zu und schrieb von April bis Mitte Juni nun endlich den Abschnitt über „Das Täuferum und die protestantischen Sekten“ zu Ende. Die naheliegende Vorstellung, dass er sich danach der Mystik zuwandte, ist falsch. Troeltsch überarbeitete nun zunächst das Manuskript des Calvinismus-Teils, den er bereits 1909 begonnen und mit großer Wahrscheinlichkeit 1910 abgeschlossen hatte.¹³⁹ In den ersten Julitagen machte er den Aarauer Vortrag für eine Separatausgabe druckfertig.¹⁴⁰ Einen Werbetext schickte er dem Verlag am 2. Juli,¹⁴¹ das druckfertige Manuskript am 5. Juli 1911.¹⁴²

Ende Juni erklärte Troeltsch gegenüber dem Verlag, die noch ausstehenden Teile der „Soziallehren“ „in einigen Wochen“ zusenden zu können. Diesen Termin konnte Troeltsch einhalten – zur Überraschung des Verlegers.¹⁴³

¹³⁹ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 15. Juni 1911, in KGA 20, S. 418, in dem er dem Verleger berichtete: „Verehrter Herr Doktor! Ich will Ihnen nun Mitteilung machen über meine Soziallehren. Die beiden letzten Abschnitte 1.) Calvinismus u 2.) Sekten sind fertig. Der letztere Abschnitt ist druckfertig. Der erstere der schon seit einem Jahr fertig ist, muß nun aber noch auf Grund neu erschienener Litteratur verändert werden, wozu ich vier bis fünf Wochen brauchen werde. Wenn Sie wollen, können Sie das letzte Stück, die Sekten, jeden Tag bekommen. Es wird nur wegen der Paginierung unzuweckmäßig sein schon mit dem Druck zu beginnen, da das vorletzte Stück erst in einem Monat ganz fertig wird.“

¹⁴⁰ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in KGA 6, S. 820–851. Troeltsch hatte dem Verlag den Text am 25. Juni 1911 zur Publikation angeboten. Der Verlag stimmte dem zwei Tage später zu. Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 25. Juni 1911 und dessen Antwortschreiben vom 27. Juni 1911, in KGA 20, S. 427–429.

¹⁴¹ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 2. Juli 1911, in KGA 20, S. 430, aus Heidelberg: „Verehrter Herr Doktor! Eben im Begriff zu verreisen will ich Ihnen noch schnell den Bericht aufschreiben bezüglich des Aarauer Vortrages. Der Verf. beleuchtet die Lage des Problems der Christusverehrung von den schärfsten Konsequenzen der historisch-kritischen Forschung her, die in der Behauptung von der Nichtexistenz oder Unerkennbarkeit Jesu zum Ausdruck kommen. Er untersucht die Lösung, welche den Inhalt des christlichen Gottesglaubens von jeder wesentlichen Beziehung auf die Geschichte befreien will u findet das aus sozialpsychologischen Gründen unmöglich. Kult u Gemeinschaft verlangt die Beziehung auf die Person Jesu, u es kann sich nur um die Gestaltung der Art dieser Beziehung, nicht um den Verzicht auf sie handeln. Mit herzlichen Grüßen ganz ergebenst E. Troeltsch“. Im Postskriptum fügte Troeltsch hinzu: „Manuskript folgt in der nächsten Woche.“

¹⁴² Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 5. Juli 1911, in KGA 20, S. 432.

¹⁴³ Vgl. Paul Siebecks Brief an Ernst Troeltsch vom 27. Juni 1911, in KGA 20, S. 428 f., S. 428: „Das Manuscript zu den Restpartieen der ‚Soziallehren‘ erwarte ich in einigen Wochen. Wenn der Typenvorrat der Druckerei es gestattet, werde ich während

Nach kurzen Verhandlungen über das Honorar der noch nicht im „Archiv“ veröffentlichten Teile der „Soziallehren“ – immerhin knapp 40 % des Textes! – vermochte der Autor am 2. August 1911 sich endlich vom Zwang zu befreien, die bereits gesetzten Textpassagen fortwährend zu ergänzen und den Schlussteil der Protestantismus-Darstellung immer stärker auszuweiten. Dazu wird beigetragen haben, dass er zwei Tage später zu einer Ferienreise nach Rigi-Scheidegg aufbrechen wollte: „Anbei übersende ich Ihnen endlich das Manuskript meiner Soziallehren. Es hat mich bis zum letzten Augenblick beschäftigt. Nun aber muß Schluß gemacht werden. Sonst wird es nie fertig.“¹⁴⁴ Die Arbeit am Buche war damit aber noch nicht beendet. Mit der Zusendung des Manuskripts verband Troeltsch die Ankündigung, er werde nach „Beendigung des Druckes“ noch eine kurze Vorrede folgen lassen, „die noch nicht geschrieben ist, u ein genaues Inhaltsverzeichnis.“¹⁴⁵

8.

Unmittelbar nach der Rückkehr aus den Ferien stürzte Troeltsch sich in neue literarische Arbeit. Zeitgleich mit den Umbruchkorrekturen für die abschließenden Teile der „Soziallehren“¹⁴⁶ begann er in den letzten August- oder ersten Septembertagen mit der Arbeit an der Zweitaufgabe seines Stuttgarter Historikervortrages¹⁴⁷. Den Text der Erstauflage von 66 Druckseiten erweiterte er um knapp 50 Druckseiten, indem er die Ergebnisse der „Soziallehren“, insbesondere der neuen Protestantismus-Darstellung mit der starken Betonung der Mystik, in die Fassung von 1906 einarbeitete. Schon in der

Ihrer Erholungsreise möglichst viel setzen lassen, damit [Sie] die Korrektur nach ihrer Rückkehr ohne Unterbrechung erledigen können.“

¹⁴⁴ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 2. August 1911, in KGA 20, S. 445. Vgl. zu Troeltschs Urlaubsplänen seinen Brief an Paul Siebeck vom 25. Juni 1911, in KGA 20, S. 427 f. Darin teilte er, S. 427, seinem Verleger mit, „daß ich im August auf Wanderungen bin u erst im September zur Korrekturtätigkeit kommen kann. Ich bin von der unausgesetzten u angestrengten Arbeit jetzt sehr erschöpft u brauche eine ordentliche Erholung“.

¹⁴⁵ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 2. August 1911, in KGA 20, S. 445.

¹⁴⁶ Dazu siehe Troeltschs Brief an Oskar Siebeck vom 18. September 1911, in KGA 20, S. 452 f.: „Zweitens möchte ich mir eine Anfrage erlauben betreffs der Korrekturbogen der Soziallehren. Ich habe hier zuletzt Fahne 42–50 und XXXVI–XLIV entsprechend Manuskript S 30 I–33c erhalten. Der davor liegende Posten, also Fahne 36–41 = Manuskript S 24–30, ist noch nicht in meinen Händen.“

¹⁴⁷ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/11), in KGA 8, S. 199–316.

dritten September-Woche 1911 konnte Troeltsch das neue Manuskript nach München senden.¹⁴⁸ Am 30. September 1911 – Troeltsch schrieb fälschlicherweise 1910! –, schickte er Oskar Siebeck einen Werbetext für die „Soziallehren“, der mit minimalen redaktionellen Veränderungen schon in der darauffolgenden Woche in den „Neuigkeiten aus dem Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der H. Laupp’schen Buchhandlung“ veröffentlicht wurde. Troeltschs Brief lautet: „Verehrter Herr Doktor! Für die Soziallehren folgendes gewünschtes Resumée: ‚Der Verfasser geht dem Problem der christlichen Sozialethik nach u verfolgt es von der Urzeit bis zum Beginn der modernen Zeit, von wo ab eine einheitliche Darstellung nicht mehr möglich ist. Er holt zunächst die verschiedenen Typen der religiösen Gemeinschaftsbildung, Kirche, Sekte u Mystik, heraus u zeigt die bei jedem Typus andersartige Gestaltung von Familie, Staat, Gesellschaft u Wirtschaftsethik. Besonders geachtet ist dabei auf die wechselseitige Beeinflussung der christlichen Kulturideen u der allgemeinen Verhältnisse u auf die Herausbildung von andersartigen modernen Sozialtheorien. Es versteht sich von selbst daß dabei eine mannigfach neue Beleuchtung auf die Kirchen- u Dogmengeschichte fällt. Auch die allgemeine Kulturgeschichte, die lange Strecken mit der christlichen Kultur zusammenging, erhält von hier aus manches Licht. Die Probleme einer modernen christlichen Sozialethik sind am Schlusse als Ergebnis entwickelt‘. Ergebenst E. Troeltsch“¹⁴⁹

¹⁴⁸ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Rudolf August von Oldenbourg vom 18. September 1911, in der Troeltsch den Versand des Manuskriptes ankündigte, und den auf den 26. September 1911 datierten Antwortbrief des Verlegers, der – von einer Reise zurückgekehrt – den Eingang bestätigte, in KGA 20, S. 450 f.

¹⁴⁹ Brief Ernst Troeltschs an Oskar Siebeck vom 30. September 1911 (fälschlich auf 1910 datiert), in KGA 20, S. 457. In den „Neuigkeiten aus dem Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der H. Laupp’schen Buchhandlung“ wurde dieser Text in den „Rundschreiben 1911. Nr. 17., Tübingen, 7. Oktober 1911“ veröffentlicht: „D. Ernst Troeltsch, Professor in Heidelberg, *Gesammelte Schriften, I. Band. Die Soziallehren der christlichen Kirchen*. Unter der Presse. Der Verfasser geht dem Problem der christlichen Sozialethik nach und verfolgt es von der Urzeit bis zum Beginn der modernen Zeit, von wo ab eine einheitliche Darstellung nicht mehr möglich ist. Er hebt zunächst die verschiedenen Typen der religiösen Gemeinschaftsbildung, Kirche, Sekte und Mystik heraus und zeigt die bei jedem Typus andersartige Gestalt von Familie, Staat, Gesellschaft und Wirtschaftsethik. Besonders geachtet ist dabei überall auf die wechselseitige Beeinflussung der christlichen Kulturideen und der allgemeinen Verhältnisse und auf die Herausbildung der andersartigen modernen Sozialtheorien. Es versteht sich von selbst, dass dabei eine mannigfach neue Beleuchtung auf die Kirchen- und Dogmengeschichte fällt. Auch die allgemeine Kulturgeschichte, die lange Strecken mit der christlichen Kultur zusammen ging, erhält von

Einen Monat später, am 1. November 1911, schickte Troeltsch dann das „Vorwort“ der „Soziallehren“ sowie den Text der Widmung für die Philosophische Fakultät der Universität Greifswald und die Juristische Fakultät der Universität Breslau nach Tübingen. Zugleich kündigte er an, nach dem Abschluss der letzten Fahnenkorrekturen ein „sorgfältiges Inhaltsverzeichnis“ zu erstellen, und teilte dem Verlag mit, er habe „einen sehr tüchtigen älteren Studenten“ gefunden, der neben dem Namensregister eventuell auch ein Sachregister anfertigen werde. Diese Aufgaben übernahm Troeltschs Schüler Herbert Link. Der Brief spiegelt sowohl den Stolz als auch die Erleichterung des Autors: „Der Titel muß ein Doppeltitel sein, auf der einen Seite die Gesammelten Schriften, auf der anderen die Soziallehren insbesondere betreffend. Denn es ist nun doch ein eigenes u selbständiges Buch geworden.“ Mit Blick darauf, dass er die Siebeck zugesagte Überarbeitung der Absolutheitsschrift noch immer nicht hatte vornehmen können, schrieb Troeltsch dann auch: „Ich bin nur eben mit jedem Jahre schwerer u mühseliger belastet. Es wird mir eine Erlösung sein, wenn ich die Soziallehren vom Halse habe.“¹⁵⁰

Wenige Tage später, am 5. November, stimmte Troeltsch dem Verlagsvertrag zu, den Oskar Siebeck und er jeweils am 9. November unterschrieben.¹⁵¹ Vereinbart wurde nun definitiv eine Auflage von 1 500 Exemplaren. Zudem erhielt der Autor 30 Freixemplare, die er, wie er am 1. November ankündigte, zum Teil durch den Verlag versenden lassen wollte.¹⁵²

Auch im November war Troeltsch noch mit Arbeiten an den „Soziallehren“ beschäftigt. Er erledigte die letzten Korrekturen und erstellte das Inhaltsverzeichnis, das er am 4. Dezember nach Tübingen schickte.¹⁵³ Zehn Tage später folgten „die Register [...], die ein Schüler von mir gearbeitet hat u die ich dann durchgesehen habe.“¹⁵⁴ Schon in der darauffolgenden Woche, am 22. Dezember 1911, konnte Troeltsch die korrigierten Regis-

hier aus manches Licht. Die Probleme einer modernen christlichen Sozialethik sind am Schlusse als Ergebnis entwickelt.“

¹⁵⁰ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 1. November 1911, in KGA 20, S. 462 f.

¹⁵¹ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 5. November 1911, in KGA 20, S. 465. Der Vertrag ist im Verlagsarchiv erhalten; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), B 1.2. M 20.

¹⁵² Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 1. November 1911, in KGA 20, S. 462 f., S. 463.

¹⁵³ Vgl. Paul Siebecks Schreiben an Ernst Troeltsch vom 6. Dezember 1911, in KGA 20, S. 482.

¹⁵⁴ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 14. Dezember 1911, in KGA 20, S. 485.

terfahren nach Tübingen zurücksenden.¹⁵⁵ Am 14. Januar verband er den Dank für eine erste Honorarabrechnung mit der Zusendung einer Liste von Freunden und Kollegen, die „Freiexemplare“ der Soziallehren erhalten sollten. Troeltsch ließ zunächst je drei Exemplare an die Dekane der Fakultäten in Greifswald und Breslau schicken. Seine Liste führte sodann als Empfänger der Freiexemplare Nr. 7 bis Nr. 27 an: Wilhelm Windelband, Max Weber, Johannes Bauer, Johannes Weiß, Hans von Schubert und Carl Neumann in Heidelberg, Adolf Deißmann, Adolf Harnack und Georg Simmel in Berlin, Karl Sell und Eduard Grafe in Bonn, Paul Wernle in Basel, Arnold Meyer in Zürich, Heinrich Weinel und Rudolf Eucken in Jena, den Schweinsberger Pfarrer Theodor Sippell, dessen Arbeiten „Ueber den Ursprung des Quäkertums“ (1910), „Caspar Schwenckfeld“ (1911) und „William Dell’s Programm einer ‚lutherischen‘ Gemeinschaftsbewegung“ (1911) Troeltsch für seine „Soziallehren“ wiederholt herangezogen hatte,¹⁵⁶ Karl Müller in Tübingen, Wilhelm Bousset in Göttingen, Karl Vossler in München, Horst Stephan in Marburg sowie Georg Wobbermin in Breslau.“¹⁵⁷

Dem Auftrag Troeltschs entsprechend dürfte der Verlag den Sendungen jeweils eine „Autorenkarte“ beigelegt haben.¹⁵⁸ Am 2. Februar 1912 bat Troeltsch Paul Siebeck noch darum, auch Friedrich von Hülgel ein Freiexemplar zukommen zu lassen.¹⁵⁹ In späteren Jahren verschickte der Verlag aufgrund von Bitten Troeltschs dann noch zweimal Freiexemplare der „Soziallehren“: im Juni 1914 an die Bibliothek der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Friedrich Siegmund-Schultzes¹⁶⁰ und im April 1921 an die Bibliothek der von Rabindranath Tagore in Shantiniketan, Indien, gegründeten Schule. Die Bitte an Troeltsch, Tagores Arbeit zu unterstützen, war von dem liberalen Politiker Conrad Haußmann ausgegangen.¹⁶¹

¹⁵⁵ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 22. Dezember 1911, in KGA 20, S. 487.

¹⁵⁶ Vgl. die Seitenangaben zu Theodor Sippell im Personenregister des vorliegenden Bandes. Troeltsch rezipierte laut seinen Marginalien später auch Sippells Arbeit „Zur Frage nach dem Ursprung des Pietismus“ (1917). Vgl. unten, S. 1224.

¹⁵⁷ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 14. Januar 1912, in KGA 20, S. 491–493, S. 492 f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 491.

¹⁵⁹ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 2. Februar 1912, in KGA 20, S. 507 f.

¹⁶⁰ Dazu siehe Ernst Troeltschs Brief an Paul Siebeck vom 21. Juni 1914, in KGA 20, S. 661.

¹⁶¹ Vgl. Ernst Troeltschs Brief an Conrad Haußmann vom 23. April 1921 mitsamt dem

Laut dem Verlagsbericht erschienen die „Soziallehren“ in zwei broschurten Bänden zum Preis von 22 Mark und gebunden zum Preis von 25 Mark. Auch konnte eine Einbanddecke erworben werden, die 2,25 Mark kostete.¹⁶² Der erste Halbband von GSI traf zwischen dem 19. und 24. Januar 1912 bei der „Deutschen Bücherei“ in Leipzig ein.¹⁶³ Sowohl die zweite Hälfte als auch der gebundene Gesamtband gingen zwischen dem 16. und 21. Februar 1912 bei der „Deutschen Bücherei“ ein.¹⁶⁴

9.

1911 klagte Troeltsch mehrfach über die Mühen, die mit der Forschung für die „Soziallehren“ und der Niederschrift des umfangreichen Manuskripts verbunden seien. Seinen Freunden und den Tübinger Verlegern Oskar und Paul Siebeck kündigte er in den Jahren, in denen er an den „Soziallehren“ arbeitete, regelmäßig an, nach Abschluss seines historischen Werkes endlich wieder zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie zurückzukehren. Mit Stolz berichtete er Friedrich von Hülgel am 25. Februar 1912, dessen Mahnung erfüllt zu haben, „dass ich endlich grosse Bücher schreiben müsse. Gross und dick genug ist das letzte. Auch glaube ich damit wirklich etwas Erhebliches zum Fortschritt im Verständnis religiöser Geschichte und kirchlicher Dinge gezeigt und vollzogen zu haben.“¹⁶⁵ Aber Troeltsch betonte zugleich: Die „Soziallehren“ seien nur „ein Vorbereitungswerk und nicht mein eigentliches Werk. Dieses muss eine Religionsphilosophie und eine Ethik sein, worauf eine Glaubenslehre und eine christliche Ethik fol-

mutmaßlichen Gegenbrief Haußmanns vom 14. April 1921, in KGA 22, S. 313–317, S. 317.

¹⁶² Verlags-Bericht von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen, 1. Januar bis 31. Dezember 1912, S. 25.

¹⁶³ Wöchentliches Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels 71 (1912), S. 19.

¹⁶⁴ Ebd., S. 226.

¹⁶⁵ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich von Hülgel vom 25. Februar 1912, in KGA 20, S. 510–512, S. 511 f. In einem Brief an Paul Wernle charakterisierte Troeltsch die „Soziallehren“ im April 1912: „In Wahrheit greift doch meine Arbeit sehr tief in den Stoff ein. Ich fürchte, sie wird nicht verstanden werden. Es steckt aber doch meine ganze Durcharbeitung des christlichen Geschichtsstoffes darin, die Abwendung von den einseitig dogmengeschichtlichen u theoretischen Maßstäben, aber auch die Ausweitung der kirchengeschichtlichen, in die universalgeschichtliche Auffassung u Behandlung. Für Dogmatik u Ethik sind die Erträgnisse nichts weniger als gleichgiltig.“ Brief Ernst Troeltschs an Paul Wernle vom 6. April 1912, in KGA 20, S. 518.

gen sollen. Das ist mein Plan. Dafür arbeite ich jetzt meine philosophischen Themata durch. In c. fünf Jahren ist, hoffe ich, die Religionsphilosophie fertig.“¹⁶⁶

Zu diesen Bekundungen bildet es einen bemerkenswerten Kontrast, dass Troeltsch sich schon wenige Wochen nach dem Erscheinen der „Soziallehren“ wieder mit historischen Gegenständen beschäftigte. Der Autor vermochte sich von seinem „Lieblingsbuch“¹⁶⁷ nicht zu trennen. Bereits im November 1912 sprach er von einer veränderten Zweitaufgabe. Paul Wernles zweite kritische Rezension der „Soziallehren“ im „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten“¹⁶⁸ kommentierte Troeltsch am 7. November 1912: „Was die Einleitung betrifft, so gefällt sie mir auch nicht. Sie ist eben zuerst geschrieben u das ganze Programm des Buches erwuchs wirklich aus dem Verfolg der Sache u war nicht vorher fertig. Den äußeren Anstoß gab der Auftrag, den Nathusius zu recensiren. Daher der Ausgang von ihm, der, wie ich zugebe nicht praktisch ist. In einer zweiten Auflage werde ich die Einleitung ganz neu machen.“¹⁶⁹ 14 Monate später schrieb Troeltsch an den mit ihm gut bekannten Leipziger Historiker Walter Goetz: „Meine ‚Soziallehren‘ sind zum reinen Schicksal geworden, indem es hier immer nachzubessern u zu ergänzen giebt.“¹⁷⁰ Auch gegenüber dem Verlag, der 1913 Übersetzungen der „Soziallehren“ ins Englische und Russische in die Wege leitete,¹⁷¹ sprach er nun erstmals von einer Zweitaufgabe. Zwar kündigte er seinem Tübinger Verleger Paul Siebeck im Januar 1914 erneut eine „Ethik“, eine „Dogmatik“ und „meine Religionsphilosophie“ an, „die mein eigentlicher Wunsch u Plan ist“. Aber er erklärte zugleich: „Einen Strich in diesem Plane könnte nur eine zweite Auflage meiner ‚Soziallehren‘ machen, die ich allerdings erhoffe u wünsche, da ich an diesem Lieblingsbuch immer im Stillen weiter

¹⁶⁶ Brief Ernst Troeltschs an Friedrich von Hügel vom 25. Februar 1912, in KGA 20, S. 510–512, S. 512.

¹⁶⁷ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 18. Januar 1914, in KGA 20, S. 641 f., S. 642.

¹⁶⁸ Paul Wernle: Kirche und soziale Frage (1912), S. 157–159, 162–164, 166–168 und S. 171 f.

¹⁶⁹ Brief Ernst Troeltschs an Paul Wernle vom 7. November 1912, in KGA 20, S. 546.

¹⁷⁰ Brief Ernst Troeltschs an Walter Goetz vom 6. Januar 1914, in KGA 20, S. 639 f.

¹⁷¹ Vgl. Paul Siebecks entsprechende Briefe an den Verlag T. Fisher Unwin, London, vom 9. Januar 1914 und an den als Übersetzer für die russische Ausgabe gewonnenen St. Petersburger Professor W. Beneschewitsch vom 23. Januar 1914; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 248. Beide Übersetzungsprojekte konnten infolge des Ersten Weltkrieges nicht mehr verwirklicht werden.

arbeite u sammle.“¹⁷² Zum Zeitpunkt der Zweitaufgabe erklärte Troeltsch: „Wenn ich – freilich rein aus der Phantasie – taxieren darf, so wird eine solche vor 5 oder 6 Jahren nicht nötig sein. Sie käme dann so u so in einem Zeitpunkt, wo Sie mich nicht stört u wo ich die Ergebnisse der inzwischen beendigten Arbeiten verwerten kann.“¹⁷³

Zu diesem Zeitpunkt schrieb Troeltsch bereits intensiv an seiner 1915 erscheinenden Augustin-Monografie¹⁷⁴, die er als „Nachtrag zu meinen Soziallehren“¹⁷⁵ verstand. Diese Beschäftigung mit Augustin war – wie andere Ergänzungen für eine Zweitaufgabe der „Soziallehren“ – auch als eine Reaktion auf die kritischen Rezensionen zu den „Soziallehren“ zu verstehen. Verschiedene Rezensenten, allen voran Paul Wernle, hatten im Frühjahr 1912 die „offenbare Zurücksetzung Augustins“¹⁷⁶ in der Konstruktion der „Soziallehren“ moniert.¹⁷⁷ Im Mai 1913 gab Troeltsch seinen Kritikern insoweit recht, als auch er nun das Fehlen eines eigenen Augustin-Kapitels bedauerte.¹⁷⁸ So begann er ein breites Augustin-Studium und arbeitete sich in die neueste katholische Augustin-Literatur ein.

¹⁷² Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 18. Januar 1914, in KGA 20, S. 641 f., S. 642.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ernst Troeltsch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (1915) → KGA 11.

¹⁷⁵ Brief Ernst Troeltschs an Paul Siebeck vom 18. Januar 1914, in KGA 20, S. 641 f., S. 642. Bei dem Vertragsabschluss über den Augustin-Band erklärte Troeltsch gegenüber dem Verlag R. Oldenbourg im Juni 1914, „daß ich den Stoff dieses Buches, soweit er die Gesellschaftslehre Augustins betrifft, ganz notwendig in eine eventuelle zweite Auflage meiner ‚Soziallehren‘ übernehmen muß. Es ist das nur ein kleiner Teil des Buches über Augustin u muß bei solcher Übernahme natürlich auch anders formuliert werden; aber das ist überhaupt der Sinn der ganzen Arbeit, daß ich die kulturgeschichtliche Stellung u Bedeutung Augustins untersuche, um den soziologischen Teil des Ergebnisses später einmal für mein soziologisches Hauptwerk verwerten u voraussetzen zu können.“ Brief Ernst Troeltschs an Wilhelm Oldenbourg, vom 28. Juni 1914, in KGA 20, S. 666.

¹⁷⁶ Paul Wernle: Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch (1912), S. 329–368, (1913), S. 18–80, (1912) S. 348.

¹⁷⁷ Vgl. neben Wernle vor allem Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 169–175 und Sp. 193–198, bes. Sp. 195. Troeltsch sprach von „eine[r] unverschämte[n] Rezension von Seeberg“. Brief Ernst Troeltschs an Paul Wernle vom 4. Mai 1913, in KGA 20, S. 584–587, S. 584.

¹⁷⁸ An Paul Wernle schrieb Troeltsch am 4. Mai 1913, ebd., S. 584: „Inbesondere bin

Unter dem Eindruck der von Kirchen- und Dogmenhistorikern an den „Soziallehren“ geübten Kritik begann Troeltsch zudem damit, Quellen zur mittelalterlichen Mystik und zum Anglikanismus¹⁷⁹ zu sichten. Gegenüber Freunden und Kollegen erklärte er mehrfach, in die intendierte Neuauflage der „Soziallehren“ neben einem Kapitel über den Anglikanismus einen eigenen Teil über die „Mystik des Mittelalters“ aufnehmen zu wollen. An Konrad Burdach schrieb er im Dezember 1918: „Ich hatte in meinen Soziallehren des Mittelalters absichtlich die Mystik nur kurz berührt, weil ich mich ihr noch nicht gewachsen fühlte. Ihr Zusammenhang mit dem Kloster einerseits, mit dem Bürgertum andererseits u vor allem mit jener romantisch-antischolastischen u antihierarchischen Erregung der nachstaufigen Zeit war mir damals noch nicht recht deutlich, auch nicht ihre Funktion einer Aufrufung und Erregung des geistigen Gesamtbestandes. In einer zweiten Auflage müßte ich diesen Dingen nachgehen; auch habe ich doch auch erst an meinen Forschungen zur protestantischen Mystik die ganze Weite u Tiefe dieser Bewegung verstehen gelernt, von wo aus sich dann auch erst die Projektionen nach rückwärts verstanden.“¹⁸⁰ In dieser Formulierung spiegelt sich eine Eigenart von Troeltschs „kulturgeschichtlicher“ Arbeitsweise: Mit dem Wandel des Bildes des Protestantismus veränderten sich fortwährend auch die Sichtweisen der christentumsgeschichtlichen Vergangenheit, die er von der Gegenwart her zu erfassen versuchte. Troeltsch war sich des konstruktiven Charakters seiner Geschichtsschreibung bewusst.¹⁸¹ Aber sei-

ich augenblicklich mit Augustin beschäftigt u bedaure nun allerdings, daß ich diesem nicht ein Capitel gewidmet habe. Freilich würde das, was ich hier zu sagen habe, an dem Gesamtbilde wenig ändern. Denn ich sehe in ihm wesentlich den Mann der antiken Christlichkeit, der gerade in Bezug auf die Soziallehren keine besonders markante Stellung einnimmt. Dahingegen ist er allerdings der erste Systematisierer des christlichen Ethos im großen Stile u knüpfen sich hieran eine Reihe von Erkenntnissen, die mir erst jetzt aufzugehen beginnen.“

¹⁷⁹ Auf das Defizit einer Analyse des Anglikanismus hatte vor allem Friedrich Loofs hingewiesen. Vgl. Friedrich Loofs: Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 2885–2893, Sp. 2891.

¹⁸⁰ Brief Ernst Troeltschs an Konrad Burdach vom 19. Dezember 1918, in KGA 22, S. 77–80, S. 78. Burdach veröffentlichte diesen Brief in Auszügen in Konrad Burdach: Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung (1934), S. 486–488. Dabei unterliefen ihm freilich einige – mit Blick auf Troeltschs Handschrift durchaus verständliche! – Transkriptionsfehler.

