

Source Documents / Editionen

Sinn der Geschichte

Gottfried Salomon-Delatours Gedenkrede über Ernst Troeltsch in Heidelberg am 24. 1. 1963

mit einer Einleitung hg. von Thomas Meyer

Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie,
Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Lehrstuhl für Philosophie I, Geschwister-
Scholl-Platz 1, 80539 München, thomas.meyer@lrz.uni-muenchen.de

Einleitung

Der am 21. November 1892 in Frankfurt am Main als Gottfried Salomon geborene und dort am 27. April 1964 verstorbene Soziologe Gottfried Salomon-Delatour war lange Zeit nahezu vollständig vergessen. Dass er nun im Zusammenhang mit anderen jüdischen Gelehrten, die sich einer geisteswissenschaftlich orientierten Soziologie verschrieben hatten, wiederentdeckt wird, ist dem in Sankt Gallen lehrenden Philosophen Christoph Henning zu verdanken.¹ Eine von ihm zusammengestellte Auswahl von Texten ruft einen eigenwilligen und eigenständigen Denker ins ideengeschichtliche Gedächtnis zurück, der wohl am besten mit dem alles andere als stereotypen Begriff „Vermittler“ gekennzeichnet wird.

¹ Gottfried Salomon-Delatour, Schriften. Hg. v. Christoph Henning, Wiesbaden (VS) 2011. Der Band enthält neben einem „Vorwort“ des Herausgebers (7–20) und 24 Texten aus den Jahren 1919 bis 1959 auch die bislang umfangreichste Bibliographie von Salomon-Delatour (293–299). Zentral für jede Beschäftigung mit Salomon-Delatour ist: Christoph Henning, „Der übernationale Gedanke der geistigen Einheit“. Gottfried Salomon (-Delatour), der vergessene Soziologe der Verständigung, in: ders./Amalia Barboza (Hg.), *Deutsch-jüdische Wissenschaftsschicksale. Studien über Identitätskonstruktionen in der Sozialwissenschaft*, Bielefeld (Transcript) 2006, 48–100. Die im Folgenden gemachten Angaben entstammen eigenen Recherchen in Salomons Nachlässen in Amsterdam, wo das Material bis einschließlich 1933 gelagert ist, und Bielefeld oder gehen auf Hennings Beitrag zurück. – Als erste sehr gute Einführung in Leben und Denken Salomon-Delatours eignen sich: Ina Belitz, *Grenzgänger zwischen Wissenschaften, Generationen und Nationen: Gottfried Salomon-Delatour*, in: *Lendemains* 22 (1997), 47–75, sowie: Timo Wagner, *Gottfried Salomon-Delatour – Ein kosmopolitischer Soziologe der älteren Generation*, in: Felicia Herrschaft/Klaus Lichtblau (Hg.), *Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz*, Wiesbaden (VS) 2010, 71–84.

Denn Gottfried Salomon-Delatour, wie er sich ab 1947 nannte², hatte relativ früh erkannt, dass nur Austausch und Diskussion halfen, die tiefen politischen und intellektuellen Gräben, vor allem die durch Kriege bedingten zwischen Deutschland und Frankreich, zu überwinden. Heute sind aus diesem Wirkungsfeld in erster Linie die von Salomon-Delatour geleiteten „Hochschulwochen“ in Davos (1928–1931) in Erinnerung geblieben. Vor allem wegen der Debatten zwischen Erich Przywara SJ und Paul Tillich im Jahr 1928 und, weit mehr noch, der zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger im Jahr darauf, steht er im Fokus der jüngeren Ideengeschichte.³ Weitere deutsch-französische Aktivitäten des Sohnes eines Frankfurter Kaufmannes und einer französischen Protestantin ließen sich aufzählen, wobei Salomon-Delatour keinerlei Interesse an der Pan-Europa-Idee oder anderen Mitteleuropa-Phantasien zeigte.⁴ Vielmehr verband er sein Interesse am intellektuellen Austausch mit seinen nur schwer einzuordnenden akademischen Fragestellungen. Zwischen philosophisch inspirierter Soziologie und einer Art Ideologiekritik lavierend, entwickelte Salomon-Delatour zunächst mehrere Herausgeberprojekte: Er edierte unter anderem Saint-Simon⁵, Proudhon⁶ und Lorenz von Stein⁷, gab von 1925 bis 1927 drei Bände eines „Jahrbuches für Soziologie“ heraus, das neben vielen anderen Autoren auch Maurice Halbwachs der deutschen akademischen Öffentlichkeit erstmals vorstellte. Ein Sonderband über „Nation und Nationalität“ spiegelte den internationalen Forschungsstand wieder und fand in Zeitungen und Fachjournalen große Beachtung. Parallel zu den Seminaren, die er in Frankfurt am Main ab 1921 mit seinem Habilitationsvater Franz Oppenheimer (1864–1943) abhielt, erschienen drei Bände „Soziologische Lesestücke“, die sich der allge-

² Der Einfachheit halber verwende ich hier durchgehend den Doppelnamen. – Delatour war der Mädchename seiner Mutter. Salomon-Delatour verwendete im Laufe seines Lebens Variationen dieses Namens oder auch Pseudonyme. Gottfried Salomon-Delatour war in der Namensfrage selbst sensibel. Als er mit Erich Rothacker nach 1945 wieder Kontakt aufnahm – man kannte sich unter anderem von den Davoser Hochschulkursen 1928 und 1929, vor allem aber waren beide Berater Walter Benjamins und Kritiker seiner Schriften in den zwanziger Jahren –, kam es Anfang der 1960er Jahre zum Abbruch des Austausches durch Salomon-Delatour, da der Bonner Philosoph schlechte Scherze über den Doppelnamen machte.

³ Während die Auseinandersetzung der beiden Theologen noch auf eine monographische Aufarbeitung wartet, liegt zu der Philosophendiskussion umfangreiche Literatur vor. Das wichtigste Buch stammt von Peter Eli Gordon, *Continental Divide*. Heidegger, Cassirer, Davos, Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 2010.

⁴ Guido Müller, *Europäische Gesellschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg*. Das Deutsch-Französische Studienkomitee und der Europäische Kulturbund, München (Oldenbourg) 2005.

⁵ *Saint Simon und der Sozialismus*. Hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Gottfried Salomon, Berlin (Bruno Cassirer) 1919.

⁶ *Proudhon und der Sozialismus*. Hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Gottfried Salomon, Berlin (Bruno Cassirer) 1920. Sowie P.J. Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs* (1848). Hg. v. Gottfried Salomon, Berlin (Laub) 1923.

⁷ Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. 3 Bde., Hg. v. Gottfried Salomon, München (Drei Masken) 1921.

meinen Soziologie, der deutschen Soziologie und dem Problem von „Individuum und Gemeinschaft“ widmeten. Die Bände sind nicht zuletzt im Hinblick auf Salomon-Delatours Kontroversen mit Oppenheimers Nachfolger Karl Mannheim interessant, mit dem es zunächst eine Kooperation, später dann heftige Zerwürfnisse gab.

