

Max Weber und Ernst Troeltsch

Ihre These vom Zusammenhang zwischen religiösem
Nonkonformismus und Moderne

Andrea Strübind

Auf die Frage, ob die Reformation die Moderne eingeleitet habe, antwortet Johann Hinrich Claussen in seinem nach eigenem Bekunden „voraussetzungslos geschriebenen Buch“¹, wie folgt: „Für den Protestanten gibt es keine objektive religiöse Orientierung mehr, denn alles muss durch sein Inneres gegangen sein und vor dem Forum des eigenen Gewissens bestehen. Sein Verhältnis zur Kirche ist daher immer ein gebrochenes. Umso wichtiger werden für ihn eigenes Nachdenken sowie religiöse und kulturelle Bildung sein. Indem sie dieses angestoßen haben, sind Luther und die anderen Reformatoren nicht die Väter der Moderne, aber vielleicht ihre Urgroßonkel.“² Damit repetiert Claussen im Kern die immer gleichbleibende Narration einer genuinen Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne, auch wenn er über den „Urgroßonkel“ eine entferntere Verwandtschaftsbeziehung als die üblichen Jubelprotestanten wählt. Gewissensbindung, eigenes Nachdenken, Bildungsdynamik und ein gebrochenes Verhältnis zur Kirche werden als quasi bleibende Konstitutiva angeführt, um die ein historische Konnektivität zwischen Protestantismus und Moderne zu behaupten. Es stellt sich unwillkürlich die Frage, welche spiegelbildlichen Attribute die Kirchen bestimmen, die sich nicht dem Protestantismus zugehörig wissen. Folgt man Claussen, müssten diese dann konsequenterweise Gewissenlosigkeit, Gedankenlosigkeit, Bildungsferne und ein devotes Verhältnis zur Mutter Kirche lauten. 500 Jahre nach der Reformation lässt sich, wenn auch ökumenisch leicht geglättet, immer noch am besten in Alternativen denken, um die eigene konfessionelle Identität zu konstruieren.³

In einem Jahr ist es endlich soweit, dann wird das große Jubiläum – 500 Jahre Reformation – gefeiert. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat bereits 2008 eine Lutherdekade ausgerufen, die zur Vorbereitung auf das große Jubiläum 2017 dienen sollte. Der wissenschaftliche Beirat der Lu-

¹ *Johann Hinrich Claussen*, Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen, München 2016, hintere Umschlagseite.

² Ebd., 151.

³ Die unqualifizierten Antworten Claussens auf die Fragen nach den „Schwärmern“ lasse ich hier lieber unkommentiert und hoffe darauf, dass das so oberflächlich verfasste Büchlein jene kritischen Leser und Leserinnen findet, die es verdient hat.

therdekade wurde 2010 vom Kuratorium⁴ zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 beauftragt, Perspektiven zum Reformationsjubiläum zu verfassen.⁵ Sie wurden im Internet veröffentlicht und gelten als „staatliche und kirchliche Grundlage“⁶ für das Reformationsjubiläum und die damit verbundenen Aktivitäten.

Von Beginn an werden darin die europäische und die weltweite Dimension der Reformation betont, vor allem aber ihre kulturelle Prägekraft. Zentrales Thema seien ihre „Wirkungen“, nicht ihre historische Genese.⁷ Die Reformation wird in kühnen Motivlinien u. a. zur Vorbereiterin der Aufklärung, der Demokratie, der Sozialgesetzgebung und der Religionsfreiheit stilisiert.⁸ Sie erscheint in diesen Thesen als eine geradezu zeitlose Chiffre, die sämtliche Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. antizipiert haben soll. Seit diesen Perspektiven von 2010 ist viel geschrieben und veröffentlicht worden. Das Rauschen im Blätterwald in Sachen Reformationsjubiläum durchzog die folgenden Jahre und war mal stärker, mal weniger stark in Feuilletons, Fachzeitschriften, kirchlichen Presseorganen und Internetvoten zu vernehmen, ganz zu schweigen von den Foren auf Kirchen- und Katholikentagen.

Grundlegend für den immer wieder demonstrativ behaupteten Zusammenhang von Reformation und Moderne ist die seit der frühen Neuzeit üblich gewordene Epocheneinteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit.⁹ Besonders im 19. Jahrhundert wurden Luther und seine „Hammerschläge“ von Wittenberg als Zäsur einer neuen Epoche stilisiert. Die Reformation als geschichtswissenschaftlichen Epochenbegriff führte der große deutsche Historiker Leopold von Ranke in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung ein. In seinem berühmten Werk: „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“¹⁰ trat Luther als der Heros hervor, der die Tür zur Neuzeit aufgestoßen habe und dessen Werk den deutschen Beitrag zur Weltgeschichte markiere. Es lassen sich vorher und nachher eine ganze Reihe weiterer Ver-

⁴ Auffallend ist, dass das Kuratorium neben den leitenden Bischöfen der VELKD, UEK und anderen hohen kirchlichen Funktionären mit den Ministerpräsidenten Sachsens, Sachsens-Anhalts und Thüringens politisch sehr prominent besetzt ist. In den Beirat wurde nachträglich ein katholischer Theologe nachnominiert (Thomas Söding). Aus den Kirchen der täuferischen Tradition wurde dagegen niemand zur Mitarbeit eingeladen. Vgl. *Stefan Rhein*, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, in: *BThZ* 28/1 (2011), 50 ff.

⁵ Vgl. <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf>. Das Dokument wurde 2010 veröffentlicht.

⁶ *Rhein*, Vorbereitungen, 51

⁷ Vgl. ebd., These 1–5. Zur Kritik an diesen Thesen vgl. *Andrea Strübind*, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?, in: *Volker Spangenberg* (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht*, Göttingen 2013, 71–89.

⁸ Vgl. *Perspektiven*, 6–19.

⁹ Vgl. *Berndt Hamm*, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39/3 (2012), 373–411.

¹⁰ *Leopold von Ranke*, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlin 1839–1847 (Digitalisierte Ausgabe im Deutschen Textarchiv: <http://www.deutschestextarchiv.de>).

suche aufzeigen, eine tiefe Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zu ziehen – sei es aus humanistischem, konfessionellem oder aufklärerischem Interesse. Das dunkle Mittelalter wurde dem hellen Licht der Neuzeit und den Errungenschaften der Moderne entgegengestellt. In das kulturelle Gedächtnis hat sich die Vorstellung geradezu eingebrannt, dass die Reformation eine Epochenwende zum Mittelalter markiere, mit der die Moderne beginne.

Heute sind die Geschichtsdeutungen zu hinterfragen, wonach das 15. und 16. Jahrhundert das Zeitalter der Moderne eingeläutet habe, weil sie oftmals als ideologische Konstrukte entlarvt werden können. Epochen-einteilungen, so der Konsens in der heutigen Geschichtsforschung, sind interessegeleitete und weltanschaulich konditionierte Zugänge zur Geschichte. Zunehmend wird auch die Identifikation der Reformation als zäsurales Ereignis zwischen Mittelalter und Neuzeit in Abrede gestellt. „Der Übergang vom Mittelalter zur Reformation und zu den kulturellen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts stellt sich für sie vor allem als fließendes Kontinuum und allmähliche Transformation der diversen mentalen, religiösen, machtpolitischen, sozialen und privaten Lebenswelten dar.“¹¹ Besonders nach der kulturalistischen Wende in der Geschichtswissenschaft hat die Annahme einer „Kulturwende“ um 1500 an Bedeutung verloren.¹²

In seiner im Vorjahr zum Reformationsjubiläum erschienenen Monographie greift Thomas Kaufmann die Debatte um die Bedeutung der Reformation als Epochenwende kritisch auf.¹³ Er entlarvt dabei die Charakterisierung der Reformation als epochalen Umbruch, die er seit ihrem Beginn anhand der Quellen nachzuweisen versteht, als in erster Linie heilsgeschichtliche bzw. apokalyptisch konnotierte Interpretation, die erst durch die konfessionellen Auseinandersetzungen und -ausdifferenzierungen in den folgenden Jahrhunderten entstand und sich immer mehr verfestigte. Gleichwohl stellt Kaufmann eine Reihe von Modernitätspotenzialen in der Reformation fest, darunter die Nutzen des durch den Buchdruck ermöglichten ersten Massenmediums – der Flugschriften- und der Bilderproduktion.¹⁴ Seine Überlegungen, die die fachwissenschaftliche Debatte zum Deutungsrahmen der Reformation aufgreifen, münden in eine Konsensformulierung: „Die direkten und die indirekten Folgen der Reformation sind in unterschiedlichen, zum Teil lang gestreckten Prozessen zur Wirkung gelangt. Auf diese Weise hat die Reformation das Ihre dazu beigetragen, dass jene Zivilisation entstand, die man gewöhnlich als westliche Moderne bezeichnet.“¹⁵ Bleibt es bei aller Rücksichtnahme auf Forschungsergebnisse und methodologischen Neuansätze letztlich doch bei der traditionellen Kontinuitätslinie zwischen Reformation und Moderne?

¹¹ Hamm, *Epochendenken*, 381.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016, 349 ff.

¹⁴ Vgl. ebd., 354.

¹⁵ Ebd., 356.

Eine lebhafte und heute geradezu Bibliotheken füllende Debatte lösten die Beiträge von Max Weber (1864–1920), Ökonom und „Vater der deutschen Soziologie“, und Ernst Troeltsch (1865–1923), protestantischer Theologe, Geschichtsphilosoph und Kulturwissenschaftler zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus.¹⁶ Mit ihren Namen, besonders aber mit Max Weber, wird die These verbunden, dass der Protestantismus für die Entstehung der modernen Gesellschaft die Hauptverantwortung trage. Mit Weber und Troeltsch setzte auf der Grundlage westlich-liberalem Denkens eine Neuinterpretation der Reformation ein. Beide untersuchten die Reformation aus kultur-, sozial-, wirtschafts- und religionsgeschichtlicher Perspektive und dabei erstmals auch mit modernisierungstheoretischen Kategorien.¹⁷ In Aufnahme und Weiterführung, aber auch in kritischer Distanz dazu stehen bis heute alle Ansätze, die das späte 15. bis 16. Jahrhundert als erstes Zeitalter der Moderne zu profilieren versuchen.