¹⁸¹ In seinem Brief an Paul Wernle vom 4. Mai 1913, in KGA 20, S. 584–587, kommentierte Troeltsch Wernles erste Kritik der „Soziallehren“: „Daß des Problematischen u Konstruktiven darin eine Menge enthalten ist, weiß niemand besser als ich.“ Ebd., S. 585.

ne Offenheit gegenüber dem Historischen und die Anerkennung der Zeitgebundenheit der verschiedenen Ausprägungen des christlichen Ethos hinderen ihn daran, ein bestimmtes Bild der Geschichte dogmatisch zu fixieren. Das erklärt die bisweilen chaotisch anmutende Widersprüchlichkeit und Unabgeschlossenheit seiner Darstellung, auf die früh schon einige Rezensenten des voluminösen Buches hinwiesen. Reinhold Seeberg sprach in seiner bemerkenswert fairen, aber natürlich kritischen Rezension von „vielen Fäden“, die „manchmal in Verwirrung geraten“, und beklagte, „dass es an straffer Einheit in der Konzeption des Werkes fehlt“.¹⁸² Für Walther Köhler war das Buch aufgrund seiner Entstehungsgeschichte durch „eine gewisse Unausgeglichenheit“¹⁸³ und durch allzu viele Wiederholungen geprägt.¹⁸⁴ Paul Wernle bezog seine Kritik, dass Troeltschs „Gedankengang oft verwirrend“ sei,¹⁸⁵ vor allem auf die Verwendung des Mystikbegriffs. Friedrich Loofs stellte mit Blick auf die Zusammenfügung der „zu drei Fünfteln“ „schon publizierten Aufsätze“ „mit den neuen zwei Fünfteln“ zwar fest: „Es ist ein *Buch* über die ‚Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘, das hier vorliegt, nicht ein Mancherlei ‚gesammelter Schriften‘.“ Aber er fügte zugleich hinzu: „Daß die Entstehung des Buches aus Zeitschrift-Artikeln sich gar nicht verriete, wird man nicht behaupten können. Die Schnelligkeit, mit der es geschrieben ist, macht sich mehrfach bemerkbar; auch darin, daß die ursprüngliche Absicht, ‚eine möglichst kurze Darstellung‘ zu geben (S. 4), sich nicht hat durchsetzen können gegenüber der unleugbaren Neigung des Verfassers zu einer gewissen – keineswegs langweiligen, aber einem geistreichen *Redner* besser als einem Buch anstehenden Breite.“¹⁸⁶

¹⁸² Reinhold Seeberg: Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 169. Siehe auch Sp. 197: „Das Buch ist breit geschrieben, es würde wirkungsvoller sein und inhaltlich nicht viel verlieren, wenn ihm der Verf. nur die Hälfte seines Umfanges gegeben hätte. Dazu kommt, dass die allzu häufige Anwendung fremdsprachlicher technischer Ausdrücke eine gewisse Unruhe in die Darstellung bringt.“

¹⁸³ Walther Köhler, [Rez.] Die Soziallehren der christlichen Kirchen (1915), S. 600.

¹⁸⁴ Köhler schreibt: „es ist von Wiederholungen nicht frei, und die Gedankenfülle quillt oft so übersprudelnd hervor und ergießt sich so reichlich in die verschiedensten Rinnsale, daß dem Leser die Zusammenhänge zu entgehen drohen“. Ebd.

¹⁸⁵ Paul Wernle: Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch (1912), S. 330.

¹⁸⁶ Friedrich Loofs: Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 2885 f.

10.

Auf der Basis der im Verlagsarchiv erhaltenen Quellen hat Gangolf Hübinger 2004 eine „Übersicht über den jährlichen Absatz von Troeltschs Schriften im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)“ erarbeitet. Von den „Soziallehren“ wurden im Erscheinungsjahr 1912 299 Exemplare verkauft, 1913 314, 1914 207, 1915 98, 1916 120, 1917 167, 1918 115 und 1919 183.¹⁸⁷ Dies zeigt, dass nach dem Ende des Krieges das Interesse an GS I wieder zunahm. So erschien im Dezember 1919 oder im Januar 1920 im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ein „Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1912“, in einer Auflage von 1 500 Exemplaren.

Dieser Neudruck wurde in einem gebundenen Band vertrieben, der zunächst 35 Mark kostete, infolge der Inflation dann aber zum Preis von 300 Mark vertrieben wurde.

Auch diese zweite Auflage verkaufte sich gut. 1920 wurden 368 Exemplare abgesetzt, im folgenden Jahr dann 429. 1922 waren es trotz der schwierigen ökonomischen Lage vieler Studierender und Gelehrter gar 685 Exemplare. Der schnelle Absatz der Zweitaufgabe führte dazu, dass der Verlag schon 1922 eine „Dritte, photo-mechanisch gedruckte Auflage“ mit 2 000 Exemplaren auf den Markt brachte. Sie verkaufte sich zunächst gut: 1923 lieferte der Tübinger Verlag 360 Exemplare aus, im Jahr darauf 233, 1925 dann 223. Nach dem Erscheinen des von Hans Baron herausgegebenen IV. Bandes der „Gesammelten Schriften“ Ende Februar 1925¹⁸⁸ bot der Verlag einen Schubser mit den nun eigens in Halbleder gebundenen vier Bänden an, so dass die „Dritte, photomechanisch gedruckte Auflage“ von GS I nun sowohl in Leinen als auch in der halbledernen Prachtausgabe auf dem Markt war. Dennoch ging der Absatz allmählich zurück: 1926 wurden 174 Exemplare von GS I verkauft, 1927 126, 1928 133, 1929 115. Seit 1930 war die Zahl der pro Jahr verkauften Exemplare nur noch zweistellig: 1930 99, 1931 76 und 1932 49. Im Jahr der „Deutschen Revolution“ der Nationalsozialisten erwarben nur noch 38 Interessenten das Buch. Ende 1933 waren also 1 616 Exemplare der dritten Auflage abgesetzt.

¹⁸⁷ Gangolf Hübinger: Ernst Troeltsch. Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft (2004), S. 187–216, nun unter dem Titel: Ernst Troeltsch und die politische Kulturgeschichte Europas (2016), S. 130–166, S. 148 f.

¹⁸⁸ Ernst Troeltsch: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (1925). Dazu siehe: Wöchentliches Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels 84 (1925), S. 437.

11.

Am 16. Juni 1948 informierte der Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Ernst Eberhard Troeltsch, also den damals im „Waldvogelhof, Post Neukirch/Baden“ lebenden Sohn Ernst Troeltschs, über den Plan, gegebenenfalls die vergriffenen ersten drei Bände der „Gesammelten Schriften“ neu aufzulegen. „Ich hoffe, dass sich die Währungsreform besonders auf die Papierlage doch günstig auswirkt, da eine ganze Reihe von Tagesbroschüren, die jetzt noch ohne weiteres Absatz finden, nicht mehr verkauft werden und so das dafür benötigte Papier für besonders wichtige Arbeiten zur Verfügung steht. Damit ist dann auch die Frage einer Neuauflage der Gesammelten Aufsätze in den Bereich der Möglichkeit gerückt. Die ersten drei Bände sind ja seit langem vergriffen; vom IV. Band ist noch ein kleiner Rohvorrat vorhanden, der schon seit vielen Monaten beim Buchbinder liegt und hoffentlich im Laufe des Sommers wieder zur Verfügung stehen wird. Sobald sich einigermaßen übersehen lässt, wie sich die Papierlage anlässt, würde ich mich gerne mit Ihnen wegen einer solchen Neuauflage in Verbindung setzen.“¹⁸⁹ Dazu kam es nicht. Erst Anfang März 1959 informierte der Verlag Rita Dietrich-Troeltsch, die in Stuttgart-Degerloch wohnende Witwe Ernst Troeltsch juniors, der am 21. März 1956 im Alter von erst 42 Jahren innerhalb weniger Minuten an den Folgen einer unfallbedingten Embolie gestorben war,¹⁹⁰ über das Interesse der Firma Scientia, Aalen, an einer „Nachdruckslizenz für die *Gesammelten Schriften* Bd. I–III“. „Gedacht ist dabei an eine Auflage von 350–500 Exemplaren, und zwar würde die Firma Scientia zunächst mit dem Nachdruck von Band I ‚Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘ beginnen und den Nachdruck der Bände II und III von dem Erfolg des Nachdrucks von Band I abhängig machen.“ Der Verlag habe mit dem „Antiquariat Scientia“ „schon in anderen Fällen“ kooperiert und „recht gute Erfahrungen gemacht“. „Die Firma Scientia hat als Antiquariat viel mehr Möglichkeiten sich für die Verbreitung früher erschienener Werke einzusetzen. Scientia bietet mir wie in den bisherigen Fällen eine Lizenzgebühr von 10% vom Ladenpreis mit jährlicher Abrechnung an, von denen Ihnen die Hälfte zufallen würde.“¹⁹¹ Am 17. März erteilte Rita Dietrich-Troeltsch ihre Zustimmung. „Es geht

¹⁸⁹ Brief Hans-Georg Siebecks an Ernst Eberhard Troeltsch vom 16. Juni 1948; München, Privatsammlung.

¹⁹⁰ Dazu siehe Friedrich Wilhelm Graf: *Polymorphes Gedächtnis* (2002), S. 21–173, S. 151.

¹⁹¹ Brief des Verlages J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) an Rita Dietrich-Troeltsch vom 3. März 1959; München, Privatsammlung.

mir weniger um die eventuellen Einnahmen, sondern, dass das Werk nicht in Vergessenheit gerät.“¹⁹²

Der Scientia Verlag in Aalen druckte die „Dritte, photo-mechanisch gedruckte Auflage“ 1961 als „Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922 erschienenen Ausgabe“ nach. Der Nachdruck bei Scientia war erfolgreich. Jedenfalls veranstaltete der Verlag 1965 einen „2. Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922 erschienenen Ausgabe“ und 1977 einen „3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922“. Die Höhe der jeweiligen Auflage hat sich nur zum Teil ermitteln lassen. Verträge zwischen Mohr Siebeck und dem Scientia Verlag gibt es im Archiv des Tübinger Verlages nicht.

Eine maschinenschriftliche Übersicht im Verlagsarchiv lässt jedoch erkennen, dass im Zeitraum von Januar 1962 bis Dezember 1978 1 281 Exemplare des Nachdrucks verkauft wurden. Der Verlag erhielt dafür 14 012,40 DM, von denen die Hälfte, 7 006,20 DM, an Rita Dietrich-Troeltsch überwiesen wurde. Überliefert sind zudem einige Jahresabrechnungen des Tübinger Verlages für Rita Dietrich-Troeltsch, aus denen sich der Absatz in einzelnen Jahrgängen erschließen lässt. Am 22. März 1963 überwies Scientia die Tantiemen für den I. Band der „Gesammelten Schriften“ nach Tübingen. Rita Dietrich-Troeltsch erhielt einen Anteil von 1 011,60 DM.¹⁹³ 1965 wurden von den „Soziallehren“ 98 Exemplare abgesetzt, 1970 27 Exemplare. Auch für den „3. Neudruck“ konnten einige Absatzzahlen recherchiert werden. 1978 verkaufte Scientia 104 Exemplare der „Soziallehren“, 1979 37 Exemplare, 1980 42 Exemplare, 1981 34 Exemplare und 1983 50 Exemplare.

Für die Jahre 1982, 1985 und 1988 sind keine Abrechnungen überliefert. 1986 wurden 30 Exemplare verkauft, 1987 32 Exemplare, 1989 41 Exemplare, 1990 44 Exemplare und 1991 34 Exemplare.¹⁹⁴ 1994 brachte Mohr Siebeck in Tübingen eine UTB-Taschenbuchausgabe der „Soziallehren“ in zwei Bänden auf den Markt.

¹⁹² Brief Rita Dietrich-Troeltschs an den Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) vom 17. März 1959; München, Privatsammlung.

¹⁹³ Kontoauszug von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, für Rita Dietrich-Troeltsch; Mappe J.C.B. Mohr Buchhandlung Tübingen, München, Privatsammlung.

¹⁹⁴ Dazu siehe die jährlichen Lizenz-Honorar-Abrechnungen des Verlages J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, München, Privatsammlung.

12.

Am 17. Juli 1928 schrieb Oskar Siebeck an „Frau Oberbürgermeister Marta Dietrich, Berlin-Charlottenburg“, Reichskanzlerplatz 4, also die seit dem 4. Januar 1927 mit dem prominenten badischen Politiker Hermann Dietrich, u. a. 1914 bis 1918 Oberbürgermeister von Konstanz, seit 1920 Mitglied des Reichstags und seit 28. Juni 1928 Reichsminister für Ernährung und Landwirtschaft im zweiten Kabinett Müller,¹⁹⁵ verheiratete Witwe Ernst Troeltschs: „Sehr verehrte gnädige Frau, zu meiner grossen Freude kann ich Ihnen heute mitteilen, dass ein englischer Verleger, mit dem ich von früher her in näheren Beziehungen stehe, mit Erfolg bemüht war, eine englische Uebersetzung der ‚Soziallehren der christlichen Kirchen‘ anzuregen. Eine Londoner Stiftung, über deren Organisation Sie das Nähere aus dem Vortitel des gleichzeitig an Sie abgehenden Buches von Charles Gore: ‚Christ and Society‘ ersehen können, wäre bereit eine englische Uebersetzung der ‚Soziallehren‘ zu unterstützen, sofern wir die Bedingungen akzeptieren, die Stanley Unwin in dem in Abschrift und Uebersetzung beiliegenden Schreiben vom 4. ds. Mts. formuliert hat.“ Der Tübinger Verleger fuhr fort: „Nach § 8 des Verlagsvertrages vom 9. November 1911 kann über das Uebersetzungsrecht der ‚Soziallehren‘ nur im Einvernehmen mit dem Herrn Verfasser (bezw. dessen Erben) und der Verlagsbuchhandlung entschieden werden. Ich glaube, Ihnen mit gutem Gewissen empfehlen zu können, dass wir den von Stanley Unwin übermittelten Vorschlag akzeptieren, und würde bejahendenfalls um die Ermächtigung bitten, in diesem Sinne mit dem Londoner Verlag abzuschliessen. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie zu den Vorschlägen möglichst bald Stellung nehmen wollten, damit wir die Londoner Herren nicht noch länger auf Antwort warten lassen müssen, als das, – leider nicht ganz ohne meine Schuld, – schon bisher der Fall war. Mit freundlichen Empfehlungen verbleibe ich in bekannter Verehrung stets Ihr ganz ergebener [handschriftlich] D O Siebeck“.¹⁹⁶

Marta Dietrich-Troeltsch reagierte zustimmend. Nachdem sich der Tübinger Verleger mit Stanley Unwin, dem Inhaber des Londoner Verlages geeinigt hatte, konnte die 1881 in Hampstead, London, geborene Germanistin Olive Wyon, die kurz zuvor bereits ein Werk Friedrich Heilers übersetzt hat-

¹⁹⁵ Zu dem einflussreichen DDP-Politiker und speziell zu seiner Eheschließung mit Marta Troeltsch siehe Desiderius Meier: Hermann Dietrich (2018), S. 276–282.

¹⁹⁶ Brief Oskar Siebecks an Marta Dietrich-Troeltsch vom 17. Juli 1928; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Verlagsarchiv Mohr Siebeck), A 434.

te,¹⁹⁷ 1932 und 1933 je ein Buch von Ernst Robert Curtius¹⁹⁸ und Adolf von Harnack¹⁹⁹ sowie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg diverse Veröffentlichungen Emil Brunners, Hanns Liljes und Helmut Gollwitzers ins Englische übertrug,²⁰⁰ mit den Übersetzungsarbeiten betraut werden. Sie dauerten knapp drei Jahre. Finanziert wurde Olive Wyons Arbeit durch den Halley Stewart Trust for Research towards the Christian Ideal in all Social Life. Diese bis heute bestehende Stiftung war Ende 1924 von dem 1838 geborenen englischen Unternehmer, Journalisten, kongregationalistischen Prediger, Mäzen und linksliberalen Politiker Sir Halley Stewart, Mitglied des House of Commons von 1887 bis 1895 und erneut von 1906 bis 1919 sowie für einige Jahre auch Präsident der Society for the Liberation of Religion from State Patronage and Control, aus religiösen Motiven gegründet worden.²⁰¹

Als Band I der „Halley Stewart Publications“ erschien im Herbst 1931 die von Olive Wyon besorgte englische Übersetzung der „Soziallehren“ bei George Allen & Unwin Ltd. (London) und The Macmillan Company (New York) als Hardcover-Ausgabe in zwei Bänden unter dem Titel: „The Social Teaching of the Christian Churches“. Im Titel der englischen Übersetzung wird also eine entscheidende Pointe des originalen Titels von GSI zum Verschwinden gebracht: Troeltsch wollte schon im Titel seiner „Archiv“-Aufsätze – „Die Soziallehren der christlichen Kirchen“ – und auch von GSI, wo er nun „und Gruppen“ hinzufügte, deutlich machen, dass es nicht *die* Soziallehre der christlichen Kirchen oder „eine einheitliche Soziallehre des Christentums“²⁰² gab und noch gibt, sondern die diversen lateinischen Christentümer höchst unterschiedliche Sozialideale formuliert hatten. Beim Ersten internationalen Kongress der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft erklärte Brian A. Gerrish am 14. März 1983 in Augsburg: „The plural ‚teachings‘ perhaps sounds a little unnatural to British ears, but why *die Gruppen* were dropped from the title remains less clear.“²⁰³ Wie auch immer die implizite Verfälschung von Troeltschs Titelgebung im Englischen mit Blick auf sein

¹⁹⁷ Friedrich Heiler: The Gospel of Sadhu Sundar Singh (1927).

¹⁹⁸ Ernst Robert Curtius: The Civilization of France (1932).

¹⁹⁹ Adolf von Harnack: A Scholar's Testament (1933).

²⁰⁰ Recherche in der bibliographischen Meta-Datenbank „KVK“, zuletzt am 1. Oktober 2020.

²⁰¹ Zu Halley Stewarts Lebensgeschichte und speziell seinen vielfältigen philanthropischen Aktivitäten siehe David Newton: Sir Halley Stewart (1964).

²⁰² Hans Joas: Die Macht des Heiligen (2017), S. 175.

²⁰³ Brian A. Gerrish: Protestantism and Progress (1984), S. 35–53, S. 43, bzw. (1993), S. 219–238, S. 228.

klar erklärtes Interesse an der hohen inneren Vielfalt des Christentums zu beurteilen ist – der starken Wirkung der „Soziallehren“ vor allem in Nordamerika hat sie keinen Abbruch getan. Der Zusatz „und Gruppen“ im Titel von GS I läßt sich mit Friedrich Loofs erklären: Mit Blick auf die „zwei Fünftel“ neuen Text über den Calvinismus und über „Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden“ schrieb Loofs: „der letzte dieser neuen Abschnitte wird vornehmlich den Grund dafür abgegeben haben, daß der Titel, den die Aufsätze im Archiv trugen – ‚Die Soziallehren der christlichen Kirchen‘ –, erweitert ist“.²⁰⁴

Der Übersetzung ist zunächst eine „Introductory Note“ des anglikanischen Geistlichen, Sozialaktivisten, Verbandsfunktionärs und vielgelesenen Autors Charles Gore vorangestellt. Gore, geboren 1853 in Wimbledon, war nach seinem Studium in Oxford seit 1878 Geistlicher der anglikanischen Kirche und übernahm 1880 für vier Jahre die stellvertretende Leitung des Cuddesdon Theological College in der Nähe von Oxford. Als ein führender Vertreter des hochkirchlichen Oxford Movement und Aktivist der christlichen Gewerkschaftsbewegung gründete er 1892 die Community of the Resurrection, eine Art Orden sozial stark engagierter Kleriker und männlicher Laien. 1889 beteiligte sich der in religiöser Hinsicht anglikatholische, aber politisch linke Gore an der Gründung der Christian Social Union.²⁰⁵ 1891 hielt der um die behutsame Vermittlung des Glaubens mit der modernen Wissenschaft bemühte Autor zahlreicher weit verbreiteter erbaulicher Bücher über das christliche Bekenntnis und speziell die Inkarnation Jesu von Nazareth als des Gottessohnes die bekannten „Bampton Lectures“. Als Pfarrer an der Westminster Abbey bis 1902 und dann als Bischof von Worcester sowie Birmingham und schließlich Oxford lebte er seit 1919 wieder als Publizist und Prediger in London. Im Herbst 1927 hielt er die „Halley Stewart Lectures“ über „Christ and Society“, die im Jahr darauf bei George Allen & Unwin Ltd. in London erschienen. Im „Preface“ erklärte er im April 1928 unter anderem: „The lecture contained in this volume were delivered at St. Botolph’s Church, Bishopsgate, in the City of London, in the autumn of last year under the auspices of the Halley Stewart Trust. I have to express my gratitude to the trustees for their generous treatment of their lecturer and to the Rector of St. Botolph’s for his zeal in procuring an audience to listen to them.“²⁰⁶ Besondere Beachtung verdienen die-

²⁰⁴ Friedrich Loofs: Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1913), Sp. 2888.

²⁰⁵ Dazu siehe James P. Tudesco: *The Christian Intellectual and Social Reform* (1976), S. 273–288.

²⁰⁶ Charles Gore: *Christ and Society* (1928), S. 11.

se Vorlesungen nicht zuletzt deshalb, weil sie auch als ein bemerkenswertes Dokument der britischen Rezeption von Troeltschs „Soziallehren“ zu lesen sind. Nicht nur stützte Gore sich hier mehrfach auf die „Soziallehren“, die er teils deutsch, teils in englischer Übersetzung zitierte. Vielmehr nahm er Troeltsch auch für seine sozialpolitische Agenda in Anspruch, „a special association, intellectual and practical, for Christian social propaganda“²⁰⁷ zu gründen. „Meanwhile a great deal of thought has been given to the matter. There is at least one great book on the Social Doctrines of the Christian Churches – that of Troeltsch“.²⁰⁸ Eigene Beachtung verdient, dass der bekannte englische Wirtschaftshistoriker Richard Henry Tawney, ein führender Aktivist des britischen Christian Socialism, seine bekannte, für die Rezeptionsgeschichte der „Soziallehren“ im englischen Sprachraum wichtige Monographie „Religion and the Rise of Capitalism“ dem 27 Jahre älteren Theologen widmete: „To Dr. Charles Gore with Affection and Gratitude“.²⁰⁹ Als Chairman der Holland Trustees, die Tawney eingeladen hatten, im März und April 1922 die ersten „Holland Memorial Lectures“ zur Erinnerung an den Regius Professor of Divinity in der Universität Oxford und Gründer der Christian Social Union Henry Scott Holland zu halten, steuerte Charles Gore eine „Prefatory Note“²¹⁰ zu Tawneys Buch bei.

Gore's „Introductory Note“ zu „The Social Teaching of the Christian Churches“ ist kurz und prägnant: „It is not necessary to agree with Troeltsch in all his opinions in order to rejoice heartily at the appearance of an English translation of his greatest book. It stands beyond question without a rival, whether in thoroughness or in comprehensiveness, as an exposition of Christian life and thought in their relation to contemporary social facts, ideas, and problems from the beginnings of Christianity down to post-Reformation developments.“²¹¹

Gore schloss seine „Introductory Note“ mit einem Dank an die Übersetzerin der „Soziallehren“: „And we owe much gratitude to the skilfull translator.“ Dazu passt, dass die so gelobte Olive Wyon die Gelegenheit bekam, Gores Vorbemerkung ein eigenes „Translator's Preface“ folgen zu lassen, das wegen Wyons spezieller professioneller Sichtweise auf Troeltschs Schreibstil bemerkenswert ist: „Friedrich von Hügel, in his essay on *The Speci-*

²⁰⁷ Ebd., S. 168.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ R.[ichard] H.[enry] Tawney: Religion and the Rise of Capitalism (1962), S. V. (= Holland Memorial Lectures, 1922).

²¹⁰ Sie findet sich in: R.[ichard] H.[enry] Tawney: Religion and the Rise of Capitalism (1962), S. XIV.

²¹¹ Charles Gore: Introductory Note (1931), S. 9.

fic Genius of Christianity, remarks that „it is not easy to furnish a short yet useful account and criticism of Troeltsch’s *Soziallehren*, with its nearly thousand pages, its bewildering variety of topics, and the range and delicacy of competence it so strikingly reveals.“²¹² It is obvious that the translation of this „monumental work,“ as Baron Von Hügel calls it, would present peculiar difficulties. In addition to the wide range of the author’s learning and his extensive use of unusual and technical terms, there was the added difficulty of an extremely involved style. For the sake of clarity the translator has introduced cross-headings which are not in the German text. Paragraphs have been subdivided, and where it was possible sentences have been broken up into their constituent parts. The present work, however, is an unabridged translation of the famous book published in Germany in the year 1911 [sic.] under the title: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. It forms the first volume in the Collected Works of Ernst Troeltsch. The footnotes occupy a large part of the book. Some of these notes are dissertations or articles rather than „notes,“ and they often contain most valuable material. In order to free the text from this mass of annotations, however, the longer notes have been placed at the end of the chapters to which they belong. Actual footnotes alone have been left in their original position. A very few notes have been slightly condensed. No references have been omitted, and the numbering of the German edition has been retained. Note 80, which belongs to Chapter II, will be found on page 199, at the end of the Notes belonging to Chapter I.“²¹³

Wyon schloss ihr auf „August 1931“ datiertes Vorwort mit einer Danksagung für großzügig geleistete Hilfe und Hinweise an „several friends“ – Margrieta Beer, John May, Maria Schlüter-Hermkes, Miss Evelyn Underhill, Reverend Alfred Ernest –, deren mögliche Troeltsch-Interessen sich im Nachhinein nicht mehr klären ließen. Doch hat nach Wyons Aussage zumindest Alfred Ernest den gesamten Übersetzungstext Korrektur gelesen.

Im Unterschied zur deutschen Originalausgabe ist Wyon’s Übersetzung kein *eigenes* Sachregister beigegeben: „As the Table of Contents is full and detailed the Index consists of names only; it will be found at the end of

²¹² Olive Wyon bezieht sich auf Friedrich von Hügels Aufsatz „On the Specific Genius and Capacities of Christianity, Studied in Connection With the Works of Professor Ernst Troeltsch“ (1914), S. 68–98 und S. 673–701, S. 678. Von Hügel nahm seine kritische Analyse von Troeltschs Denken in seine erste Aufsatzsammlung auf: Friedrich von Hügel: *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion* (1921), S. 144–194. Die von Wyon zitierte Aussage über die „Soziallehren“ findet sich hier S. 173.

²¹³ Olive Wyon: *Translator’s Preface* (1931), S. 11.

Volume Two“.²¹⁴ Diese Aussage ist allerdings insoweit unzutreffend, als der „Index of Names“ durchaus auch Einträge wie „Adventists“, „Anabaptists“, „Arminians“, „Ascetic Protestantism“, „Baptist Movement“, „Baptists, at Zürich“, „Baptists, General“, „Benedictines“, „Brethren of the Common Life“, „Brethren of the Free Spirit“, „Byzantinism“ und so fort bietet; neben „Calvin“ wird eben auch „Calvinism“ und „Calvinism, primitive“ indiziert. So sind Teile des Sachregisters der deutschen Ausgabe in den „Index of Names“²¹⁵ integriert.

Die englischsprachige Ausgabe der „Soziallehren“ war bemerkenswert erfolgreich. So veröffentlichten Allen & Unwin in London und Macmillan in New York 1949 eine zweite, 1950 eine dritte und 1956 eine vierte gemeinsame, unveränderte Auflage, jeweils als Hardcover. Einen Teil dieser letzten, 1956 erschienenen Auflage vertrieb Barnes & Noble, New York, unter eigenem Namen.²¹⁶

1960 erschien bei Harper & Row in New York eine weitere Neuauflage der Übersetzung von Olive Wyon, und zwar als zweibändige Paperback-Ausgabe in der weit verbreiteten und renommierten, 1956 von Harper & Brothers begründeten Reihe „Harper Torchbooks – The Cloister Library“ als „TB [für: Torchbook] 71“ und „TB 72“. Diese Ausgabe bot eine ausführliche Einleitung von H. Richard Niebuhr, dem exzellenten Kenner von Troeltschs Werk, der 1924 an der Yale University mit einer (niemals gedruckten) Arbeit über „Ernst Troeltsch’s Philosophy of Religion“ promoviert worden war.²¹⁷ In seiner auf den April 1960 datierten „Introduction“ erklärte Niebuhr: „The Social Teaching of The Christian Churches is a potent book. During the half century that has elapsed since its first publication in German it has influenced the work of scholars in a number of fields – in history and sociology in general, in the history and sociology of religion in particular, in Christian ethics and in jurisprudence. It has been effective, at least indirectly, in qualifying practical decisions made by leaders of churches and states.“ Aber der Jüngere der beiden theologischen Niebuhrs – sein zwei Jahre älterer Bruder Reinhold Niebuhr war bekanntlich der prominente Theologe – räumte auch ein: „It is not an easy book to read for those

²¹⁴ Ernst Troeltsch: *The Social Teaching of the Christian Churches* (1931), S. 16.

²¹⁵ Ebd., S. 1015–1019.

²¹⁶ Vgl. folgende Anmerkung im Kanadischen Nationalkatalog: „*Publisher*: New York: Barnes & Noble, [1956] [...] *Notes*: Imprint, covered by label, reads: London, G. Allen & Unwin; New York, Macmillan Co.“; *Amicus* No. 11698158.

²¹⁷ Ein Typoskript der Dissertation sowie ein gebundenes Exemplar finden sich in Niebuhr, H. Richard. *Papers, 1912–1962*, Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, bms 695/9 (5)–(8).

who approach it with the expectation of finding in it a consistent argument in support of a simple thesis. [...] The work is more like a river, flowing toward junction with other streams on their way to the sea, than like a house built according to planned specifications. To read it in the way in which it was written is to accompany the author in his effort to understand a mass of historical data and to seek with him solutions of some intellectual and practical problems.“ Wer so lese, erlebe „adventurous participation in a journey of inquiry as well as many enlightening views of special scenes on the way“. Auch betonte Niebuhr: „The external history of *The Social teaching* supports the counsel to read it as the report of an inquiry more than as an argument for a set of propositions“.²¹⁸ Seine zweibändige Ausgabe wurde 1976 von der University of Chicago Press noch einmal in der Reihe „Midway Reprints“ sowie 1981 in der Reihe „A phoenix book“ nachgedruckt.