Die Monographien nach den beiden Qualifikationsschriften⁸ lassen im Rückblick scheinbar auf eine klare thematische Ausrichtung schließen. 1931 publizierte Salomon-Delatour eine aus Vorlesungen und Übungen an der „Deutschen Hochschule für Politik“ zu Berlin hervorgegangene „Allgemeine Staatslehre“⁹ und 1959 eine Aufsatzsammlung mit dem Titel „Politische Soziologie“¹⁰. Postum erschien 1965 eine 750 Seiten starke Darstellung „Moderner Staatslehren“, die allgemein als sein „Hauptwerk“ angesehen wird.¹¹ Den Büchern war allesamt kein Erfolg beschieden: Die Rezensenten bemängelten immer wieder die unkonzentrierten Formulierungen, unklare Thesen, die fehlende Argumentationsdichte oder fühlten sich bei der präsentierten Mischung von Essay und pointierten Urteilen oftmals ratlos, und ließen daher ihrer Enttäuschung freien Lauf. Andere, so etwa Theodor W. Adorno, beobachteten diese Schwächen Salomon-Delatours sehr genau und nahmen sie zum Anlass beißenden Spotts.¹²

⁸ Die Habilitation bei Oppenheimer trug in der publizierten Fassung den Titel „Das Mittelalter als Ideal in der Romantik“, (München [Drei Masken]) 1922, und war noch dem Interessensfeld der Dissertation verpflichtet. Georg Simmel hatte seinem früheren Doktoranden ins Gewissen geredet, als dieser annoncierte, eine „Geschichte der Mystik“ als Habilitationsschrift verfassen zu wollen. Siehe Georg Simmel, Brief v. 28. Dezember 1916, in: Gesamtausgabe. Bd. 23: Briefe 1912–1918. Jugendbriefe. Hg. v. Otthein Rammstedt u. Angela Rammstedt, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 2008, 720.

⁹ Gottfried Salomon, Allgemeine Staatslehre, Berlin/Wien (Spaeth & Linde) 1931.

¹⁰ Gottfried Salomon-Delatour, Politische Soziologie, Stuttgart (Enke) 1959.

¹¹ Gottfried Salomon-Delatour, Moderne Staatslehren, Neuwied/Berlin (Luchterhand) 1965. Der Band enthält auch eine erste Bibliographie von Otthein Rammstedt und Herbert Kraup.

¹² An Siegfried Kracauer schrieb Adorno am 12. Mai 1964 unter anderem: „Vielleicht weißt Du nicht, daß unterdessen Gottfried Salomon gestorben ist. Im Grunde ist er sich bis zum Schluß gänzlich gleich geblieben, eher gutmütiger als früher, eine gewisse Freundlichkeit und Arglosigkeit seiner Natur, die mit dem Pojazhaften zusammenhängen mochte, ist immer stärker hervorgetreten. Sicher ist er einer der Menschen, die ihr Schlimmstes längst hinter sich haben, und gewisse Greuel, die er seinerzeit gegen mich verübte, habe ich ihm längst vergeben. Ich konnte nicht einmal zur Beerdigung kommen, weil ich doch dem Heidelberger Soziologentag vorsitzen mußte. Es ist ein merkwürdiges Gefühl, daß ein Mensch, mit dem man alles Mögliche tun konnte, nur ihn nicht ernst nehmen, schließlich doch durch den Tod zu so etwas Ernstem wird. Die Möglichkeit in ihm war trotz allem viel größer, als was er verwirklichen konnte. Hätte er ganz seinem wirklich genialen flair [sic] für Bücher sich überlassen, er wäre wahrscheinlich der größte Antiquar der Weltgeschichte geworden. So wurde er ein mittlerer geisteswissenschaftlicher Soziologe, dem der Respekt vor den großen Namen, an denen er sich berauschte, das Denken verschlug.“ Zitiert nach: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, Briefwechsel: „Der Riß der Welt geht auch durch mich“. 1923–1966 (Adorno Briefe u. Briefwechsel Bd. 7). Hg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 2008, 663–665, hier: 664. – Bereits 1937 hatte Adorno

Blicken wir auf sein Leben. Geboren als Gottfried Salomon, ist er im Frankfurter Stadtteil Nordend gemeinsam mit dem dreieinhalb Jahre älteren Siegfried Kracauer aufgewachsen, ohne dass sich daraus nähere Kontakte ergeben hätten. Erst 1921 lernen sich die beiden persönlich kennen. Nach dem Abitur studierte Salomon ab 1909 Kunstgeschichte in München, zwei Jahre später schreibt er sich in Heidelberg ein: Naturwissenschaften und Physiologie sind die offiziellen Fächer, aber er hörte, mit zahlreichen anderen jungen jüdischen Intellektuellen, vor allem bei Ernst Troeltsch und Alfred Weber. 1916 verteidigte er seine bei Georg Simmel geschriebene Dissertation, die im gleichen Jahr unter dem Titel „Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube“ veröffentlicht wurde.¹³ Ein Jahr danach arbeitete er in Walter Rathenaus Berliner AEG, wurde im zivilen Militärdienst eingesetzt und besuchte nach dem Ende der Kampfhandlungen wieder Troeltschs Veranstaltungen. Hier trug er etwa im Sommer 1918 zu August Comte vor, was Troeltsch, so Salomon-Delatour, durchaus beeindruckt habe. Aus dieser Zeit haben sich auch zwei Schreiben des Theologen erhalten, die im Rahmen einer geplanten Briefedition zugänglich gemacht werden. Die Wertschätzung Salomon-Delatours drückt sich nicht nur in den gelegentlichen Erwähnungen seiner Arbeiten aus, viel wichtiger ist, dass er zu jenen dreißig von Troeltsch ausgewählten Gelehrten gehörte, denen der Historismus-Band direkt nach Erscheinen zugesandt wurde. Ganz offensichtlich bestand eine enge geistige Verbindung.

Salomon wiederum bleibt seinem Lehrer treu: Im Wintersemester 1921/22 bot er eine Vorlesung zu „Soziallehren der Religion“ an, das von einem Seminar zu den „Soziallehren der Religion: Max Weber und Ernst Troeltsch“ begleitet wurde. Im Sommersemester 1923 hielt Salomon-Delatour ein „Kolloquium für Fortgeschrittene“ ab, das laut Vorlesungsverzeichnis „Troeltsch: Der Historismus“ zum Inhalt hatte. Dieses Seminar verdient nicht nur wegen des hier aus dem Nachlass Salomons zum Abdruck gelangten Vortrages über Ernst Troeltsch „Historismus“ eine etwas genauere Betrachtung.