Immerhin bemerkenswert ist, dass die vieldiskutierten Arbeiten von Weber und Troeltsch – trotz der zunächst heftig geführten Debatte – keinen nachhaltigen Einfluss auf die *kirchenhistorische* Forschung zur Reformation in Deutschland ausgeübt haben.¹⁸ Weber hatte zwar eine große Wirkung auf die Debatten der Geistes- und Sozialwissenschaften, wurde aber kaum in der Reformationsforschung rezipiert. In den 20er Jahren dominierte zu seiner Zeit – verstärkt durch die sogenannte Lutherrenaissance unter Karl Holl – eine konfessionelle und auf die Theologie konzentrierte konservative Kirchengeschichtsschreibung. Christoph Strohm hebt hervor, dass die Auseinandersetzung mit der protestantisch-preußischen bzw. -nationalen Geschichtsschreibung und ihrer Lutherdeutung¹⁹ den Hintergrund für Troeltsch und auch für Weber bildeten. In diesem Kontext war man nicht bereit, soziologische und kulturwissenschaftliche Deutungen der Reformation aufzugreifen – schon gar nicht wenn sie aus dem liberalen Heidelberg stammten –. Das gilt erst Recht für die sich anschließende Zeit des sogenannten „Kirchenkampfs“, der die klare Frontstellung der Dialektischen Theologie gegen die liberale Theologie in den Auseinandersetzungen während der NS-Diktatur axiomatisch werden ließ. Aber auch nach 1945 bis zu zeitgenössischen Darstellungen der Reformation sowie in sämtlichen Lutherbiographien werden die Thesen von Weber und Troeltsch nicht oder nur am Rande aufgegriffen.

¹⁶ Zu den Biographien: *Jürgen Kaube*, Ein Leben zwischen den Epochen, Berlin 2014; *Joaachim Radkau*, Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München 2005; *Hans-Georg Drescher*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991. Zum Diskurs: *Friedrich Wilhelm Graf/Wolfgang Schluchter*, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, 1–7.

¹⁷ Vgl. *Hamm*, Epochendenken, 377.

¹⁸ Vgl. *Harmut Lehmann*, Max Weber „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 42 ff.

¹⁹ *Christoph Strohm*, „Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt“, in: ARG 99 (2008), 6–35, hier: 8.

1. Historische Kontextualisierung: Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg

Fachmensenfreundschaft – mit dieser originellen Wortschöpfung bezeichnet Friedrich Wilhelm Graf, der seit 2004 die Edition der kritischen Gesamtausgabe des Werks von Ernst Troeltsch mitverantwortet, die Beziehung der beiden Gelehrten, die zwischenzeitlich sogar in einer symbiotischen „Wohngemeinschaft“ gelebt haben.²⁰ Beide Protagonisten trafen als Kollegen an der traditionsreichen Universität in Heidelberg zusammen.²¹ Um 1900 entwickelte sich Heidelberg, das „Weltdorf“²², die Gelehrtenrepublik²³, geradezu zum Zentrum einer geistigen Elite in Deutschland. Neben Troeltsch und Weber gehören dazu auch Karl Jaspers, Theodor Heuss, Georg Jellinek und Georg Simmel. Charakteristisch für den sogenannten „Heidelberger Geist“ war eine liberale, weltoffene Ausrichtung, gespeist durch vielfältige internationale Kontakte, die Anreize insbesondere zur interdisziplinären Vernetzungen bot und beförderte.²⁴ Interdisziplinarität war für die damalige akademische und wissenschaftliche Forschungstätigkeit im Gegensatz zu heute unüblich. Weber und Troeltsch vertraten als Hochschullehrende verschiedene Disziplinen (Nationalökonomie, Theologie mit dem Schwerpunkt Systematik) und gehörten daher auch unterschiedlichen Fakultäten an. Aber sie arbeiteten interdisziplinär zusammen und eroberten dabei in ihrem wechselseitigen Dialog die fachlich noch kaum etablierte Soziologie bzw. Religionssoziologie.²⁵ So beeinflussten sie mit ihren Publikationen gemeinsam die 1909 gegründete „Deutsche Gesellschaft für Soziologie“.²⁶ Diese interdisziplinäre Auseinandersetzung und gegenseitige Beeinflussung führten bei Troeltsch schließlich zu einer Entfremdung gegenüber der eigenen Fachdisziplin, der Theologie, was seinen Ausdruck letztlich auch durch den Wechsel an die Philosophische Fakultät anlässlich seines Rufes nach Berlin fand.²⁷

²⁰ Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Fachmensenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Troeltsch-Studien Neue Folge Bd. 3*, Berlin/New York 2014; *Drescher*, Troeltsch, 116 f. 209 ff.

²¹ Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs*, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 9 (2002), 42–69

²² Vgl. *Drescher*, Troeltsch, 99, Anm. 1.

²³ Vgl. *Jens Kersten*, *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts, 28)*, Tübingen 2000, 23.

²⁴ Neuere Forschungen widersprechen jedoch einer Idealisierung des „Heidelberger Geistes“. Vgl. dazu *Kersten*, Jellinek, 26 ff.

²⁵ Vgl. *Graf*, *Sektenfreiheit*, 47.

²⁶ *Gangolf Hübinger*, *Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 189–218, hier: 190.

²⁷ Vgl. ebd., 191. Das Verhältnis zur Kollegenschaft an der Theologischen Fakultät in Heidelberg war von Beginn an nicht spannungsfrei. Vgl. *Drescher*, Troeltsch, 110.

Zusammen mit anderen Kollegen und im Rahmen eines interessierten Freundeskreises (u. a. im Eranos-Gesprächskreis²⁸ oder anlässlich der wöchentlichen „Jours fixes“ im Hause Max Webers) hinterfragten sie die Gegenwartsgesellschaft des Kaiserreichs und verglichen sie mit den westlichen Demokratien, vor allem mit den USA. Sie durchleuchteten die Entstehungsbedingungen für die moderne Massengesellschaft und untersuchten sie in Hinsicht auf ihre religionsgeschichtlichen Wurzeln. Die Vereinigten Staaten galten als Paradigma der modernen Gesellschaft. Mit ihrer liberalen Demokratie sowie des dort herrschenden modernen Kapitalismus standen sie oftmals im Mittelpunkt der Diskussionen. Diese Heidelberger Intellektuellenkreise waren wache Zeitgenossen, die die rasanten Änderungen des gesellschaftlichen Lebens beobachteten, die u. a. mit den Stichworten Pluralisierung, Rationalisierung, Technisierung, Demokratisierung und Durchsetzung des Kapitalismus verbunden waren, und auf ihre kulturprägende Wirkung hin befragten.

Die Werke von Weber und Troeltsch zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Gesellschaft sind ohne diesen kontextuellen Hintergrund schwerlich zu verstehen. Beide Gelehrte waren nicht an einer Entschlüsselung historischer Zeugnisse im archivalischen Sinne interessiert, sondern fragten angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche und Dynamiken ihrer Gegenwart nach Triebkräften, Motivlinien und Entstehungsbedingungen der Moderne – oder des von ihnen so genannten „okzidentalischen Rationalismus“. Ihre sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studien zum Protestantismus suchten letztlich nach der bleibenden kulturellen Bedeutung historischer und religiöser Entwicklungen, um Orientierungen für die Gegenwart zu erarbeiten und trugen so zur Selbstthematisierung der deutschen Verhältnisse bei. So versuchten sie, politische Ordnungen aus den wissenschaftlichen Konstruktionen der Vergangenheit abzuleiten und in Kontinuitätslinien verständlich zu machen. Ihre Forschung war gerade nicht zweckfrei, sondern wollte durch die Darstellung der anhaltenden kulturellen Bedeutung des Protestantismus und der Religion(en) orientierungsgebende Potentiale in einer als krisenhaft erlebten Gegenwart aufzeigen, die a posteriori im Sinne einer *freiheitlichen Modernisierung* auf das Kaiserreich einwirken sollten. In ihren Werken lässt sich dabei eine zeitspezifische pessimistische Weltsicht nachweisen, die aufgrund der Krise der Moderne grundlegende Veränderungen für unabdingbar hielt und diese einforderte. Weber und Troeltsch teilten nicht länger den aus unterschiedlichen Motiven erwachsenen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts, sondern positionierten sich in einer kritisch-analytischen Distanz zur Moderne, die sich nach dem Ersten Weltkrieg viral verbreitete.²⁹

²⁸ Vgl. Hubert Treiber, „Der ‚Eranos‘. Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Wolfgang Schluchter (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 75–154.

²⁹ Vgl. Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989, 6 f.

In seinem berühmten Aufsatz „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, den ich nachfolgend etwas ausführlicher beschreibe, stellt sich Troeltsch unzweideutig zu dieser aktualisierenden Funktionalisierung der Geschichtsbetrachtung: „So ist das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie [...]“.³⁰ Der Blick in die Geschichte diene dazu, die Gegenwart, sich selbst und die Welt zu verstehen.

Nach heutigem Selbstverständnis ist dieser dezidierte Gesellschaftsbezug der historischen Forschung irritierend und herausfordernd zugleich. In klarer Abgrenzung zu allen politischen und konfessionellen Kräften, die sich für den Erhalt eines autoritären Staates einsetzten, wie etwa das konservative Luthertum ihrer Zeit, versuchten Weber und Troeltsch unter Nachweis der modernisierenden Potentiale des Protestantismus, den Einsatz für den demokratischen Umbau der deutschen Gesellschaft voran zu treiben. Beide erarbeiteten mit ihren eigenen Schwerpunkten ein kulturhistorisches Entwicklungsmodell der Moderne, in dem die Reformation jeweils eine tragende Rolle spielte.