Den anhaltenden Erfolg der „Soziallehren“ zeigt die Tatsache, dass in der „Library of Theological Ethics“, die von Robin W. Lovin (Drew University), Douglas F. Ottati (Union Theological Seminary in Virginia) und William Schweiker (The University of Chicago) im Verlag Westminster John Knox Press in Louisville, Kentucky, herausgegeben wird, 1992 eine zweibändige Paperback-Ausgabe der Übersetzung von Olive Wyon mit einem gewichtigen Vorwort von James Luther Adams erschien, der hier noch einmal kurz seine Sicht des von ihm selbst entscheidend mitgeprägten „Troeltsch revival“ in der englischsprachigen Welt seit den späten 1960er Jahren skizzierte.²¹⁹ Diese Ausgabe wurde 2009/10 in einer zweiten Auflage, erneut mit dem „Foreword“ von James Luther Adams veröffentlicht. Folgt man einer Bibliographie der Publikationen von James Luther Adams, wurde auch die Ausgabe als „Harper Torchbook“ 1992 noch einmal aufgelegt. Hier soll Richard H. Niebuhrs „Introduction“ nun durch ein „Preface“ von James Luther Adams ersetzt worden sein.²²⁰ Für diese Ausgabe hat sich in der US-Nationalbibliographie jedoch kein Hinweis gefunden.

Laut Vertrag waren Troeltschs Erben mit 50% an den Lizenzentgelten der Übersetzungen beteiligt. Einige Kontoauszüge des Tübinger Verlages für Rita Dietrich-Troeltsch lassen erkennen, dass sich die englischsprachigen Ausgaben der „Soziallehren“ gut verkauften. Dem Tübinger Verlag und

²¹⁸ H. Richard Niebuhr: Introduction to the Torchbook Edition (1960), S. 7–12, S. 7. Zur „First *Harper Torchbook*“-Ausgabe heißt es im Impressum nach einem Hinweis auf die erste englische Ausgabe 1931 bei George Allen & Unwin Ltd., London, und The Macmillan Company, New York: „reprinted by arrangement“.

²¹⁹ James Luther Adams: Foreword (1992), S. IX f.

²²⁰ Dazu siehe auch: Irene P. Baros-Johnson, J. Ronald Engel, Richard T. Lauer: Bibliography of Writings by James Luther Adams (1995), S. 452.

den Erben Troeltschs standen 10% des Ladenpreises zu, die sie sich laut des im August 1958 zwischen dem Tübinger und dem Londoner Verlag neu geschlossenen Vertrags teilten. Ein undatierter Kontoauszug des Tübinger Verlags für Rita Dietrich-Troeltsch lässt erkennen, dass sie für die „Soziallehren“ im August 1958 1 428,40 DM erhielt, im Mai 1959 351,32 und im Juni 1960 314,05 DM. Von ihr mit pedantischer Präzision im Ordner „J. C. B. Mohr Buchhaltung Tübingen“²²¹ abgelegte Bankbelege zeigen, dass George Allen und Unwin Ltd. im Juni 1961 2 044 DM nach Tübingen überwiesen hatten und im Jahr darauf erneut 2 100,90 DM. Am 29. Mai 1963 teilte der Tübinger Verlag Rita Dietrich-Troeltsch mit, dass George Allen u. Unwin Ltd. „228,62 DM netto“ überwiesen hätten, und ließ ihr 114,31 DM zukommen. Laut „Übersetzungs-Honorar-Abrechnung“ wurden Troeltschs Schwiegertochter im folgenden Jahr, am 8. Juni 1964, 187,79 DM auf ihr Konto bei der Dresdner Bank Stuttgart überwiesen.

13.

1932 schloss J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) einen Vertrag mit dem Mailänder Verlag Doxa editrice über eine Teilübersetzung der „Soziallehren“. Die Gründe dafür, dass der italienische Verlag sein Projekt nicht zu realisieren vermochte, sind unklar. Erst zehn Jahre später, 1941, erschien im Florentiner Verlag La Nuova Italia der I. Band einer italienischen Übersetzung der „Soziallehren“: „Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Vol. I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale“. Die Höhe der Auflage betrug 1 000 Exemplare, die nummeriert waren. Im Juni 1949 wurde der Band in „2. edizione“ neu aufgelegt. Im Juli 1969 erfolgte dann ein Nachdruck. Den zweiten Band, „Vol. II: Il protestantesimo e indici“, konnte La Nuova Italia im Mai 1960 ausliefern. Ein Nachdruck erfolgte im Juli 1969.

Übersetzer beider Bände war Giovanni Sanna, ein am 19. August 1877 in Nurri, einer Provinz im Süden Sardinien, geborener Beamtensohn, der an der Universität von Messina 1899 ein Diplom in Literaturwissenschaften erworben hatte. Als Lehrer des Faches Geschichte in verschiedenen Sekundarschulen trat er noch vor dem Ersten Weltkrieg in den Partito Socialista ein. Von 1918 bis 1922 war der Autor von Artikeln zur kapitalistischen Ökonomie sowie zur Russischen Revolution Redakteur der radikal linken Zeitschrift „Soviet“, die zum Organ der Kommunistischen Partei Italiens wurde. Sanna selbst schloss sich 1921 der KPI an. Nach der Verhaftung durch die Polizei des faschistischen Italien 1923 verließ er die Partei und

²²¹ München, Privatsammlung.

schrieb, nun wieder als Lehrer, einige Schulbücher für den Geschichtsunterricht. Auch übersetzte er für den Verlag La Nuova Italia zahlreiche Werke aus dem Deutschen: etwa von Hegel, Pestalozzi und Kautsky. Zugleich trat Sanna, der am 24. Juni 1950 in Rom starb, als Übersetzer Lenins und Sorels hervor.²²²

14.

Troeltschs „Soziallehren“ fanden auch in China Verbreitung. 1960 erschien im Verlag Chu Ban eine Übersetzung der „Soziallehren“. Die Initiative dazu war von dem Religionswissenschaftlichen Forschungsinstitut Xianggang: Jinling shen xue yuan tuo shi bu gemeinsam mit der gelehrten Institution Jidu jiao fu qiao chu ban she lian he chu ban ergriffen worden. Das Ganze erschien innerhalb der Serie „Jidu jiao li dai ming zhu ji cheng“. Übersetzer waren die Religionswissenschaftler Dai Shengyu und Zhao Zhensong. Sie regten später auch eine Auswahl aus Texten Troeltschs an, die das Institute of Sino-Christian Studies, Hongkong, in der „Chinese Academic Library of Christian Thought“ unter dem Titel „Christian Theory and Modernity“ 1998 veröffentlichte. Herausgeber und Autor der Einleitung war hier Liu Xiao Feng, ein 1956 in Chongqing geborener Philosoph, der nach einem Studium der Philosophie an der University of Peking in Basel einen theologischen Doktorgrad erworben hatte, in Hongkong mit der von ihm gegründeten und edierten Zeitschrift „Daofeng“ den Dialog zwischen traditioneller chinesischer Kultur und dem westlichen Christentum zu fördern suchte sowie zahlreiche Arbeiten zum modernen Kulturchristentum vorlegte.

15.

Die große Wirkung von Troeltschs „Soziallehren“ zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass der 1935 in Osaka geborene, nach einem Studium der Wissenschaft des Christentums an der Universität von Kyoto 2007 mit einer Arbeit „Ueber ‚Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘ von Ernst Troeltsch – aus dem soziologischen Grundschema betrachtet“ promovierte und bis zu seiner Emeritierung 1999 am Osaka Prefectural College of Technology als Germanist lehrende Christentumswissenschaftler²²³

²²² Recherche in der bibliographischen Meta-Datenbank „KVK“, zuletzt am 1. Oktober 2020.

²²³ Christentumswissenschaftler sind im japanischen Wissenschaftssystem theologisch

Teruyoshi Takano seit den 1990er Jahren an einer Übersetzung ins Japanische arbeitete. 1999 erschien ein I. Band der japanischen Ausgabe im Verlag Kyobunkan in Tokio, der hier 2007 erneut aufgelegt wurde: „Kodai Kirisutokyo no Shakaikyosetsu“, übersetzt von Teruyoshi Takano und Takeshi Hogari. Dieser Band mit dem Titel „Die Soziallehren des Christentums in alter Zeit“ bietet folgende Texte aus GSI: „Vorwort“, „Einleitung und methodische Vorfragen“ sowie das „I. Kapitel. Die Grundlagen in der alten Kirche“.

2014 erschien im selben Verlag ein II. Band: „Chusei Kirisutokyo no Shakaikyosetsu“, übersetzt nun allein von Teruyoshi Takano. In diesem Band „Die Soziallehren des Christentums im Mittelalter“ ist das „II. Kapitel. Der Mittelalterliche Katholizismus“ übersetzt. Eine Übersetzung weiterer Partien der „Soziallehren“ ins Japanische befindet sich in Vorbereitung, trotz des Todes von Teruyoshi Takano am 10. April 2019 in Osaka. Diverse Abschnitte aus dem III. Kapitel von GSI „Der Protestantismus“ sind bereits seit 1981 im Rahmen der zehnbändigen Troeltsch-Auswahlausgabe des Jordan Verlags, Tokio, in japanischer Sprache zugänglich: In Band 8 „Das soziologische Problem des Protestantismus“ (allerdings ohne Troeltschs Anmerkungen), übersetzt von Toshio Sato, in Band 9 „Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden“ sowie der „Schluss“ (auch hier jeweils ohne Troeltschs Anmerkungen).

16.

Eine im Februar 1973 vom Verlag Les éditions du cerf, Paris, geplante französische Übersetzung der „Soziallehren“²²⁴ konnte nicht realisiert werden.²²⁵ Allerdings wurden mehrfach einzelne Abschnitte der „Soziallehren“ ins Französische, wie auch ins Koreanische, Italienische, Spanische und Portugiesische übertragen, teils für Auswahlausgaben aus den Werken Troeltschs, teils für Textbooks und Sammelwerke zur Einführung in die

informierte, historisch arbeitende Religionswissenschaftler mit besonderer Kompetenz für die Deutung des Christentums oder der Christentümer, in ihrer Spezialisierung mit Islamwissenschaftlern oder Buddhologen in europäischen Universitäten und Forschungseinrichtungen vergleichbar.

²²⁴ Siehe den Brief von Geneviève von Cazac, Les éditions du cerf, an J. C. B. Mohr vom 27. Februar 1973; Kopie, München, Privatsammlung.

²²⁵ Dazu siehe den Brief von Bernard Lauret, Direction Littéraire, Les éditions du cerf, an Jill Sopper, J. C. B. Mohr, vom 16. Februar 1989; Kopie, München, Privatsammlung.

Religionssoziologie. In der Korrespondenz zwischen dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und Rita Dietrich-Troeltsch²²⁶ finden sich zudem Belege dafür, dass immer wieder Verlage um die Rechte dafür baten, einige pointierte Formulierungen Troeltschs aus den „Soziallehren“ in Schulbüchern für Gymnasien nachdrucken zu dürfen.

17.

Die vorliegende kritische Edition von Ernst Troeltschs „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ bildet erstmals sein Handexemplar ab. Drei Textstufen sind zu berücksichtigen: Erstens die im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ vom Januar 1908 bis Juni 1910 erschienenen Aufsätze. Sie sind mit der Sigle **A** bezeichnet. Zweitens der Text des I., im Januar bzw. Februar 1912 erschienenen Bandes der „Gesammelten Schriften“. Diese Ausgabe wird als „Ausgabe letzter Hand“ ediert. Der Text ist mit der Sigle **B** gekennzeichnet. Überliefert ist das Handexemplar Troeltschs der Buchausgabe von 1912, in das Troeltsch zahlreiche handschriftliche Ergänzungen, Korrekturen und längere Einschübe eintrug. Diese Marginalien werden als Textschicht der Buchausgabe **B₁** im textkritischen Apparat verzeichnet. Die oftmals mehrere eingelegte Manuskriptseiten umfassenden Zusätze wurden von Troeltsch teils mit Bleistift, teils mit Füller oder einer Tuschfeder in vorwiegend äußerst kleiner Schrift, oft ohne klar konturierte Buchstaben geschrieben. Erschwerend hinzu kommen Korrekturen durch Troeltschs Hand wie Durchstreichungen und mehrfache Überschreibungen der Marginalien, die dazu führen, dass sich sehr vereinzelt Wörter nicht entziffern ließen. Die entsprechenden Stellen werden mit Hilfe knapper Informationen in kursiven eckigen Klammern erläutert. Unsichere Lesarten sind durch unvollständige eckige Klammern gekennzeichnet.

Troeltschs Handexemplar ist nicht mit dem in Leder gebundenen Band von GSI identisch, den Paul Siebeck Troeltsch zukommen ließ.

Vielmehr handelt es sich um die Aushängebögen, die sich Troeltsch vom Verlag hatte schicken lassen. Er ließ sie bei der „Universitätsbuchbinderei R. Diefenbacher, Heidelberg X Papierhandlung“ in zwei Bänden binden. Band I umfasst neben Titellei und Inhaltsverzeichnis die Seiten 1–426 – hier endet das II. Kapitel „Der mittelalterliche Katholizismus“ – der „Soziallehren“, Band II die Seiten 427 – hier beginnt das Kapitel „III. Der Protestantismus“ – bis S. 996. Der Rücken der beiden Bände ist aus Leder und trägt in goldenen Buchstaben die Aufschrift „Troeltsch Soziallehren I“ bzw.

²²⁶ München, Privatsammlung.

„Troeltsch Soziallehren II“. Die zahlreichen Korrekturen, Randnotizen und eingeklebten Blätter lassen sich nur zum Teil datieren. Angesichts der Papierknappheit im Krieg hielt Troeltsch einige seiner Zusätze auf der Rückseite von Todesanzeigen fest, und – in einem Fall – auch auf der Rückseite eines fragmentarisch überlieferten Briefes Adolf Jülichers.²²⁷ Die Nachträge von Neuerscheinungen lassen erkennen, dass Troeltsch auch in den Berliner Jahren immer wieder an den „Soziallehren“ weiterschrieb. Selbst während der Arbeit am Historismus-Band nahm er diverse Arbeiten insbesondere jüngerer Gelehrter wahr, die sich explizit auf seine „Soziallehren“ bezogen oder thematisch einschlägig waren. Die letzten Titel, die er einarbeitete, stammen aus dem Jahr 1920.

18.

Einer eigenen Erläuterung bedarf das Sachregister. Troeltsch hatte die zu indizierenden Begriffe selbst ausgewählt, um die Belegstellen dann von seinem Schüler stud. theol. et phil. Herbert Link zusammenstellen zu lassen. So bildet das Sachregister von GS I die in Troeltschs Sicht wichtigen Begriffe ab. Der Herausgeber und seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben sich deshalb dafür entschieden, die Nomenklatur des alten Sachregisters zu übernehmen. Es können für die einzelnen Begriffe nun allerdings sehr viel mehr Belegstellen nachgewiesen werden, schon allein wegen der umfangreichen neuen Textpassagen im Handexemplar.

Troeltsch und Link hatten in ihrem Register oft thematisch verwandte Begriffe unter einen Oberbegriff subsumiert. Bei „Abendmahl“ wiesen sie etwa auch Begriffe wie „Eucharistie“ und „Herrenmahl“ sowie Komposita wie „Abendmahlsberechtigte“, „Abendmahlschristus“, „Abendmahlsgemeinde“, „Abendmahlsgemeinschaft“, „Abendmahlsfreiheit“, „Abendmahlsgenuss“, „Abendmahlsausschluss“, „Abendmahlsfeier“, „Abendmahlskelch“, „Abendmahlscheu“, „Abendmahlsymbole“ und „Massenabendmahl“ nach. Auch die diversen Formen des Absolutismus, zwischen denen Troeltsch unterschied, wie etwa „anglikanischer Absolutismus“, „antiker Staatsabsolutismus“, „antirevolutionärer Absolutismus“, „deutsch-lutherischer Absolutismus“, „englischer Absolutismus“, „fürstlicher Absolutismus“, „halbeuropäischer, nikolaitischer Absolutismus“, „militärisch-bürokratischer Absolutismus“, „moderner rationeller Absolutismus“, „monarchischer Absolutismus“, „patriarchaler“ bzw.

²²⁷ Brief (Fragment) Adolf Jülichers an Ernst Troeltsch, ohne Datum, in KGA 22, S. 486.

„patriarchalischer Absolutismus“, „politischer Absolutismus“, „reiner Absolutismus“ und „staatlicher Absolutismus“ wurden ausnahmslos nur unter „Absolutismus“ erfasst, ohne weitere Differenzierung. Auch in solchen Fällen sind wir der bisweilen originellen Arbeitsweise Troeltschs und Links gefolgt. Dies gilt auch für das Lemma „Lollharden“. Troeltsch schrieb im Text von GS I und in den Marginalien teils „Lollharden“, teils „Lollarden“. Nur in vier Fällen ist die Nomenklatur des ursprünglichen Registers leicht modifiziert worden. Link hatte, anders als Troeltsch selbst, der korrekt über die „Herrnhuter“ schrieb, im Register „Herrenhuter“ nachgewiesen – ein peinlicher Fehler, den Troeltsch, sollte er das Register vor der Drucklegung überhaupt noch einmal durchgesehen haben, nicht bemerkte. Allerdings bezeichnete er die Herrnhuter Brüdergemeine als „Brüdergemeinde“, nach dem Vorbild von älteren Autoren wie Matthias Schneckenburger und Max Goebel. Zudem hatte sich Link bei „Rekkelijken“ verschrieben. Es ist zu „Rekkelijken“ korrigiert worden. Link hatte zudem bei „Utraquisten“ auf „Calixtiner“ verwiesen, aber die Nachweise bei „Kalixtiner“ geboten. Auch wies er Belege für „Trinität(dogma)“ nach. Dies ist zu „Trinität(sdogma)“ verändert worden. Das Register von GS I folgt mehrfach nicht der alphabetischen Reihenfolge der aufgeführten Begriffe. Das Register der Kritischen Ausgabe folgt nun einer strengen alphabetischen Ordnung. „I“ und „J“, bei Troeltsch zusammengeführt, sind getrennt worden, „S“, „Sch“ und „St“, in GS I getrennt, hingegen unter „S“ zusammengeführt.

Anders ist es beim Personenregister. Es ist um zahlreiche Namen erweitert worden. Nicht nur finden sich in den handschriftlichen Zusätzen die Namen zahlreicher Autoren, deren Arbeiten Troeltsch in GS I noch nicht zur Kenntnis genommen hatte oder die erst nach Abschluss seines Manuskripts erschienen. Vielmehr war auch ein weder von Troeltsch und Link noch von Mitarbeitern des Verlages bemerkter Mangel des Personenverzeichnisses der „Soziallehren“ zu beheben: Nicht nur in der Erstauflage, sondern auch in den späteren Nachdrucken fehlen im „Namensregister“ die Einträge für die Buchstaben C und D. Für die vorliegende kritische Ausgabe waren zudem die vom Herausgeber in der Einleitung und im Editorischen Bericht sowie die in den Kommentaren genannten Personen im Register zu berücksichtigen.

19.

Zu erläutern ist nun auch das Literaturverzeichnis. Im Unterschied zu den meisten anderen Bänden der KGA, in denen die benutzte Literatur in zwei Abteilungen dargeboten wird – zum einen als von Troeltsch selbst genannte

Literatur, zum anderen als sonstige von den Herausgebern benutzte Titel –, ist das Literaturverzeichnis in KGA 9 analog zu den Verzeichnissen der drei Rezensionsbände in drei Teile differenziert. Die von Troeltsch in GSI 1912 genannte Literatur wird vollständig im ersten Teil aufgeführt. Im zweiten Teil des Literaturverzeichnisses finden sich all jene Titel, die Troeltsch für seine Marginalien und längeren Ergänzungen neu heranzog. Dies waren nicht nur Monographien und Aufsätze, die erst nach der Auslieferung von GSI erschienen, sondern durchaus auch ältere Literatur. Im dritten Teil finden sich dann die Titel, die die Herausgeber zusätzlich in der Einleitung, im Editorischen Bericht sowie in den Kommentaren angeben.

Nennt Troeltsch bei einem Literaturnachweis keine konkrete Auflage oder Ausgabe, wird, wenn möglich, auf eine Ausgabe verwiesen, die Troeltsch in den „Soziallehren“ an anderer Stelle heranzieht oder die ihm in den Jahren der Entstehung der „Soziallehren“ wahrscheinlich zugänglich gewesen sein dürfte, teils in seiner großen Privatbibliothek,²²⁸ teils in der Universitätsbibliothek Heidelberg.²²⁹ Einen eigenen Problemkreis bilden hierbei die Ausgaben der von Troeltsch verwendeten Primärquellen: Troeltsch gibt nur sehr selten eine konkrete Ausgabe an. Gleichzeitig bestehen zwischen den verschiedenen Ausgaben aber bedeutende Unterschiede in Orthographie und Interpunktion sowie bisweilen auch im Wortlaut und in der Kapitelzählung. Wenn möglich, wurde die von Troeltsch verwendete Ausgabe durch genaue Textvergleiche ermittelt oder zumindest eine von ihm vermutlich verwendete Ausgabe nachgewiesen. Wo die von Troeltsch benutzte Fassung nicht zweifelsfrei ermittelt werden konnte, wurde angesichts der differierenden Textüberlieferung nur eine eingeschränkte Zitatkorrektur vorgenommen. Korrigiert wurden hier allein die Abweichungen im Wortlaut, in der Wortstellung sowie Einfügungen und Auslassungen, nicht aber Abweichungen in Orthographie und Interpunktion sowie bei den Hervorhebungen und Abkürzungen.

Ein Sonderfall bedarf eigener Erwähnung: Troeltsch benutzte zwar vier Bände der Weimarer Luther-Gesamtausgabe [= WA]. Doch zitierte er den Wittenberger Reformator in der Regel nach der „Zweite[n] (Stereotyp-) Auflage“ der Berliner Ausgabe, einer von dem Pfarrer D. Georg Apollo

²²⁸ Vgl. dazu Sabine Wagner: Die Privatbibliothek von Ernst Troeltsch (1999).

²²⁹ Bücher, die vor 1905, d. h. vor dem Umzug in den damals für die Heidelberger Universitätsbibliothek fertiggestellten Neubau, erworben wurden, lassen sich durch die alten Signaturen identifizieren, die sich auf den Karten des Zettelkataloges (inzwischen digitalisiert) erhalten haben. Sie setzen sich aus Schranknummer und Werknummer zusammen, z. B. Schr 423 N 9; freundliche Mitteilung von Clemens Rohfleisch am 11. Juni 2015.

Buchwald, dem Kirchenhistoriker Gustav Kawerau, dem Oberkonsistorialrat Julius Köstlin, Martin Rade, dem Pfarrer Ewald Schneider und anderen 1898/99 im Berliner Verlag C. A. Schwetschke und Sohn herausgegebenen Volksausgabe in acht Bänden. Er scheint diese damals weit verbreitete Ausgabe eigens für die Arbeit am Luthertum-Kapitel der „Soziallehren“ erworben zu haben, benutzte er sie in „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ (1906, ²1909) doch noch nicht.²³⁰ Doch zur besseren Auffindbarkeit der Zitate werden diese zudem auch in der Weimarer Ausgabe nachgewiesen, z. B.: „[WA 30 II, S. 107]“. Die entsprechenden Luther-Bände in der WA wurden in die Herausgeber-Literatur aufgenommen.

Auch im Fall Franz Overbecks und Max Webers wurden die Zitate und Verweise Troeltschs zusätzlich nach den neuen Ausgaben [Franz Overbeck: Werke und Nachlaß = WuN; Max Weber Gesamtausgabe = MWG] nachgewiesen, deren benutzte Bände in der Herausgeberliteratur zu finden sind. Entsprechendes gilt für einen Teil der Marx- und Engels-Referenzen, die auch nach der Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe [MEGA] – sofern bereits erschienen – dokumentiert werden, sowie für die Bezüge auf Texte Jacob Burckhardts, bei denen auf die Kritische Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts [JBW] zurückgegriffen wurde.

20.

Den Regeln der Troeltsch KGA entsprechend wurden alle Zitate überprüft. In den Kommentaren werden fehlerhafte oder verkürzte Zitate korrekt dargestellt. Abweichungen zwischen Troeltschs Zitation und dem originalen Text, die nur die Zeichensetzung (etwa Komma statt Semikolon etc.), Abkürzungen (etwa „h.“ statt „hl.“) und weitere geringfügige Änderungen wie etwa fehlende Füllwörter (zum Beispiel ein in Troeltschs Zitat fehlendes „aber“, „dann“ und „denn auch“ des Originals), Schreibweisen wie „k“ statt „c“, „T“ statt „Th“, „ie“ statt „i“, „insofern“ statt „insoferne“, „ß“ statt „ss“, „ä“ statt „ae“ betreffen, wurden wie schon in den anderen Bänden der KGA vernachlässigt – weil der Nachweis solcher Differenzen keinerlei Erkenntniswert hat. Analog wurde die Darstellung von „Ae“, „ae“, „Oe“, „oe“ im Lateinischen und Französischen als Ligatur oder unverbunden bei der Zitatkorrektur nicht eigens ausgewiesen. In von Troeltsch angeführten Zitaten werden Abweichungen aufgrund von typischen Abkürzungen,

²³⁰ Dazu siehe das „Verzeichnis der von Ernst Troeltsch genannten Literatur“ in KGA 7, S. 555–586, S. 571.

die Troeltsch in den Marginalien verwendet, nicht eigens erwähnt, so „u“ für „und“, „MAlich“ oder „malich“ für „mittelalterlich“, „X“ für „Christus“ und für „Christ(-)“ bzw. „christ-“, etwa „Xentum“ für „Christentum“, „Xlich“ für „christlich“.

In Sachen Interpunktion war Troeltsch ein Autor mit außergewöhnlich hoher Variabilität. Er folgte nur selten den damals üblichen Interpunktionsregeln. Deshalb bleiben falsche Satzzeichen, insbesondere Kommata, die nicht sinnenstellend sind, unverbessert. Höchst individuell war auch Troeltschs Eigenart, Personennamen, Substantive und das erste Wort eines Satzes bisweilen klein zu schreiben, bei Adjektiven und Verben aber bisweilen einen großen Buchstaben zu benutzen. Auch hier wurde nichts korrigiert. Stillschweigend ergänzt wurden hingegen in B und B₁ fehlende Anführungszeichen, fehlende Klammern und fehlende öffnende oder schließende Gedankenstriche. Statt doppelter Anführungszeichen innerhalb von Zitaten wurden stets einfache Anführungszeichen gesetzt, Klammern innerhalb von runden Klammern wurden kommentarlos zu eckigen Klammern abgeändert.

Offensichtliche Setzerfehler in B sind stillschweigend verbessert worden. Analog gilt dies auch für falsche diakritische Zeichen, Bindestriche und Apostrophe, die ohne Nachweis ergänzt oder verbessert wurden. Auch in den Zitaten aus der von Troeltsch benutzten Literatur wurden evidente Setzerfehler stillschweigend korrigiert.

Nicht eigens nachgewiesen wurden in den Marginalien: fehlende Umlautstriche, fehlende Akzente, fehlende Cédille (ç), fehlender Verdopplungsstrich und in den altgriechischen Zitaten andere kleine Zeichen (also *iota subscriptum* und *spiritus*), fehlende Anführungszeichen, fehlende Klammern (öffnend oder schließend), fehlende Bindestriche bei Wortpaaren (etwa „Land- und Kirchenfrieden“). Bei Eigennamen wurden Variationen bei s, ss, ß sowie Variationen bei Umlauten nicht verbessert. Troeltsch schrieb Vor- wie Nachnamen nicht selten unterschiedlich. Auch hier wurde auf Vereinheitlichung verzichtet. In den Marginalien sind durchgestrichene Textpartien in geschweifte Klammern gesetzt. In einzelnen Fällen, bei denen eine Transkription möglich und eine relevante inhaltliche Aussage gemacht wird, werden auch überschriebene Textpartien in geschweiften Klammern wiedergegeben. Durch Unterstreichungen hervorgehobene Passagen in den Marginalien wurden – anders als in den anderen Bänden der KGA – durch Kursivierung gekennzeichnet.

a *B_f*: Fustel de Coulange, *La cité antique* [*neue Zeile*] Maurice Vernes, *Histoire sociale des Religions*. [*neue Zeile*] Cunningham, *Geschichte des englischen Handels*.¹ [*neue Zeile; es folgt ein Unterführungszeichen im Sinne von „ders.“*] *Christianity and social questions* London, Duckworth and C. [*neue Zeile; es folgt ein Unterführungszeichen im Sinne von „ders.“*] *Efficiency of the church of England*, [*es folgt ein Unterführungszeichen für den Verlagsort „London“*] John Murray.² [*neue Zeile*] {R} Rogers, *Six centuries of work and wages* (New York) s. Wallis S 266.³ [*neue Zeile; es folgt ein Unterführungszeichen im Sinne von „ders.“*] *History of English Agriculture and prices* Oxford 1882. (s. Wallis 268)⁴ [*neue Zeile*] Hintze *Historisch-politische Aufsätze* [*neue Zeile*] Gide u. Rist, *Gesch der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, deutsch 1913. |

-
- 1 William Cunningham: *Entwicklung der Industrie und des Handels Englands* (1912).
 - 2 Cunninghams „Efficiency in the Church of England“ ist 1912 im Londoner Verlag John Murray erschienen.
 - 3 Louis Wallis zitiert in „Sociological Study of the Bible“ (1912), S. 266, eine Passage aus James E. Thorold Rogers’ „Six Centuries of Work and Wages“ (1884), in der es um europäische Revolten gegen die Kirche bis hin zur Reformation geht.
 - 4 Gemeint ist der IV. Band von James E. Thorold Rogers’ „A History of Agriculture and Prices in England“ (1882). Den abweichenden Titel und die falsche Seitenangabe übernimmt Troeltsch von Louis Wallis: *Sociological Study of the Bible* (1912), S. 268, Anm. 3. Das Zitat, in dem Rogers auf die Lollarden-Bewegung zu sprechen kommt, findet sich im Original S. 73.