Zwar haben sich von diesem Seminar keine Aufzeichnungen Salomons erhalten, doch gibt es eine Erinnerung an die Sitzungen von Theodor W. Adorno, die hier zitiert werden soll, denn es geht um das Kennenlernen von Walter Benjamin: „Ein anderes Mal, und ich weiß wirklich nicht mehr, ob das vorherging oder nicht, in einem Seminar, einem soziologischen Seminar, das der jüngst verstorbene Gottfried Salomon-Delatour abhielt. Es behandelte den gerade erschienenen Historismus-Band von Ernst Troeltsch. An diesem Seminar nahmen eine Reihe Menschen teil, deren Namen später unter die Leute gekommen sind, so auch der nachmalige Züricher Intendant

Salomon-Delatour, gemeinsam mit anderen deutschen Emigranten, bei Horkheimer unmöglich gemacht.

¹³ Gottfried Salomon, Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube, Leipzig (Singer) 1916. Neben den Genannten führt er darin noch Lujo Brentano, Fritz Burger, Hans Driesch, Wilhelm Windelband und Heinrich Wölfflin als „Lehrer“ an.

Kurt Hirschfeld. [...] Ich kann mich deutlich erinnern, um einen der ersten tangiblen Eindrücke zu reproduzieren, daß Salomon in jenem Seminar gern ein wenig abschweifte, keine strenge Marschroute innehielt, und daß Benjamin auf seine lautlos lächelnde Weise ihn immer, wenn es gar zu weit vom Thema wegging, unterbrach, indem er gewissermaßen druckfertig die Worte dazwischen warf: ‚Ad vocem Troeltsch, ad vocem Troeltsch!‘¹⁴ Dass Adorno und Benjamin mit Salomon höchst anregende Diskussionen über Troeltschs „Historismus“-Buch hatten, wird von einem weiteren Zeitzeugen bestätigt, nämlich von dem Nationalökonom und Sozialwissenschaftler Hans Achinger.¹⁵

„Ad vocem Troeltsch!“ – das führt auf eine weitere wichtige Hinterlassenschaft, die durch Ernst Troeltsch intensiv befördert wurde, und an der Gottfried Salomon maßgeblich beteiligt war: Erich Auerbachs legendärer (Teil-)Übersetzung von Giambattista Vicos „Neuer Wissenschaft“¹⁶. Anfang der zwanziger Jahre verständigten sich die beiden früheren Studenten des in Berlin lehrenden Religionsintellektuellen auf eine Neuübertragung der Schrift, deren Bedeutung Troeltsch immer wieder in seiner „Historismus“-Studie hervorgehoben hatte. Am 22. Oktober 1922 schrieb Auerbach aus Berlin an Salomon-Delatour, dass wohl am besten ein Wiederabdruck der nur schwer erreichbaren Übersetzung von Ernst Wilhelm Weber (1822) mit einer „summarischen Einleitung“ in der Kürze der Zeit möglich sei. Und dann heißt es wörtlich: „Ich hätte mit dieser Mitteilung noch einige Zeit gewartet, wenn ich nicht eben in der Zeitung gelesen hätte, dass Benedetto Croce dieser Tage hier erwartet wird: dabei ist mir ein, freilich abenteuerlicher Gedanke gekommen: wäre es nicht vielleicht möglich diesen Mann (der mich wahrscheinlich dem Namen nach kennt) durch Troeltsch für die Sache zu interessieren?“¹⁷ Doch durch Salomons Zögern und sein

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Erinnerungen* (1964), in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 20.1: *Vermischte Schriften I*. Hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1997, 173–178, hier: 173. Siehe dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Einleitung*, in: Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*. Zwei Teilbände. Bd. 16: *Der Historismus und seine Probleme* (1922). Hg. v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Matthias Schloßberger, Berlin (de Gruyter) 2008, 1–82, hier: 80 f.

¹⁵ Siehe dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Editorischer Bericht*, in: Ernst Troeltsch (Anm. 14), 83–157, hier: 100 f. Die zuvor gemachten Angaben über das Verhältnis von Troeltsch und Salomon-Delatour verdanken sich zum Teil ebenfalls Grafs überaus genauem und aufschlussreichen editorischen Bericht.

¹⁶ Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt u. eingeleitet v. Erich Auerbach, Berlin/Leipzig (de Gruyter) 1924. Der Band war Anfang 1925 ausgeliefert worden. Erste Informationen zu dem Verhältnis von Auerbach und Salomon finden sich in: Martin Vialon, *Philologie als kritische Kunst*. Ein unbekanntes Typoskript von Erich Auerbach, in: *Die Alchemie des Exils*. Exil als schöpferischer Impuls. Hg. v. Helga Schreckenberger, Wien (Edition Praesens) 2005, 227–251.

¹⁷ Brief (2 Seiten, handschriftlich) von Erich Auerbach an Gottfried Salomon. Siehe *International Institute of Social History, Amsterdam, Gottfried Salomon-Delatour Papers, II*. Korrespondenz, b. von und an Salomon-Delatour, Folder 88.

auch in diesem Falle nur schwer zu überwindendes Misstrauen, zusätzliche Probleme bei der Findung eines Verlages bzw. ständige Wechsel in der Leitungsebene der Verlage, verschoben sich notgedrungen Auerbachs Pläne. Schließlich entschloss er sich, doch eine Teilübersetzung vorzunehmen und ihr eine gut dreißig Seiten umfassende „Vorrede des Übersetzers“ voranzustellen. Am 12. Januar 1925 konnte Auerbach melden, dass der in Berlin und Leipzig beheimatete Walter de Gruyter Verlag ihm die ersten Exemplare der „Neuen Wissenschaft“ zur Verfügung gestellt habe. Schließlich war es der erste und zugleich letzte Band in der von Salomon-Delatour herausgegebenen Reihe „Philosophen“. Bemerkenswert ist die Liste jener, die ein Exemplar zugesandt bekommen sollten, denn die Genannten seien zwar „ziemlich zufällig“ ausgewählt, aber doch „meist durch persönliche Beziehungen bestimmt“ gewesen: Neben Croce erwähnt er den Philosophen Giovanni Gentile, den Vico-Experten Fausto Nicolini, die Philosophen Ernst Bloch, Ernst Cassirer und Karl Joël, die Romanisten Karl Vossler, Robert E. Curtius und Leonardo Olschki, den Theologen Adolf von Harnack, den Literaturwissenschaftler Konrad Burdach, den Altphilologen Eduard Norden, den Essayisten Oswald Spengler, aber auch die Juristen Carl Schmitt(-Dorotić) und Erich Kaufmann, darüber hinaus führende Zeitschriften wie den „Logos“, die „Preußischen Jahrbücher“ und die „Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“.