2. Georg Jellinek als Impulsgeber

Eine wichtige Grundlage für beide Protagonisten war die Schrift des Juristen, Staatsrechtlers und Kollegen Georg Jellinek „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ (1895).³¹ Er war die akademisch prägende Persönlichkeit der traditionsreichen juristischen Fakultät in Heidelberg und trug entscheidend zur deren Internationalisierung bei.³² Weber stellte rückblickend fest, dass diese Schrift mit dem Verweis auf die religiöse Grundlage der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte ihn sehr inspiriert habe.³³ Jellinek, der mit Weber und Troeltsch durch eine enge Freundschaft verbunden war, versuchte mit diesem Buch nachzuweisen, dass die Menschenrechte historisch nicht aus der französischen Aufklärung stammten, sondern auf das religiöse Erbe der Puritaner und Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts zurückgingen, die als Glaubensflüchtlinge den angloamerikanischen Raum prägten. Diese Verbindung stellte er zunächst durch den Aufweis der literarischen und ideengeschichtlichen Abhängigkeit der französischen Menschenrechtserklärung von den Verfassungen der einzelnen Bundesstaaten (u. a. Virginia, Pennsylvania) der späteren USA dar.³⁴ Den

³⁰ *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: *Christian Albrecht u. a.* (Hgg.), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8, , 183–316, hier: 205.

³¹ *Georg Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (hier zitiert: München/Leipzig 1919). Vgl. *Kersten*, Jellinek; *Michael Bayer/Gabriele Mordt*, Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden 2008, 134 ff; *Graf*, *Sektenfreiheit*, 51 ff.

³² Vgl. *Kersten*, Jellinek, 24.

³³ Vgl. ebd., 124 f.

³⁴ Vgl. *Jellinek*, *Erklärung*, 8 ff.

historischen Ursprung des Grundrechtskatalogs verortet er im kongregationalistischen Kirchenverständnis des separatistischen Puritanismus Englands (Robert Browne) und seiner Covenant-Theologie.³⁵

„Dieser souveräne Individualismus auf religiösem Gebiete führte praktisch zu außerordentlich wichtigen Konsequenzen. Aus seinen Prinzipien ergab sich schließlich die Forderung und Anerkennung voller, unbeschränkter Gewissensfreiheit und sodann die Behauptung dieser Freiheit als eines Rechts, das von keiner irdischen Macht verliehen und daher von keiner irdischen Macht geschmälert werden dürfte.“³⁶

Obwohl Jellinek konzidierte, dass die Idee eines staatsgründenden Vertrages schon wesentlich älter sei, setzt er deren Umsetzung vor allem in den ersten Vereinbarungen und Bundesschlüssen der puritanischen Siedlergemeinschaften in Nordamerika an, allen voran bei Roger Williams in Rhode Island. Jellinek charakterisierte die puritanischen Glaubensmigranten als Vorkämpfer für das unveräußerliche Recht auf Religionsfreiheit und deren Grundlegung in einem wechselseitig verpflichtenden Vertragstext.

Als eine weitere Wurzel der Forderung nach Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat verweist er auf das reformatorische Täuferum, ohne jedoch eine konkrete historische Bestandsaufnahme vorzunehmen.³⁷ Seine Einschätzungen gewinnt er, wie die Anmerkungen zeigen, in erster Linie aus zeitgenössischen, kirchenhistorischen und theologiegeschichtlichen Werken zur Reformationsgeschichte Englands und Nordamerikas.³⁸ Eine eigenständige, wenn auch eklektische Quellenanalyse nahm Jellinek an den Schriften Roger Williams vor, die er in ihrer Bedeutung für das Grundrecht auf Religionsfreiheit und den Sozialvertrag besonders hervorhob.³⁹

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Furcht der Reformation und ihrer Kämpfe.“⁴⁰

Die Abhandlung schließt mit einer historisch orientierten Auseinandersetzung mit dem Naturrecht und dessen Einfluss auf den Menschenrechts-

³⁵ Vgl. ebd., 42 ff.

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Ein Grund dafür mag der rudimentäre Forschungsstand zum Täuferum gewesen sein, das über Jahrhunderte ein Stiefkind der konfessionell geprägten Kirchengeschichtsforschung gewesen war.

³⁸ Von Jellinek zitierte Werke: *Hermann Weingarten*, Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation, Leipzig 1868; *Samuel R. Gardiner*, Constitutional Documents of the Puritan Revolution, Oxford 1889; *Williston Walker*, A History of the Congregational Churches in the United States, New York 1894; *Karl Rieker*, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899.

³⁹ Vgl. *Jellinek*, Erklärung, 47 ff.

⁴⁰ Ebd., 57.

diskurs.⁴¹ Jellinek bündelt seine Untersuchung zur historischen Genese der Menschenrechte wie folgt: „Die puritanisch-independentistische Lehre von der Kirche als einem Verein der Gläubigen führt zur Forderung nach Anerkennung der freien Kirchenbildung und der Freiheit der kirchlichen Versammlungen und ihres Gottesdienstes. Die Vereinsfreiheit tritt zuerst in der Form der Sektenbildung auf. In der Folgezeit sind diese ursprünglich mit dem Gedanken der Religionsfreiheit verknüpften Rechte säkularisiert worden. Ähnlich wie seit der Reformation der Staat auf breiten Gebieten die Kirche enteignet hat, so hat auch das politische Bewusstsein des Volkes ursprünglich religiöse Forderungen in weltliche verwandelt, ohne diesen geschichtlichen Zusammenhang immer klar zu erkennen und um ihn später bald zu vergessen.“⁴²

Weber und Troeltsch stellten sich in ihren Werken zu dieser Entdeckung Jellineks, derzufolge die Freiheitsrechte nicht allein auf eine aufklärerisch-politische Wurzel, sondern auch auf eine religiöse zurückgingen. Durch Jellineks Schrift erschloss sich für beide Kollegen auch die Relevanz der dissentierenden Bewegungen innerhalb des Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts.⁴³ Die Bedeutung der Religion für Gebiete des gesellschaftlichen Lebens zu erschließen, die sich oberflächlich betrachtet nicht aufdrängte, war eine tiefgreifende Entdeckung besonders für Max Weber. Troeltsch rezipierte zunächst Jellineks Thesen zum Ursprung der Bürger- und Menschenrechte, gelangte aber durch seine eigenen Studien zur Überzeugung, dass nicht der etablierte Main-Stream-Protestantismus („kirchliche Protestantismus“) als Wurzel der Menschen- und Freiheitsrechte anzusehen sei, sondern die Bewegungen des reformatorischen Täuferturns und die sich aus dem kongregationalistischen Puritanismus entwickelnden Denominationen der Baptisten und Quäker.⁴⁴ Jellinek ermöglichte beiden Freunden 1904 auch eine dreimonatige Amerikareise, die einen nachhaltigen Einfluss auf deren Gedankenwelt ausübte.⁴⁵ Während der Reise schrieb Troeltsch an einen Kollegen, dass sich für ihn die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem von ihm anlässlich der Reise wahrgenommenen

⁴¹ Vgl. ebd., 57 ff.

⁴² Ebd., 61f. Interessant ist, dass Friedrich Wilhelm Graf der die Bedeutung Jellineks für Troeltsch und Weber akribisch herausarbeitet, die historische Konkretisierung (Täuferturn, Roger Williams, Dissidenten, Nonkonformisten) auslässt und lapidar festhält, dass Jellinek die reformatorische *libertas christiana* als politisch-kulturelle Kraft erkannt hatte. In seiner Schrift profiliert Jellinek aber nicht die Reformation an sich, sondern die sehr spezielle Ausprägung des puritanischen Separatismus und des späteren Baptismus sowie Quäkertum.

⁴³ Vgl. *Hartmut Lehmann*, Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: *Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf* (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 33–48, hier: 38.

⁴⁴ Vgl. *Troeltsch*, *Bedeutung*, 266

⁴⁵ Vgl. ebd., 57. Anlass war der Congress Of Arts And Science, der im Rahmen der Weltausstellung in St. Louis durchgeführt wurde.

individualistischen Moralverständnis der US-amerikanischen Gesellschaft und deren religiösen Grundlagen stelle.⁴⁶

3. Max Weber – und der Geist des Kapitalismus

Max Weber ist mit seiner berühmten These zum Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus vor allem in zwei Publikationen hervorgetreten „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1905) und „Kirchen und Sekten“ (1906).⁴⁷ Wichtig ist es das Anliegen zu verstehen, das Weber bewog. Sein Bestreben war es, mit Hilfe seiner religionssoziologischen Studien die Entwicklung des – von ihm so bezeichneten – „okzidental Rationalismus“ zu erkennen und zu erklären.

Es ging ihm also um die Entstehung der gegenwärtig dominierenden ökonomischen „Gesinnung“, um das Ethos einer Wirtschaftsform und deren Entstehung durch dezidiert religiöse Glaubensinhalte, Lebensformen und Sozialisierungen.⁴⁸ Seine Entdeckung, die ihm zunächst ein Alleinstellungsmerkmal im Kreis der Wirtschaftshistoriker einbrachte, war der innere Zusammenhang von kapitalistischer Gesinnung und ihrem religiös motivierten Ursprung in dem von ihm sogenannten „asketischen Protestantismus“, dem er die calvinistisch-puritanischen Tradition zuordnete.⁴⁹ Die kulturhistorische Kontinuität einer konfessionsspezifischen Mentalität mit der Herausbildung des kapitalistischen Wirtschaftens und der ethischen Grundlegung der darin handelnden Akteure stand im Fokus seiner Forschungsarbeit.

Es war also ein durchaus begrenzter Erschließungs- und Deutungsvorgang, der Weber bewegte und den es zu beachten gilt. Weber präsentierte gerade keine lineare Verbindung zwischen *dem* Protestantismus und den Errungenschaften der Moderne, als ob in dieser Konfessionsfamilie aufgrund ihrer Lehrgestalt und Lebenspraxis besondere Potentiale für Demokratie und Freiheitsrechte enthalten wären, die im Gegensatz etwa zum Katholizismus stünden. Das wäre zu schnell und zu pauschal gedacht. Außerdem blieb Weber im Blick auf die kirchenhistorischen Zusammenhänge fast durchweg auf die Forschungsergebnisse Anderer angewiesen.⁵⁰ In

⁴⁶ Vgl. *Drescher*, Troeltsch, 181.