B II

Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch
Dr theol, phil, jur.

Erster Band

Die Soziallehren
der christlichen Kirchen und Gruppen

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912 |

Die Soziallehren
der christlichen Kirchen
und Gruppen

B III

von

Ernst Troeltsch
Dr theol, phil, jur.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912 |

B IV Die Einleitung, sowie die Kapitel I–III 2 sind ein veränderter Abdruck aus den Bänden 26–30 des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“.

Copyright 1912 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von *H. Laupp* jr in Tübingen. |

Der hohen philosophischen Fakultät
zu Greifswald

B V

und

Der hohen juristischen Fakultät
zu Breslau

in tiefster Dankbarkeit und Ehrerbietung gewidmet. |

Eigenen und fremden Wünschen folgend sammle ich hiermit meine zerstreuten Untersuchungen. Meine bisherige Arbeit hat – abgesehen von der großen Darstellung des Protestantismus in der Kultur der Gegenwart¹ – in monographischen, methodischen und skizzierenden Untersuchungen bestanden, die sich über sehr verschiedene Stoffe erstreckten. Indem sie nun hier gesammelt zu Tage treten, wird sich zeigen, daß sie trotz aller scheinbaren Zersplitterung doch einem einheitlichen Plane entspringen. Darüber seien hier ein paar Worte gesagt.

Der Zusammenhang ist leicht erkennbar. In der Schule Ritschls ausgebildet, empfand ich frühzeitig, daß in der eindrucksvollen Lehre dieses energischen und großen Gelehrten zweierlei verbunden war: eine bestimmte Auffassung der dogmatischen Ueberlieferung, vermöge deren sie den modernen Bedürfnissen und Fragestellungen entgegen kam, und eine ebenso bestimmte Auffassung der modernen geistigen und religiösen Lage, vermöge deren diese zur Aufnahme und Fortsetzung der in Ritschls Sinn verstandenen Tradition befähigt schien. Daraus entstand naturgemäß die Frage, ob mit jenem ersten die dogmatische Tradition in ihrem eigentlichen historischen Sinn getreu verstanden und ob in jenem zweiten die gegenwärtige Lage in ihrer wirklichen Verfassung ergriffen sei. Da wurde klar, daß hier von beiden Seiten her Angleichungen vollzogen waren, die der Sachlage nicht entsprachen und die den wirklichen Gegensatz nicht voll zur Geltung kommen ließen. So ergab sich für mich naturgemäß die doppelte Aufgabe, die kirchlich-dogmatische Tradition des Protestantismus in ihrem eigenen historischen Sinn und die geistig-praktische Lage der Gegenwart in ihren wahren Grundbestrebungen mir deutlich zu machen. Daraus entstand die Doppelseitigkeit meiner Untersuchungen, die Analyse des Altprotestantismus und die Analyse | der modernen Welt. Freilich sollte all das nur der Lösung der systematischen Aufgabe dienen, nun selbständig mit rückhaltlosem Eingehen auf die moderne Welt die christliche Ideen- und Lebenswelt zu durchdenken und zu formulieren. Das führte zu methodologischen und re-

¹ Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/09), in KGA 7, S. 81–531.

ligionsphilosophischen Untersuchungen, auf denen sich erst eine christliche Glaubens- und Lebenslehre erbauen kann. Je mehr ich aber hierbei gerade auf die modernen Problemstellungen einging, um so mehr verschob sich mir das Schwergewicht nach der Seite der Ethik. Ist das Christentum vor allem Praxis, so liegen seine Hauptfragen auf praktischem Gebiet, und eben aus diesem erheben sich heute die allerschwierigsten Verwickelungen und Gegensätze gegen die christliche Lebenswelt. Insbesondere gegenüber den Anforderungen der heutigen Sozialethik ist die Ethik der Kirchen veraltet. Ging ich aber dem weiter nach, so kam ich auf die Frage, wie denn ein derartig neu sich bildender Begriff der christlichen Lebenswelt zu ihren alten Organisationen, den Kirchen, sich verhalte, ob sich eine solche neue Erfassung überhaupt auf die alten Organisationen aufpfropfen lasse, und wenn nicht, welche Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung und des Anschlusses eine solche Neubildung überhaupt habe.

Aus diesen Erwägungen gingen die Untersuchungen hervor, die in diesem ersten Bande vereinigt sind. Sie gewannen leicht ein Einheitsband, wenn auf die gesamte Geschichte des Christentums überhaupt die soziologische Fragestellung übertragen wurde. Sie erleuchtete mit Einem Bedeutung und Wesen der religiösen Gemeinschaftsbildungen, die Grundzüge des christlichen Ethos in seinem Verhältnis zu den ethischen Problemen und Aufgaben des außerreligiösen Lebens und die innere Beziehung jeder dogmatischen Gedankenbildung auf einen ihr vorschwebenden Gemeinschaftskreis. Ueberdies entstand damit zugleich eine eigentümliche Auffassung vom Wesen des Christentums, seiner Geschichte und seinen Beziehungen auf die allgemeine Kulturgeschichte, damit ein Fortschritt in meiner Gesamtbegründung der theologischen Aufgabe überhaupt. Die Ergebnisse sind in der Schlußabhandlung zusammengefaßt. Sie sind wirkliche Ergebnisse, die aus der Untersuchung herauspringen, nicht Thesen, zu deren Erweis das Buch geschrieben worden wäre. Darum stehen sie auch am Schluß und nicht am Anfang. Doch kann der Leser die Sache sich erleichtern durch Vornahme des Schlusses, wenn er nicht lieber selber | aus dem ausgebreiteten Sachzusammenhang sich die Folgerungen erwachsen zu lassen vorzieht.

B IX

Das Buch ist nun freilich mit seinen ungefähr 1000 Seiten recht massiv geworden. Insbesondere erforderte der Text eine höchst umfangreiche Unterkellerung durch Anmerkungen. Das ließ sich nicht ändern, wenn ich meine Begründungen vorlegen und die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung vollziehen wollte. Ungefähr zwei Drittel waren bereits im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik veröffentlicht,² die Kapitel über Calvinismus, Sektentypus und Mystik sind völlig neu hinzugekommen. Die

2 Vgl. hierzu den Editorischen Bericht, oben, S. 73–132.

vorausgehenden Kapitel wurden nach der Veröffentlichung im Archiv noch einmal überarbeitet und erweitert, dann aber aus dem Satz genommen. Daraus erklärt sich, daß einige neueste literarische Erscheinungen nicht mehr verwertet sind.

Ein Umstand tröstet mich über die Dickleibigkeit dieses Bandes, der Umstand, daß er dadurch imstande ist, die Last und Weihe einer Doppelwidmung zu tragen. Die philosophische Fakultät zu Greifswald hat mir im Jahre 1903 bei Gelegenheit ihrer Jubelfeier die hohe Ehre erwiesen, mich zum Doctor philosophiae honoris causa zu promovieren.³ Die Ehre bezog sich in erster Linie auf meine damals soeben erschienene Gesamtdarstellung des Protestantismus.⁴ Im laufenden Jahre 1911 hat mir die juristische Fakultät zu Breslau aus Anlaß ihrer Zentennarfeier die Würde eines Doctor juris honoris causa übertragen.⁵ Die Begründung bezog sich wesentlich auf den bereits im Archiv veröffentlichten Teil dieses Buches. Da nun aber dieses vorliegende Buch mit dem ersten sich nahe berührt und zu vielen seiner Sätze erst die eingehenden Beweise liefert, so darf ich für das Wagnis der Doppelwidmung mich außer der stofflichen Schwere dieses Buches auch auf die Einheitlichkeit der Beziehungen berufen, welche beide Promotionen zu seinem geistigen Inhalt haben.

Es ist nicht zu leugnen und ist auch durch diese beiden Promotionen mittelbar angedeutet, daß meine Arbeit keine besonderen theologischen, insbesondere keine christlichen, Methoden der Forschung anerkennt. Allein ich bin gewiß und sehe es auch durch diese Arbeit als bezeugt an, daß dabei die christliche Lebenswelt an Größe und innerer Bedeutung nichts verliert.

Heidelberg, 1. November 1911.

Ernst Troeltsch.

3 Troeltsch unterläuft bezüglich der Jahresangabe ein Fehler. Die Verleihung der Ehrendoktorwürde fand im Rahmen der Feierlichkeiten zum 450-jährigen Bestehen der Universität am 3. August 1906 statt. Vgl. Samuel Oettli: Das 450jährige Jubiläum der Universität Greifswald am 3. und 4. August 1906 (1906), S. 46 mit S. 51 f. bzw. S. 109 f., sowie die Ehrenpromotionsurkunde aus den „Acta der philosophischen Facultät der Königl. Universität zu Greifswald“, Band III: Ehrenpromotion im Dekanatsjahre 1906/07; Greifswald, Universitätsarchiv, Phil. Fak. I, Nr. 302.

4 Vgl. oben, S. 139, Anm. 1.

5 Johannes Ziekursch: Bericht über die Jahrhundertfeier der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau vom 1.–3. August 1911 (1912), S. 124. Im Archiv der Universität Breslau sind keine Archivalien zu Troeltschs Ehrenpromotion überliefert.

EINLEITUNG UND METHODISCHE VORFRAGEN.

Ausgangspunkt von den sozialetischen Fragen der Gegenwart 1–4.¹ Begriff der soziologischen Selbstgestaltung des Christentums 4–6. Begriff der profanen sozialen Bildungen 6–9. Herstellung eines beide überwölbenden und irgendwie von der religiösen Idee bestimmten soziologischen Grundschemas 9–10. Stellung der religiösen Ethik zu den sozialen Hauptbildungen des Staates, der Familie, der Wirtschaft innerhalb dieses Grundschemas 10–14. Gewinnung der Kategorien für den Stoff aus diesen Erörterungen 14–15.

I. KAPITEL.

DIE GRUNDLAGEN IN DER ALTEN KIRCHE.

1. DAS EVANGELIUM.

Unabhängigkeit des ältesten Christentums von allen direkten Einflüssen der sozialen Bewegungen der Spätantike und der Kaiserzeit 15²–25. Hervorgang aus der religiösen Gesamtbewegung der Spätantike 25–29. Mittelbarer Zusammenhang mit der Sozialgeschichte 29–33.

Der ethische Grundgedanke der Predigt Jesu 33–38. Soziologischer Charakter und Bedeutung dieser Grundgedanken 39–45. Stellung zu den sozialen Werten des Staates, der Wirtschaft, der Familie, der Gesellschaft 45–52.

Religiöse und soziologische Parallelbildung in der Stoa 52–58.

1 Die Seitenangaben dieser Inhaltsübersicht beziehen sich auf die Textfassung der „Soziallehren“ von 1912 (= B). Zur Paginierung der vorliegenden Ausgabe vgl. das aktualisierte Inhaltsverzeichnis, oben, S. XI–XIII.

2 Falsche Seitenangaben, die teilweise auf Setzerfehler zurückzuführen sind, die teilweise daraus resultieren, dass die Inhaltsübersicht nach Änderungen Troeltschs in der Druckfahne, insbesondere nach dem Einfügen zusätzlicher Anmerkungen, nicht mehr aktualisiert wurde, sind stillschweigend korrigiert.

a2. PAULUS.^a

Die Entstehung einer neuen Kultgemeinde und soziologische Wirkung dieses Vorgangs 58–60. Entwicklung eines soziologischen Grundschemas von der Kirche her; Gleichheit und Ungleichheit; Patriarchalismus 60–69. Stellung zu Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft 69–72. Konservative und revolutionäre Elemente in der neuen Religionsgemeinschaft 72–78. Wahlverwandtschaft des Christentums mit gewissen Kulturformen. Ausblick auf die kommende Entwicklung 78–83.

3. DER FRÜHKATHOLIZISMUS.

B XII Bildung der Kirche und ihrer Verfassung 83–93. Auseinandertreten von Kirche und Welt als Folge davon 93–95. Die Askese 95–105. Die aus diesem Gegensatz entwickelte und ihn überbrückende Ethik der Kirche 106–109. Rege|lung der sozialen Probleme in der Kirche und durch die Kirche als Staat im Staate 109–113.

Der Besitz 113–117. Die Arbeit 117–120. Berufe und Stände 120–127. Der Handel 127–129. Die Familie 129–132. Die Sklaverei 132–134. Die Liebestätigkeit 134–139. Die Entstehung eines neuen Standes 139–143. Die Wissenschaft und die Rezeption der stoischen Ethik 144–147.

Das Verhältnis zum Staat 148–156. Gewinnung einer positiven Staatsethik durch Rezeption der stoischen Lehre vom sittlichen Naturgesetz 156–165. Theokratische Auffassung der kaiserlichen Gewalt 166–170. Entscheidende Bedeutung der Lex naturae für das Ganze einer christlichen Kulturethik 171–174.^b Ergebnisse der Entwicklung in der alten Kirche 175–178.^c

II. KAPITEL.

DER MITTELALTERLICHE KATHOLIZISMUS.

1. DAS PROBLEM.

Der Begriff der christlichen Einheitskultur und das Mittelalter 178–185. Dialektik der Idee und Zufall 185–186.

a–a In B_1 eingeklammert. Es folgt: Die älteste Kultgemeinschaft des Christuskultes.

b In B_1 folgt mit Einfügungszeichen: {Augustin} Das Mönchtum

c In B_1 folgt mit Absatz: 4.) Die Augustinische Ethik.

2. ANSÄTZE FÜR DIE MITTELALTERLICHE EINHEITSKULTUR.³

Der Ausbau der kirchlichen Verfassung und stockender Abschluß im Osten 187–195.

3. DIE LANDESKIRCHLICHE PERIODE DES FRÜHMITTELALTERS.⁴

Das germanische Landeskirchentum 195–198. Bedeutung dieses Landeskirchentums für die christliche Kultur 198–206.

4. DIE UNIVERSALKIRCHLICHE REAKTION UND DIE KATHOLISCHE EINHEITSKULTUR.

Die zentralistisch-papalistische Reaktion 206–209. Der Ertrag dieser Reaktion: Papalidee, Freiheit der Kirche, Sakraments- und Gnadendogma 209–221. Die kirchliche Einheitskultur auf diesen Grundlagen 221–226.

5. DIE BEDEUTUNG DER ASKESE IM SYSTEM DES MITTELALTERLICHEN LEBENS.

Die asketische Idee und ihre Vereinigung mit dem Welleben 226–230. Verkirchlichung des Mönchtums 230–234. Relativer Sinn der Askese 234–238.

6. RELATIVE ANNÄHERUNG DER TATSÄCHLICHEN SOZIALEN LEBENSFORMEN AN DAS KIRCHLICHE IDEAL.

Die Sozialgeschichte des Mittelalters 238–245. Günstige und ungünstige Dispositionen der mittelalterlichen Gesellschaft für die christliche Ethik 246–249. Die Bedeutung der Stadt für die Verchristlichung der Kultur 250–252. |

³ Diese Überschrift lautet im Fließtext sowohl in der A- als auch in der B-Fassung: „2. Ansätze im Ergebnis der altkirchlichen Entwicklung.“ Vgl. unten, S. 520. Offenbar beabsichtigte Troeltsch den Wortlaut für die Buchausgabe zu ändern, verfaß aber dies umzusetzen.

⁴ Auch diese Überschrift weicht im Fließtext in A und B ab: „3. Die landeskirchliche Periode und die Durchdringung von Geistlichem und Weltlichem.“ Vgl. unten, S. 543.

7. DIE THEORETISCHE DURCHLEUCHTUNG DER KIRCHLICHEN EINHEITSKULTUR IN DER THOMISTISCHEN ETHIK.

Vermittlungscharakter der theologischen^a Ethik 252–254. Fortbildung des Begriffs der *lex naturae* als des Werkzeugs der Vermittlung 255–264. Gedanke der ethischen Stufenfolge und der Entwicklung von der Natur zur Gnade 264–272. Verbleibende Gegensätze innerhalb dieses Stufenbaus 272–276. Die besondere Art des hier ausgebildeten Entwicklungsgedankens 276–283. Klassische Bedeutung des Thomismus für die katholische Ethik und Sozialphilosophie 283–285.

8. DIE MITTELALTERLICHE SOZIALPHILOSOPHIE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DES THOMISMUS.

Jetzt erst vorhandene Möglichkeit einer umfassenden christlichen Sozialphilosophie 286–294. Gewinnung eines soziologischen Grundschemas: Patriarchalismus und Organismus 294–311. Ausarbeitung des Grundschemas zu dem Begriff eines Kosmos der Berufe 311–313. Innere Widersprüche und Antinomien in dem Grundschema 314–324. Keine Sozialreform sondern Karität 325–327. Das katholische Naturrecht 328–329. Rückblick und Ausblick 330–335.

Die Sozialethik der Familie, des Staates, der Gesellschaft, der Wirtschaft 336–348. Leitung dieses Kosmos durch die Obergewalt der Kirche 348–352.

Bedingtheit der katholischen Sozialphilosophie durch die allgemeine Kulturgeschichte und umgekehrte Frage nach ihrem Einfluß auf sie 352–358.

9. DAS ABSOLUTE GOTTES- UND NATURRECHT UND DIE SEKTEN.

Wiederauftauchen des alten Gegensatzes gegen den kirchlichen Kompromiß 358–360. Der Sektentypus im Unterschied vom Kirchentypus 360–377. Radikale Gestaltung des Naturrechts im Sektentypus und weitere dogmatische Eigentümlichkeiten 377–383.

Ausgangspunkt der Sektenbildung von der gregorianischen Kirchenreform 383–389. Waldenser 389–390. Franziskaner 390–393. Die Wicliffe 393–401. Der Hussitismus 401–410. Bauernaufstände 410–411. Die Literatur der Volkssouveränität 412–416. Naturrechtliche Elemente in der konzi-

^a *B*: thomistischen

liaren Reformtheorie 417–418. Die städtische Kultur und der Individualismus, die Mystik 418–422. Abschluß und Vorausblick 422–426.

III. KAPITEL. DER PROTESTANTISMUS.

1. DAS SOZIOLOGISCHE PROBLEM DES PROTESTANTISMUS.

Der Protestantismus als neuer Typus der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee 427–431. Ausgangspunkt in der Originalität Luthers und Verhältnis zu den Klassenbewegungen der Zeit 431–433. Die religiöse Idee Luthers 434–448. Soziologische Konsequenzen dieser Idee 448. Der neue Kirchenbegriff 448–458. Folgerungen aus diesem Kirchenbegriff: 1. Der absolute Wahrheitsbegriff. 2. Das | Amt der Wortverkündigung als Mittel der Organisation. 3. Das Landeskirchentum und die Zwangsherrschaft der Kirche 458–472. Die dem Kirchenbegriff entsprechende Kompromiß-Ethik 473–486. Sondercharakter der protestantisch-kirchlichen Ethik: die Zentralstellung des Dekalogs, die doppelte Moral des Amtes und der Person 487–507. Rückblick und Vorblick 507–512.

B XIV

2. DAS LUTHERTUM.

Kirchenbegriff und kirchliche Organisation des Luthertums 512–521. Die staatlich-kirchliche Lebenseinheit der christlichen Gesellschaft 521–523. Die Ethik des Luthertums 524–532. Das lutherische Naturrecht 532–548.

Das soziologische Grundschema des Luthertums 549–555. Die Familie 555–559. Der Staat 560–571. Die Wirtschaft 571–580. Die Gesellschaftsgliederung und die Berufe 580–584. Sozialpolitik, Sozialreform und Karität 585–594.

Schlußfrage nach Zusammenhang des Luthertums mit der allgemeinen deutschen Kulturlage und Rückwirkung jenes auf diese 594–602. Bedeutung des Luthertums für die deutsche politische und soziale Lage 602–605.

3. DER CALVINISMUS.

Ueberflügelung des Luthertums durch den Calvinismus. Unterscheidung des primitiven und des Neu-Calvinismus. Ursprünglicher Ausgang des Calvinismus vom Luthertum 605–612.

Religiös-ethische Besonderheit des *primitiven Calvinismus* 613–681. 1. Prädestinationslehre 615–621; 2. Der calvinistische Individualismus 622–624;

3. Die heilige Gemeinde und Analogien mit dem Täuferum 625–642; 4. Die calvinistische Ethik. Die Askese. Die Berufsidee. Das natürliche Sittengesetz 643–666; 5. Das soziologische Grundschema. Gleichheit und Ungleichheit. Christlicher Sozialismus 667–679.

Der Einfluß der Genfer kulturellen Lage auf den primitiven Calvinismus 681–728. 1. Der demokratisch-konstitutionelle Zug des Calvinismus. Genfer Zustände. Bezas Staatslehre. Die hugenottisch-monarchomachische Staatslehre. Die schottische Staatslehre. Cromwell. Althusius. Grotius. Locke. Hobbes. Pufendorf 681–703. 2. Der kapitalistische Zug in der Wirtschaftsethik des Calvinismus. Calvinismus und Kapitalismus. Einschränkungen des Kapitalismus durch christliche Forderungen. Aussöhnung des Calvinismus mit der modernen Wirtschaftsordnung 704–722. 3. Politische Internationalität des Calvinismus. Das Kriegsproblem. Die Interventionspolitik 723–728.

Die eigentümlichen reformierten Soziallehren. Der Kirchenbegriff. Gesellschafts- und Familienbegriff 728–733.

Der Uebergang zum *Neocalvinismus* im Freikirchentum und Pietismus als Folge der Uebertragung der Maßstäbe der heiligen Gemeinde auf große Volkskulturen 733–737.

Das Freikirchentum 738–773. Der Brownismus und Barrowismus 741–744. Der Kongregationalismus 745–748. Der englische Independentismus 749–755. Eindringen des Freikirchenprinzips in den echten Calvinismus 755–757. Die Tol|eranz 758–761. Naturrechtlicher und liberaler Charakter des freikirchlichen Neocalvinismus 762–773.

Puritanismus, Präzisierung und Pietismus 773–789. Der englische Puritanismus 774–780. Der niederländische Präzisierung 781–787. Der Pietismus am Niederrhein und in der Schweiz 788–789.

Die Ethik des Neu-Calvinismus und ihre Verschmelzung mit der Ethik des verbürgerlichten Sektentypus. Entstehung der Gesamtgruppe des *asketischen Protestantismus* aus dieser Verschmelzung 789–794.

4. SEKTENTYPUS UND MYSTIK AUF PROTESTANTISCHEM BODEN.

Komplementärbewegung der Sekten und der Mystik neben dem protestantisch-konfessionellen Landeskirchentum und ursprüngliche Eingeschlossenheit beider in die reformatorische Ideenwelt 794–797.

Das Täuferum und die protestantischen Sekten 797–848.

Anknüpfungspunkte des Täuferums bei den Reformatoren 797–800. Verselbständigung des Sektentyps im organisierten Täuferum. Allge-

meine Charakteristik des Täuferturns 800–805. Herkunft des Täuferturns 805–809. Verschiedene Stellung des Sektenmotivs im Katholizismus und Protestantismus 809–812.

Züricher Täuferturn und erste Ausbreitung 812–814. Mennoniten 814–815. Englische Täufer und Entstehung der General Baptists 815–817. Das radikale Täuferturn in der englischen Revolution 817–819. Die Leveller 820–821. Die Diggers 822–824. Die Millenarier 825–826. Der Pietismus 827–831. Die Herrnhuter 832–835. Der Methodismus 836–840. Der Labadismus 841–842. Moderne Sekten 842–843. Der christliche Sozialismus 843–846. Tolstoi 847–848.

Die Mystik und der Spiritualismus 848–940.

Das religiöse Wesen der Mystik überhaupt 849–851. Die Mystik im Neuen Testament 852–853. Die religionsphilosophisch unterbaute Mystik 853–858. Der Spiritualismus 858–859. Der protestantische Spiritualismus 860–862. Unterschied von den Täufern 863–865. Soziologischer Charakter des Spiritualismus 865–868. Wirkungen auf das Dogma 868–874. Ethik des Spiritualismus 875–877.

Thomas Münzer 878–879. Karlstadt 879–880. Schwenkfeld 881–885. Seb. Franck 886–888. Castello 889–890. Coornheert 891–893. Die Collegianten 894–895. Spiritualistische Theologen aus dem Täuferturn 895–897. Naturphilosophen 897–898. David Joris 899–900. Heinrich Niklās 901–902. Labadie 902–903. Niederländische Mystik des 17. Jh. 903–906. Englische Mystik des 17. Jh. 906–910. Die Quäker 911–916. Methodismus und Pietismus 917–921. Herrnhutertum 922–925. Die moderne Religionsphilosophie des Idealismus 926–928. Die Romantik 929–932. Die moderne Theologie 933–935. Soziologische Folgen des modernen Spiritualismus 936–940.

Die Soziallehren der Mystik und des Spiritualismus 940–942. Die der aggressiven Sekten 942–946. Die duldende Sekte und ihre Verschmelzung mit dem Neucalvinismus^a 946–948. Das soziologische Grundschema des asketischen Protestantismus 948–951. Die Sexualethik 951–952. Die politische Ethik 953–955. Die Wirtschaftsethik 955–957. Stellung des asketischen Protestantismus in der Geschichte der christlichen Ethik 958–960.

Schlußfrage nach Wechselbeeinflussung der allgemeinen Kultur und der geschilderten Gruppen 960–962. Bedeutung des asketischen Protestantismus in der Gegenwart 962–964.

B XVI

^a *In B folgt*; nochmals der asketische Protestantismus

SCHLUSS.

Die neue Lage der christlichen Soziallehren seit dem 18. Jahrh. 965–966. Ergebnisse: 1. Die drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee. 2. Die soziologische Bedingtheit des Dogmas und der Theologie. 3. Wahrheitsbegriff und Toleranz. 4. Die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ethik. 5. Die Bedeutung der Marxistischen Methode für die Theologie. 6. Der bleibende ethische Gehalt des Christentums. 7. Die zweckmäßigste Organisation des christlich-religiösen Lebens in der Gegenwart. 8. Das Christentum und das moderne soziale Problem 967–986.

Sachregister 987–991.⁵

Namenregister 992–994.⁶



⁵ Das ursprünglich von Troeltschs Studenten Herbert Link erstellte Sachregister ist in erweiterter Form unten wiedergegeben, S. 2057–2081.

⁶ Ein überarbeitetes, vollständiges Namensregister findet sich unten, S. 2019–2055.

^bIn den sozialen Kämpfen^b der ^cGegenwart, die^e teils von den modernen Riesen- und Einheitsstaaten, ihrer Demokratisierung und dem Kampf der Gruppen um die Beeinflussung des Staatswillens, teils von der modernen Industrialisierung, der Bildung des^d Proletariats und der Emanzipation der internationalen Massen ausgehen,^{e f} erheben neben den politischen Parteien, den ökonomisch-soziologischen Fachwissenschaften und ^gden modern autonomen Kulturphilosophen^g auch die auf uralte historische Kräfte begründeten Kirchen ihre ^hStimme. Zugleich^h verwenden sie ihre beträchtliche Organisationskraft mit zur Lösung dieser Probleme. Großenteils fallen sie dabei mit den Parteien zusammen wie das bei Zentrum, Konservativen und antisemitischen Mittelständlern mehr oder minder der Fall ist, und erleiden dann freilich auch starke Rückwirkungen durch die in jenen wirkenden politischen und Klasseninteressen; teils suchen sie in der Weise des Evangelisch-sozialen Kongresses und mit den Mitteln einerⁱ wissenschaftlichen Literatur eine parteilose geistige und praktische Einwirkung; teils finden sie in den halb-kirchlichen Vereinen und Organisationen der „Innern Mission“ und verwandter Bestrebungen ihre Wirksamkeit. Jedenfalls haben diese kirchlichen und religiösen Gruppen, seit und soweit sie anerkannt haben, daß ihrer Lebensregelung von der modernen sozialen Lage her neue Voraussetzungen und Aufgaben gestellt sind, sich in diese Probleme praktisch und theoretisch vertieft und unter Anschluß an die bestehende wissenschaftliche Literatur eine eigentümlich christliche Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftslehre zu entwerfen oder abzugrenzen gesucht, wobei die wachsende Einsicht in die Bedeutung des ökonomischen Unterbaues für alle höhere geistige | Kultur auch sie stark zur Beschäftigung mit ökonomischen Dingen

a-a A: Die Soziallehren der christlichen Kirchen. [Absatz] Von [Absatz] ERNST TROELTSCH.

b-b B_i: Wie jede Zeit ein ihr eigentümliches soziales Problem hat, so geht es in

c-c B_i: Gegenwart **d** In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: spezifisch modernen

e B_i: aus. **f** In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: In diesen Kämpfen

g-g B_i: der modernen rationalen Kulturphilosophie **h-h** B_i: Stimme; zugleich

i B_i: der

B 2 gezwungen hat. Auch sind manche Nationalökonomien und manche Vertreter der politischen Wissenschaft ihnen darin entgegengekommen. <Daß die leitenden Persönlichkeiten der Regierungen sich auf solche Gedanken gerne berufen und daß das insbesondere Bismarck in merkwürdigem Gegensatz zu seinem sonstigen politischen Realismus und Naturalismus nachdrücklich getan hat, ist bekannt.> Ein solches Unternehmen ist an sich auch wohl verständlich und in der Ordnung, da die Gesellschaftslehre in der Tat rein aus sich die letzten Werte und Normen nicht zu erzeugen vermag, da auch die ökonomische Lehre in Bezug auf die letzte Wertung der von ihr behandelten Güter und auf die von ihr vorauszusetzenden komplizierten sozialen, politischen und sittlichen Kräfte an außerhalb der Fachwissenschaft liegende Instanzen gewiesen ist¹⁾. Die Frage kann daher nicht sein, ob das Unternehmen kirchlicher und religiös bestimmter Soziallehren überhaupt berechtigt sei, sondern nur die, ob von ihnen etwas für die moderne Lage Brauchbares und Wertvolles mit geleistet worden sei. Um diese Frage aber zu beantworten, bedarf es vor allem der Kenntnis dieser Bestrebungen.