Die sogenannte Machtübernahme der Nationalsozialisten zerschlug auch diese Konstellation. 1933 aus dem Staatsdienst entlassen, ging Salomon-Delatour nach Frankreich, wo er diverse Lehraufträge erfüllte, das französische Außenministerium beriet, aber schon früh auf die finanzielle Unterstützung von Freunden angewiesen war. Unter anderem der auch mit Walter Benjamin befreundete Schweizer Theologe Fritz Lieb (1892–1970) sandte ihm Geld, vor allem in den späten dreißiger und frühen vierziger Jahren. In dieser Zeit wechselte der von den Nationalsozialisten in Frankreich aktiv verfolgte Salomon-Delatour häufig seinen Namen und seinen Wohnsitz, so etwa nach Marseille, und knüpfte gleichzeitig an alte Kontakte mit Alvin Johnson in New York an, dessen per Telegramm versandte Einladungen zu einer Dozentur an der „New School for Social Research“ dem Emigranten 1941 in buchstäblich letzter Minute das Leben retteten.¹⁸

In den USA konnte Salomon-Delatour zunächst für zwei Jahre ein Rockefeller-Stipendium antreten, danach hatte er Lehraufträge an der Chicago University und hielt schließlich mehrere Jahre lang Vorträge an der Yeshiva University in New York. Die dortige Position eines Lecturer wurde ihm unter anderem von dem berühmten Talmudisten Louis Finkelstein (1895–1991) verschafft, der sich auch für Leo Strauss und andere Emigranten eingesetzt hatte.

¹⁸ Hierzu finden sich zahlreiche Dokumente in Bielefeld.

Doch Salomon-Delatour konnte in den USA nicht recht Fuß fassen. So war es nur konsequent, dass er sich um eine Rückkehr nach Deutschland bemühte. 1958 war es nach langjährigen Querelen um seine Wiedergutmachungszahlungen und seine Position an der Universität Frankfurt soweit: Er konnte an der alten Stätte als Professor Emeritus lehren, bildete eigene Schüler heran, so etwa Otthein Rammstedt, und knüpfte zahlreiche Kontakte. Werner Conze, Siegfried Landshut, Helmuth Plessner, Joachim Ritter und zahlreiche andere Kollegen korrespondierten mit ihm bzw. luden ihn zu Vorträgen ein. Salomon-Delatour trat in die Jüdische Gemeinde Frankfurts ein und wurde, nicht zuletzt durch seine ihm sehr motivierenden Begegnungen mit Gershom Scholem in den fünfziger und frühen sechziger Jahren, zu einem bekannten Unterstützer der Hebräischen Universität in Jerusalem.

Dorthin führte ihn 1964 eine mehrwöchige Reise an der Spitze einer großen, mit zahlreichen Politikern und Wissenschaftler besetzten Delegation: Auf Einladung des Soziologie-Departments, das von niemand geringem als dem Frankfurter Karl Mannheim-Schüler, dem Historiker Jacob Katz (1904–1998), geleitet wurde, sollte Salomon-Delatour ein nach Franz Oppenheimer, einem bekennenden und aktiven Zionisten, der seinen Nachlass nach Jerusalem gegeben hatte, benanntes Institut eröffnen. Doch auf der Reise ereilte ihn ein schwerer Magendurchbruch, der im Hadasah-Krankenhaus zu Jerusalem erfolgreich notoperiert werden konnte. Nach einer raschen Genesung, die Salomon-Delatour optimistisch nach Deutschland zurückkehren ließ, verstarb er gleichwohl an den Folgen der Erkrankung bald darauf am 27. April 1964. Neben Walter Rüegg, Dekan der soziologischen Fakultät (geboren 1918), sprach der Medizinhistoriker Ludwig Englert (1903–1981) am Grab, der seit den Davoser „Hochschulkursen“ ein enger Freund des Soziologen war.

Der sich nunmehr im Bielefelder Universitätsarchiv befindende Nachlass der Jahre 1934 bis 1964 weist, so eine allererste genauere Sichtung der unsortierten Materialien, keine weiteren umfänglicheren Texte zu Ernst Troeltsch auf. Mehrere Mappen, die Salomon-Delatour zum Thema „Historismus“ anlegte und die neben Notizen und Exzerpten auch mehrere Kopien des hier erstmals zum Abdruck gelangenden Vortrages enthalten, zeigen gleichwohl sein lebenslanges Interesse an dem Begriff und die mit ihm zusammenhängenden, mehrere Generationen intellektuell prägenden Inhalte.

1963 bat nun die Universität Heidelberg Salomon-Delatour, eine Festrede anlässlich des 40. Todestages von Ernst Troeltsch zu halten. Doch nicht am 1. Februar, sondern bereits am 24. Januar fand der Festakt in der Aula der Universität statt, über den wir nur durch ausführliche Berichte des „Heidelberger Tageblatts“ und der „Rhein-Neckar-Zeitung“ informiert sind. Beide Berichterstatter bezeugen das große Interesse an dem Vortrag und dem Redner, der als authentischer Zeuge des „alten Heidelberg“ willkommen geheißen wurde. Die Initiative zu dem Vortrag dürfte wohl von dem His-

toriker Werner Conze ausgegangen sein, mit dem Salomon-Delatour in engem Briefkontakt stand und den er mehrmals in Heidelberg besuchte.

Der hier zum Abdruck kommende Vortrag liegt als maschinenschriftliches Typoskript im Nachlass Salomon-Delatours, der von Otthein Rammstedt dem Universitätsarchiv Bielefeld übergeben wurde. Ich bin dem zuständigen Archivar, Herrn Martin Löning, für die Genehmigung zum Abdruck des Vortrages sehr dankbar.

Das 34 Seiten umfassende, maschinenschriftliche Manuskript kommt hier im originalen Wortlaut zum Abdruck. Die Seitenzählung ist aufgehoben worden und ist jetzt durch einen Längststrich (|) ersetzt. Nur die wenigen offensichtlichen Tippfehler wurden stillschweigend berichtigt. Die Aufteilung in Sinnabschnitte wurde beibehalten. Die Kommentare beschränken sich auf den Nachweis bzw. die Korrektur von Zitaten und Hinweisen. Salomon-Delatour hatte, wie nicht wenige in der Weimarer Republik geprägte Intellektuelle, ein freizügiges Verhältnis zum Zitat. Nicht selten sind die Wiedergaben mehr Interpretation denn wortgenaue Dokumentation.

Dies gilt auch für diesen Text, der ein bemerkenswertes Dokument darstellt. Denn der Vertrautheit mit Troeltschs Werk steht eine eigenständige und angesichts der seinerzeit herrschenden geschichtsphilosophischen Skepsis offensive Verteidigung des Historismus zur Seite, die auf spekulative Ausflüge gänzlich verzichtet. Gottfried Salomon-Delatours Reflexionen lassen sich als wohlüberlegte Variation und Übersetzung der grundlegenden Ideen seines Lehrers Ernst Troeltsch in die Gegenwart der 1960er Jahre lesen.

Quellentext

Es ist mir eine Ehre und Freude, an die Universität zurückzukehren, wo ich bei Troeltsch und Alfred Weber gehört und gelernt habe. Wenn ich zum Gedenken an Troeltsch heute spreche, so ist es uneigentlich, nur aus seinen Schriften ein Bild des Menschen Troeltsch zu geben. Man muss ihn erlebt haben. Ich möchte Friedrich Meinecke zitieren, der ihn einen der denkwürdigsten Menschen seiner Zeit genannt hat.