⁴⁷ *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. *Wolfgang Schluchter*, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 123–492; *Max Weber*, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, 493–548. In der Gesamtausgabe von 1920 wurden die Beiträge von ihm überarbeitet noch einmal publiziert. Der im April 2016 erschienene Band 18 der Max Weber Gesamtausgabe (Abteilung I) präsentiert den Textbestand von 1920, der auch diesen Ausführungen als Grundlage dient.

⁴⁸ Vgl. *Bayer/Mordt*, Einführung, 118.

⁴⁹ Vgl. *Lehmann*, Webers Weg, 37.

⁵⁰ Vgl. *Weber*, Ethik, 261, Anm. 89. Hier äußert sich Weber zu seinen Quellen, die äußerst schwierige Literaturrecherche von Heidelberg aus und zum Forschungsstand.

keiner Weise setzte er sich zudem durch aktive Feldforschung etwa mit den religiösen Bewegungen auseinander, die er letztlich für die Herausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsform und ihrer ökonomischen Gesinnung als Impulsgeber entdeckte.⁵¹ Weber befragte die Geschichte nach vom Menschen als Kulturmenschen ausgelösten Sinngebungsprozessen, die im Bezug zu definierten Werten zu einer Herausbildung von Haltungen führten und schließlich in rationale Handlungen umgesetzt wurden. Er wies dabei die vorschnell mit seiner Person verknüpfte Einstellung vehement zurück, dass der Mensch in erster Linie durch seine ökonomischen Interessen bestimmt würde.

Das moderne Wirtschaftsethos führte er in seinen Studien auf den von ihm sogenannten „asketischen Protestantismus“ zurück. „In einer faszinierend komplexen psycho- oder mentalitätshistorischen Analyse suchte er den Nachweis zu führen, dass jener Habitus, der ursprüngliche Kapitalakkumulation provoziert habe, dank der ‚innerweltlichen Askese‘ puritanischer Berufsmenschen entstanden und diese Haltung strengster Askese wiederum aus spezifisch calvinistischen religiös-theologischen Motiven gebildet worden war.“⁵²

Ausgangspunkt seiner Studie war die Auswertung von Statistiken zu Berufen in Deutschland, anhand derer er nachweisen konnte, dass der Kapitalbesitz sich besonders in jenen Ländern konzentrierte, die mehrheitlich protestantisch waren.⁵³ Daraus ergibt sich seine These, dass es eine innere Eigenart des Protestantismus sein müsse, die ihn besonders für die Ausbildung des modernen Kapitalismus bzw. „den Geist des Kapitalismus“ disponierte. Bereits hier gilt es festzuhalten, dass Weber den Protestantismus und dessen unterschiedliche konfessionelle und denominationelle Gestalten deutlich differenzierte. Nicht die Reformation an sich oder die Hauptströme der Reformation bargen in sich das mentale Innovationspotential des modernen Kapitalismus bzw. der Moderne. Wer sich also bei der Behauptung geistiger Patenschaft der Reformation für die Moderne auf Weber beruft, muss seine kritische Sicht auf die traditionellen Konfessionskirchen berücksichtigen. „Der alte Protestantismus der Luther, Calvin, Knox, Voet hatte mit dem, was man heute ‚Fortschritt‘ nennt, herzlich wenig zu schaffen. Zu ganzen Seiten des modernen Lebens, die heute der extremste Konfessionelle nicht mehr entbehren möchte, stand er direkt feindlich. Soll also überhaupt eine innere Verwandtschaft bestimmter Ausprägungen altprotestantischen Geistes und moderner kapitalistischer Kultur gefunden werden, so müssen wir wohl oder übel versuchen, sie *nicht* in dessen (angeblicher) mehr oder minder materialistischer oder doch antiasketischer ‚Weltfreude‘, sondern vielmehr in seinen rein *religiösen* Zügen zu suchen.“⁵⁴

⁵¹ Vgl. *Lehmann*, Webers Weg, 39.

⁵² *Graf*, Sektenfreiheit, 58.

⁵³ *Weber*, Ethik, 123 ff.

⁵⁴ *Ebd.*, 147.

Die konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes und der modernen Kultur waren für Weber eine rationale Lebensführung auf der Grundlage der Berufsidee. Seine quellengestützte Analyse führt ihn schließlich dazu, den Wurzelboden dafür im Geist der christlichen Askese zu erkennen.⁵⁵ Es ging ihm also nicht darum, die Entstehungsgeschichte des Kapitalismus als Wirtschaftsform historisch zu eruieren, sondern um das besondere westliche bzw. okzidentale Wirtschaftsethos als eine *Gesinnung*. Der westliche Kapitalismus lässt sich in dieser Fragestellung nicht aus Marktmechanismen oder daraus ableitbaren Faktoren allein bestimmen, sondern aus einer bestimmten aus religiösen Ursprüngen geformten Grundhaltung.

„Die Frage nach den Triebkräften der Expansion des modernen Kapitalismus ist nicht in erster Linie eine Frage nach der Herkunft der kapitalistisch verwertbaren Geldvorräte, sondern vor allem nach der Entwicklung des kapitalistischen Geistes.“⁵⁶

Erneut gilt es darauf zu achten, diese Fokussierung und die Grenzen der Fragestellung zu erkennen. Den Typus von Unternehmern, die dieses Berufsethos mit asketischem Grundzug (Ernsthaftigkeit, keine Verschwendung, kein Genuss, Reinvestierung, bürgerliche Tugenden) ausgebildet hatten, verortet Weber in der Reformation. Angefangen habe der Prozess bei der neuen Berufsethik Luthers, die sich durch die volkssprachliche Übersetzung der Bibel verbreitete und durch die der innerweltlichen Tätigkeit als Berufsarbeit ein sittlicher Wert zukam, der zugleich religiös interpretiert wurde.⁵⁷

„Dass diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens eine der folgenreichsten Leistungen der Reformation und also speziell Luthers war, ist in der Tat zweifellos und darf nachgerade als ein Gemeinplatz gelten.“⁵⁸

Luther war für Weber aber mitnichten der Protagonist des „kapitalistischen Geistes“, dessen religiöse Wurzel er offenlegen wollte. Der große Reformator lasse vielmehr „rückständige“ Positionen hinsichtlich kapitalistischen Wirtschaftens erkennen.

„Luther las die Bibel durch die Brille seiner jeweiligen Gesamtstimmung und diese ist im Lauf seiner Entwicklung zwischen etwa 1518 und etwa 1530 nicht nur traditionalistisch geblieben, sondern immer traditionalistischer geworden.“⁵⁹

Luther sei nach den Auseinandersetzungen mit seinen innerprotestantischen Gegnern („Schwarmgeister“), vor allem aber durch die Erfahrungen der Bauernaufstände zum traditionellen Ordnungs- und Standesdenken

⁵⁵ Vgl. Bayer/Mordt, Einführung, 123.

⁵⁶ Weber, Ethik, 190.

⁵⁷ Vgl. ebd., 209 ff. (s. vor allem den langen begriffsgeschichtlichen Kommentar zu Luthers Berufsvorstellung in Anm. 56).

⁵⁸ Ebd., 232 ff.

⁵⁹ Ebd., 239 f.

zurückgekehrt. Der Gehorsam und das Sich-Einfinden in den von Gott bestimmten Beruf überwogen in Webers Lutherinterpretation bei weitem jeden Gedanken einer Bewährung bzw. eines nach vorne gerichteten Strebens im Beruf, zumal im lutherischen Sinne auf jeden Fall die Gefahr der Werkgerechtigkeit ausgeschlossen werden sollte.

Im Calvinismus sowie bei den protestantischen Sekten, die aus dem Puritanismus hervorgingen, findet Weber die religiöse Neubewertung der Berufsarbeit, die nunmehr zum zentralen Bestandteil der christlichen Lebensführung wurde. Dabei ist zu beachten, dass der Sektenbegriff hier rein soziologisch und nicht theologisch-pejorativ verwendet wurde. Hier entdeckt er die „Wertung des Lebens als Aufgabe“⁶⁰, wie sie im Luthertum und auch in der katholischen Kirche mittelalterlicher Provenienz noch nicht zu finden war. Allerdings stellt Weber deutlich heraus, dass es allen Spielarten des calvinistischen Protestantismus, die er nachfolgend untersuchte, ebenso wenig um eine ethische Optimierung ging und sie daher nicht mit dem zu suchenden „Geist des Kapitalismus“ zu identifizieren seien, wie auch alle anderen reformatorischen Bewegungen.

„Sie waren keine Gründer von Gesellschaften für ‚ethische Kultur‘ oder Vertreter humanitärer sozialer Reformbestrebungen oder Kulturideale. Das Seelenheil und dies allein ist der Angelpunkt ihres Lebens und Wirkens [...] Und wir werden deshalb darauf gefasst sein müssen, dass die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil – vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend – unvorhergesehene und geradezu *ungewollte* Folgen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte.“⁶¹

Im zweiten Teil seines Werkes untersucht Weber die „Berufsidee des asketischen Protestantismus“ anhand von vier verschiedenen Ausprägungen: 1. der Calvinismus in den westeuropäischen Hauptgebieten des 17. Jahrhunderts; 2. den Pietismus; 3. den Methodismus; 4. schließlich die aus dem Täufern erwachsenen Denominationen (Sekten).⁶² Zunächst stellt er die religiösen Grundlagen der vier verschiedenen „Träger“ vor, während er im zweiten Abschnitt den direkten Zusammenhang zwischen dem diagnostizierten „asketischen Protestantismus“ und der kapitalistischen Wirtschaftsform analysiert.

Als inklusiven Oberbegriff verwendet Weber den Puritanismus, der denominationelle Differenzierungen (u. a. Baptisten, Quäker, Kongregationalisten, Mennoniten) einschließt. Weber ist nicht an der unterschiedlichen Lehrbildung, Ekklesiologie oder Theologie interessiert, sondern subsummiert alle religiösen Gruppierungen unter dem gemeinsamen Aspekt der „sittlichen Lebensführung“ als besonderes Merkmal der Frömmigkeit und Lebensgestaltung. Diese spezifische Lebenspraxis benötigte „psycho-

⁶⁰ Vgl. ebd., 251.