Eine solche Aufgabe ist freilich sehr kompliziert. Zu beurteilen, was die kirchliche Sozialpolitik und Gesellschaftslehre praktisch geleistet hat, ist eine derart umfangreiche Sache, daß ihr nur ein diesen Fragen sich widmender Fachmann mit nationalökonomischer und politischer Schulung gewachsen ist. Darüber kann ich mir hier kein Urteil erlauben. Aber ein anderes, theoretisch noch wichtigeres Interesse liegt nach der Seite der *„dogmengeschichtlichen Frage“*, wie die Kirchen prinzipiell ihre Lehre begründen, von ihrem ganzen Grundwesen aus prinzipiell sich zu dem modernen sozialen Problem stellen und nach ihren Ideen stellen müssen. Diese Frage ist umso mehr von Bedeutung, als es gerade einer der besonderen Vorzüge der kirchlichen Soziallehre ist, prinzipielle, metaphysisch begründete Ueberzeugungen zu besitzen. Darin sind sie mit den Sozialdemokraten einig, und darum haben das sozialpolitische Zentrum, die patriarchalischen Konservativen und die revolutionären Sozialdemokraten die stärkste suggestive Macht, während der

A 2, B 2 1) Das veranschaulicht mit bewunderungswürdiger Breite der Kenntnisse und Feinfühligkeit für die Zusammenhänge Schmollers „Grundriß der Volkswirtschaft“,¹ der freilich ebenso deutlich für die Selbständigkeit aller Beurteilungsnormen zeugt. Denn für die Gewinnung dieser hat Schmoller nur den historisch-psychologischen Kausalzusammenhang zur Verfügung, aus dem er Normen und gültige Werte teils gar nicht, teils nur durch Erschleichung gewinnt.

a-a In *A* nicht hervorgehoben.

1 Gustav Schmoller: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Zwei Teile (1900/04).

in individuelle Besonderheiten, praktische Kom|promise^a und bürgerliche Gelehrsamkeit sich relativistisch auflösende | Liberalismus diese Kraft nicht oder nicht mehr besitzt, nachdem sein individualistischer Grundgedanke sich mindestens vorläufig erschöpft hat. Eine derartige dogmengeschichtliche Studie ist in erster Linie Sache des Theologen und Religionshistorikers oder doch wenigstens des mit diesen Kenntnissen Vertrauten. Denn hier stößt man schon beim ersten Versuch immer wieder auf die Grundtatsache, daß die Kirchen und das Christentum als vor allem historische Mächte in allen Stücken bedingt sind durch ihre Vergangenheit, durch das Evangelium, das mit der Bibel stets von neuem seine Einflüsse geltend macht, und durch die das soziale Leben und das Kulturganze betreffenden Dogmen. In Zustimmung und Gegensatz, in Abhängigkeit und Umdeutung sind alle modernen kirchlichen Soziallehren von hier aus bestimmt; und, wie ihre seelische Kraft nur durch dieses Bewußtsein eines uralten und weltweiten Zusammenhangs der Glaubenstradition zu Stande kommt, so ist auch ihr Inhalt nur aus diesem Zusammenhang zu verstehen. ^bAus der Geschichte der christlichen Ethik und sozusagen ihren Grunddogmen müßten sie verstanden werden, wenn es eine solche gäbe, die das christliche Ethos in seinem inneren Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte darzustellen wüßte²). Da | es eine solche nicht oder kaum gibt, muß man gerade

B 3
A 3

A 4, B 4

2) Geschichten der christlichen Ethik von Luthardt 1888/93² (lutherisch-konfessionell: die christliche Ethik ist im Evangelium und im Ideal die Durchdringung des Systems der weltlichen Berufe mit dem Geist des Gottvertrauens und der Nächstenliebe), Gaß 1881³ (viel Stoff und wenig Ordnung: Versöhnung und Durchdringung des Christlich-Supranaturalen und Human-Natürlichen). Ziegler 1886⁴ (Theorie von der Selbstauflösung des christlichen Dualismus in moderne Immanenz und Autonomie). Hier ist überall die christliche Ethik wesentlich unter den Gesichtspunkt gestellt, daß sie Gnadenhilfe für die sündige Schwachheit oder Unfähigkeit sei und daher wesentlich die Gnadenlehre behandelt. Die Frage nach dem *inhaltlichen* Sondercharakter des christlichen Ethos und nach der Verbindung seines Inhaltes mit den übrigen, inhaltlichen sittlichen Normen und Gütern der Kulturmenschheit kommt daher immer nur nebenbei in Betracht. Das gilt auch von der Berücksichtigung der christlichen Ethik, die Jodl in seiner lehrreichen „Geschichte der Ethik“ I² 1906 gibt. Sie ist ihm mit Stoa

A 3, B 3

a *Kolumne, B 3*: Begrenzung des Themas auf die Dogmengeschichte des Problems.
b–b *In B₁ eingeklammert mit folgender Randnotiz, B 4*: das kommt später

2 Christoph Ernst Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik, Zwei Hälften (1888/93).

3 Wilhelm Gass: Geschichte der christlichen Ethik, Erster Band (1881).

4 Theobald Ziegler: Geschichte der christlichen Ethik (1886).

und Platonismus zusammen der Typus der spiritualistischen, metaphysischen und dualistischen Ethik, die, auf religiösen Illusionen beruhend, wesentlich die Gnadenhilfe und mit ihr den extremen Dualismus bis zur Askese behauptet, im übrigen aber im Gegensatz gegen Stoa und Platonismus die Züge barbarischer Unwissenschaftlichkeit trägt, ja vielleicht in ihrem Besten nur eine Barbarisierung und populäre Mythisierung der stoisch-platonischen Lehre ist. In all diesen Fällen fehlt es an einer genügenden Analyse | der ethischen Grundideen des Evangeliums, und daher auch an einer solchen der | soziologischen Eigenkonstitution und der sozialen Beziehungen des Christentums. Eine wertvolle, den Zusammenhang mit dem allgemeinen, namentlich wirtschaftlichen, Leben am meisten betonende, aber naturgemäß nicht erschöpfende Darstellung der christlichen Ethik ist Uhlhorn „Die christliche Liebestätigkeit“ I² 1882, II 1884, III 1890.⁵ Die Auffassung im ganzen ist lutherisch-konfessionell. Aehnlich bei A. Ritschl, „Geschichte des Pietismus“, 1880/84/86,⁶ wo die Ethik eines modernisierten, „weltoffenen“ Luthertums klassisch entwickelt ist. – Ganz entgegengesetzt sind die kulturgeschichtlichen Auffassungen, die die in vielen Gedanken verwandten, aber freilich auch vielfach dann wieder auseinandergehenden Basler Jakob Burkhardt, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche andeutend entwickelt haben. Ihnen erscheint die christliche Ethik wie den Katholiken wesentlich als Askese, nur daß die vom Katholizismus stets daneben betonte Einbeziehung des Natürlich-Innerweltlichen dabei abgestoßen wird. In der Tat ist das Problem der Askese ein Hauptproblem in diesem ganzen Zusammenhang. Aber die Auffassung des Evangeliums rein als Askese ist eine Verkennung seines religiösen Grundgedankens und damit auch eine Unterschätzung der von diesem religiösen Grundgedanken ausgehenden soziologischen Kräfte, wie denn alle drei heftige Gegner der Masse und des „Sozialen“ sind und ebendaher für diese Seite des Gegenstandes kein Interesse oder nur Polemik haben. Wäre das Christentum reine Askese, dann wäre über seine Soziallehren überhaupt nur zu sagen, daß es konsequent das Mönchtum und inkonsequent ein Halbmonchtum als Anpassung an die Welt hervorgebracht habe. Es liegt aber auf der Hand, daß das den Sachverhalt nicht erschöpft und jedenfalls noch andres in ihm enthalten sein muß. – Auch Renan in den „Origines du Christianisme“⁷ hat gelegentlich Derartiges geäußert, aber in seiner schildernden Weise dann auch wieder sehr viel weitergehende ethische und soziologische Gehalte anerkannt.

5 Gemeint sind Gerhard Uhlhorns drei Bände „Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche“ (1882), „Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter“ (1884), „Die christliche Liebestätigkeit seit der Reformation“ (1890).

6 Albrecht Ritschls historisches Hauptwerk umfasst ebenfalls drei Bände, die betitelt sind mit „Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche“ (1880) und „Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts“, Zwei Abtheilungen (1884/86).

7 Unter dem Reihentitel „Histoire des Origines du Christianisme“ sind folgende sieben von Ernest Renan verfasste Bücher erschienen: Vie de Jésus (1863), Les Apôtres (1866), Saint Paul (1869), L'Antéchrist (1873), Les Évangiles et la Seconde

für die hier aufgeworfene Frage selbst sich den Weg bahnen zum Verständnis der Soziallehren des Evangeliums, der alten Kirche, des Mittelalters, der nachreformatorischen Konfessionen bis zur Bildung der neuen Lage in der modernen Welt, wo die alten Theorien nicht mehr ausreichen und daher aus Altem und Neuem, bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, neue Theorien aufgebaut werden.^b

Es muß also versucht werden, von diesen historischen Grundlagen ein Bild zu gewinnen, und gerade eine möglichst kurze Darstellung ist geeignet, hier die entscheidenden Linien hervortreten zu lassen, die in ausführlichen Darstellungen allzuleicht von den krausen und bei der spinösen Ausbildung der kirchlichen Dogmen besonders verwirrenden Einzelheiten verdeckt werden. Hier liegt nun aber bereits in der ersten Fragestellung eine große |^a Schwierigkeit und Dunkelheit. Was heißt überhaupt das „Soziale“ | im Verhältnis zu den Kirchen und dem Christentum? Angesichts der Verworrenheit, die die meisten mit dem so gestellten Problem sich beschäftigenden Schriften erfüllt, ist vor allem von vornherein schon in dieser Fragestellung selbst Ordnung zu schaffen. Sieht man sich eine der typischen Arbeiten, etwa das in dritter Auflage vorliegende Buch von Nathusius „die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage“ 1904 an, so gewahrt man ein Doppeltes in einander gewirrt, dessen Verwirrung die Unverständlichkeiten und Irrtümer des Buches offenkundig bewirkt. Es ist hier nämlich einmal die Rede von einer aus der religiösen Idee selbst hervorgehenden Gemeinschaft, von einem „sozialen Charakter des Christentums“⁸ überhaupt. Das aber ist bei näherer Ueberlegung etwas ganz Selbstverständliches, es ist nichts anderes als die von dem religiösen Objekt aus sich ergebende, besondere religiöse Gemeinschaft, die *soziologische Auswirkung des religiösen Phänomens*, geradeso wie jedes beliebige andere Phänomen, etwa der Geschlechtstrieb, die Kunst, die Wissenschaft, die Gewinnung des Lebensunterhalts, oder auch jede Liebhaberei und jede flüchtige Zwecksetzung ihre soziologische Wirkung hat, ihren größeren oder kleineren, dauernderen

B 5

A 5

a Kolumne, B 5: 1. Der soziologische Kreis des Christentums.

Génération Chrétienne (1877), L'Église Chrétienne (1879), Marc-Aurèle et la Fin du Monde Antique (1882).

8 Martin von Nathusius: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage (1904). Vgl. das Inhaltsverzeichnis, S. VI, das unter „§ 30. Der soziale Geist des Neuen Testaments“ folgenden Punkt anführt: „3. Sozialer Charakter d. Christentums; a. seine Stellg. z. ird. Wohlfahrt 315; – b. z. Freiheit d. Individuums 318“. Im Fließtext hingegen ist stets vom „sozialen Geist des Christentums“ die Rede, so z. B. S. 308 f., 312, 314–316, 318–321 und S. 333 f.

oder flüchtigeren, so oder so in der Lagerung seiner Glieder konstituierten soziologischen Kreis um sich zieht³⁾. Mit dem „Sozialen“ im gewöhnlichen Sinn des Wortes hat das gar nichts zu tun, vielmehr lehrt^a jede soziologische Ueberlegung die kolossale Verschiedenheit in Begründung und Struktur, in Funktion und Verknüpfung mit anderen Kreisen kennen, die je nach dem die Beziehung hervorbringenden Objekt zwischen diesen Gebilden besteht. Aber bei Nathusius ist deutlich, wie hier der Gebrauch des Wortes „sozial“ für diese soziologische, aus der christlichen Idee hervorgehenden Gesellung alles verwirrt. Im Handumdrehen wird aus dem Christentum wegen dieses seines „sozialen“ Charakters ein Prinzip des sozialen Lebens überhaupt, und, da dieses nach dem Verfasser „in den natürlichen Beziehungen des Geschlechts, Alters u. s. w., in den natürlichen wirtschaftlichen Bedürfnissen, in den davon ausgehenden Gliederungen, dem Eigentum und einer menschlichen Völkergemeinschaft“⁹ seinerseits besteht, so wird das soziale Prinzip des Christentums eo ipso zum Prinzip auch aller dieser Dinge. Nun kann man sich nicht mehr wundern, wenn es schlankweg heißt, „daß nicht nur im allgemeinen dem Christentum ein *sozialer* Geist innewohnt,

B 6
A 6

A 5, B 5 3) Hierzu vergl. die verschiedenen, äußerst belehrenden soziologischen Abhandlungen Simmels; der oben ausgesprochene Gedanke in „Soziologie der Ueber- und Unterordnung“, Band XXIV (1907)¹⁰ dieses Archivs.^b

a A: lernt b–b B;: des Archivs für Sozialwissenschaften u Sozialpolitik.¹¹

9 Troeltsch paraphrasiert folgende Passage aus Martin von Nathusius: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage (1904), S. 307: „Die Elemente, auf welche es bei der Bildung des gesellschaftlichen Lebens ankommt, sind folgende: die natürlichen Beziehungen der Menschen zu einander (Geschlecht, Alter, gegenseitige Abhängigkeit) und die damit gegebene Gliederung – die natürlichen Bedürfnisse des Menschen und die damit gegebene wirtschaftliche Aufgabe – die aus der wirtschaftlichen Thätigkeit sich ergebende Differenzierung der Arbeitsteilung und die Beziehung derselben zu jenen anderen natürlichen Gliederungen – die Stellung des Menschen zu dem wirtschaftlich Erarbeiteten, dem Eigentum und die mit dessen Verschiedenheit entstehenden Verpflichtungen und Beziehungen – und die durch alle diese Momente bestimmte Organisation der menschlichen Gemeinschaft im Volk und unter den Völkern.“

10 Georg Simmel: Soziologie der Ueber- und Unterordnung (1907).

11 Der Titel lautet korrekt „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“. Nach einer Leserzusage weist Paul Siebeck Troeltsch auf die Unklarheit der Angabe „dieses Archivs“ hin. Brief Paul Siebecks an Ernst Troeltsch vom 11. November 1912, in KGA 20, S. 547.

eine die Menschen zusammenführende Macht, sondern daß auch (eben damit) gewisse Grundsätze aufgestellt sind für die natürliche Gliederung der Menschen, die Geschlechts- und Altersverhältnisse, Lebensbedingungen^{<,>} von deren Einhaltung ihre gesunde Entwicklung abhängt“! (S. 307).¹² Hier fehlt jeder Gedanke daran, ob nicht vielleicht der soziologische, aus der christlichen Idee hervorgehende, Kreis von den aus jenen anderen Zwecken soziologisch hervorgehenden Kreisen innerlich und wesentlich verschieden sei; um der bloßen formalen Gleichheit willen, daß sie „assoziierende Mächte“ (S. 307)¹³ sind, werden sie auch inhaltlich zusammengeworfen und eins aus dem anderen bestimmt.

Das ist aber gar nicht die einzige verhängnisvolle Verworrenheit in diesem Gedankengang. Die zweite ergibt sich bei der Frage nach dem Begriff der Gesellschaft oder des „Sozialen“, das so mit dem soziologischen Kreis der christlichen Idee zusammengeworfen worden ist. Er ist nichts weniger als selbstverständlich und bedeutet keineswegs den Inbegriff soziologischer Beziehungen, die neben dem soziologischen Kreis des Christentums vorhanden und möglich sind. Wenn Nathusius dem Christlich-Soziologischen alle andere Gesellung als eine Einheit gegenüberstellt und nun beide Einheiten wie Vernunft und Offenbarung, die ja auch in der Wurzel d. h. in Gott eins sind, auf einander reduziert, so wirkt darin zunächst die apologetische Gewohnheit der christlichen Dogmatiker, dem absolut gemachten Christentum alles Uebrige als eine Einheit gegenüberzustellen und es dann mit ihm zusammen irgendwie auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen und dadurch die Gegensätze auszugleichen, ein Irrtum, den jede rein historische Betrachtung auflöst. Aber in dieser Denkweise liegt doch ein noch viel weiter greifender Irrtum, eine Weitschichtigkeit und Allgemeinheit im Gebrauch des Begriffs des Sozialen, die jede bestimmte und klare Fragestellung unmöglich macht und die auch den nicht-theologischen Dogma-

12 Martin von Nathusius: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage (1904), S. 308. Das Zitat lautet im Zusammenhang: „Nun bemerken wir in der That, daß nicht nur im allgemeinen dem Christentum ein sozialer Geist inneohnt, eine die Menschen zusammenführende und verbindende Macht, sondern daß auch *gewisse Grundsätze* aufgestellt sind für die natürliche Gliederung der Menschen, die Geschlechts- und Altersverhältnisse, – Lebensbedingungen, von deren Innehaltung ihre gesunde Entwicklung abhängt“.

13 Ebd., S. 307 f.: „Wir bemerken im Christentum erstlich eine sittliche Beleuchtung der Grundidee des sozialen Prozesses; denn dieser Prozeß entsteht dadurch, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse eine die Menschen verbindende associierende Macht entfalten. Nun *liegt aber im Christentum gleichfalls eine associierende Macht*; es gehen Gemeinschaftsbildungen aus dem Christentum hervor, die völlig unabhängig von jenen wirtschaftlichen associierenden Motiven sind.“

tikern, den Vertretern des naturwissenschaftlichen Gesellschaftsbegriffes, sehr geläufig ist. Der Begriff des Sozialen bedeutet weder den Inbegriff der „natürlichen“ Gesellung im Unterschied von der „übernatürlich“ bewirkten Vergesellschaftung, noch den Inbegriff menschlicher |^a Vergesellschaftung überhaupt, unter den als Allgemeinbegriff | jedes soziologische Phänomen als Einzelfall fiele und durch den es dann damit erklärt und begriffen wäre. Da entsteht dann von der entgegengesetzten Seite her die gleiche Verwirrung wie bei Nathusius, statt der Auflösung des Sozialen in das Christlich-Soziologische die Auflösung des letzteren in den angeblich klaren und eindeutigen Begriff des Sozialen. Hier steht dem theologischen Dogmatiker als Beispiel der sozialistische Dogmatiker gegenüber, wie man etwa aus Kautskys Programmschrift „Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche“ (2. Aufl. 1906) ersehen kann^{3a).b}

A 7, B 7 3a) Hier wird die Kirche von vornherein lediglich als ökonomisches Phänomen aufgefaßt, da sie als soziologisches Phänomen eo ipso auch ein wesentlich ökonomisches sein muß. Im Gegensatz zur Demokratie und Priesterlosigkeit aller urwüchsigen, mit der Gesellschaft als solcher noch zusammenfallenden Religion ist die christliche Religion als Verfallsprodukt eine neue eigene Vergesellschaftung kommunistischer Art. Bei der Ausbreitung in der Masse differenziert dieser Kommunismus jedoch wieder eine Herrenschicht aus sich heraus, den Klerus, und die weitere Entwicklung bringt nur die Festigung der politischen und ökonomischen Herrenstellung des Klerus, der damit teils zum Konkurrenten, teils zum Komplizen der jeweiligen politisch-ökonomischen Herrenschicht überhaupt wird. Von einer aus einem spezifisch religiösen Motiv folgenden religiös-soziologischen Bildung ist also hierbei überhaupt nicht die Rede und die Kirche lediglich in die allgemeine ökonomisch-soziale Bewegung aufgelöst, innerhalb deren sie anfangs eine kommunistische Klassenbewegung der Armen darstellt und in ihrer religiösen Liebesidee sich ihren ökonomisch-kommunistischen Sinn verhüllt. Daher dann auch die Kirchenpolitik des heutigen Proletariats; es akzeptiert die kommunistische, religiös verhüllte Tendenz und schont darum die religiösen Ideen durch die Proklamierung der Religion zur Privatsache und sichert sich die Sympathieen der Katholiken durch Bekämpfung aller Ausnahmegesetzgebung, z. B. gegen die Orden. Gleichzeitig soll freilich die Trennung von Staat und Kirche, die Verweisung der Religion aus der Schule und die Bekämpfung der religiösen Idee durch die sozialistische Wissenschaft die Macht des Klerus brechen. In dieser widerspruchsvollen Kirchenpolitik, die Schonung und Vernichtung der Religion zugleich ist, kommt dann freilich der wirkliche Sachverhalt zum Ausdruck, daß in der Kirche noch etwas anderes enthalten ist als ein ökonomisch-klassenkämpferisches Phänomen, daß in der ideologisch-religiösen „Verhüllung“ ein selbständiges Interesse steckt. Aber diese wohl mehr diplomatische als aufrichtige Anerkennung bleibt ohne jede tiefere Wirkung auf die Auffassung des Pro-

a Kolumne, B 7: 2. Der Begriff des „Sozialen“. b In A steht kein Absatz.

Der Begriff des „Sozialen“ bedeutet vielmehr in dem heute geläufigen Sinn einen ganz bestimmten und eng begrenzten Ausschnitt aus den allgemeinen soziologischen Phänomenen, | nämlich die von der staatlichen Regulierung und dem poli|tischen Interesse freigelassenen oder nur sekundär berührten soziologischen Beziehungen, die sich aus dem wirtschaftlichen Leben, der Bevölkerungsspannung, der Arbeitsteilung, der Ständegliederung und einigen anderen nicht direkt als politisch zu charakterisierenden Interessen ergeben, die aber tatsächlich das staatliche Gesamtleben aufs stärkste beeinflussen und seit der Ausbildung des modernen Rechtsstaates sich von ihm deutlich geschieden haben, so daß das „soziale Problem“ recht eigentlich in dem Verhältnis der politischen Gemeinschaft zu diesen in der Wurzel unpolitischen, aber politisch überaus wichtigen soziologischen Erscheinungen besteht. So hat Lorenz von Stein aus der Beobachtung der französischen Entwicklung heraus den Begriff der „Gesellschaft“ neben den des Staates gestellt und das soziale Problem der Gegenwart angekündigt.¹⁴ So hat Rodbertus, der andere Prophet des „sozialen Problems“, die Gesellschaft bezeichnet als den „personifizierten Inbegriff der peripherischen Lebenstätigkeiten, die von unten, von den individuellen Vielheiten aus, auf den ihnen (vom Staat) freigelassenen Teilen des sozialen Lebens sich äußern“⁽⁴⁾.¹⁵ Bei dieser engeren Bedeutung des Wortes „Gesellschaft“

B 8

A 8

blems selbst, das von dem dogmatischen Allgemeinbegriff der „Gesellschaft“ aus überhaupt nicht lösbar ist.

4) Vgl. Gothein, Artikel „Gesellschaft“ im HWB. der Staatswissenschaften. L. von

A 8, B 8

14 Lorenz Stein: Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs (1842). Bereits in der Vorrede seines Werkes benennt von Stein die zentrale Problematik: „Wie sich am Ende des vorigen Jahrhunderts ein Stand des Volkes gegen den *Staat* empörte, so sinnt jetzt eine Classe desselben darauf, die *Gesellschaft* umzuwälzen, und die nächste Revolution kann schon jetzt nur noch eine *sociale* sein. [...] Was ist eine *sociale* Revolution? [...] Kurz, was ist die *Gesellschaft*, und wie verhält sie sich zum *Staate*?“ (S. III f.) Als Antwort führt er in nuce aus: „Der Begriff der Gesellschaft nimmt ein Moment in sich auf, durch das diese sich wesentlich von dem Staat unterscheidet, denn der letztere ist die *Einheit* aller Persönlichkeiten [...]. Die *Gesellschaft* dagegen setzt als höchsten Begriff eben den *Einzelnen*; sie betrachtet ihn in seiner eignen Sphäre, die ihm als absolut berechtigter Person zukommt“ (S. 32). Schließlich zieht von Stein folgendes Fazit, S. 446 f.: „*Bis jetzt hat der Staat die Gesellschaft gestaltet und bedingt; die heutigen socialen Bewegungen Frankreichs dagegen enthalten in allen jenen Erscheinungen zum Theil ihnen selber unbewußt den Versuch, jetzt den Staat durch den Begriff und das wirkliche Leben der Gesellschaft gestalten und bedingen zu lassen.*“

15 Troeltsch zitiert Johann Karl Rodbertus nach Heinrich Dietzel: Karl Rodbertus, Zweite Abteilung (1888), S. 46. Statt „individuellen“ schreibt Dietzel „individua-

und „sozial“, wie es durch die gegenwärtige Lage besonders akzentuiert ist, muß man aber bleiben. Denn von der Gesellschaft als dem Inbegriff aller großen, kleinen und kleinsten soziologischen Kreise und ihrer gegenseitigen Verschlingungen und Beeinflussungen kann man als von etwas Uebersehbar- und wissenschaftlich Brauchbarem überhaupt nicht reden; die ist in der Unendlichkeit ihrer Bildungen und der für jede Betrachtungsweise beliebig vornehmbaren Verknüpfung der Phänomene etwas überhaupt Unausdenkbares, ein Abstraktum wie Kultur oder Geschichte überhaupt, von denen auch nur die Dilettanten immer im Ganzen reden; in Wahrheit ist jedes Denken über sie ein Herausgreifen irgend eines interessierenden Momentes, bei dem dann jedesmal seine soziologischen Nachbarbeziehungen freilich

Stein, „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs“ 1842. Dietzel, „Rodbertus“ II 1888, S. 46.^a

- B 9 a *In B₁ folgt:* Die Unterscheidung selbst ist älter ohne die Terminologie [*neue Zeile*] Vgl Tönnies im Artikel über Rousseau Hilfe 1912 S 410: „Wenn man sagen kann, daß das 18 Jh. im Gegensatz zu den bloßen Staatsbegriffen, die [im] 17 Jh ausgebildet waren, die bürgerliche Gesellschaft sozusagen erfunden hat, so war doch für Voltaire u, die mit ihm dachten {,} im Sinne der Aufklärung der Reichen u Gebildeten, die bürgerliche Gesellschaft wesentlich *die* Gesellschaft, die gute Gesellschaft, die sich heute noch ‚die Gesellschaft‘ als solche nennt. Rousseau hat (wieder) entdeckt, daß die wahre Gesellschaft die des Volkes ist, die große dumpfe Menge; u während Voltaire eben aus dem Gesichtspunkt der oberen gesellschaftlichen Schichten in der bloßen Befreiung vom Joche der Kirche an u für sich den wesentlichen Fortschritt der neueren Zeit erblickt, so erhebt Rousseau die schwersten | Zweifel an der neueren Zeit gerade insofern, als sie in dieser Beziehung die Kluft zwischen der großen Menge u den Gebildeten erweitert hat, als sie die Sitten der oberen Schichten getrennt hat von den Volkssitten, ihre Meinungen von dem Volksglauben“¹⁶ Das zeigt zugleich deutlich die Stufen der sozialen Entwicklung: 1) Die Kirchliche Lebenseinheit, dann die staatliche, dann die Differenzierung der Lebenseinheit in Kirchen, Staat u Gesellschaft mit den Spannungen innerhalb der letzteren. Das soziale Problem im bewußten Sinn der Unterscheidung von Staat u der Klassen (nicht Staat) innerhalb der Gesellschaft ist nur ein modernes, u bei der vormodernen Geschichte ist stets die Frage, wie weit man diese Kategorien anwenden darf

len“, und die Klammer ist eine Hinzufügung Troeltschs. Dietzel zitiert fragmentarisch aus Carl Rodbertus-Jagetzow: Zur Beleuchtung der socialen Frage, Theil II (1885), Anm. S. 6.

- 16 Ferdinand Tönnies: Rousseau und wir (1912), S. 410. Bei „die Gesellschaft“ in Anführungszeichen ist „die“ von Tönnies hervorgehoben und die Klammer ist eine Hinzufügung Troeltschs.

mit in das Gesichtsfeld treten, aber auch für den schärfsten, anschauungs- und abstraktionsfähigsten Denker nach allen Seiten in die Unendlichkeit der von beliebigen anderen Gesichtspunkten ausgehenden soziologischen Gliederungen verlaufen. Es gibt keinen naturwissenschaftlichen^a Begriff der Gesellschaft, wie es einen solchen der Mechanik gibt, mit dem dann alle Einzelphänomene gedeckt wären, sondern der Begriff der Gesellschaft ist ein historischer, der aus einer unendlichen Fülle individueller soziologischer Gestaltungen nur stets einige herausgreifen und in ihren Beziehungen verfolgen kann; auch wenn er die für das Leben wichtigsten herausgreift und damit naturgemäß auch auf eine äußerst reiche Verwicklung soziologischer Kreise stößt, so erschöpft er doch nie den allgemeinen Begriff der Gesellschaft überhaupt⁵⁾. Das aber bedeutet für unseren Fall, daß die „Gesellschaft“ und das „Soziale“ im Sinne des heutigen Problems nur ein besonders wichtiges heute durch die Lage stark betontes Stück des allgemeinen soziologischen Zusammenhanges ist, nicht dieser selbst. Ein Verhältnis des Christentums zu den sozialen Problemen kann nur das Verhältnis zu diesen bestimmten, von der heutigen Lage besonders betonten, immer

B 9

A 9

5) Es ist deutlich erkennbar, daß hier die Belehrungen durch Simmel, „Probleme der Geschichtsphilosophie“³⁶ 1907, Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ 1902, Kistiakowski, „Gesellschaft und Einzelwesen“ 1899,¹⁷ Max Weber, „Stammlers ‚Ueberwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“ (Band XXIV [1907] ^bdieses Archivs^b), G. Jellinek, „Recht des modernen Staates“ I² 1905, S. 1–9, 24–32¹⁸ zugrunde liegen.