„Er war von einer geradezu heisshungrigen Aufnahmefähigkeit für die Erscheinungen des geschichtlichen Lebens, aber das Naturkräftige und Willenshafte seines Geistes zeigte sich eben darin, dass er nicht zufrieden war mit blosser virtuoser Abspiegelung des geschichtlichen Lebens, sondern das Glück der reinen Beschaulichkeit verschmähend zum Leben selber wieder zurückdrängte, um es nach den Geboten des Geistes zu gestalten. Letzten Endes wollte er seinen Zeitgenossen, nachdem er sie über die Höhenwege der Vergangenheit geleitet hatte, zeigen, wohinaus die Reise nun weiterginge [...] Seine Freunde, die ihm in Bewunderung und Liebe zugetan waren und eine der stärksten Lichtquellen ihres Lebens in ihm verloren haben, mussten sich doch oft gestehen, dass seine positiven Leitgedanken und Ziele in einem

gewissen Missverhältnis standen zu dem phänomenalen Reichtum historischer Anschauung.“¹⁹

Der Historismus selbst ist problematisch. Die Verbindung des Theologen mit dem Historiker ist deshalb symptomatisch, so wie heute Toynbee's Studien ein Beispiel des „challenge“ sind.²⁰ Die Herausforderung betrifft eine Theorie der Geschichte und geht einer Geschichtswissenschaft voraus und darüber hinaus. Man muss die Situation des fin du siècle und die Nachwirkung Schopenhauers in Betracht ziehen, die allgemein eine „historische Skepsis“ zeitigte, für die auf dem Theater der Weltgeschichte Marionetten und Silhouetten ein sinnloses Spiel aufführen, in einer Zeit, in der aus Mythologie Oper und aus Ideen Instrumente wurden. |

Daneben waren die akademischen Historien epigonenhaft in der Nachfolge einer preussisch-nationalen Pädagogik. Die Wende geschah schon vor Ablauf des Jahrhunderts mit dem Erscheinen von Simmels 'Psychologie der Geschichte' (1892)²¹ und Windelbands 'Logik der Geschichtswissenschaft' (1894)²². Seitdem hat sich der Horizont erweitert und die Geschichte einer Metaphysik angenähert, die die Geschichtlichkeit des Menschen in Sein und Zeit darlegt. „Der Geschichtsprozess hat uns zu Historisten gemacht“, sagt Karl Mannheim²³, und erklärt es als eine Pflicht, wie Sokrates zu den Sophisten Stellung zu nehmen. Aber wenn auch schon Troeltsch erklärt hat, dass man sich von den Eleaten und Platonikern befreien müsse und heraklitisch gedacht hat, so handelt es sich im allgemeinen um den Alexandrinismus einer neuen Universität ökumenischer und kosmopolitischer Art, der eine Teilhabe und Vermittlung der Ideen voraussetzt und in ein neues ancillarische Verhältnis zum politischen Leben tritt. Der Historiker ist nicht mehr ein zurückgezogener, inaktiver Zuschauer, der eine „logificatio post festum“²⁴ gibt oder mit einem fertigen System auf die Flügel der Eule der Minerva

¹⁹ Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch und der Historismus, in: Die deutsche Nation 5 (1923), 183–192. Hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte. Hg. u. eingeleitet v. Eberhard Kessel, München (Oldenbourg) ²1965, 367–378, hier: 367. Dort heißt es am Ende der Passage „[...] standen zu dem phänomenalen Reichtum sublimierter historischer Anschauungen“.

²⁰ Arnold J. Toynbee, A Study of History. Zehn Bände, Oxford (Oxford University Press) 1934–1961. Die Idee von „Challenge and Response“ entwickelt er in der Einleitung zum ersten Band.

²¹ Ein gleichnamiges Buch Georg Simmels existiert nicht. Salomon-Delatour meint offensichtlich Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, Leipzig (Duncker & Humblot) 1892, deren erstes Kapitel mit „Von den psychologischen Voraussetzungen der Geschichtsforschung“ überschrieben ist.

²² Ein entsprechender Titel kann bei Wilhelm Windelband nicht nachgewiesen werden. Möglicherweise ist hier Wilhelm Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Straßburg (Heitz) 1894, 15–41, die berühmte Straßburger Rede am 1. Mai 1894 zur Einweihung der Universität, gemeint.

²³ Karl Mannheim, Historismus, in: Archiv f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52 (1924), 1–60, hier: 2 f.

²⁴ Den Begriff benutzt zum ersten Mal Theodor Lessing, Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über Reine Ethik und Reines Recht, Leipzig ²1914, 93. Regelrecht populär

in der Dämmerung zurückschaut. Das enzyklopädische Wissen, wie es auf allen Kulturgebieten (Religions-, Philosophie- und Kunstgeschichte) erarbeitet worden ist, muss von einem die Zukunft wollenden Denker zu einer Synopsis gestaltet werden.

Es handelt sich nicht um den Standort, sondern um die Richtung und den Wegweiser einer Gesamtorientierung. Die Relativität der Standortslehre ist aufgehoben in einer Bestimmung des Masstabs für das Geschehen und das Wissen des Geschehens. Die intuitive Fähigkeit des Historikers gestattet nicht nur die verschiedenen Aspekte hervorzuheben und ihre Abschattierungen und Vertiefungen zu bezeichnen, sondern auch einen Aufbau, dialektisch oder hierarchisch, in | den Kulturen und Religionen zu sehen. Die Stellung ist prinzipiell gegen alle Verabsolutierungen, denn die Historie ist antidogmatisch und das kritische Denken ergibt ein offenes System. Wäre die Geschichte vollendet oder die Gegenwart eine Erfüllung, ein Kairos, dann könnte der Historiker nur als ein „rückwärtsgewandter Prophet“ erscheinen (Fr. Schlegel).²⁵

Die deutsche Kritik hat sich gegen den Wilhelminismus von Preussen gewendet. Der liberale Zug des badischen Musterländle spielt eine Rolle für die Theologen wie Historiker. Die Ablösung der Tübinger Schule von Ritschl ist für Troeltsch ebenso wichtig wie der Neu-Idealismus von Windelband und Rickert, der naturwissenschaftliche und historische Methode trennt und mit Emil Lask eine Logik der Geschichte in der Darstellung Fichtes aufstellt.²⁶ Aber die akademische Bildung war gegenüber den Aussenseitern jenseits der Grenzen (Kierkegaard, Nietzsche, Marx) zurückgetreten.

An den vielen verkappten Religionen kann man sehen, wie gross das Bedürfnis nach einer Weltanschauung oder gar Religion war, für das der Ausruf Schatows in Dostojewskis „Dämonen“ erhellend wirkt: ich werde glauben.²⁷ Das Christentum war nicht nur von ausserreligiösen Mächten, sondern auch von nichtchristlichen Religionen bedroht, und der offene Konflikt von Christ und Welt, von Kirche und Kultur nicht überwunden. Das ist der Sinn der vielen Frühschriften von Troeltsch, die christlichen Grundlagen der europäischen Kultur zu zeigen. Aber hinter der Auseinandersetzung von dogmatischer Theologie und allgemeiner Religionsgeschichte stand als Problem die-

wurde der Begriff mit Lessings Studie „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen“ (München [Beck] 1919).