⁶¹ Ebd., 254.

⁶² Vgl. ebd., 257.

logische *Antriebe*“, die sich wiederum aus eschatologisch begründeten Glaubensvorstellungen ergaben, deren Gehalt es zu erfassen gelte.

Weber arbeitete in dieser Hinsicht idealtypisch, d. h. er wollte durch die Herausarbeitung von „reinen“ Typen die zugrunde liegenden Zusammenhänge empirischer Wirklichkeit erschließen.⁶³ Die Erarbeitung von Idealtypen, die er empirisch zu ermitteln suchte, galt ihm als probates Mittel, um die Wissenschaft vor Werturteilen zu schützen.⁶⁴ Diese (re-)konstruierten Idealtypen bildeten für ihn die Basis, um das soziale Verhalten von Gesellschaften von der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein verständlich zu machen. Ihnen kam aber keine normative Qualität zu.

Für den Calvinismus als einer durch den Glauben gestalteten Lebensform besonders prägend deutet er dessen spezifische Prädestinationslehre. Die unverfügbare Gnadenwahl Gottes kann ein Gefühl der Erlösung bei jedem Gläubigen auslösen, das ihn in Anerkennung seines eigenen Unvermögens daran mitzuwirken, zu einer Lebenspraxis motiviert, die allein die Verherrlichung Gottes sucht.⁶⁵ Diese „Exklusivität des Gottvertrauens“⁶⁶ war begleitet mit einem pessimistischen Welt- und Menschenbild. Die Option eines kirchlich-sakramental vermittelten Heilempfangs wurde durch eine auf die Gnadenwahl vertrauende und in rastloser Tätigkeit bestehende Lebensweise ersetzt.

„Die Welt ist dazu – und nur dazu – bestimmt: der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen, der erwählte Christ ist dazu – und nur dazu – da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren. Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, dass die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß so eingerichtet werde, dass sie jenem Zweck entspreche.“⁶⁷

Weber fragte beharrlich danach, wie die doppelte Prädestinationslehre und die damit verbundene Unverfügbarkeit Gottes sowie die beunruhigende Frage nach dem Gnadenstand des Einzelnen in den Lebensformen der Gläubigen und ihren Haltungen rezipiert wurden. Der lebenslang andauernde Prozess des Kampfes um die „subjektive Gewissheit der eigenen Erwähltheit“ formte den Typus des „Heiligen“, der sein Leben in rastloser Berufsarbeit zur Ehre Gottes fristete.

Daher untersuchte Weber auch nicht theologische Grundsatzschriften, sondern in erster Linie Erbauungsbücher, die den „normalen Christenmenschen“ zur religiösen und spirituellen Praxis anleiteten.⁶⁸ Ausgehend von

⁶³ Vgl. zum Verständnis der Typenlehre: *Max Weber*, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, 146 ff.; *Kersten*, Jellinek, 127 ff.

⁶⁴ Vgl. *Wolfgang Mommsen*, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. 1974, 211.

⁶⁵ Vgl. *Weber*, Ethik, 272 ff.

⁶⁶ Ebd., 283.

⁶⁷ Ebd., 291.

⁶⁸ Quellenbezug: Schriften aus der seelsorgerlichen Praxis. Englische Puritaner – Richard Baxter, Pietist Philipp Jacob Spener.

den vier genannten Gruppen entwickelte sich nach seiner Sicht der Dinge sukzessiv eine methodische, rationale und systematische Lebensführung, die schließlich durch gesteigerte Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung in die Rationalisierung mündete.

„Das Leben des ‚Heiligen‘ war ausschließlich auf ein transzendentes Ziel: die Seligkeit, ausgerichtet, aber *eben deshalb* in seinem diesseitigen Verlauf durchweg *rationalisiert* und beherrscht von dem ausschließlichen Gesichtspunkt: Gottes Ruhm auf Erden zu mehren [...]“⁶⁹

Die Heiligung wurde von Weber als prozessuales Geschehen erfasst, das die gesamte Biographie des Gläubigen umfasste. Letztlich trug für ihn die damit einhergehende Entwertung von Lehren und Ritualen innerhalb der erwähnten protestantischen Gruppen zur „Entzauberung der Welt“⁷⁰ bei. In analoger Weise analysiert Weber auch den Pietismus und den Methodismus.⁷¹

Als zweite Wurzel der von ihm herausgearbeiteten „protestantischen Askese“ als Lebensform betrachtet er das Selbstverständnis der protestantischen Sekten als Glaubensgemeinschaften (*believer's church*), als Gemeinde der Erwählten, für die der persönliche Glaube der Mitglieder und ihr Bewusstsein einer spirituellen Wiedergeburt konstitutiv waren.⁷² Er befasste sich dabei konkret mit Baptisten, Mennoniten und Quäkern. Seine Kenntnisse zu diesen protestantischen Denominationen bezog er aus zumeist englischsprachiger Sekundärliteratur, wobei er hinsichtlich des Täuferturns auch Karl Müllers Bewegung in England hervorhebt.⁷³ Weber konstatiert zu Beginn seiner Untersuchung die Heterogenität und Pluralität des Täuferturns, die kaum zu systematisieren sei. Den gemeinsamen Nenner bei aller Vielgestaltigkeit findet er in der kongregationalistischen Ekklesiologie der sichtbaren Gemeinde der Gläubigen, die prinzipiell voluntaristisch organisiert sei. Symbolisch konkretisierte sich dieses Kirchenverständnis in der Praxis der Gläubigentaufe. Weitere entscheidende Charakteristika waren für ihn die Bibelobservanz, die Absonderung von der Welt, die individuelle Geistbegabung und eine damit verbundene Lehre der fortdauernden Offenbarung. Weber kompilierte in seiner typologischen Konstruktion Informationen und Erkenntnisse über ganz unterschiedliche Gruppierungen und Denominationen, wobei die spezifische Frömmigkeit der Quäker ihn offensichtlich besonders beeindruckte. Die Quäker sind letztlich in seinen Ausführungen das entscheidende Paradigma.

⁶⁹ Ebd., 323.

⁷⁰ Ebd., 320.

⁷¹ Vgl. ebd., 346 ff.

⁷² Vgl. ebd., 387 ff.

⁷³ Vgl. *Karl Müller*, Kirchengeschichte, Tübingen, 1. Bd. 1892/1902, 2. Bd. 1919. In einer sehr ausführlichen Fußnote kommentiert Weber die kirchenhistorische Forschungsgeschichte zum Täuferturn. Er kritisiert die von konfessioneller Polemik geprägten Standardwerke. Seine Ausführungen orientieren sich vor allem an *Robert Barclay*, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, London 1876.

Durch die Ablehnung des Waffengebrauchs, des Eides und der Übernahme staatlicher Ämter war dem Täuferum ein Zug zu einer unpolitischen Lebensführung eigen, die den Wert der Berufsarbeit erneut steigerte.⁷⁴ Er fasst seine Beobachtungen an den vier Trägerkreisen zusammen, indem er folgende Merkmale des asketischen Protestantismus als für alle zutreffend markiert:

1. Der Gnadenstand trennt die Gläubigen von der „Welt“.
2. Die Gewissheit über den Gnadenstand gewinnen die Gläubigen nur durch Bewährung in einem spezifisch frommen Lebensstil, der sie von Anderen unterscheidet.
3. Der Lebensstil provoziert eine methodische Selbstkontrolle und Selbstprüfung des Gnadenstandes anhand der Lebensführung und dadurch die asketische Durchdringung derselben.⁷⁵

Im zweiten Abschnitt wertete Weber ausgewählte Quellen (u. a. puritanische Erbauungsbücher) hinsichtlich der von ihm herausgearbeiteten Charakteristika und deren Rezeption aus, um die Kontinuitätslinien zur Ausbildung des kapitalistischen Lebensstils zu verdeutlichen.

„Soweit die Macht puritanischer Lebensauffassung reichte, kam sie unter allen Umständen – und dies ist natürlich weit wichtiger als die bloße Begünstigung der Kapitalbildung – der Tendenz zu bürgerlicher, ökonomisch *rationaler* Lebensführung zugute; sie war ihr wesentlichster und vor allem: ihr einzig konsequenter Träger. Sie stand an der Wiege des modernen ‚Wirtschaftsmenschen‘.“⁷⁶

Der Geist des Kapitalismus und damit der modernen Kultur hatte für Weber eine religiöse Wurzel, die ihn mit der rationalen Lebensführung auf der Grundlage der Berufsidee ausstattete. Aber die Ausschließlichkeit der Konzentration auf die Berufsarbeit stehe im Zusammenhang mit der Veralltäglichen der religiösen Bewegungen. Erst die Routinisierung und das Absterben der religiösen Wurzeln führten letztlich zur modernen Berufsethik, die sich gegenüber den ursprünglichen religiösen Motiven völlig verselbstständigte! Das gilt es zu bedenken, wo immer man im Rekurs auf Weber eine Linie zwischen Protestantismus und Moderne zu ziehen beabsichtigt.

In seinem weiteren religionssoziologischen Beitrag „Kirchen und Sekten“⁷⁷ setzt sich Weber mit dem Verhältnis von Kirchen und Staat sowie der spezifischen Religiosität und Kirchlichkeit in den USA auseinander.⁷⁸ Zu Beginn schildert er im Stil von Tagebuchnotizen Eindrücke seiner USA-Reise von 1904 (s. o.), einschließlich der eindrucksvollen Beschreibung einer

⁷⁴ Vgl. Weber, Ethik, 405 f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 409 ff.

⁷⁶ Ebd., 471.

⁷⁷ Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. Wolfgang Schluchter, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 493–548.