A 9, B 9

a *Kolumne, B 9*: 3. Das soziologische Grundschema. b–b *B_i*: des ASS¹⁹

17 Theodor Kistiakowskis „Gesellschaft und Einzelwesen“ erschien 1899 im Verlag von Otto Liebmann in zwei Fassungen. Die vollständige Schrift trägt den Untertitel „Eine methodologische Studie“. Zugleich wurden die ersten beiden Kapitel als Dissertation mit dem Untertitel „Eine methodologische Untersuchung“ publiziert.

18 Georg Jellinek: Das Recht des modernen Staates, Erster Band (1905). Ein zweiter Band ist nie erschienen. Troeltschs Seitenangaben beziehen sich auf das Unterkapitel „1. Die wissenschaftliche Stellung der Staatslehre“ des Ersten Kapitels (S. 3–9; S. 1 f. enthält lediglich das Deckblatt zum Ersten Buch) sowie folgende Unterkapitel des Zweiten Kapitels: „1. Notwendigkeit methodologischer Untersuchung“ (S. 24–26), „2. Unterschied der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis von der naturwissenschaftlichen“ (S. 26–28) und „3. Die Forschung nach den Typen in der Sozialwissenschaft“ (S. 28–32).

19 Gemeint ist das „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“. Vgl. oben, S. 156, Anm. 11.

aber vorhanden gewesenen Größen der „*Gesellschaft*“ *im engeren, Stein'schen Sinne des Wortes*²⁰ bedeuten. So widersinnig, wie es ist, um des soziologischen assoziierenden Charakters willen das Christentum mit allen anderen soziologisch-assoziierenden Phänomenen zusammenzuwerfen, ebenso verkehrt ist es, mit der Gesellschaft und dem Sozialen, das ihm gegenübersteht, die Gesellschaft überhaupt zu meinen. <Ja, auch der Steinsche Begriff der Gesellschaft, der alles vom modernen Rechtsstaat Freigelassene umfaßt, ist noch zu weit; die moderne Wissenschaft denkt bei der „Gesellschaft“ mit Recht in erster Linie an die aus den ökonomischen Phänomenen sich ergebenden Lebenszusammenhänge. Es kann also zunächst nur die arbeitsteilige, Klassen-Stände bildende, Güter produzierende und tauschende, vom wirtschaftlichen Existenzbedürfnis aus organisierte Gesellschaft samt ihren mannigfachen Komplikationen gemeint sein.>

Gewiß bedeutet <nun freilich> eine von so allgemeinen Ideen ausgehende soziologische Grundanschauung, wie die christliche Ordnung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft<,> überhaupt^a ein *soziologisches Grundschema*, das auf | alle Lebensbeziehungen irgendwie wirken wird. Aber es wirkt nur bald stärker bald schwächer, bald reiner bald gebrochener auf sie, und ist nie mit ihnen identisch. <Es ist hier immer nur möglich von Fall zu Fall, von Lebenskreis zu Lebenskreis, die etwaige Einwirkung des Grundschemas aufzudecken. Denn alle diese Lebenskreise haben selbständige Organisationstrieb, und es kann sich immer nur darum handeln, wie weit das religiös-soziologische Grundschema in sie einzudringen und diese Kreise sich zu assimilieren vermocht hat. Wo und soweit es geschieht, wird es den verschiedenen Kreisen gegenüber sehr verschieden erreicht werden; insbesondere> die^b ökonomisch-arbeitsteilige „Gesellschaft“ bleibt immer ein selbständiges Phänomen mit eigenen soziologischen Grundlagen gegenüber der aus religiösen Ideen geleiteten Gemeinschaftlichkeit. Dazu kommt ein Weiteres. Die Frage nach der inneren Wirkung des Christentums auf die Selbstempfindung der Persönlichkeit und auf die ethische Wechselbeziehung als solche, ist gewiß ungeheuer wichtig, aber sie ist so im |
A 10 allgemeinen unbeantwortbar und unfaßbar. Sie ^ckann gerade nur dadurch beantwortet werden, daß man die konkrete Einwirkung auf die verschiedenen Lebenskreise untersucht. Dabei werden freilich so große Gebiete, wie das ökonomisch-soziale, ein entsprechend starkes Licht auf die allgemeine

a A: überhaupt, b A: Die

c-c A: wird höchstens faßbar, indem man die Wirkungen auf das „soziale“ Gebiet in jenem engeren Sinne untersucht.

20 Vgl. oben, S. 159, Anm. 14.

Grundtendenz der christlichen Soziologie zurückwerfen und Rückschlüsse auf den allgemeinen Charakter und die prinzipielle Kulturwirkung der christlich-soziologischen Prinzipien erlauben. Es wird das ein Gewinn sein, der bei der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Idee zum „Sozialen“ sich mit ergibt.^f Aber man muß dann wissen, daß man damit eine ganz konkrete Verengung, eine Stellvertretung des allgemeinen durch ein besonderes Problem vornimmt. Das Soziale in einem faßbaren Sinn ist eben nicht die „Gesellschaft“ überhaupt und erst recht nicht das ethische Leben überhaupt, sondern ein Ausschnitt^g; und alle Beleuchtung der soziologischen Kulturwirkungen des Christentums von dem „Sozialen“ her ist nur die Beleuchtung von einem besonders wichtigen Kulturgebiete her, nicht aber eine Enthüllung seiner soziologischen Gesamtwirkung auf das Kulturganze überhaupt^g.

Das führt aber auf einen weiteren wichtigen Punkt. Staat und Gesellschaft sind erst unterschieden von unserem modernen Sprachgebrauch, und das Charakteristische der „Gesellschaft“ entsteht erst durch den Gegensatz gegen den modernen, formal-rechtlichen |^a Staatsbegriff, aus welchem Gegensatz heraus überhaupt erst der ganze Begriff sein Licht und seinen konkreten Sinn erhält. Nun ist es aber ein ganz neues und ganz besonderes Problem, wenn diese zunächst nur ^bin ihrer^b Trennung und Verschiedenheit vom Staat charakterisierte Gesellschaft zu der Kirche oder den Kirchen in Beziehung gesetzt wird. Sie gewinnt in dieser Kontrastierung ganz offenkundig einen neuen Sinn. Es wird dann der Gegensatz eines von dem religiösen Gedanken der Gottes- und Menschenliebe aus organisierten soziologischen Kreises zu den aus sehr weltlichen Zwecken heraus organisierten soziologischen Mächten. Das moderne soziale Problem ist eben^c ein zunächst am Staatsgedanken orientiertes und wird bei der Orientierung an der Kirche zu dem ganz andersartigen Problem des Verhältnisses der religiösen Kräfte zu den ökonomisch-gesellschaftlich-politischen^d. Das ist das Wahrheitsmoment in der Unterscheidung, die die theologischen Dogmatiker zwischen dem religiösen Lebenskreis und der gegenüberstehenden Einheit der nicht-religiösen Lebenskreise machen; aber der Unterschied ist nicht der des „Natürlichen“ und „Uebernatürlichen“, sondern der zwischen einer aus dem religiösen Zweck hervorgehenden Vergesellschaftung und den wichtigsten, aus den innerweltlichen Zwecken hervorgehenden Gesellungen. Nicht der Allgemeinbegriff des „Natürlichen“ und auch nicht der des „Sozialen überhaupt“ kommt dann in dem Letzteren zur Geltung, sondern die beiden

B 11

^a *Kolumne, B 11: 4.* Erweiterung des Begriffes des „Sozialen“ auch auf Staat und Familie.

^{b-b} *A:* ihrer in ^c *A:* aber ^d *A:* ökonomisch-gesellschaftlichen

kraftvollsten und eingreifendsten soziologischen Bildungen neben dem religiösen Lebenskreis und deren <beiderseitige> Begründung in einem innerweltlichen Beziehungspunkt, während die Kirchen einen religiösen und das heißt überweltlichen Beziehungspunkt sich zuschreiben. Dabei rückt dann aber der *Staat wieder mit den ökonomisch-|sozialen Problemen* zusammen, und die Soziallehren der Kirche, abgesehen von der Selbstanschauung ihres eigenen soziologischen Wesens, werden zu der Lehre ihres Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft zusammen, die die wichtigsten weltlichen ihr gegenüberstehenden Mächte sind⁶⁾. So ist auch in der wirklichen Geschichte von Anfang an alle Soziallehre des Christentums eine Lehre über Staat und Gesellschaft zugleich gewesen. Dabei ist für seine vom Persönlichen ausgehende Denkweise stets die *Familie zugleich die Voraussetzung beider*, also mit dazu gehörig. <So erweitert sich nun doch wieder der Begriff des „Sozialen“, indem für eine religiöse Gemeinschaftslehre Familie, Staat und ökonomische Gesellschaft als eng verbundene soziologische Formationen zusammentreten. Sie erschöpfen nicht den allgemeinen Begriff der Gesellschaft überhaupt, aber sie sind die großen Objekte, die der religiöse Gesellschaftsbau sich zu assimilieren suchen muß, während er anderes sich selber überlassen kann.> Seine Soziallehre ist eine Lehre über die wichtigsten außerreligiösen, aus selbständigen Wurzeln erwachsenden soziologischen Gebilde, oder in seiner Sprache gesprochen, von seinem Verhältnis zu den mächtigsten Formationen der „Welt“. Erkennt man an, daß Staat und Gesellschaft neben unzähligen anderen doch die formenden Hauptkräfte der Kultur sind, so ist das letzte Problem das, wie die Kirche mit diesen Hauptkräften zu einer Einheit der Kultur zusammengehen kann. Die Frage nach der Stellung der Kirchen zum sozialen Problem umfaßt also die nach der Stellung zum Staat zugleich; und jene moderne Trennung des politischen und des gesellschaftlichen Gedankens, die ihrerseits nur möglich war, weil man die bis dahin beiden übergeordnete Kirche beiseite drängte und ignorieren lernte, macht nun gerade die modernen Soziallehren der Kirchen so überaus schwierig, weil sie es in Wahrheit mit Staat und Kirche zugleich zu tun haben und doch unter der Herrschaft des Schlagwortes „sozial“ sich in ihrem christlich-

- A 11, B 11 6) Von Wissenschaft und Kunst ist dabei abgesehen, die bei einer einigermaßen festen Begrenzung des „Sozialen“ eben nicht zu ihm gehören, so wichtige Bestandteile des allgemeinen soziologischen Systems sie auch sind und so wichtig namentlich die erstere für eine Religion der Erkenntnis und des Glaubens ist. Allein das muß der Dogmen- und Kunstgeschichte vorbehalten bleiben. Immerhin sei auf die interessante Parallele verwiesen, die hier das Verhältnis zur „Welt“, das heißt zu den nicht direkt religiös bedingten Gebilden, mit der in politisch-|sozialer Hinsicht erfolgenden Verweltlichung zeigt. Sie ist auch in Wissenschaft und Kunst eine sehr bedingte.
- B 12

sozialen Eifer nur auf das isolierte „soziale“ Problem stürzen. So hat auch Natusius den Staat in seiner Lehre ganz vergessen, als ob nicht der Staat selbst das brennendste Interesse an dem sozialen Problem hätte und als ob er den Kirchen erlauben würde, es nach ihren, von seinem Interesse oft ganz abweichenden Gesichtspunkten zu lösen. Und so war umgekehrt in alten | vormodernen Zeiten den Kirchen die Art ihrer Lösung des sozialen Problems nur darum möglich, weil sie mit der Gesellschaft zugleich den Staat in einer selbstverständlichen Abhängigkeit von sich hielten, weil Staat und Gesellschaft zusammen willig und über | haupt^a sich dem Glauben beugten und der Staat sich der Kirche für die Verwirklichung ihres Ideals zur Verfügung stellte. An diesem Punkte liegt heute noch der charakteristische Unterschied katholischer und protestantischer Soziallehren: die ersteren verlangen heute noch Herrschaft über den Staat, um das Sozialproblem kirchlich lösen zu können, die letzteren sind bei ihrer Freilassung des Staates unsicher und wollen bald den christlichen Staat, bald eine rein kirchlich-soziale Tätigkeit neben dem Staat^c. Andererseits ist heute der Staat vielfach geneigt, die Kirchen als freie Assoziationen privater Interessen zu betrachten und sie so zu der von ihm unterschiedenen „Gesellschaft“ zu rechnen^{>7)}.

A 12

B 13

7) Interessant ist hier die Entwicklung Friedrich Naumanns, der von seinem christlichen Sozialismus durch realistische Erkenntnis der Sachlage immer mehr auf den Staat geworfen wurde, bis er das soziale Problem fast nur mehr vom Staate aus angreift und Kirche wie Christentum wieder in das Element des rein persönlichen und ethischen Lebens zurückverweist. (Wenck, „Geschichte der National-Sozialen“ 1905.) Umgekehrt fordert die katholische Sozialpolitik in erster Linie die Unterstellung des Staates unter kirchliche Gesichtspunkte. Vgl. Theod. Meyer, „Die christlich-ethischen Sozialprinzipien“, 1904. Das heißt dann die „organische“ d. i. theokratisch vereinheitlichte Theorie. Das Unterscheidende der christlichen Soziallehre „liegt darin, daß die christliche Idee des gesellschaftlichen Organismus jede *absolutistische Willkür des zentralen Prinzips* (d. h. des Staates) *naturgemäß und organisch ausschließt*, während die nichtchristliche Idee dieselbe ebenso naturgemäß und wesentlich einschließt.“²¹ Das geht gegen den Absolutismus nicht der Regierungsform, sondern des Staatsprinzips selbst. Ebenso kommen

A 12, B 13

a Kolumne, B 13: Einteilung des Stoffes.

21 Theodor Meyer: Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage (1904). Das Zitat findet sich S. 67. Es lautet vollständig: „Das Unterscheidende liegt vielmehr, um es in ein Wort zusammenzufassen, einzig darin, daß die christliche Idee des gesellschaftlichen Organismus *jede absolutistische Willkür des zentralen Prinzips naturgemäß und organisch ausschließt*, während die nicht-christliche Idee dieselbe ebenso naturgemäß und wesentlich einschließt.“

A 13, B 14 Die dankenswerte Grobschlächtigkeit der Ausführungen von Nathusius beleuchtet aber nur eine Verwirrung, die auch in feinerer Form von Unzähligen begangen wird^{7a)}. Man glaubt mit | dem sozialen, d. h. soziologischen Wesen der Kirche schon soziale d. h. dem Leben der Gesellschaft und des Staates angehörende Probleme gelöst zu haben, mit der Liebesorganisation einer aus Gott quellenden und zu ihm zurückkehrenden Liebe schon die menschlichen Gemeinschaften überhaupt zu umfassen. Davon kann aber keine Rede sein; ja jede solche Meinung wird das Verständnis der wirklichen geschichtlichen Bedeutung des Evangeliums und seiner Entwicklungsgeschichte verdunkeln, und all die häufigen Reden vom „sozialen Geiste des

umgekehrt die Konservativen zu keiner energischen Sozialpolitik, weil sie in der politischen Passivität des Luthertums nicht wagen den Staat zur Reform zu nötigen, abgesehen davon, daß ihr eigenes politisches Interesse großenteils mit dieser Passivität zusammenfällt. <Ueber die Zuweisung der Kirchen zur „Gesellschaft“ als Konsequenz des modernen Staatsbegriffes vgl. Troeltsch, „Die Trennung von Staat und Kirche“, 1907, S. 23–48.^{22>}

A 12, B 13 7a) Z. B. von dem christlichen Sozialismus St. Simons, der die jedem positiven Sozialsystem nötige metaphysisch-religiöse Grundlage in dem christlichen Gemeinschaftsgedanken proklamierte, dabei übrigens sich darüber klar war, daß sein *nouveau christianisme* dann auch wirklich ein neuer, das heißt die Werte des Weltlebens viel offener anerkennender sein müsse. (v. Stein, Sozialismus und Kommunismus, S. 174.²³) Immerhin aber fließt auch so die christliche Brüderlichkeit mit dem sehr unbestimmten Egalitätsprinzip als dem sozialen Prinzip überhaupt zusammen. Die Geschichtswidrigkeit gerade dieser Identifikation wird das Folgende deutlich zeigen.

22 In KGA 6, S. 342–425. Die angegebenen Seiten (KGA 6, S. 366–396) beziehen sich auf Kapitel III (S. 23–40 bzw. KGA 6, S. 366–390) und einen Teil von Kapitel IV (S. 41–57 bzw. KGA 6, S. 391–411).

23 Lorenz Stein: Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs (1842). Nach einer Zusammenfassung der Kritik Saint-Simons an der katholischen wie der protestantischen Religion (ab S. 171) fährt Stein S. 174 fort: „Dies ist der kritische Theil des *Nouveau Christianisme* [...]. Allein es fehlt neben jenen negativen Sätzen nun noch das positive Element, das Dogma selbst. Hier aber ist Saint-Simon arm [...] und als einzigen Grundsatz stellt er folgenden, zwar innerlich reichen, aber unentwickelten Satz auf: ‚In dem neuen Christenthum wird alle Moral unmittelbar von folgendem Princip abgeleitet sein: Die Menschen sollen sich gegenseitig als Brüder betrachten: die Religion muß die Gesellschaft dem großen Zwecke der schnellsten Verbesserung des Looses der ärmsten Classe entgegenführen.‘ Damit ist die Religion eine *sociale* Religion geworden; ihr Ausgangspunkt ist der Zustand der menschlichen Gesellschaft, die Zurückführung des irdischen Glückes.“

Christentums“²⁴ enthalten diese Zweideutigkeit auch für die Gegenwartsprobleme. Sie sind nicht notwendig falsch, aber vieldeutig und irreführend.^a

- a *In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: hier Blatt 14a [Einlegeblatt:] Soziallehren S. 14 [Absatz]* Das scheint nun freilich eine Durcharbeitung des gesamten Stoffes der christlichen Geschichte unter neuen Gesichtspunkten zu bedeuten. Das ist auch in der That der Fall, u ebendeshalb können die folgenden Darstellungen u Untersuchungen nur an den Hauptpunkten auf eigenen Quellenforschungen des Verfassers beruhen. Es würde mehr als ein Leben verlangen, wenn die Verhältnisse u der ihnen entspringende ethisch-dogmatische Lehrbegriff überall in voller Tiefe u Breite original untersucht werden müßten. Es kann sich nur um einen ersten Wurf handeln, wobei die Fruchtbarkeit der neuen Gesichtspunkte wesentlich mit Hilfe bereits vorhandener Litteratur dargethan werden muß. Ist nur erst einmal die Gewöhnung geschaffen, die Dinge in dieser Beleuchtung zu sehen u die Urkunden in dieser Richtung zu befragen, so wird an den verschiedensten Punkten der Fortschritt in der Erforschung der Geschichte u des Wesens des Xentums gemacht werden, der nach dem langen Überwiegen rein kirchengeschichtlicher u dann wesentlich dogmengeschichtlicher Fragestellungen der von der Gegenwart geforderte Fortschritt ist [Absatz] So neu aber die so geschaffene Durchsicht ist, sie läßt sich doch auch in das Fachwerk der bisherigen {Disziplinen} theologischen Disziplinen einigermaßen einordnen. Es ist ja klar, daß die Frage nach den Soziallehren dem Gebiete der Ethik innerhalb ihrer der Sozialethik angehört. Es ist also eine Untersuchung zur Geschichte der christlichen Ethik. Aber allerdings ist dann dabei {doch} die christliche Ethik in einer Weise verstanden, die ihren Stoff als identisch erscheinen läßt mit der praktischen Gesamtheit des christlichen Lebens. Es ist ein neuer Begriff der christlichen Ethik hierbei zu Grunde zu legen, der freilich der von der Sache geforderte ist. Es ist Ethos u Ethik zu scheiden. Das Ethos als Unterlage der ethischen Theorien. Das Ethos selbst aber in seiner Bedingtheit durch die Art der Selbstauffassung der christlichen Gemeinschaft durch die Unterlage allgemeiner Kulturverhältnisse, auf die diese Gemeinschaft wirkt u von der sie bestimmt ist. Das ergibt dann überhaupt den Begriff der christlichen Kultur, wie er generell herrschte u in den verschieden religiösen Gemeinschaftsformen verschieden geformt ist. Erst auf dieser Unterlage, wird dann die wissenschaftlich-theologische | ethische Theorie u die von ihr gestiftete Ordnung dieser Verhältnisse in Betracht kommen. [Absatz] Will man also diese Untersuchungen als Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Ethik bezeichnen, so ist zu sagen, daß es hier sich nicht um die Sozialethik als Teil der christlichen Ethik überhaupt handelt. Denn die Soziallehren schließen beides ein, Stellung u Bedeutung des Individuums u gleichzeitige damit zusammenhängende Gestaltung der Sozialethik. Oft ist diese letztere nur vom ersteren her zu begreifen, oft umgekehrt die erstere vom letzteren aus. Beides sind Korrelate, von denen keines ohne das andere im Leben zu treffen u in

Bl. 1r

Bl. 1v

24 Vgl. oben, S. 155, Anm. 8.

Damit sind für unsere Untersuchung die Richtlinien gegeben. Wir werden überall zuerst zu fragen haben nach der *eigenen soziologischen Idee des Christentums und deren Ausbau und Organisation*. In ihr wird dann immer ein über die Grenzen der eigentlich religiösen Gemeinschaft oder Kirche hinausstrebendes Ideal von einem allgemeinen Grundschemata menschlicher Lebensbeziehungen überhaupt enthalten sein; aber das Problem ist dann erst, wie weit dieses Grundschemata in andere Verhältnisse eindringt, wie es auf sie wirkt, wie es von ihnen rückwirkend seinerseits beeinflußt wird, und wie weit in alledem eine innere Einheitlichkeit des Lebens zu Stande kommt und zu Stande kommen kann. Wir werden daher dann weiter zu fragen haben nach *dem Verhältnis dieser soziologischen Bildung zum Sozialen, d. h. zu Staat, ökonomisch-arbeitsteiliger Gesellschaft und Familie*. Selbstverständlich wird in der geschichtlichen Wirklichkeit das letztere stets vom ersteren aus behandelt und reguliert, aber die Probleme liegen dann eben immer gerade darin, welches die *wirklichen Einwirkungen* des soziologischen religiösen Grundschematas auf andere Lebenskreise waren, welche Einflüsse damit tatsächlich von den Kirchen auf soziale Phänomene ausgegangen sind und welche Einwirkungen umgekehrt die religiöse Gemeinschaft von den politisch-sozialen Bildungen erfahren hat⁸⁾, wie weit schließlich dabei eine innere Berührung und

- A 13, B 14 8) Ein glänzendes Beispiel für die letztere Fragestellung mit besonderer Zuspitzung auf das ökonomische Gebiet ist Max Webers bekannte Abhandlung „Die protestanti-

der Theorie zu begreifen ist. Es handelt es [sic!] sich um das ganze der Kultur-ethik, die als Betätigung einer religiösen Gemeinschaft von Hause aus sowohl Individual- als Sozialethik verschieden bestimmt. Da handelt es sich also um das Ganze des christlichen Ethos. Aber noch mehr um die Ethik als etwas vom Dogma geschiedenes. Denn das Ethos u die Ethik ist stets die eigentliche Betätigung der christlichen Ideenwelt, das Ethos beruht auf religiösen Ideen u die letzteren laufen im Ethos aus u sind zum Teil geradezu seine oder seiner Teilelemente, insbesondere der Gemeinschaftsidee Exponenten. Das Ethos ist hier also als die gesamte handelnde u praktisch bedeutsame christliche Lebenswelt zu betrachten. Schließlich handelt es [sich] auch bei diesem weiten Verständnis nicht um eine theologische Ethik, die von einer neben hergehenden philosophischen Ethik verschieden wäre. Sondern die gerade im Verhältnis zu dieser sich ausdrückenden Mischungen, Scheidungen u Standesbeziehungen, die unter beiden Titel[n] vollzogene, aber völlig zusammengehörige Bearbeitung der Kultur zu einer von der religiösen Gemeinschaft aus bestimmten Totalität der Lebensordnungen ist es, um die es sich handelt. In diese {w} Weiten wird man notwendig gezogen, wenn man das Thema in dem hier angegebenen Sinn behandelt. Die Darstellung wird zu einer soziologischen Geschichte des Xentums, das letztere als religiöse Gemeinschaft u als von ihr ausgebildetes Ethos verstanden

Durch|dringung^a möglich gewesen und wie weit daraus eine *innere Einbe-
lichkeit des Gesamtlebens* hervorgegangen ist⁹⁾. Im Altertum ist das nie erreicht A 14, B 15
worden; im Mittelalter und in seinen reformatorischen Tochterkirchen ist
es verwirklicht worden, wenigstens in Ideal und Theorie; in der modernen
Welt ist der Zwiespalt wieder aufgeklafft. Aus diesen dem Blick sich unmit-
telbar so darbietenden Bildern von Altertum, Mittelalter und Konfessionen,
und schließlich moderner Welt ergibt sich die Teilung des Stoffes.^b In erster

sche Ethik und der Geist des Kapitalismus“, Jg. 1903/04 ‘dieses Archivs’,²⁵ die Andeu-
tung eines Beispiels für die erstere desselben Gelehrten Aufsatz: „Kirchen“ und „Sek-
ten“ in Nordamerika, Christl. Welt 1906, S. 558 ff., 577 ff.

9) Das sind dann die prinzipiellen Fragestellungen vom ethischen, theologischen oder A 14, B 15
kulturphilosophischen Interesse und Standpunkt aus, während die vorhin genannten
Beispiele Max Webers dem rein Tatsächlichen zugewendet sind, und zwar vom Stand-
punkt und Interesse der Wirtschafts- und der Sozialgeschichte aus. Eine Arbeit wie die
von v. Schulze-Gävernitz, „Britischer Imperialismus und englischer Freihandel“ 1906
faßt beide Gruppen von Fragestellungen zusammen. Für die vorliegende Arbeit kommt
es wesentlich auf die zweite Gruppe an, weil diese Fragestellung das eigentliche Grund-
interesse der kirchlichen Soziallehren bildet, während die Untersuchungen über das fak-
tische Verhalten und Wirken der christlichen Ideenmächte gegenüber den politischen
und ökonomischen Lebenskreisen nur als Voraussetzungen für die Beantwortung die-
ser prinzipiellen Frage in Betracht kommen. Meine Arbeit verfügt bezüglich jener Pro-
bleme des faktischen Verhältnisses nur in sehr beschränktem Maße über eigene Quel-
lenforschung, am wenigsten bezüglich der alten und mittelalterlichen Kirche. Ihr etwai-
ges Verdienst liegt überhaupt nicht in selbständiger Quellenforschung, sondern in selb-
ständigem Durchdenken der aus der jeweiligen Lage und Konstellation der Interessen
erfolgenden Vereinheitlichung des Ganzen zu einer Theorie der Stellung des Religiösen
zum Politisch-Sozialen. Doch hoffe ich für die Tatsachenfragen mich überall an die bes-
ten Darstellungen gehalten zu haben.

a Kolumne, B 15: Grundlegende Tatsachen. **b** In B₁ folgt ein Absatzzeichen.
c-c B₁; d ASS.

25 Max Webers Aufsatz „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“
ist 1904/05 in zwei Teilen im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“
erschienen [MWG I/9, S. 97–215, 222–425].

Linie aber wird das Evangelium und die Bibel selbst <sowie die alte Kirche> zu betrachten sein<; sie schaffen die dauernde Grundlegung>.^{a b}

-
- a *In B₁ folgt:* Insbesondere die Predigt Jesu liegt noch vor jeder spezifisch christlichen Gemeindebildung u bewegt sich in so allgemeinen Idealen, daß sie völlig für sich genommen werden muß als der Ausgangspunkt verschiedener möglicher Gemeinschaftsbildungen, die alle irgendwie auf sie sich berufen können.
- Bl. 1r b *B₁, Einleгеblatt:* Neue Einleitung zu Soziallehren. [Absatz] {Geschichte} | :Geschichtliche Selbstanschauungen: | des Xentums in tiefer Wandelung begriffen [Absatz] Bisher Kirchengeschichte. Die Voraussetzung, daß Kirche einzig mögliche Gestalt des Christentums u in den Wandelungen mit sich identisch bleibendes Subjekt der Geschichte sei. Das unmöglich. Verschiedene Gruppenbildungen u mittendrin die verschiedenen Kirchen ganz selbständige Institutionen neben einander [Absatz] Damit Frage nach Einheit in der jetzigen Entwicklung u Gesetz dieser Entwicklung. Dogmengeschichte im hegelschen Sinne Baur.²⁶ Aber diese geistige Entwicklung nicht in reiner Dialektik, nicht in reiner Geistigkeit, sondern abhängig von Kirchen. Harnacks DG²⁷ ist Geschichte des katholischen Dogmas u Aufhebung der Einheit in dogmatisch-geistiger Entwicklung [Absatz] Neue Programme der Xentumsgeschichte als Geschichte der Frömmigkeit u der Religion. Aber nicht voll durchführbar. Es würde das doch in Wahrheit zur Geschichte der Ethik oder des Ethos des Xentums, die noch ganz im Argen liegt. [Absatz] Jedenfalls muß für die entscheidende neue Aufgabe erst eine Frage genauer beantwortet sein, die Frage nach der Beziehung des Xentums zu der {Bedingungen der Gemeinschaftsbildung} umgebenden Kultur. Diese wiederum nicht zu beantworten ohne Frage nach seiner sozialen Wirksamkeit u Lehre. Die letztere aber wieder abhängig von seiner eigenen soziologischen Selbstgestaltung. [Absatz] Es gilt eben damit als Vorbedingung für die vor uns stehende neue Aufgabe, die soziologische Fragestellung an die Geschichte des Xentums heranzubringen. [Absatz] Diese Fragestellung erwächst aus der ganzen gegenwärtigen Situation. [neue Zeile] 1.) Xlich soziale u modern soziale Probleme [neue Zeile] 2.) Grenzen der Dogmengeschichte. [neue Zeile] 3.) soziologische {Geschichts} Theorie u Geschichtsforschung. | Wenden wir diese Fragestellung an, dann ergibt sich die Aufgabe: [neue Zeile] 1.) Soziologische Selbstgestaltung der religiösen Idee u die damit gegebene prinzipielle Stellung zur Kultur [neue Zeile] 2.) Die Einzelstellung zu den großen soziologischen Kulturmächten, die sich in sozialetischen Theorien der Kirchen u Gruppen niederschlägt. [neue Zeile] 3.) Jedermal die Frage nach dem Bedingungsverhältnis u daraus dann Schluß auf die eigene u selbständige Aktivität des Xentums; wie viel u wie wenig.
- Bl. 1v

26 Vgl. hierzu Ferdinand Christian Baur, „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“ (1847) sowie den dritten Band seiner „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte“ zum „Dogma der neueren Zeit“ (1867), posthum herausgegeben von seinem Sohn Ferdinand Friedrich Baur.