²⁵ Friedrich Schlegel, Athenäum-Fragment Nr. 80, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken 1. Hg. v. Erich Behler unter Mitw. v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Paderborn u. a. (Schöningh) 1967, 176. Dort heißt es: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet.“

²⁶ Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen (Mohr Siebeck) 1923.

²⁷ Im großen Gespräch zwischen Stawrogin und Schatow über Gott, ruft letzterer aus „Ich...ich werde an Gott glauben!“. Siehe Fjodor Dostojewski, Die Teufel (Die Dämonen). Bd. 2. Übersetzt v. Hermann Röhl, Leipzig (Insel) 1920, 82.

ses christlichen Denkers die lebendige Religion in der Nachfolge Christi in all ihren geschichtlichen Formen.

Wie Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern²⁸, so hat Troeltsch in vielen programmatischen Aufsätzen einer „aufgeklärten Theologie“ das Primat der europäischen | Tradition des Christentums gegenüber anderen Religionen und Kulturen behauptet. „Die Absolutheit des Christentums“²⁹ bedeutet ihre Überlegenheit in der Mission einer Welteroberung, wie sie sich heute in der „Verwestlichung der ganzen Welt“³⁰ zeigt. Die europäische Kultur, erwachsen auf dem Grunde christlichen Glaubens, bis in ihre politischen und wirtschaftlichen Formen, wie sie Max Weber ihm darstellte, ist nicht mehr bestimmt durch das Schisma der Konfessionen. Es ist deshalb zu bemerken, dass Troeltsch nicht nur neben dem petrinischen und paulinischen an ein johanneisches Christentum gedacht hat, sondern dass er vor allem neben Kirche und Sekte den Spiritualismus hervorhob, jene freie und individuelle Gläubigkeit, liberal und nonkonform, die namentlich in der angelsächsischen Welt massgebend ist.

Historismus war ein Schlagwort, das zuerst gegen die historische Schule der Nationalökonomie gebraucht wurde. Es ist zum Scheltwort geworden gegen die eklektische Benutzung von Stilen und Ideen. Jedenfalls hat es ursprünglich nichts mit der Einzelwissenschaft der Historie zu tun. Erst nach dem ersten Weltkrieg wird Historismus zum Ausdruck einer Krisis der Wissenschaft. Die Krisis ergab sich aus der unbewältigten Fülle historischen Materials und der intellektuellen Mobilisierung der Historiker für die Propaganda der Kriegsziele. Es war nicht mehr das Epigonentum gemeint, sondern in den Zeiten des Umbruchs eine Weltanschauung, die den „Untergang des Abendlandes“³¹ prophezeite.

Es ist wie Mannheim sagt, der Geschichtsprozess, der den Historismus hervorgebracht hat als eine Weltanschauung, die den Sinn des Geschehens, Fortschritt und Verfall deutet. Troeltsch hat noch 1913 in seiner Studie über das 19. Jahrhundert die Umbildung der Historie zum Historismus kritisch beurteilt.³² Aber schon in seinen Kriegsaufsätzen über Deutschland und

²⁸ Friedrich Daniel Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799. Hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York (de Gruyter) 1984, 185–326.

²⁹ Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe. Bd. 5: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912). Hg. v. Trutz Rendtorff u. Stefan Pautler, Berlin (de Gruyter) 1998.

³⁰ Bei Troeltsch konnte die Phrase nicht nachgewiesen werden. Sie ist aber in den frühen sechziger Jahren in fast jeder kulturkritischen Schrift zu finden.

³¹ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Zwei Bde., Wien/München (Braumüller/Beck) 1918/1922.

³² Ernst Troeltsch, Das Neunzehnte Jahrhundert (1913), in: ders., Kritische Gesamtausgabe. Bd. 4: Rezensionen und Kritiken 1901–1914. Hg. v. Friedrich Wilhelm Graf u. Gabriele von Bassermann-Jordan, Berlin (de Gruyter) 2004, 614–649.

Westeuropa im „Kunstwart“³³ | hat er die Gegenbewegung gegen den Positivismus und Rationalismus als Grundlage einer deutschen Weltanschauung erklärt.

Er war sich der Zweideutigkeit der Geschichte als Geschehen und Geschichtsschreibung nicht bewusst. Es ist eine Zweideutigkeit, wie in dem englischen Wort „economy“, sie entspricht in Deutschland einer Trennung von Macht und Geist, indem die Historiker zwar der Geschichte als Zuschauer beiwohnen oder sich gar zu Richtern aufwerfen, die die Zeugen der Vergangenheit aufrufen, jedenfalls nicht wie in England als Staatsmänner wirken.

Wenn man behauptet, dass Troeltsch in seinen nachgelassenen Vorlesungen, die er in England halten wollte und „Christian Thought and History“³⁴ nannte, den Historismus überwinden wollte, so ist es ein Missverständnis. Zeit seines Lebens war er bemüht, als ein christlicher Denker einen Aufbau der Geschichte zu geben und den Synkretismus einer neuen alexandrinischen Zeit zu beweisen. Gegen die antike zyklische Auffassung oder den Erklärungsversuch mit Analogien, Parallelen und Konvergenzen, wie sie sich aus der neuen Sicht amerikanischer, indischer und chinesischer Kulturen ergab, bleibt er bei einem hierarchischen Aufbau des Christentums als Geschichte und seiner Bedeutung als Mission für die Welt. Voraussetzung war die Begrenzung auf eine politisch beherrschte Welt, mediterran oder atlantisch, und eine Idee des Vormarschs der Kultur von Osten nach Westen. | Schon in den Studien über das 19. Jahrhundert (1913) hat sich Troeltsch gegen den ästhetischen Skeptizismus und den ökonomischen Determinismus, gegen die neue Mythologie und die revolutionäre Ideologie erklärt.³⁵ Die Summa des 19. Jahrhunderts, die er unter der Bezeichnung „Bildungsprotestantismus“³⁶ gibt, geht zurück auf die romantische und historische Schule. Die Welt ist nicht System, sondern Geschichte, sagte Friedrich Schlegel³⁷,

³³ Salomon spielt hier auf die 1925 in Tübingen bei Mohr Siebeck von Hans Baron vorgelegte Sammlung von Texten unter dem Titel „Deutscher Geist und Westeuropa“ an, die zum Teil stark gekürzt zum Abdruck gelangten. Der Titel stammte nicht von Troeltsch. Im Rahmen der „Kritischen Gesamtausgabe“ wurden die Texte neu zugeordnet und vollständig wiedergegeben.

³⁴ Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe. Bd. 17: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923). Hg. v. Gangolf Hübinger, Berlin (de Gruyter) 2006. Der Titel im Original lautet tatsächlich „Christian Thought. Its History and Application“.