⁷⁸ Vgl. ebd., 493.

baptistischen Taufe im See.⁷⁹ Er konzentriert sich auf die Charakteristika kongregationalistischer Denominationen, die er in ihrer voluntaristischen Grundstruktur und den damit verbundenen Aufnahmekriterien beschrieb, wobei besonders die Anforderungen an den Lebenswandel der einzelnen Gläubigen für ihn von nachhaltiger Bedeutung waren.⁸⁰ Diese durchaus „anspruchsvolle“ Form von Kirchlichkeit stellte er den Kirchen entgegen, deren Mitglieder durch Geburt zugehörig werden. In seiner Begrifflichkeit unterscheidet er dabei zwischen der Kirche als „Gnadenanstalt“ und der „Sekte“ als voluntaristische Versammlung der „religiös Qualifizierten“.⁸¹ Als wirkmächtige Disziplinierungsmaßnahmen beobachtete Weber dabei die Zulassung zum Abendmahl und die Kirchenzucht in den unterschiedlichen Traditionen. Er resümiert seine historischen Recherchen mit dem Fazit:

„Das Sekten- (oder Konventikel-)Mitglied musste, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, *Qualitäten* bestimmter Art haben, deren Besitz [...] für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war.“⁸²

Die so beschriebene Bildung von Sekten und ihrer ethischen Qualitätssicherung („Lebensmethodik“) bildete für ihn die Grundlage des modernen Individualismus.

Dennoch sah Weber diese spezifisch amerikanische Kirchlichkeit in ihrer Pluralität der vielen, gleichberechtigten Denominationen sukzessiv von Säkularisation bedroht bzw. bereits in einem durch Säkularisation initiierten Degenerationsprozess begriffen. Seine Beobachtungen machten diese gesellschaftliche Entwicklung an der Bedeutung von Clubs, Verbänden und Gesellschaften (Societies) fest, die Weber als säkularisierte Form des puritanischen Vorbilds der konditionierten Gemeinschaft der Gleichgesinnten (Sekten) verstand.⁸³ Für ihn zeigte sich die asketische Sektenbildung, die er vor allem im Puritanismus der nordamerikanischen Kolonien entdeckte, als eine der wichtigsten Wurzeln des modernen Individualismus.

Nach dieser zusammenfassenden Darstellung der Position Webers hinsichtlich des Zusammenhangs von Protestantismus und Moderne wird deutlich, dass ein differenzierter Umgang mit seiner These nötig ist. Eine vorschnelle Identifikation von Reformation und Moderne lässt sich mit Webers Studien seiner Heuristik und seinen Erkenntnissen nicht rechtfertigen. Vielmehr muss die Begrenztheit der Fragestellung, die sich auf die

⁷⁹ Vgl. ebd., 497.

⁸⁰ Analog zu betreffenden Passagen in der „Protestantischen Ethik“ beschreibt er die geschichtliche Entwicklung der protestantischen Denominationen, vor allem von Baptisten und Quäkern. Hierbei versucht er, mit immer neuen Beispielen die Verknüpfung von Kirchenmitgliedschaft und Kreditwürdigkeit bzw. gesellschaftlicher Anerkennung darzulegen. Vgl. ebd., 510 ff.

⁸¹ Vgl. ebd., 517.

⁸² Ebd., 542.

⁸³ Vgl. ebd., 507.

Entwicklung des kapitalistischen Lebensstils und der Herausbildung eines Habitus des Berufsmenschen konzentrierte, unbedingt berücksichtigt werden. Weber verortet die Potenziale der Modernität gerade nicht im Lehr- bzw. Bekenntnisgehalt der Reformation, sondern in den durch sie – vor allem im Calvinismus und Puritanismus – veränderten Lebensweltbezug des Einzelnen und der besonderen Form von Vergesellschaftung in kongregationalistischen Gemeinden. Nicht das Pathos reformatorischer Freiheit bereitete seiner Meinung nach die Moderne vor – wie oft behauptet; vielmehr führte die asketische Lebensführung eines Teils der reformatorischen Denominationen über den Weg der Routinisierung, Säkularisierung und Utilitarisierung zum modernen kapitalistischen „way of life“.

Wie deutlich Weber zwischen den reformatorischen Konfessionen in ihrer kulturellen Signifikanz unterschied, zeigen seine Ausführungen zum Luthertum und dessen Auswirkung auf die deutsche Gegenwartsgesellschaft.⁸⁴ In einem berühmten Brief an Adolf von Harnack aus dem Jahr 1906 schrieb er:

„Ich habe das Gefühl, in mancher Hinsicht abweichende Werthurteile zu Grunde zu legen. So turmhoch Luther über allen Anderen steht, – das Luthertum ist für mich, ich leugne es nicht, in seinen historischen Erscheinungsformen der schrecklichste der Schrecken und selbst in der Idealform, in welcher es sich in Ihren Hoffnungen für die Zukunftsentwicklung darstellt, ist es mir, für uns Deutsche, ein Gebilde, von dem ich nicht unbedingt sicher bin, wie viel Kraft zur Durchdringung des Lebens von ihm ausgehen könnte. Es ist eine innerlich schwierige und tragische Situation: Niemand von uns könnte selbst ‚Sekten‘-Mensch, Quäker, Baptist etc. sein. Jeder von uns muss die Überlegenheit des – im Grunde doch nur – Anstalts-Kirchentums, gemessen an nichtethischen und nichtreligiösen Werthen, auf den ersten Blick bemerken. Und die Zeit für ‚Sekten‘ oder etwas ihnen Wesensgleiches ist, vor Allem, historisch vorbei. Aber dass unsere Nation die Schule des harten Asketizismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat, ist, auf der andren Seite der Quell all Desjenigen, was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswerth finde, und vollends bei religiöser Wertung steht eben [...] der Durchschnitts-Sektenmensch der Amerikaner ebenso hoch über dem landeskirchlichen ‚Christen‘ bei uns, – wie, als religiöse Persönlichkeit Luther über Calvin, Fox e tutti quanti steht.“⁸⁵

4. Ernst Toeltsch – der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt

Der zweite Protagonist der These einer Verbindung von Protestantismus und Moderne war systematischer Theologe, der sich in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten besonders mit der christlichen bzw. protes-

⁸⁴ Vgl. Hartmut Lehmann, Max Webers Lutherinterpretation, in: *ders.*, Max Webers „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 30–41.

⁸⁵ Max Weber an Adolf von Harnack, 5.2.1906, in: *Max Weber*, Max Weber Gesamtausgabe, Abtlg. II, Band 5, Briefe 1906–1908, hg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang Mommsen, Tübingen 1990, 32 f.

tantischen Ethik befasst hatte.⁸⁶ In enger Freundschaft mit Weber und in Rezeption von Jellineks Werk zur Freiheitstradition im nordamerikanischen Puritanismus wandte sich Ernst Troeltsch historischen Themen in religionssoziologischer Perspektive zu. In seinem monumentalen Werk über die „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“⁸⁷ analysierte er die Geschichte des Christentums aus einer soziologischen Perspektive, die von der urchristlichen Gemeinde bis zur Gegenwart reichte.

Aus seiner sozial-empirischen Analyse ergaben sich für Troeltsch drei Typen der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“, die er mit den Begriffen: Kirche, Sekte und Mystik beschrieb.⁸⁸ Die beiden ersten Gemeinschaftsbildungen repräsentierten für ihn zwei legitime soziologische Typen, die in der „Konsequenz des Evangeliums“ lägen.⁸⁹ Troeltsch sah im Urchristentum selbst die Begründung für die Ausbildung jener doppelten ekklesiologischen Struktur angelegt, die er mit „Kirche“ und „Sekte“ identifizierte. Im Gegensatz zum „Kirchentypus“ beruhe die Sekte nicht auf dem soziologischen Gedanken der Heilsanstalt, sondern auf der freiwilligen Vereinigung ihrer Mitglieder. Weitere Kennzeichen für die Sekte seien ihre grundsätzliche Kritik am Sakramentalismus, die Separation von der ‚Welt‘, die Praxis einer rigorosen Liebesethik sowie die vehement geforderte Freiheit vom Staat.⁹⁰

„Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d. h. alles umfassende Organisation. Die Sekten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder des Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen; sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, dulddend oder feindlich [...].“⁹¹

Als Komplementärbewegung zum Hauptstrom der Reformation, der nach Troeltsch am „Kirchentypus“ festgehalten habe, beschreibt er das Täufertum als Grundform der Sektenbildung auf protestantischem Boden. Dadurch wurde eine neue Phase der Erforschung des reformatorischen Täuferturns eingeläutet.⁹²

Um die Position Troeltschs zum Verhältnis von Protestantismus und Moderne aufzuzeigen, wird im Folgenden sein berühmter Beitrag „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“⁹³

⁸⁶ Vgl. Graf, *Sektenfreiheit*, 59.

⁸⁷ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.

⁸⁸ Vgl. ebd., 967.

⁸⁹ Vgl. ebd., 375

⁹⁰ Vgl. ebd., 372 ff.

⁹¹ Ebd., 362.

⁹² Vgl. Andrea Strübind, „Eifriger als Zwingli.“ Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 20 f.

⁹³ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: Christian Albrecht u. a. (Hgg.), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8.

kurz analysiert. Troeltsch war auf dem Historikertag von 1906 als Redner für den erkrankten Kollegen Max Weber eingesprungen und hielt an seiner Stelle den avisierten Vortrag, der sofort als Durchbruch zu einem neuen Ansatz der Religionsgeschichte gefeiert wurde.⁹⁴

Troeltsch setzte mit einer Offenlegung seines methodischen Ansatzes und seines Selbstverständnisses ein.⁹⁵ Um die „Moderne“ zu definieren, um deren Entstehung es ihm ging, kontrastierte er die gesellschaftliche Entwicklung scharf gegenüber der mittelalterlichen Epoche, die besonders durch die kirchliche Kultur, den allgemeinen Glauben an göttliche Offenbarung und die Vermittlungsinstanz der kirchlichen Heilsanstalt geprägt war.⁹⁶ Die Kennzeichen der Moderne extrapoliert er aus der dunklen Folie des Mittelalters und dessen Einheitskonstruktion einer kohärenten Welt.