27 Troeltsch verweist in den Zusätzen und Marginalien stets auf die vierte Aufla-

ge von Adolf von Harnacks dreibändigem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“
(1909/10).

I.^a

Die Grundlagen in der alten Kirche.

1. Das Evangelium.^b

Für das Verständnis der gesamten Grundrichtung des Christentums in ihrem Verhältnis zu den sozialen Problemen ist entscheidend die Erkenntnis, daß die Predigt Jesu und die Bildung der neuen Religionsgemeinde *keine Schöpfung einer sozialen Bewegung ist*, das heißt nicht aus irgend einem Klassenkampf hervorgegangen oder auf ihn zugeschnitten ist und überhaupt nirgends direkt an die sozialen Umwälzungen der antiken Gesellschaft anknüpft. Die Tatsache freilich steht fest, daß Jesus wesentlich an die Gedrückten und Kleinen sich gewendet hat, daß er den Reichtum für seelengefährlich hielt und dem jüdischen Priesteradel wie der herrschenden Theologienwelt feindlich gegenüberstand, daß ebenso die beginnende Kirche ihre Gläubigen tatsächlich wesentlich in den niederen Ständen der Städte suchte und fand, daß erst seit dem zweiten Jahrhundert die soziale Oberschicht von Bildung und Besitz langsam in sie einmündete^c und daß das nicht ohne starke Reibungen sowohl mit der Bildung und Wissenschaft als mit dem Reichtum von statten ging. Allein ebenso fest steht die andere Tatsache, daß die gesamte altchristliche Missions- und Erbauungsliteratur innerhalb und außerhalb des Neuen Testaments von einer prinzipiellen sozialen Fragestellung nichts weiß, daß im Mittelpunkt überall rein die Fragen des Seelenheils, des Monotheismus, des Lebens nach dem Tod, des reinen Kultus, der richtigen Gemeindeorganisation, der praktischen Bewährung, der strengen Heiligkeitsgrundsätze stehen, daß von Anfang an keine Klassenunterschiede gemacht, sondern diese vielmehr in der großen Frage nach dem ewigen Heil und den inneren Gütern ausgelöscht worden sind.^d Insbeson-

B 16

A 15

^a In B₁ folgt: Kapitel

^b In B₁ folgt als neue Zwischenüberschrift mit Einfügungszeichen: § 1.) Die Grundthatsachen –

^c A: einmündet

^d In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: Allerdings hat es Gruppen gegeben, die vor allem die Heilung der Armut u die Vernichtung der Reichen sowie den |:Gottes:|

dere arbeiten alle apologetischen Empfehlungen nicht mit einer in Aussicht stehenden Verbesserung der sozialen Lage oder einer Heilung der sozialen Schäden, sondern mit rein theologisch-philosophischen oder mit ethischen Argumenten, welche letzteren sich gerade stets auf die Nüchternheit, Zuverlässigkeit, Arbeitsamkeit, bürgerliche Brauchbarkeit der Christen beziehen. Auch die große Erlösungshoffnung des kommenden Gottesreiches, von der Jesus seinen Ausgang nimmt und die über der ganzen Gemeinde liegt, ist nirgends ein vollendeter Sozialzustand, den nur an Stelle menschlicher Kunst die Wunderkraft Gottes herbeiführte, oder die Vertröstung irdischen Gesellschaftselends auf ein glückliches, ausgleichendes oder gar umkehrendes Jenseits, das den Besitzlosen im Gegensatz zu den jetzt herrschenden Gesellschaftsmächten durch das Evangelium gesichert würde; sondern es ist überall in erster Linie der ethische und religiöse Idealzustand einer rein von Gott beherrschten Welt, wo alle wahren Werte des reinen Innenlebens zu ihrer wirklichen Geltung und Anerkennung kommen werden; und, als dann später die kommende Erlösung zurücktritt hinter der bereits im Leben und Tod des Christus vollbrachten, da zeigten sich auch hier die Güter der Erlösung als |^a rein innerliche, ethische und geistige, für welche eine leidlose | Seligkeit nur die selbstverständliche Vollendung ist. Das ist die Grundtatsache, von der ausgegangen werden muß¹⁰⁾. |

A 16, B 17 10) Vgl. hierzu im allgemeinen Uhlhorn, *Christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*², 1882, Harnack, „*Dogmengeschichte*“^{3 1} und Harnack, „*Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten*“², 1906, welches Buch die besten mir bekannten Sammlungen zur Sozialgeschichte des Christentums enthält. Außerdem Möller-v. Schubert, „*Lehrbuch der Kirchengeschichte*“ I², 1904;² Duchesne, „*Histoire ancienne de l'église*“, 1907; Weizsäcker, „*Das apostolische Zeitalter*“³ 1902; Knopf, „*Das nachapostolische Zeitalter*“, 1905; Th. Keim, „*Rom und das Christentum*“, 1881;

Kampf gegen die Römer auf ihre Fahnen schrieben. Von ihnen wird noch ausdrücklich die Rede sein. Sie sind aber kleine Nebengruppen, über die der Hauptzug der Entwicklung hinweggeht. Die werdende Kirche ist keine soziale Rettungsanstalt, sondern eine Anstalt des Heils, der Wahrheit, der Offenbarung u Erlösung vom Bösen u von der Welt überhaupt.

a *Kolumne, B 17, B 19, B 21 und B 23: Soziale Verhältnisse der Kaiserzeit.*

-
- 1 Gemeint ist Adolf von Harnacks in drei Bänden erschienenes „*Lehrbuch der Dogmengeschichte*“ in dritter Auflage (1894/97).
 - 2 Troeltsch bezieht sich auf den ersten, in neuer Bearbeitung durch Hans von Schubert 1902 publizierten Band der zweiten Auflage von Wilhelm Moellers zuerst 1889 erschienenem „*Lehrbuch der Kirchengeschichte*“.

^a Sie hat ihre weitere Erläuterung und Bestätigung daran, daß auch die parallelen Kulte und religiösen Vereinsorganisationen, | wie^b z. B. die Hauptmasse des sogenannten Gnostizismus oder die Mithrasmysterien sich nicht als soziales Klassenevangelium | oder als Ueberwindung sozialer Schäden geberden, sondern als | Anstalten höherer Theologie, kräftigerer Weihen, A 17, B 18
A 18, B 19
B 20
A 19

Gierke, „Das deutsche Genossenschaftsrecht“, III 1887,³ wo die christliche Korporationsidee ausgezeichnet entwickelt ist. – Vgl. auch die Rede A. Harnacks auf dem Ev-sozialen Kongreß 1894, „Die ev.-soziale Aufgabe im Lichte der Kirche“ (Reden und Aufsätze, 1904). – Die Gesamtstellung in der Antike zeichnet jetzt vortrefflich P. Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur“, 1907, wo jedoch die Sozialgeschichte absichtlich beiseite gelassen ist.^c

In allen bisher genannten Werken ist die Auffassung zugrunde gelegt, daß es sich um eine in erster Linie religiöse Bewegung handelt. Es fehlt aber auch nicht an solchen, die

a *B₁, oberer Rand:* I Frage ob Klassenkampf [*neue Zeile*] 2.) Blick auf die allgemeine soziale Lage

b *B₁, rechter Rand:* soziale Indifferenz des parallelen Kultgehobens.

c *In B₁ folgt:* Cumont, Orientalische Religionen, S 28–30 berührt die soziologisch-wirtschaftlichen Gründe für die nichtchristlichen Religionen, meint aber sie geben Antwort nur auf das Wie?, nicht auf das warum? Er meint, daß die Entscheidung doch im geistigen u ethischen Bedürfnis der Zeit u in der religiösen Überlegenheit des in seiner Kraft fortdauernden Orients über die zurückgebliebenen u überdieß sterilisirten Religionen des Abendlandes gelegen habe.⁴ Vom Xentum gilt das in noch höherem Grade.

3 Bei der Jahresangabe handelt es sich um einen Setzerfehler. Der dritte Band von Otto Gierkes „Das deutsche Genossenschaftsrecht“ erschien 1881.

4 Franz Cumont: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1914), S. 28: „Wenn wir im Anschluß an eine Theorie, die heute viele treffliche Köpfe in ihrem Bann hält, die gesamte Geschichte als die Resultante der wirtschaftlichen und sozialen Kräfte betrachten wollten, so würde es leicht sein, ihr Walten in dieser großen religiösen Bewegung nachzuweisen. Das industrielle und kommerzielle Übergewicht des Orients liegt auf der Hand“. S. 29 f. schlussfolgert Cumont: „Gewiß lassen solche Betrachtungen, die man noch lange fortspinnen könnte, zur Genüge begreifen, auf welchen Wegen die orientalischen Religionen sich ausgebreitet haben [...]; aber wir lernen auf diese Weise nur die Mittel, die Träger der Verbreitung dieser Kulte kennen, nicht die Ursachen ihrer Annahme durch die Römer. Wir sehen das Wie, nicht das Warum ihrer plötzlichen Expansion.“ Von „unheilbarer Sterilität“ spricht Cumont im Hinblick auf die dekadente römische Gesellschaft (S. 31).

das Christentum zu einer rein sozialen Bewegung machen.^a *Pöhlmann*, „Gesch. d. antiken Sozialismus und Kommunismus“, 1893/1901 wollte ursprünglich das Christentum als die Ausmündung des antiken Sozialismus schildern. Es stelle in seiner Gottesreichshoffnung dem sich philosophisch resignierenden und faktisch vom Imperium unterdrückten Sozialismus die psychologischen Motive und Kräfte zur Verfügung, die den rein politisch-sozialen und den philosophischen Bemühungen ausgegangen wären, II 583–617.⁵ Allein er hat es bei dieser Andeutung bewenden lassen und die Ausführung nicht unternommen, vermutlich weil die These sich als nicht so leicht durchführbar erwies. Sie beruht auf einem Mißverständnis der Gottesreichsidee, die schlechterdings keine politisch-soziale Erneuerung bedeutet, worüber weiteres später. –^b Die gleiche Voraussetzung macht selbstverständlich *Kautsky* in seinem Beitrag zu der „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen“, I₁, 1895 S. 16–40.⁶ Auf Grund der „geschichtsmaterialistischen“ Methode⁷ kann er im Christentum nur eine aus den Ge-

a *B*, rechter Rand: Buch von Ciccotti bei Kieff S 121 Titel?⁸ **b** *B*, unterer Rand: Ludo Moritz Hartmann, Xentum u Sozialismus, München, Duncker u Humblot.

-
- 5** Die Seitenangabe bezieht sich auf Robert Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, Zweiter Band (1901), Zweites Buch, Sechstes Kapitel: Demokratischer Sozialismus und romantischer Utopismus (S. 584–617).
- 6** Karl Kautsky: Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, Erster Band, erster Theil (1895), Erster Abschnitt, Zweites Kapitel: Der urchristliche Kommunismus (S. 16–39).
- 7** Vgl. hierzu das Vorwort, ebd., S. VIII, das Kautsky gemeinsam mit Eduard Bernstein verfasste: „Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier das Verhältniß der modernen Form des Sozialismus zu den früheren Formen desselben auseinanderzusetzen. Auch würde es zu weit führen, hier auf die materialistische Geschichtsauffassung des modernen Sozialismus einzugehen, die eine vollkommen objektive Geschichtsschreibung ermöglicht. Das hieße dem Inhalt des vorliegenden Werkes vorgreifen.“
- 8** Ettore Ciccotti: Der Untergang der Sklaverei im Altertum (1910). Franz Xaver Kieff geht in „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums“ (1915), S. 120 f., ausführlich auf Ciccotti ein, der „unter ausdrücklicher Anwendung der Methode von *Marx* und *Engels* es versucht das Phänomen des Untergangs der Sklaverei im Altertum wissenschaftlich zu erklären“. Ciccotti selbst erklärt hierzu: „Die materialistische Geschichtsauffassung, jene geniale Interpretationsmethode von Marx und Engels, die sich immer weitere Anerkennung erobert, erscheint mir eben als der geeignetste Gesichtspunkt, um die Erscheinung des Unterganges der Sklaverei zu studieren“ (S. 232). Kieff bezeichnet Ciccotti als einen „der geistvollsten sozialistischen Theoretiker der Jetztzeit“ (S. 9) und kommt wiederholt, ohne jedoch einen Buchtitel anzuführen, auf dessen Ausführungen zu sprechen (u. a. S. 140, 202, 214 und S. 219).

sellschaftszuständen des römischen Reiches hervorgegangene kommunistische Bewegung sehen, eine Reaktion gegen das pauperistische Massenelend, das durch Verdrängung der Bürger aus Landbesitz und Handwerk, durch die Konkurrenz der mit Sklaven betriebenen Plantagen- und Fabrikarbeit bewirkt ist und das in der Staatsfütterung dieses deklassierten und arbeitslosen Lumpenproletariats zum öffentlichen Ausdruck kommt. Aus diesem vom antiken Kapitalismus bewirkten Elend suchten enthusiastisch veranlagte Elemente den Ausweg durch das Wunder; der Erlöser Christus sollte die ideale kommunistische Gesellschaft durch eine göttliche Welterneuerung herbeiführen, wofür besonders die Apokalypse als Beleg dient, die nur freilich gar keine kommunistischen Züge trägt, sondern nur den Haß gegen die sündige Welt und das Römerreich ausspricht. Aus diesem bald verblaßten chiliastischen Enthusiasmus ging | aber dann auch bereits für das Diesseits eine praktisch-kommunistische Wirkung | hervor. Es ergibt sich in dem großstädtischen christlichen Proletariat, das eben damit an die Stadtwirtschaft gebunden bleibt und auf das Privateigentum auf der erreichten wirtschaftlichen Stufe noch nicht verzichten kann, ein Kommunismus lediglich der Konsumtion und Verteilung, wozu das Vorbild der Staatsfütterungen anleitete. Die Produktionsmittel werden in Genußmittel verwandelt und an die Armen verteilt. Daher der durchgehende Widerspruch in diesem Kommunismus auf der Grundlage des Privateigentums, der eben deshalb dann auch zugrunde geht und nur theoretisch in den Deklamationen der Kirchenväter fortbesteht, unter denen besonders Chrysostomus hervorgehoben wird. Das Christentum muß so die gegebene Gesellschaftsordnung bestehen lassen und vermehrt sie nur durch eine neue Herren-Klasse, den Klerus und den kirchlichen Grundbesitz, deren Aufkommen aus der Schwächlichkeit solcher Demokratie des bloßen Enthusiasmus wohl verständlich ist. Es ist der Cäsarismus der Bischöfe. In ihrem Zusammenschluß entsteht die katholische Kirche, und „so wird aus einer kommunistischen Anstalt die riesenhafteste Ausbeutungsmaschine, die die Welt gesehen hat“, S. 34.⁹ In den germanischen Völkerwanderungsstaaten hört mit der Geldwirtschaft auch das antike Massenelend auf, und die Kirche wird im Zusammenhang mit dem Lehenswesen und dem Großgrundbesitz eine rein politische Institution, der Sammelplatz der herrschenden Schicht. Damit verschwindet auch die Liebestätigkeit des alten Kommunismus; die verbleibende Liebestätigkeit ist nur die allen naturalwirtschaftlichen Stufen eigene Freude an der Mittheilung des Ueberflusses, den man selbst nicht aufessen kann. Indem dann im Spätmittelalter der moderne Kapitalismus entsteht und

B 18
A 17

⁹ Karl Kautsky: Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, Erster Band, erster Theil (1895). Die zitierte Stelle lautet im Zusammenhang, S. 34: „Die Kirche wurde nun enorm reich [...]. Aus einer kommunistischen Anstalt wurde sie die riesenhafteste Ausbeutungsmaschine, welche die Welt gesehen. Bereits im fünften Jahrhundert finden wir die Theilung des kirchlichen Einkommens in vier Theile als stehende Einrichtung der römischen Kirche. Ein Theil gehörte dem Bischof, ein Theil seinem Klerus, ein Theil diente den Kultusbedürfnissen [...] und nur *ein* Theil den Armen. Diese zusammen erhielten nur noch so viel, als der Bischof allein!“

das Problem des Massenelends von neuem aufwirft, entsteht jetzt die neue kommunistische Bewegung, aber dieses Mal nicht auf dem Boden eines arbeitslosen Lumpenproletariats, sondern auf dem der für die Produktion unentbehrlichen freien Lohnarbeiterschaft. Damit ist die Rolle der Kirche als Vertreterin des Sozialismus völlig zu Ende, nur die Klöster bleiben mit dem bei solchen Institutionen üblichen Konservatismus bei den Resten des alten Kommunismus und seiner Liebestätigkeit stehen. Diese Darstellung Kautskys verkennt freilich gröblich die selbständige Bedeutung religiöser Ideen^a, ist aber abgesehen davon nicht ganz ohne Wert, indem sie auf sonst unbeachtete Seiten der Sache hinweist. Namentlich der geldwirtschaftliche Charakter der alten Kirche und der naturalwirtschaftliche der mittelalterlichen macht in der Tat einen wichtigen Unterschied aus, der nur anderswo liegt, als wo Kautsky ihn sieht. Darüber unten. – Ähnliche Wege geht *Kalthoff*, „Die Entstehung des Christentums“, 1905,¹⁰ nur daß seine Stellung zur Religion anders ist. Seine Voraussetzungen sind: 1. die völlige Autonomie des religiösen Bewußtseins der Gegenwart, dessen Abhängigkeit von der Geschichte am radikalsten aufgehoben wird, wenn man nachweist, daß Jesus gar nicht existiert hat oder jedenfalls ein ganz obskurer jüdischer Enthusiast unter vielen seinesgleichens gewesen ist; es ist die radikale | Vollendung der Biedermannschen Dogmatik, die hier der liberale Theologe voll|zieht; 2. die Unmöglichkeit, aus den biblischen Wundergeschichten irgend einen Wahrheitskern herauszuschälen, und die Unmöglichkeit, die Verwandlung Jesu in das gottmenschliche Wesen bei Paulus zu erklären, während all das erklärbar wird, wenn es freie Dichtung des zweiten Jahrhunderts ist; 3. die moderne kollektivistische, antiindividualistische und soziologische Geschichtsmethode, die den Ausgang solcher Bewegungen von einem oder mehreren Individuen nicht mehr glaubhaft erscheinen läßt und eine Erklärung aus sozialen Massenbewegungen verlangt. So ergibt sich die Entstehung des Christentums aus der stoischen Philosophie, den kommunistischen Klubs der Spätantike und dem messianischen Enthusiasmus der Juden, deren Mischung sich in Jesus einen Heros eponymos schuf und die biblische Literatur als Urgeschichte erdichtete. Die Leidens- und Todesspekulationen spiegeln den Leidens- und Siegesweg der Gemeinde. Die ganze Darstellung beruht auf völlig willkürlichen, zum Teil unrichtigen Voraussetzungen und ist in ihrem positiven Teil reine Phantasie.

B 19
A 18

a In *B₁* folgt mit Einfügungszeichen: (Das betont auch die Kritik von Rudolf Leonhard, Grünbergsches Archiv Bd VIII 1918,¹¹ der den Kompromiß der Idee mit der Wirtschaft u Gesellschaft für das Wesentliche der Vorgänge hält, im übrigen auf dem Standpunkt v P Barth steht).

10 Albert Kalthoffs „Die Entstehung des Christentums“ ist 1904 erschienen.

11 Gemeint ist Rudolf Leonhards Abhandlung „Einige Betrachtungen über Religion und Wirtschaft (im Anschluß an K. Kautskys ‚Ursprung des Christentums‘)“, erschienen 1919 im „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, das von Carl Grünberg herausgegeben wurde.

Vor allem aber ist von einer Schätzung der wirklichen Urkunden als relativ historisch-richtiger Ueberlieferungen sehr wohl zu einem verständlichen Zusammenhang zu gelangen. Der noch unaufgehellte Punkt ist nur die Entstehung der paulinischen Christuslehre, die aber doch in Wahrheit nicht ein Produkt der Kirchenbildung, sondern ihre offenkundige Voraussetzung ist. An dem Faktum ihrer Entstehung aus der Bekehrung des Paulus ist nicht zu zweifeln, was man auch sonst zu ihrer Aufhellung aus der außerchristlichen Welt noch heranziehen mag.

Allen solchen Versuchen „sozialer“ Erklärung steht mit erfreulicher Klarheit gegenüber die Abhandlung von *Overbeck*, „Studien zur Geschichte der alten Kirche“, 1875, über „das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche“.¹² Es ist der Punkt, wo sich eine soziale Reformtendenz und ein Zusammenhang mit ihr am ehesten zeigen müßte. O. zeigt, wie im vollsten Gegensatze dazu die Sklaverei von Anfang an im Zusammenhang mit Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Familie als ein Stück der sündigen Welt gilt, die unabwendbar so ist, wie sie einmal ist. Sklaven nicht-christlicher Herren dürfen nur mit Einwilligung ihrer Herren Mitglieder werden, um jeden Zudrang von politisch und sozial Emanzipationslustigen zu verhindern (S. 188 und 202);¹³ ja die Sklaverei wird als zu den herkömmlichen Besitzverhältnissen gehörig vom Christentum geradezu gefestigt, wie denn später die Kirche selbst Sklaven hält und sie nicht einmal freilassen darf. Die Ueberwindung der Sklaverei ist rein innerlich und religiös, indem Herr und Sklave gleicherweise Christo zugehörig sind; beide sind religiös gleichberechtigt und die Sklaven in der Kirche am Anfang ämterfähig. Kommunistische Neigungen haben nur gnostische Sekten und werden daher stark bekämpft. Näheres unten. Aber diese ganze, mit der Möglichkeit freier Bewegung der Kirche sich eher verschärfende als mildernde rechtliche Anerkennung der Sklaverei und ihre Auffassung als wesentlicher Bestandteil der Ordnung ist eine schlagende Widerlegung.^a

^a In *B₁* folgt mit *Absatz*: In all diesen Konstruktionen handelt es sich um das Xentum

12 Franz Overbecks Beitrag „Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche“ [WuN 2, S. 144–200] bildet den dritten Teil seiner „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ (1875) [WuN 2, S. 1–220].

13 Overbecks Ausführungen über die „Zulassung eines Slaven zur christlichen Gemeinschaft“ beginnen ebd., S. 187: „Eben das genannte vorconstantinische Rechtsbuch macht nun die Aufnahme eines Slaven in die Gemeinde von der Bewilligung seines Herrn abhängig, unbedingt, wenn der Herr ein Gläubiger ist, unter Vorbehalt, wenn er ein Heide ist.“ [WuN 2, S. 167]. S. 188 heißt es weiter: „Nur wenn keinerlei Widerwille des Slaven gegen seinen Slavenstand zum Vorschein kommt, soll seinem Verlangen der Aufnahme in die Kirche, des Widerspruchs seines Herrn ungeachtet, Folge gegeben werden.“ [WuN 2, S. 167]. S. 202 ist die Rede von „der unbedingten Anerkennung der politischen Institution der Sklaverei“ durch „die Kirche in den ersten Jahrhunderten nach Constantin“: „Auch als Staatskirche fährt sie fort alle auf das Christentum begründeten Emancipationsforderungen zu verwerfen.“ [WuN 2, S. 179].

-
- Bl. 1r im Ganzen, also um die Kirche auf dem Boden des Weltreiches. Eine geschichtsmaterialistische Erklärung der Jesuspredigt u der palästinensischen Gemeinde wäre daneben u zuvor die eigentliche Aufgabe. Hier hat man die häufige Verwertung der apokalyptisch-eschatologischen u der ebionitisch-lucanischen Stücke zu verzeichnen. Nietzsche. Dazu Blatt 19^a | [Einlegeblatt:] Soziallehren 19^a [Absatz] Plenge, Revolutionierung der Revolutionäre Glock[e] 1917 nr 7 S 266–275¹⁴ bes 273 f. sieht das Werk Jesu in der Revolutionierung der alten, aus israelitischen politischen u sozialen Katastrophen erzeugten messianischen Revolutionsidee ganz von innen heraus durch ein neues Glaubenserlebnis, durch die Freistellung einer höheren göttlichen Wahrheit.¹⁵ „Dem gegenüber bleibt die große Veränderung in der materiellen Gesellschaftsordnung durch die Befriedung des Römerreiches ein Begleitvorgang, den wir heute bei unserer wissenschaftlichen Zusammenfassung der an sich wirksamen geschichtlichen Vorgänge sehr stark betonen müssen, der aber für die Nächstbeteiligten von damals ein im wesentlichen unterbewußter Vorgang gewesen sein dürfte, von dem sie zwar wußten u den sie in ihrem äußeren Leben spürten, von dessen *großer auslösender* Bedeutung für ihre eigene Bewußtseinsbildung sie sich aber keine Rechenschaft gaben. Zum mindesten stand er nicht im Mittelpunkt ihres Erlebens“ [Absatz] |
- Bl. 1v Sehr oberflächlich sind die Bemerkungen von Eleutheropulos, Die Philosophie u die sozialen Zustände des Griechentums, ³1915 S 323.¹⁶ Danach greift Jesus in die beiden jüdischen Bewegungen, das Ressentiment gegen die Fremdherrschaft u die {Erlösung der} Emanzipation der Armen ein. Das erstere tut er als national weniger gebundener Galiläer durch Verinnerlichung des Gottesreiches u Unterwerfung unter die zeitliche Gewalt des Reiches, das zweite durch Empfehlung der Wohltätigkeit an die Reichen u Verheißung des Jenseits an die Armen, wozu als Heilmittel gegen die geschlechtliche Verwilderung der Juden eine asketische Empfehlung der Ehe als notwendiges Übel kommt. Mit diesem Programm, das dem der Essäer wenigstens als verwandt geschildert wird, bekämpft Jesus die Pharisäer, die starke nationale Revolutionspartei.

14 Troeltsch bezieht sich auf den zweiten Teil von Plenges „Die Revolutionierung der Revolutionäre“ in der Zeitschrift „Die Glocke“ (1917), S. 266–276; der erste Teil wurde bereits im Heft zuvor veröffentlicht, die weiteren folgten in Heft 8 bis 16 desselben Jahres. 1918 erschienen sie mit einem Vorwort Plenges als selbständige Publikation.

15 Ebd., S. 273: „Die Revolutionierung des jüdischen Messianismus durch Jesus ist die Revolutionierung einer Idee von innen heraus. Im tiefsten Kern des ganzen Glaubenserlebnisses erfolgt die Freistellung einer höheren göttlichen Wahrheit“. Das von Troeltsch nachfolgend wiedergegebene Zitat findet sich S. 274.

16 Eleutheropulos: Die Philosophie und die sozialen Zustände (materielle und ideelle Entwicklung) des Griechentums (1915). Troeltsch bezieht sich auf eine Passage, die bereits S. 321 f. beginnt: „Daß *Jesus*, dieser Reformator, aus Galiläa stammt [...],

gesicherten Seelenheils¹¹⁾. Wenn unter den Gnostikern sich kommunistische Gruppen, vor allem die übrigens dem Christentum ganz fern stehenden Karpokratianer, finden, so ist auch das auf den eigenen Zirkel beschränkt

11) Vgl. Wendland;¹⁷ Ziebarth, „Das griechische Vereinswesen“, 1896. Die religiöse Form dieses besonders in der hellenistischen und Kaiserzeit üppig wuchernden Vereinswesens stammt davon her, daß das griechische Denken den Verein nur in der Form einer um einen Kult gruppierten dauernden Gemeinschaft denken konnte, wobei diese religiöse Form oft völlig äußerlich ist; eine religiöse Bewegung stellen sie daher an sich durchaus nicht dar. Die mit der Entnationalisierung und dem Verkehr sich steigernden, wirklich religiösen Zwecken dienenden Vereine sind teils zur Sammlung von Landsleuten in der Fremde, teils zur Aufnahme neuer Kulte bestimmt und entfalten eine soziale Bedeutung insofern, als sie einen engen familienhaften Zusammenschluß und die Aufhebung der Standesunterschiede in der Anteilnahme am Kult bedeuten, sind daher in einem Zeitalter des steigenden Individualismus auch aus diesem Grunde gesucht; aber sie lassen, genau wie die Christengemeinde, die sozialen Unterschiede außerhalb des Kultes bestehen; auch hebt Z. an diesen Kultvereinen gerade die Beteiligung der oberen Klassen hervor, S. 210.¹⁸ Von „kommunistischen Klubs“, die der Mutterboden des Christentums nach Kalthoff gewesen sein sollen,¹⁹ ist daher nicht die Rede; daher muß auch K. zugeben, daß in ihnen „noch soziale und religiöse Lebenstrieb in völliger Einheit zusammenleben“, S. 83.²⁰ Aber für Kalthoff ist die Synagoge kommunistisch, ist Johannes der Täufer kommunistisch!! Außerdem bedenke man das aufs strengste gehandhabte Verbot der Kaiser gegen alle politischen oder politisch verdächtigen Vereine und das beständige Bestreben der Christen, die politische Unschuld ihrer Vereine zu beweisen, vgl. Neumann, „Der römische Staat und die allg. Kirche“, I 1890.