³⁵ Siehe dazu die im Band 4 der „Kritischen Gesamtausgabe“ abgedruckten Texte (Anm. 32).

³⁶ Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe. Bd. 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922). Hg. v. Volker Drehsen u. Christian Albrecht, Berlin (de Gruyter) 2004, 322.

³⁷ Friedrich Schlegel, Kölner Vorlesungen zur Philosophie, in: ders., Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. XII: Philosophische Vorlesungen (1800–1807). Erster Teil. Hg. v. Jean-Jacques Anstett, Paderborn u. a. (Schöningh) 1964, 418. Dort heißt es: „Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte“.

und Religion ist „Bildung“ im Sinne von Schleiermacher.³⁸ Er besteht darauf, dass um 1800 ein neues Zeitalter der Entdeckungen beginnt, ein Zeitalter der Expansion und Mobilisierung mit neuen Horizonten und Perspektiven, in der die Grenzen der Geschichte durchbrochen werden. Es ist nicht nur die Vorgeschichte der sogenannten Naturvölker, sondern ein Vor-Altertum, ausgegraben und entziffert, der Kulturvölker der Kreter und Etrusker, der Sumerer und Hethiter. In dieser Fülle von neuen Kenntnissen, wozu durch die Öffnung der Staatsarchive die Aufdeckung der geheimen Staatsaktionen der Neuzeit tritt, ist Geist nicht mehr eine Tabula rasa, ein leerer Geist; sondern das Bewusstsein der Fülle bestimmt die Stellung gegen den Europaeo-Zentrismus und den Absolutheitsanspruch des modernen Rationalismus. Wie in der Politik, so geschieht auch in der Wissenschaft eine Mediatisierung der Gebiete in der Anatomie und Spezialisierung von Sprache, Recht und Wirtschaft.

Es sind neue Wissenschaften, deren Träger vor allem der historischen Schule angehören. Diese Träger sind graue Eminenzen oder Geheime mit hohem sozialem Status, die auf den Wandel der bestehenden Ordnung einwirken. Sie sind Institutionisten, die Geschichte als Tradition in gradueller Fortbildung begreifen und mit den Geschäften zu tun haben, die Geschichte machen. Wenn auch der Idealismus und seine Systeme keine neue Initiative zeigen und die Politik der Professoren nach 1848 nicht mehr ein Kampf um Prinzipien ist, so verwalteten die historisch gebildeten Beamten doch ein Reich der Bildung und der Freiheit. | In der modernen Welt musste die Religion sich mit der Kultur auseinandersetzen und die Wahrheit der Gottesidee in ihren geschichtlichen Wandlungen darstellen. Absolut ist nur Gott jenseits der Geschichte, die religiösen wie die kulturellen Formen sind nur relativ zu verstehen. Was allem geschichtlichen Erkennen erst Sinn gibt, das konnte nur in der Realisation dargestellt werden, wie Troeltsch in der „Modernen Geschichtsphilosophie“ schon 1904 sagte; es ist das freilich ein Glaube.³⁹

„Aus der uns verborgenen notwendigen Beziehung zwischen Empirischem und Überempirischem“ in den bereits fertigen und noch emporstrebenden historischen Wertbildungen ist ein Anspruch auf ein absolutes Ziel gegeben. „Die Fortbildung kann nur darin bestehen, dass wir die bisherigen Wertbildungen der Geschichte unparteiisch erkennend [...] in einer Stufenreihe ordnen, die nicht den Zusammenfall von Zeitfolge und Wertstufen bedeutet, sondern aus einem in dieser Vergleichung spontan sich bildenden, persönlich

³⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Bd. I/12: Über die Religion/Monologen. Hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York (de Gruyter) 1995.

³⁹ Die erwähnte Artikelserie erschien 1903. Siehe Ernst Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie, in: Theologische Rundschau 6 (1903), 3–28, 57–72, 103–117. Troeltsch fasste die Texte dann in ders., Gesammelte Schriften. Bd. 2: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen (Mohr Siebeck) 1913, 673–728, zusammen, erweiterte die Originale und versah sie mit neuen Überschriften. Die von Troeltsch in dem Band von 1913 gemachte Angabe, die Essays seien zunächst 1904 erschienen, ist falsch.

überzeugenden Masstab ausgeht. Dieser Masstab wird gebildet, indem wir den geschichtlichen Erwerb und die lebendige Gegenwart zu einer neuen Synthese zusammenfassen. [...] Die Antinomie des Tatsächlichen und des Geltenden, des beständigen Wechsels und der ewigen Einheit sind das Rätsel aller Wirklichkeit. Ist aber so die Grundtatsache unseres geistigen Lebens festgestellt, so kann die Auflösung nur in einem religiösen Glauben bestehen.“⁴⁰

Es ist eine irrationale Verbindung, die gerade den Begriff, der für die Auffassung der Historiker leitend ist, den Begriff des Individuellen, enthält. Das bedeutet nicht nach Analogie des eigenen Wesens, sondern unter Einwirkung von andern die Erscheinung und Wirkung geistigen Seins zu erfahren; denn so gewinnen die Begriffe, Tendenzen und Analogien erst eine Bedeutung als übergreifende Mächte. | Im Unterschied von der Hegel'schen Metaphysik sind die Werte und Mächte nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis der Geschichte, die nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern individuellen Bildungen besteht.

Da für den Theologen das Ewige in einer geschichtlichen Individualität sich verwirklicht hat, so ist die Geschichte überhaupt ein Mittel über alles theoretisch-rationale Erkennen hinaus, die immanente und transparente Wahrheit im Glauben zu haben. Wenn Lessing sagte, „aus der Geschichte lassen sich keine absoluten Vernunftwahrheiten beweisen“⁴¹, so sind es eben nur relative Annäherungen, religiöse und sittliche Postulate, die historisch einen Sinn aufweisen. Es bleibt ein Vorurteil des protestantischen Modernismus, Mythos und Magie abzuweisen und nur die Ahnung und Andeutung überrationalen Geschehens in der Welt anzunehmen. Was aber Troeltsch vor seinen Zeitgenossen wie Harnack und Naumann auszeichnet, das ist der Rückgriff auf ein Vorwissen oder Überwissen, das nicht theoretisch und nicht dogmatisch ist.