„Nur die feststehenden natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten, das Weltreich der Kirche und die mit der Natur unveränderlich gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse sollen in eine vom religiösen Lebensziel beherrschte und von der Priestergewalt mittelbar und unmittelbar geleitete Harmonie gebracht werden.“⁹⁷

Der Einheitswelt des Mittelalters stellt er die Moderne gegenüber:

„Sie ist überall die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch *autonom* erzeugte Kulturideen [...]“⁹⁸

Als typische Kennzeichen der Moderne galten für ihn: Individualisierung, Rationalisierung, Pluralisierung der Meinungen, Relativierung von Werten, Kapitalismus, Massengesellschaft, Orientierung am Diesseits, aber auch Fortschrittsoptimismus.

Entscheidend für sein Verständnis ist dabei, dass Troeltsch die Entgegensetzung von Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne mit deren konfessioneller Zuordnung verknüpft. Angesichts der modernen Entwicklung sah Troeltsch die traditionell christlichen Kirchen in einer Krise, vor allem wenn sie sich als „Erlösungsanstalt der autoritativen, für das Jenseits erziehenden und disziplinierenden Kirche“⁹⁹ verstehen. Seine Hauptthese zum Beitrag des Protestantismus zu der von ihr charakterisierten Moderne hält fest, dass der *Individualismus* als Leitmotiv der Moderne aus dem Protestantismus stammt. Troeltsch wehrt jedoch sich sehr dagegen, alle Errungenschaften der Moderne vorbehaltlos mit dem Protestantismus zu verbinden. Das hält er vielmehr für übertrieben und bewertet diese Synthese als konfessionell motivierte Geschichtsklitterung. Allerdings ist für ihn der Protestantismus zugleich doch der Vater des modernen Individualismus.¹⁰⁰

⁹⁴ Vgl. *Hübinger*, Kulturgeschichte, 189.

⁹⁵ Vgl. *Troeltsch*, Bedeutung, 204 ff.

⁹⁶ Vgl. ebd., 208.

⁹⁷ Ebd., 210.

⁹⁸ Ebd., 211.

⁹⁹ Ebd., 215.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 284.

Dabei unterscheidet Troeltsch vehement zwischen dem sogenannten „Alt-Protestantismus“ – in Luthertum und Reformiertentum –, der letztlich nichts anderes als die Fortsetzung der mittelalterlichen Kirchlichkeit sei, in der die Amtsautorität des Klerus durch die Bibelautorität ersetzt worden war und dem Neu-Protestantismus.¹⁰¹ Der Altprotestantismus habe den Gedanken der Kirche als erlösende und erziehende supranaturale Heilsanstalt nicht aufgegeben. Er habe sich „mit blutiger Gewalttätigkeit“ von den ihn begleitenden Bewegungen getrennt, „nämlich von der *humanistischen*, historisch-philologisch-philosophischen Theologie, dem freikirchlichen und sektenhaften *Täuferium* und dem ganz individualistisch subjektivistischen Spiritualismus“¹⁰²

Gerade aber diese religiösen Bewegungen hätten entscheidend zur Entstehung der modernen Welt beigetragen, nicht jedoch der Protestantismus in seiner Ganzheit. Diese marginalisierten und verfolgten protestantischen Sekten haben nach seiner Einschätzung am Ende des 17. Jahrhunderts ihren Kairos erlebt, besonders „das in die Neue Welt vertriebene Sektentum“¹⁰³. Das Freikirchentum stellt er als die entscheidende kirchliche Sozialgestalt heraus, das Modernisierungspotenziale in sich barg. Vom Altprotestantismus – Luthertum und Calvinismus –, die er in seinem Werk noch einmal deutlich differenziert – führe dagegen kein direkter Weg zur Moderne. Der Protestantismus ist nicht per se der Ansatzpunkt der Moderne, das sei vielmehr das „unbestreitbare Verdienst jener Vielgeplagten und Vielverläterten.“¹⁰⁴

Im Weiteren buchstabiert er die Errungenschaften, Merkmale und Lebensbereiche der Moderne durch. Dazu gehören u. a. Staatenbildung, Demokratie, Menschen- und Freiheitsrechte, Kapitalismus, die Gleichberechtigung der Frau. In seiner Analyse gerät der „Altprotestantismus“ immer wieder ins Hintertreffen, während dem „Neuprotestantismus“ modernisierende Potenziale zugeschrieben werden, wobei er auch der Aufklärung eine entscheidende Rolle auf dem Weg zur Moderne zuerkennt.

¹⁰¹ Es ist verwunderlich, dass Christoph Strohm in seinem Beitrag zum 100. Jubiläum des Vortrags von Troeltsch dessen Definition von Altprotestantismus und Neuprotestantismus korrigiert. Er lässt für Protestantismus nur das Luthertum und die reformierte Tradition (zwinglisch und calvinistisch) gelten, aber nicht die „teilweise recht eigenartigen – im doppelten Sinne des Wortes – Protestantismen der Gegenwart.“ *Strohm*, Troeltsch, 9, Anm. 15. Es bleibt ungeklärt, warum er das reformatorische Täuferium und die puritanisch-kongregationalistische Tradition auslässt, die doch für Troeltsch so wichtig waren. Verwunderlich ist zudem, dass Strohm bei der Beschreibung der Thesen Troeltsch' und seiner Argumentationslinien zunächst auf seine Charakterisierung des Luthertums eingeht. Strohm ist auch nicht zu folgen in seiner Darstellung, wonach Troeltsch der Aufklärung die Hauptrolle im „Befreiungskampf“ der Moderne zuschreibt. Strohm's Beitrag bietet eher eine Apologie der „Modernitätspotenziale“ des Luthertums als eine Auseinandersetzung mit den Thesen Troeltsch'.

¹⁰² Ebd., 226 f.

¹⁰³ Ebd., 268.

¹⁰⁴ Ebd., 232.

„Wenn der moderne Protestantismus in seiner Gesamttenenz auf ein vom Staat gelöstes Freikirchentum hinsteuert, und wenn er innerhalb der Kirchen der freien Bewegung und unmittelbar fortzeugenden Macht des Geistes Raum schaffen will, so stammen diese Ziele nicht aus den großen Hauptkonfessionen, sondern teils aus dem Täuferium, das schon auf die Wendung des Calvinismus zum Freikirchentum nicht ohne Einfluss war, teils aus dem mystischen Spiritualismus, der die Freiheit und Unmittelbarkeit des Geistes vertrat.“¹⁰⁵

Zur Entstehungsgeschichte der Menschen- und Bürgerrechte greift Troeltsch auf Jellineks Studie zurück und bestätigt dessen These, wonach die Verfassungen der einzelnen Bundesstaaten der späteren USA einen genuine Einfluss auf die Erklärung der Menschenrechte im revolutionären Frankreich hatten.¹⁰⁶ Er präzisiert jedoch die Beobachtungen Jellineks zu den puritanischen Wurzeln des Menschenrechtsdiskurses:

„Dieser ‚Puritanismus‘ nämlich ist nicht calvinistisch, sondern ein mit der alten calvinistischen Idee von der Unantastbarkeit der göttlichen Majestätsrechte verschmolzener Inbegriff täuferisch-freikirchlicher und spiritualistisch-subjektivistischer Ideen, welch letzteren von Hause aus der Übergang zu rationalistischen Begründungen nahelag.“¹⁰⁷

Die Umsetzung von Gewissensfreiheit als Grundrecht verortet er historisch in der Kolonie Rhode Island, die vom Baptisten Roger Williams mitgegründet wurde, und mit Pennsylvania unter dem führendem Einfluss des Quäkers William Penn.

„Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus, sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus, worüber sich auch niemand wundern kann, der die innere Struktur des protestantisch kirchlichen und des täuferischen und spiritualistischen Gedankens verstanden hat.“¹⁰⁸

Dennoch wird Troeltsch bei aller Wertschätzung der dissentierenden und nonkonformistischen Bewegungen nicht müde, die These zurückzuweisen, dass dem Protestantismus eine linear begründete oder entscheidende Rolle bei der Entstehung der Moderne zukäme. Es gäbe vielmehr aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus keinen direkten Weg in die moderne, säkularisierte Kultur. Der Protestantismus habe zwar – in einer äußerst differenzierenden Sicht – die Entwicklung zur Moderne gefördert, aber es gäbe zwischen beiden keinen genuine Zusammenhang. In ausführlichen Einlassungen versucht Troeltsch zudem nachzuweisen, dass besonders das Luthertum keine Kontinuitätslinie zur Moderne aufweist.

Der Protestantismus sei auch viel eher als eine *religiöse* Potenz zu verstehen und kann seinem Wesen nach nicht hinsichtlich seiner kulturellen Bedeutung erfasst werden. Aus seinen Erkenntnissen zog Troeltsch das

¹⁰⁵ Ebd., 256.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 263 ff.

¹⁰⁷ Ebd., 266.

¹⁰⁸ Ebd., 267.

Fazit, wonach ein ganz anderer als der gegenwärtige staatskirchliche Protestantismus im Kaiserreich anzustreben sei, um in der Moderne bestehen zu können.

„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.“¹⁰⁹

5. Ein Fazit

Die Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch zum Verhältnis von Protestantismus und Moderne sind auch heute noch lesenswert und anregend. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass in der Folgezeit die Relevanz der Erkenntnisse durch eine vielstimmige Kritik etwa an der typologischen Vorgehensweise und der konfessionellen Stereotypisierung relativiert wurde.¹¹⁰ Sicher sind auch die Einwände zu berücksichtigen, wonach beide Forscher „Kinder ihrer Zeit“ waren und durch den Kulturkampf im 19. Jahrhundert¹¹¹ sowie das Ringen um die freiheitliche Demokratisierung ihrer Gesellschaft geprägt wurden. Hervorzuheben ist der heuristisch innovative Ansatz, Religiöses als Teil von Individualbewusstsein und zugleich als Gruppentradiotion zu begreifen – wie dies heute etwa in der Mentalitätsgeschichte aufgegriffen wird.¹¹² Hier lohnt sich eine erneute Lektüre und eine differenzierte Rezeption.