A 19, B 20

gestaltet sich für sein Werk zu einer Notwendigkeit: nur der Galiläer war sozusagen entnationalisiert [...]; nach einem vorliegenden Muster der Essäer und auch der ersten Pharisäischen Bewegung erhebt *Jesus* in doppelter Weise die Stimme für die Armen: erstens empfiehlt er sie den Reichen, und zweitens tröstet er sie mit der Verheißung einer künftigen Glückseligkeit“. Anschließend schildert Eleutheropulos S. 323 die „Entwicklung der geschlechtlichen Verirrung“ und schlussfolgert: „So faßte man die Ehe als ein notwendiges Übel auf“. Darüber hinaus kommt er in zwei Fußnoten (S. 321 f., Anm. 1 und S. 323 f., Anm. 2) kritisch auf Troeltschs Auffassung der Predigt Jesu in den „Soziallehren“ zu sprechen, mit welcher sich Eleutheropulos als „nicht einverstanden“ (S. 324, Anm. 2) erklärt.

17 Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1907).

18 Erich Ziebarth: Das griechische Vereinswesen (1896), S. 210: „Charakteristisch ist für sie [die Kultvereine in Griechenland] 1. die hohe gesellschaftliche Stellung ihrer Mitglieder, 2. das teilweise Eindringen anderer Zwecke neben dem Kultzweck.“

19 Vgl. hierzu das Kapitel „Die kommunistischen Klubs“ (S. 79–91) bei Albert Kalthoff: Die Entstehung des Christentums (1904).

20 Ebd., S. 85.

und kein Programm allgemeiner sozialpolitischer Reform.^a Weithin richtet sich seit dem zweiten Jahrhundert der Sinn auf das Transszendente, aber der Drang organisatorischer Weltverbesserung ist ermüdet. Es ist das auch durchaus nicht verwunderlich. So tief erschütternde Klassenkämpfe die antike Welt seit dem peloponnesischen Kriege und seit der Reformbewegung der Gracchen erlebt hatte und so weitgreifende sozialpolitische, ökonomische, staatssozialistische, kommunistische und anarchistische Ideale dabei die demokratische Politik und die philosophische Reflexion und Literatur hervorgebracht hatten¹²⁾<,> | mit den hellenistischen Reichen und dann mit

A 19, B 20 12) Vgl. die Darstellung bei Pöhlmann.²¹ <Die verdienstliche Arbeit muß freilich, wie mich Max Weber belehrt, mit Vorsicht benützt werden. Sie arbeitet zu sehr mit modern
B 21 sozialistischen Kategorien, obwohl deren Voraussetzung, eine neu | sich emporkämpfende Klasse, überhaupt fehlt. Es gibt keinen Großbetrieb und keine Fabrik. Nur in der Landwirtschaft haben die Karthager und nach deren Vorbild die Römer den Großbetrieb organisiert, damit auch die Sklavenkaserne. Eine Fabrikindustrie dagegen gibt es nicht, weil eine solche mit Sklaven überhaupt nicht zu betreiben ist und der freie Handwerker sich dazu nicht hergab. So fehlen die Grundlagen einer sozialistischen Bewegung. Die Kämpfe spielen sich vielmehr innerhalb der herrschenden Schicht ab und sind mehr demokratisch als sozialistisch, wobei sich das wirtschaftliche Motiv ja von selbst versteht. Es sind stets die alten Klassen, die miteinander kämpfen, und die Macht und Besitz neu zu verteilen streben. P. überschätzt die Bedeutung der Staatsromane, und geht zu wenig auf das Praktische ein. Wenn auch Eduard Meyer in seinen viel zutreffenderen Darstellungen von „Fabrik“ redet,²² so bestreiten das die Nationalökonomien, die im übrigen den Historikern zugegeben haben, daß der Umfang der Geldwirtschaft und der freien Lohnarbeit größer war, als die Nationalökonomien bis dahin anzunehmen geneigt waren.>^b

-
- a** *B₁, linker Rand:* b) Erlöschen des sozialen Gestaltungstriebes u Individualismus
b *In B₁ folgt:* – Für die Verbreitung der syrischen Kulte verweist Cumont, Die orientalischen Religionen auf den enormen syrischen Sklavenhandel seit c 130 u auf die Kolonisierung der lateinischen Provinzen durch syrische Händler hin. Allein das bedeutet doch, daß diese Leute ihre heimatliche Nationalreligion mitbrachten u erst nach u nach entnationalisirt, außerdem daß die Stände dementsprechend auch hier gemischt waren. Eine Proletarierreligion waren die syrischen

21 Robert Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, Zwei Bände (1893/1901).

22 Vgl. insbesondere Eduard Meyer: Die Sklaverei im Altertum (1898), S. 34 f.: „Auch in der Landwirtschaft greift die Sklaverei um sich [. . .]. Aber doch ist der Sklavenbetrieb in der Landwirtschaft für die griechische Welt nur eine Ausnahme geblieben; der eigentliche Hauptsitz der Sklaverei war nach wie vor die Industrie, die Fabrik. Hier muß ich dem Einwande begegnen, daß es überhaupt unzulässig sei,

dem Imperium des Cäsarismus war die fiebernde Zeit dieser Kämpfe in der Hauptsache beschlossen, kehrte Ordnung und Gedeihen wieder, verringerten sich die Umwälzungen und Deklassierungen, die ver|elendende Ausbeutungspolitik und die Unsicherheiten des Erwerbs.^a Die eiserne Festigkeit der Monarchie teilt sich dem ganzen Gedanken der sozialen und politischen Ordnung mit, und die freie Bewegung zieht sich auf das eigene Innenleben, die ethische und religiöse Reflexion zurück. Die Verringerung der Sklavenmärkte als Folge des Friedens läßt einen Mittelstand wieder aufkommen. Die lange so heiß gesuchte soziale Gerechtigkeit liegt in den Händen der

A 20

Kulte daher vielleicht de facto, aber nicht in Absicht u Wesen. Man wird die christliche Bewegung damit kaum vergleichen dürfen. – Ähnlich steht es mit der Ausbreitung u Durchsetzung des Mithriacismus, den die Griechen {als} aus altem Gegensatz gegen Persien u wegen seiner unphilosophischen Natur überhaupt nicht aufnahmen. Er verbreitet sich durch soziale Religionen der Soldaten, Händler, Sklaven schließlich durch die Übernahme von Seiten der Kaiser S Cumont S. 172.²³ Man sieht soziale Zusammenhänge, aber nicht Klassenkämpfe sind hier wirksam. Die Eintragung der letzteren ist moderne Phantasie u Rückspiegelung moderner Verhältnisse. Klassenmäßig sind schließlich alle Schichten beteiligt, genau wie beim Xentum.

a *B_p, rechter Rand:* c) Das Kaiserreich der Friede u die Reform.

auf die industrielle Produktion des Altertums, deren Betrieb immer handwerksmäßig geblieben sei, den Namen Fabrik anzuwenden. [...] Gewiß, größere Maschinen hat das Altertum nicht gekannt, und die Riesenfabriken der Gegenwart sind ihm immer fremd geblieben; aber ein Geschäft wie die Waffenfabrik des Demosthenes, in der 33 als Schwertfeger ausgebildete Sklaven beschäftigt waren, – um nur ein allbekanntes Beispiel zu nennen – kann auch nach dem Maßstab der Gegenwart nur als Fabrik bezeichnet werden.“ Von „Fabrik“ ist darüber hinaus v. a. S. 26 f. die Rede. In den beiden anderen von Troeltsch genannten Publikationen Meyers – unten, S. 185, Anm. 14) – findet der Begriff der „Fabrik“ nicht bzw. nur am Rande Erwähnung.

- 23 Franz Cumont: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1914), S. 171 f.: „Die Griechen nahmen den Gott ihrer Erbfeinde niemals auf, und die großen Zentren der hellenischen Kultur entzogen sich seinem Einfluß, wie er dem ihrigen fernblieb. Mithra wanderte unmittelbar von Asien in die lateinische Welt ein. [...] Gegen das Ende des ersten Jahrhunderts von den Soldaten an alle Grenzen des römischen Reiches verpflanzt, hat der persische Kultus zahlreiche Spuren [...] hinterlassen [...]. Um dieselbe Zeit führten ihn die asiatischen Kaufleute [...] in alle handeltreibenden Städte ein. Endlich fungierten als seine Missionare die orientalischen Sklaven [...] vor allem in der kaiserlichen Verwaltung, deren Bureaux sie bevölkerten. Der ausländische Gott gewann bald die Gunst der hohen Beamten und des Herrschers selbst.“

Kaiser, und die große humanitäre Schule der Stoa, die das volle Ideal nur in der Urzeit als verwirklicht ansah, lehrt sich teils in die Lage und ihre mannigfache Beschränkung ergeben, teils beeinflußt sie die kaiserliche Gesetzgebung zu Gunsten wohlthätigster Reformen¹³⁾. Zwar ist die Sozialgeschichte der Kaiserzeit noch wenig durchforscht und hat sich in ihr der Prozeß der Auflösung der antiken Gesellschaft nur verlangsamt.^a Allein mit den wichtigsten sozialgeschichtlichen Vorgängen der Kaiserzeit, dem Schwinden des Bauernstandes, der Verringerung des Sklavenbestandes, der Verwandlung der Sklaven in Hörige, der Verlegung des Kapitals auf den Großgrundbesitz, der Zurückziehung des Schwergewichtes von den Küstenstädten in das Binnenland, der völligen Veränderung des Heerwesens und des Beamten-

B 22

A 20, B 21

13) Wendland;²⁴ Mommsen, Römische Geschichte Band V; L. Hahn, „Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten“, 1906; Pöhlmann weiß hier in Wahrheit nur von der sich auf die Utopie und die Urzeit zurückziehenden sozialphilosophischen Romantik der Gebildeten zu berichten und fügt hinzu: „Drängt sich hier nicht ganz von selbst der Gedanke auf: Wenn schon in den gebildeten Kreisen der römischen Gesellschaft eine derartige Illusionsfähigkeit, ein solcher Utopismus möglich war, zu welchen Phantasieen mag sich dann vollends die revolutionäre Ideologie des Proletariers verstiegen haben“, II 606!²⁵ Das ist eine sehr bedenkliche Argumentation, wenn man ein solches Proletariat nicht auch zu zeigen hat; es scheinen nach S. 616 f. die Christen sein zu sollen, deren tausendjähriges Reich | dem sozialen Menschheitsstaat Zenos entsprechen und der „religiösen Erscheinungsform des antiken Sozialismus“ angehören soll.²⁶ Davon wissen aber die christlichen Urkunden selber lediglich nichts.

B 22

a B, linker Rand: d.) Indifferenz der sozialgeschichtlichen Vorgänge gegen das Xentum.

24 Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1907).

25 Robert Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, Zweiter Band (1901), S. 606.

26 Das Zitat lautet im Zusammenhang ebd., S. 617: „Die von mächtigen religiösen und sozial-ethischen Triebkräften mit unwiderstehlicher Gewalt in die Richtung nach diesem [dem kollektivistischen] Ideal hineingedrängte Bewegung der Geister führt in der Vorstellung vom ‚tausendjährigen Reich‘ auf einen Höhepunkt des Utopismus, der unmittelbar an den sozialen Menschheitsstaat Zenos erinnert. [...] Freilich tritt hier der Sozialismus im Zusammenhang mit einer Ideenrichtung auf, die in ihren Entstehungsgründen und in ihren letzten Zielen über den Bereich und die Gedankenwelt der ‚klassischen‘ Kultur weit hinausführt, deren Schilderung daher der besonderen Darstellung der religiösen Erscheinungsformen des antiken Sozialismus vorbehalten bleiben muß.“

wesens, dem schließlichen Rückfall in die Naturalwirtschaft¹⁴⁾ haben gera-

14) Ueber die Sozialgeschichte der Kaiserzeit vgl. Max Weber, „Agrargeschichte (Altertum)“ im HWB. der Staatswissenschaften²⁷ und „Wahrheit“ (Stuttgart 1896) S. 57–77 „Ueber die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur“; Eduard Meyer, „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums“, 1895, „Die Sklaverei im Altertum“, 1897 und „Bevölkerung des Altertums“ im HWB. d. Staatsw.;²⁸ a U. Wilcken, „Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien“, I 1899 S. 664–704.²⁹ b Stark abweichend A 20, B 22

-
- a *B_p, linker Rand*: E. Meyer, {Wirtschaftsgeschichte} Kleine Schriften, Halle 1910 u O Neurath, Aus Natur u Geisteswelt nr 258³⁰
 b *In B₁ folgt mit Einfügungszeichen*: , auch Plenge, 1789 u 1914 Die symbolischen Jahre in der Entwicklung des politischen Geistes 1916 S 66–70.³¹ [*neue Zeile*] Ludo
-

- 27 In der ersten Fassung dieses Kapitels, die 1908 im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ erschien, bezieht sich Troeltsch hier auf Webers Artikel in der zweiten Auflage des „Handwörterbuchs der Staatswissenschaften“ (1898) [MWG I/6, S. 128–227]. Seit 1909 hat Troeltsch dann den stark erweiterten Artikel der dritten Auflage (1909) [MWG I/6, S. 300–747] verwendet. Zu den verschiedenen Fassungen von Webers Artikel vgl. auch unten, S. 365, Anm. 370.
- 28 Der Artikel „Bevölkerungswesen“ im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“ (1899) wurde von mehreren Autoren verfasst. Der hier genannte Beitrag von Eduard Meyer bildet den dritten Unterabschnitt des ersten Abschnittes „Bevölkerungsstatistik und Geschichte der Bevölkerung Europas“.
- 29 Ulrich Wilcken: Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien, Erstes Buch (1899), VII. Kapitel: Wirtschaftsgeschichtliche Beobachtungen (S. 664–704).
- 30 Otto Neurath: Antike Wirtschaftsgeschichte (1909).
- 31 In „1789 und 1914“ (1916) – mit dem Untertitel „Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes“ – vergleicht Johann Plenge das „Zeitalter des Kapitalismus“ mit dem „Zeitalter der Hegemonie“ der Mittelmeerkultur des klassischen Altertums“ (S. 66): „Und weil es einen Vergleich schlechterdings entgegengesetzt aufgebauter Gesellschaftsverhältnisse bedeutet, so wird es zu einem Vergleich durch Entgegensetzung auf der ganzen Linie, der gerade dadurch beide Zeitalter in ihrer Eigenart scharf herauskommen läßt.“ (S. 67) Dabei zitiert Plenge S. 67–70 längere Passagen aus der 2. Auflage seines Buches „Der Krieg und die Volkswirtschaft“ (1915), S. 10–13 und S. 100. Als „merkwürdige beinahe unheimliche Parallele zu der Entwicklung im Zeitalter der Hegemonie“ hält er S. 69 fest: „Damals wuchs aus einer von den ungeheuersten Kriegen zerrissenen Zeit das höchstentwickelte Wirtschaftsleben hervor als kurzes Zwischenspiel der Geschichte. Jetzt entsteht aus der höchstentwickelten völkerverbindenden Weltwirtschaft der ungeheuerste Weltenkrieg; – als kurzes Zwischenspiel der Geschichte? Hier wie dort der Umschlag in den äußersten Gegensatz, nicht als philosophische Konstruktion, sondern aus der Notwendigkeit der Dinge: *Krieg erzeugt Wirtschaft, Wirtschaft Krieg.*“

A 21, B 23 de die | christlichen Gemeinden des Anfangs sehr wenig zu tun, die wäh-
 A 22, B 24 rend der ersten Jahrhunderte den unteren Schichten der Städte | und ihrem

A 21 von diesen Darstellungen Uhlhorn, „Liebestätigkeit“, S. 93–113, 213–238.³² Was Weber schildert, die Entstehung und Auflösung eines auf Sklavenarbeit und -kasernierung beruhenden großkapitalistischen Plantagen- und Grundbesitzerwesens, das zugleich von der Küste ins Binnenland sich zurückzieht, damit die bisherigen Träger der dünnen geldwirtschaftlichen Verkehrskultur verkümmern läßt und durch seine Konkurrenz ein arbeitsloses Hungerproletariat von Freien schafft, das gehört der *westlichen* Entwicklung an und bedeutet durch Entziehung des Verkehrs auch für Griechenland das Wachstum eines solchen Proletariats. In den Kasernensklaven des Großbetriebs wird das Christentum aber wenig Möglichkeit des Eindringens gefunden haben; erst als mit dem Eintritt des Sklavenmangels der Sklave zum hörigen Kolonen gemacht und damit der Familie und dem Privateigentum zurückgegeben wird, setzt das Christentum bei ihnen ein. „Dies geht der siegreichen Entwicklung des Christentums parallel: in den Sklavenkasernen hätte es schwerlich Boden gefunden, die unfreien afrikanischen Bauern der Zeit Augustins waren bereits Träger einer Sektenbewegung“ (Wahrheit 68).³³ Die christlichen Sklaven werden daher wohl meist der nicht allzugroßen Kategorie der Haussklaven angehört haben oder auch der Kategorie derjenigen, die irgend ein Geschäft im Auftrag und mit den Mitteln ihres Herrn betreiben und so zwar rechtlich

Moritz {}, Hartmann. Xentum u. Sozialismus, München Duncker 1917.³⁴ cf Soz Monatshefte 1917.³⁵ [*neue Zeile*] Bloch, Die ständischen u sozialen Kämpfe in der römischen Republik Leipzig 1900.

-
- 32 Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche (1882), Zweites Buch, 1. Kapitel: Armut und Noth (S. 93–113) sowie Drittes Buch, 1. Kapitel: Eine untergehende Welt (S. 213–238).
- 33 Max Weber: Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur (1896). Der Aufsatz erschien in der Zeitschrift „Die Wahrheit. Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens 6“. Der Beginn des Zitates lautet korrekt, S. 68: „Und ich möchte hier nur andeuten, wie dies der siegreichen Entwicklung des Christentums parallel geht:“ [MWG I/6, S. 114].
- 34 Gemeint ist die „Dritte, durch ein Nachwort erweiterte Auflage“ von Ludo Moritz Hartmanns „Christentum und Sozialismus“, erschienen 1916 im Verlag von Duncker & Humblot.
- 35 Troeltsch nimmt Bezug auf einen Artikel von Herbert Kühnert zur „Religionswissenschaft“ (S. 552–555), in dem sich dieser u. a. mit dem Thema „Christentum und Sozialismus“ (S. 552 f.) beschäftigt. Kühnert, der in diesem Zusammenhang auch auf Troeltschs „Soziallehren“ verweist, erachtet Hartmanns Einstellung, „daß die Ähnlichkeitsmomente der beiden großen Kulturbewegungen weniger auf dem Gebiet des beiderseitigen Glaubensinhalts als auf dem der *Organisationsform* zu suchen sein dürften“ (S. 552), als richtig und folgt bei seiner Darstellung der „wichtigsten Ähnlichkeiten“ dessen Ausführungen in „Christentum und Sozialismus“ (1916).

Sklaven blieben, aber ökonomisch und persönlich ein erhebliches Maß von Selbständigkeit genossen. Ein Beispiel ist der bekannte Kalixt, der ein solches Bankgeschäft betrieb und dann trotz seiner geschäftlichen Hallunkenstreiche es bis zum Bischof und Papst brachte; das ist nur eine andere Form des Mittelstandes. Wie es dagegen mit dem freien Hungerproletariat (dem Lumpenproletariat Kautskys)³⁶ und seinen Beziehungen zum Christentum steht, ist schwer zu sagen. | Die Spuren davon müßten sich in den Nachrichten über die Liebestätigkeit finden und hier finden wir in der Tat die Maxime, Arbeitsunfähige zu unterstützen, Arbeitslosen Arbeit zu verschaffen (Harnack, Mission I 150 f.),³⁷ wobei sich das letztere auf solches Proletariat beziehen mag, übrigens aber vor allem Schutz gegen arbeitsscheue Elemente ist. Auch darf man an die Notiz denken, daß Rom ca. 250 gegen 1500 Hilfsbedürftige jährlich zu ernähren hatte (H. I 136).³⁸ Aber jedenfalls bildet diese Arbeitsbeschaffung kein Zentralanliegen der Gemeinde und wäre ein Erfolg im großen Stil kaum möglich gewesen, sodaß man daraus den Rückschluß auf eine nicht allzu zahlreiche Beteiligung dieses Proletariats ziehen muß; und nirgends handelt es sich dabei um eine Ermunterung oder Vertröstung etwaiger revolutionärer Klassenhoffnungen. Ueberdies betrifft all das wesentlich nur den Westen. Zudem ist die römische Gemeinde bis Ende des zweiten Jahrhunderts wesentlich griechisch, hat also mit deklassierten italischen Bauern und Handwerkern wenig zu tun.^a Erheblich anders liegen die Dinge im *Osten*, wo doch das Schwergewicht der Gemeinden, ihrer Literatur und Ideenbildung lag. Hier überwiegt die die Grenze von Stadt und Dorf nivellierende Geldwirtschaft und gibt es einen ausgedehnten kleinen Mittelstand der freien Arbeiter neben der nicht allzu ausgedehnten Haussklaverei. In

a In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: Das grosse römische Proletariat, von dem Wend-

36 Karl Kautsky: Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, Erster Band, erster Theil (1895), S. 24: „Für das Christentum in seinen Anfängen war die maßgebende Klasse ein großstädtisches Lumpenproletariat, das sich der Arbeit entwöhnt hatte.“ In dieselbe Richtung gehend heißt es S. 32: „Wer aber bildete die Masse der [christlichen] Gemeinde? Lumpenproletarier“ sowie S. 121: „So fand die Denkweise fruchtbaren Boden, die das Christentum zur Zeit seiner Entstehung aufgenommen hatte, als das Lumpenproletariat sein vornehmster Träger war, jene Denkweise, die in der Armuth nicht ein Verbrechen sah, sondern einen Gott besonders wohlgefälligen Zustand, der Berücksichtigung erheischte.“

37 Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I. Band (1906). Harnack fasst seine Ausführung von S. 150 f. wie folgt zusammen: „Nicht nur die Unterstützungspflicht also verband die Gemeindeglieder – sie war nur die ultima ratio –, sondern sie waren in diesem Sinne auch eine Arbeitsgemeinschaft, daß die Gemeinden, wo es nötig, dem Bruder Arbeit zu verschaffen hatten.“ (S. 152).

38 Ebd., S. 136: „Die römische Gemeinde hatte im Jahre 250 ca. 100 Kleriker und 1500 Hilfsbedürftige zu ernähren.“

- A 22 den Kreisen solchen Mittelstandes wird | wohl die Hauptmasse der Christen zu suchen sein, deren sozialer Charakter somit städtisch und überwiegend geldwirtschaftlich wäre, ohne daß davon die Dörfer allzuweit abstünden. Die Nachrichten über die stark in Geldzahlungen sich bewegende Liebestätigkeit lassen etwas Aehnliches übrigens auch für das Abendland erschließen (Harnack I 127–172);³⁹ welche Rolle daneben die Naturalunterstützung in Gastfreundschaft, Aufnahme in Dienst und Arbeit, Darbringung von Lebensmitteln und Naturalgaben bei den Agapen (Uhlhorn I 138)⁴⁰ gespielt hat, ist nicht zu ermitteln; sie waren schwerlich die Hauptsache. So bewegt sich das Christentum ein Jahrhundert lang in den Kreisen, die von der großen sozialen Umwälzung noch wenig berührt werden^a. Das Gesamtergebnis der Umwälzung, die man als Aufzehrung des Bauernstandes durch die antike Stadtkultur und Wiederauflösung dieser Stadtkultur

land, Hell. Röm Cultur² S 33 spricht,⁴¹ ist spezifische Gesellschafterscheinung u durch die italische Agrarpolitik bedingt, aber sicherlich nicht der Mutterschoß der römischen Gemeinde. Der alte römische Clemensbrief läßt davon gar nichts erkennen. Das Xentum ist in Rom griechische Kolonie.

- a *In B₁ folgt mit Einfügungszeichen:* oder im Osten, der dem Abendland gegenüber stärker u gesünder ist u daher das Übergewicht Asiens über Europa wieder geltend macht.

-
- 39 Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I. Band (1906), Zweites Buch, Viertes Kapitel: Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung (S. 127–172).
- 40 Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebeshätigkeit in der alten Kirche (1882), S. 138: „Die Sitte, bei der Feier des Abendmahls Gaben darzubringen, hängt offenbar mit der ursprünglichen Form der Abendmahlsfeier zusammen. Diese bildete keinen Theil des Morgengottesdienstes, sondern war mit einer am Abend gehaltenen gemeinsamen Mahlzeit verbunden. [...] Dann aber wurde die Abendmahlsfeier von der gemeinsamen Mahlzeit abgelöst und in den Morgengottesdienst verlegt, während die Mahlzeiten am Abend anfangs noch als Liebesmahle (Agapen) der ganzen Gemeinde, später als für die Armen in der Gemeinde veranstaltete Mahlzeiten fort dauerten.“
- 41 Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1912), S. 33: „Neben dem Rückgange der alten Geschlechter und dem Aufsteigen neuer Elemente in die beiden ersten Stände hat die massenhafte Aufnahme fremder Sklaven und die Häufigkeit der Freilassung, das Aufstreben vieler durch Betriebsamkeit und Fleiß dem freigeborenen Proletariate überlegener Elemente des Sklavenstandes in höhere Schichten, die Barbarisierung des Heeres dazu beigetragen, das Aussehen der römischen Gesellschaft völlig zu wandeln. Mehr noch als das Sklaventum war das massenhafte Proletariat der Krebschaden dieser Gesellschaft. Seit dem Niedergange des Ackerbaues und der Ausbreitung der Plantagen- und Latifundienwirtschaft hatte es sich in der Stadt angesammelt.“

durch die Anlage des Kapitals im Großgrundbesitz bezeichnen kann, ist dann freilich die Rückkehr zu überwiegender Naturalwirtschaft und den damit zusammenhängenden festen primitiven sozialen Gliederungen sowie zur Feudalität, wodurch im Westen das Reich in die mittelalterliche Naturalwirtschaft übergeht, im Osten ein stark naturalwirtschaftlich bedingter, in erblichen Kasten geschlossener Beamtenstaat entsteht.^a Die christliche Gemeinde ist von diesem Prozeß offenkundig nicht erzeugt, höchstens durch die ihn begleitenden Empfindungen eines materiellen Niedergangs und versorgungsbedürftiger Massen gefördert. Als sie aus dem kleinen Mittelstande und der Masse zur Aufnahme auch der Oberschicht aufgestiegen war, wurde sie dann von den Folgen wie alle übrigen betroffen und hat dann den Staat und das herrschende System gestützt, ist als eine durchaus konservative Macht in die vom Staat allein nicht mehr lösbare | Aufgabe der Bekämpfung des Elends eingetreten. Aber das beginnt erst mit dem dritten Jahrhundert. Vgl. die Ergebnisse, die Harnack aus seinen statistischen Untersuchungen zieht (Mission II 276–287).⁴² „Das Christentum war Städtereligion: je größer die Stadt, desto stärker – wahrscheinlich auch relativ – die Zahl der Christen. Daneben aber war es in einer großen Anzahl von Provinzen bereits (um 300) tief in das Land eingedrungen: wir wissen das bestimmt in Bezug auf die Mehrzahl der kleinasiatischen Provinzen, ferner in Bezug auf Armenien, Syrien und Aegypten, auf Teile von Palästina und auch Nordafrika.“ S. 278.⁴³ „Der große Unterschied der Ost- und Westhälfte des Reiches springt vor allem in die Augen. Trennt man aber gar noch Griechisch und Lateinisch, so steigt jener Prozentsatz noch höher. Die Erklärung ist einfach genug: eine griechische Christenheit hat es seit dem apostolischen Zeitalter gegeben, eine nennenswerte lateinische wahrscheinlich erst seit den Zeiten Mark Aurels“, 282.⁴⁴ Dabei erweisen sich die Christengemeinden überall als Träger des Hellenismus, „es ist aber nicht

B 24

a In B₁ folgt mit Einfügungszeichen: Der Kaiserstaat selbst bedeutet ja zunächst eine wirtschaftliche Heilung u relative Blüte. „Aber es fehlt das Beamtenthum u das Verwaltungsgeschäft um das Wirtschaftsleben zu entwickeln. Einzelne Provinzen blühen auf, da Volkswirtschaft als ganze verfällt siegt die neue Kriegperiode des dritten Jhs.

42 Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II. Band (1906), Viertes Buch, Viertes Kapitel: Ergebnisse (S. 276–287).

43 Ebd., S. 278. Das Zitat lautet dort vollständig: „Das Christentum war Städtereligion: je größer die Stadt, desto stärker – wahrscheinlich auch relativ – die Zahl der Christen. Das war ein außerordentlicher Vorteil. Daneben aber war es in einer großen Anzahl von Provinzen bereits tief in das Land eingedrungen: wir wissen das bestimmt in bezug auf die Mehrzahl der kleinasiatischen Provinzen, ferner in bezug auf Armenien, Syrien und Ägypten, auf Teile von Palästina und auch auf Nordafrika (hier Landstädtchen).“

44 Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II. Band (1906), Viertes Buch, Viertes Kapitel: Ergebnisse, S. 282.