In Auseinandersetzung mit den Thesen Troeltsch' kommt Strohm zu dem Ergebnis, dass der heutige Forschungskonsens darin bestehe, dass keine der „drei großen Konfessionen“ – Katholizismus, Luthertum und Calvinismus – wesensmäßig modernisierende Potenzen gehabt hätte, sondern gesellschaftsverändernde oder -stabilisierende Wirkungen von den jeweiligen politischen Bündnispartnern und historischen Konstellationen abhingen.¹¹³ „Die Rede von einer ‚wesensmäßig modernisierend‘ wirkenden Konfession ist nicht belegbar.“¹¹⁴

Dieses Fazit wäre im Zeitalter der Ökumene wahrlich eine sehr positive und zur Irenik mahnende Botschaft, die jede exklusive Inanspruchnahme oder Verzweckung der Reformation für die Moderne als anachronistische Geschichtsschau entlarvte. Leider lässt Strohm bei seiner Deutung die von Troeltsch und Weber so hartnäckig ins Spiel gebrachten Traditionen des

¹⁰⁹ Ebd., 314.

¹¹⁰ Vgl. *Strohm*, Troeltsch, 13 ff.

¹¹¹ Vgl. *Lehmann*, Weber, 15.

¹¹² Vgl. ebd., 48.

¹¹³ Vgl. *Strohm*, Troeltsch, 15.

¹¹⁴ Ebd., 34.

Täuferturns und des angelsächsischen Nonkonformismus völlig außen vor. Damit repristinert er ein eingefahrenes, auf Deutschland zentriertes Bild der Reformation und des Protestantismus.

Anhand der Rechtsgeschichte (Verfolgung von religiösen Minderheiten), der Einstellung zum Augsburger Religionsfrieden (Glaubens- und Gewissensfreiheit) und der Zivilrechtsentwicklung versucht er schließlich doch ein Proprium des traditionellen Protestantismus gegenüber dem Katholizismus herauszustellen. Graduell hätten sich protestantische Autoren hinsichtlich der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Auslegung der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens offener gezeigt, wofür Strohm die Rezeption der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre als auslösendes Moment nennt, das dieses konfessionelle Orientierungsmuster hervorgebracht habe. Es ist bedauerlich, dass die Konzentration auf die beiden etablierten Konfessionen eine Auseinandersetzung mit der weiten Perspektive Troeltschs und Webers eher verhindert als erschließt.

Die vorangegangenen Überlegungen zu Weber und Troeltsch belegen, dass es für beide Protagonisten keine unmittelbare und lineare Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne gab, obwohl dies im Kontext der Jubiläumsvorbereitungen behauptet wird. Diese Linearität lässt sich nicht mit den Erkenntnissen von Weber und Troeltsch vereinbaren; vielmehr scheint das Gegenteil wahrscheinlicher. Weber fragte fokussiert nach einem Arbeitsethos, dessen Ursprung er im Calvinismus und dann besonders in den protestantischen Sekten verortet, und das erst in seiner säkularisierten Form zur Moderne führt. Gerade die Emanzipation und Loslösung von der religiösen Wurzel war dafür maßgeblich. Mit anderen Argumenten, aber in ähnlich klarer Distanzierung lehnt Troeltsch eine genuine Verbindung von Protestantismus und Moderne ab. Bestenfalls hätten die neuprotestantischen Bewegungen einen erkennbaren Beitrag dazu geleistet. Es ist also Vorsicht geboten, wo auch immer die kulturelle Bedeutung der Reformation für die moderne Welt vorschnell beschworen wird.

Für das Reformationsjubiläum ist bemerkenswert, dass beide Autoren im Gefolge Jellineks die dissentierenden und nonkonformistischen Bewegungen der Reformation (Puritaner in den nordamerikanischen Kolonien, das reformatorische Täuferturn, Baptisten, Quäker, Methodisten etc.) entdeckten und in den Forschungsdiskurs einführten, bedauerlicherweise ohne nachhaltige Folgen. Im Kontext des Reformationsjubiläums wurde bisher nicht wahrgenommen, dass der Protestantismus seit seiner Entstehung überaus vielgestaltig ist. Die Profilierung von Täufern, Baptisten, Quäkern und Mennoniten, die sich bei Weber und Troeltsch findet, wurde bisher kaum rezipiert. Vielmehr wird weiterhin den Hauptströmen der Reformation die Vorarbeit für die Moderne zugeschrieben und teils glorifizierend gefeiert, nicht zuletzt um die eigene gesellschaftliche Relevanz in der Gegenwart zu legitimieren. In der Grundsatzschrift der EKD zum Reformationsjubiläum „Rechtfertigung und Freiheit“ heißt dementsprechend zu Luthers Verhör 1521 vor dem Reichstag in Worms:

„Luthers Auftritt in Worms gehört in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können [...] Mit anderen Worten: Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“.¹¹⁵

Die Freiheitsgeschichte der nonkonformistischen Protestanten spielt dagegen keine Rolle, sie sind nicht Teil der offiziellen Jubelprosa und ihren Narrationen.

Reformation wird in den Entwürfen Webers und Troeltschs dagegen sehr viel weiter gefasst als in den bisherigen Veröffentlichungen zum Reformationsjubiläum. Das führt mich zum Abschluss meiner Überlegungen zu einem Plädoyer, die Erarbeitung eines inklusiven Verständnisses der Reformation voranzutreiben. Reformation sollte in erster Linie als Pluralisierung christlicher Traditionen verstanden werden, die vielfältige Bewegungen, Sozialisierungen und schließlich denominationelle Institutionalisierungen umfasst. Der mit einer exklusiven Reformationsdeutung verbundene Anspruch im deutschen und (partiell europäischen) Kontext muss endlich überwunden werden. Die Interdisziplinarität und Internationalität der beiden hier gewürdigten Gelehrten sollte angesichts einer sich immer stärker globalisierenden und vernetzenden Welt endlich auch für die Kirchengeschichtsschreibung zur Entfaltung kommen.

Analog zu Weber und Troeltsch gebührt zudem den täuferischen und nonkonformistischen „Kirchen der Reformation“ eine besondere Würdigung, die in den bisherigen offiziellen Verlautbarungen zum Reformationsjubiläum fast vollständig unterblieben ist. Wenn sie erwähnt werden, wird ihnen höchstens eine Sonderstellung zuerkannt und sie gelten weiterhin nicht als genuiner Teil der Reformation, sondern als Randgruppen, die durch die EKD bestenfalls einer Art von „Mitvertretung“ erfahren. Es besteht daher die Gefahr, auch zum 500. Jubiläum, ein dogmatisch und konfessionell enggeführtes Bild der Reformation fortzuschreiben.

Im Gefolge von Berndt Hamm¹¹⁶ plädiere ich zudem für einen Abschied vom traditionellen Epochendenken, das eine viel zu scharfe Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zog. Zum Jubiläum sollte das Pathos der reformatorischen „Zeitenwende“ und des „Epochenbruchs“ nicht länger bedient und kirchenpolitisch instrumentalisiert werden.

Den Abschluss soll ein Zitat Ernst Troeltschs bilden, das eine filigrane und ganz von der Providenz Gottes abhängende Kontinuitätslinie zwischen Protestantismus und Moderne zeichnet:

„Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen

¹¹⁵ Rechtfertigung und Freiheit, https://www.ekd.de/EKD-Texte/2014_rechtfertigung_und_freiheit.html. Rechtfertigung und Freiheit, 102.

¹¹⁶ Vgl. Hamm, Epochendenken, 373–411.

Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus.“¹¹⁷

Bibliografie

- Albrecht, Christian u. a.* (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001 / E-Book 2012.
- Barclay, Robert*, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, London 1876.
- Bayer, Michael/Mordt, Gabriele*, Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden 2008.
- Claussen, Johann Hinrich*, *Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen*, München 2016.
- Drescher, Hans-Georg*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991
- Gardiner, Samuel R.*, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford 1889.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Troeltsch-Studien NF Bd. 3, Berlin/New York 2014.
- , Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 9 (2002), 42–69.
- /*Schluchter, Wolfgang*, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005.
- Hamm, Berndt*, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39/3 (2012), 373–411.
- Hübinger, Gangolf*, Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 189–218.
- Jellinek, Georg*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (München/Leipzig 31919).
- Kaube, Jürgen*, Ein Leben zwischen den Epochen, Berlin 2014.
- Kaufmann, Thomas*, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016.
- Kersten, Jens*, Georg Jellinek und die klassische Staatslehre (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts, 28), Tübingen 2000.
- Lehmann, Harmut*, Max Weber „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996.
- , Max Webers Lutherinterpretation, in: *ders.*, Max Webers „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 30–41.
- , Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: *Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang* (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 33–48.
- Mommsen, Wolfgang*, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. 1974.
- Müller, Karl*, Kirchengeschichte, Tübingen, 1. Bd. 1892/1902, 2. Bd. 1919.

¹¹⁷ *Troeltsch*, Bedeutung, 316.

- Peukert, Detlev J. K.*, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989.
- Radkau, Joachim*, Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München 2005
- Ranke, Leopold von*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin 1839–1947.
- Rhein, Stefan*, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, in: BThZ 28/1 (2011), 50 ff.
- Rieker, Karl*, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899.
- Spangenberg, Volker* (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013.
- Strohm, Christoph*, „Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt“, in: ARG 99 (2008), 6–35.
- Strübind, Andrea*, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus der täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?, in: *Spangenberg, Volker* (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013, 71–89.
- , „Eifriger als Zwingli.“ Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003.
- Treiber, Hubert*, „Der ‚Eranos‘. Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?, in: *Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang* (Hgg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, 75–154.
- Troeltsch, Ernst*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: *Albrecht, Christian u. a.* (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001 / E-Book 2012, 183–316.
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- Walker, Williston*, A History of the Congregational Churches in the United States, New York 1894.
- Weber, Max*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. von *Wolfgang Schluchter*, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 123–492
- , Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. von *Wolfgang Schluchter*, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 493–548
- , Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988.
- , Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 5, Briefe 1906–1908, hg. von *M. Rainer Lepsius* und *Wolfgang Mommsen*, Tübingen 1990.
- Weingarten, Hermann*, Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation, Leipzig 1868.