⁴⁰ Ebenda, 708 f. Im Original heißt es abweichend: „Diese Fortbildung kann aber nur darin bestehen, daß wir, die bisherigen Wertbildungen der Geschichte unparteiisch erkennend, überschend, vergleichend, sie in einer Stufenreihe ordnen, die nicht den Zusammenfall von Zeitfolge und Wertstufen bedeutet, sondern aus einem in dieser Vergleichung spontan sich bildenden, persönlich überzeugenden Maßstabe ausgeht. Dieser Maßstab wird gebildet, indem wir den geschichtlichen Erwerb und die lebendige Gegenwart zu einer neuen Synthese zusammenfassen“. „[...] die Antinomie des Tatsächlichen und des Geltenden, des beständigen Wechsels und der ewigen Einheit, des kausalen tatsächlichen Ablaufes und der sich aus ideeller Notwendigkeit bestimmenden Freiheit, des Pluralismus und des Monismus begründet sind. Ist aber so als Grundtatsache unseres geistigen Lebens festgestellt, so ist in seiner Konstatierung zugleich die Gewißheit immanent, daß es eine dem Menschen unbegreifliche Auflösung geben müsse, da der Glaube an eine solche Auflösbarkeit das Apriori der zu seiner Feststellung überhaupt führenden Dankbarkeit ist.“

⁴¹ Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: ders., Werke. Bd. 8: Theologiekritische III: Philosophische Schriften. Hg. v. Herbert G. Göpfert, München (Hanser) 1979, 9–14, hier: 12. Abweichend heißt es dort: „Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“

Troeltsch hat den Mut gehabt zu erklären, „dass die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich ist“.⁴² Die Geschichte kennt keine Vorrherrschaft und Allgemeingültigkeit mit ihrer logischen Konstruktion von Entwicklungsstufen. Er erklärt, dass die ausserordentliche Stellung des Christentums nur deshalb behauptet werden konnte, weil die Theologen und Philosophen so wenig von den übrigen Religionen wussten. Das Problem der Geschichte ist nicht die Alternative von Relativismus und Absolutismus, sondern „die immer neue schöpferische Synthese, die dem Absoluten die im Moment mögliche Gestalt gibt und doch das Gefühl einer blossen Annäherung an die wahren, letzten allgemeingültigen Werte in sich trägt“.⁴³ |

Aber es gilt nur für die Religionen, die aus gemeinsamem Stamme erwachsen sind, und ihre Entwicklung, die ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben überhaupt bedeutet. In der Überschau ist die Vereinigung des jüdischen Prophetismus, der Predigt Jesu und der stoischen Philosophie eine Synthese, die eine Zukunft hatte und als die Offenbarung personalistischer Religiosität in der religiösen Selbstbesinnung eine Art Konvergenz der Religionen darstellte. Es entspricht durchaus seinen liberalen Gedanken, dass es einen Rückfall in die Barbarei bedeuten würde, wenn die Wahrheit und Geltung des personalistischen Erlösungsgedankens erledigt wäre. Wenn auch die Religionsgeschichte mit dem Kommen Christi nicht eine abschliessende Erfüllung gefunden hat, so ist doch der Gedanke einer universellen Heilsbotschaft auch für das Christentum in der Darstellung der Wandlungen seiner ursprünglichen Formen und seine Begegnung mit anderen Weltreligionen eine Frage, die eine neue Synthese darstellt, nachdem die mythischen, magischen und kultischen Ausdrucksformen nicht mehr als allgemeingültig angenommen werden können. Die Theologie von Troeltsch stellt deshalb die Christologie in den Vordergrund, indem die Geschichte gerade die fortdauernde Verkörperung und den überhistorischen Sinn zeigt.

Troeltsch war ein Theologe der Vermittlung, der Konkordanz zwischen Religion und Kultur. Er wollte nicht Staats- sondern Volkskirche. Voll Bewunderung für die katholische Kirche, die weltlich und volksmässig ist und ein Jahrtausend lang eine Einheit der Kultur schuf, hat er doch die rechtliche und kultische Organisation kritisch behandelt und in seiner vergleichenden Religionswissenschaft die Individualität des Gewissens und Glaubens behauptet. Gegen Physik und Pantheismus ist sein Theismus gegründet auf eine Einheit des Geistes, der sich kulturschöpferisch in der Geschichte äussert. Wie Schelling in der „Methode des akademischen Studiums“⁴⁴ | erklärt hat, dass mit Christus Gott in die Geschichte eingetreten ist und nicht, wie bei den Heiden, in der Natur verkörpert, so hat Troeltsch das Paradox

⁴² Ernst Troeltsch (Anm. 14), 118 f.

⁴³ Ebenda, 171.

⁴⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums (1803). Hg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg (Meiner) 1990.

Christi aufgefasst, nämlich das Erscheinen des Ewigen im Vergänglichen. Chronologisch wird deshalb gerechnet mit der Zeit vor und nach Christus, und die Geschichte – nicht nur Kirchen-, sondern auch Kulturgeschichte – ist in allen ihren Manifestationen ein Ausdruck des göttlichen Geistes in der Welt. Man könnte diese Idee mit Hegels Philosophie der Geschichte vergleichen, wenn nicht Troeltsch, wie Ranke, angenommen hätte, dass jede Epoche unmittelbar zu Gott sei.⁴⁵

Ohne Hegels Überordnung des Späteren über das Frühere als Fortschritt des Bewusstseins in einer dialektischen Konstruktion, ist für Troeltsch in der Vergleichung eine Gleichordnung und Eigenständigkeit des Geistes der verschiedenen Zeiten und Kulturen Voraussetzung seines Historismus. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist nicht die Überwindung von Stufen des Bewusstseins, sondern die Erklärung der Typen der Verwirklichung einer Idealbildung in den verschiedenen Kulturen. Dieses Ideal wird jeweils in schöpferischen Akten aus allen Bedingtheiten herausgehoben und erscheint spontan aus der Tiefe und Verborgenheit des „deus et homo absconditus“. Inkarnation wäre das theologische Wort für die Realität des Geistes, der, wie die Theophanie, als eine Ideophanie immer neu sich offenbart. Es ist keine Rede von Charisma und Parusie, kein Führer- und Gemeindeglauben, vielmehr wird historisch auch für den Ursprung und die Bildung der christlichen Kulturen das Phänomen des Synkretismus entscheidend, in der Koine des Hellenismus wird mit Septuaginta und Vulgata im römischen Reich das christliche Reich durchgesetzt, in dem Mittler und Vermittlung die Geschichte bilden, in der wir selber stehen. Das betrifft nicht die Frömmigkeit der Nachfolge Christi im Leben oder den Mythos des Todes und der Aufer- | stehung Christi, sondern die entscheidende Frage gerade in der Geschichte, wie denn aus einem Winkel der römischen Weltherrschaft das Heil von den Juden kommen konnte und in drei Jahrhunderten die Macht des Heidentums brach.

Die Religions- wie die Kunst- und Philosophiegeschichte sind durchaus personalistisch. Sie geht auf Stifter, „Genies“ zurück. Kultur ist das Werk von Einzelnen. Dagegen ist barbarisch Staat und Wirtschaft auf Mengen gegründet [sic], und für diese kollektiven Erscheinungen einen eigenen „Geist“ zu behaupten, ist ein Rückfall in einen scholastischen Realismus. Das ens realissimum wird zum Absolutum. Gegen nichts muss sich das historische Denken so sehr wehren, wie gegen die Verabsolutierung historischer Erscheinungen. Aber auf der anderen Seite wirkt die Monomanie als Rechtsgläubigkeit in allen Formen der Macht. In der Subhistorie geschieht zunächst die Reduktion auf Triebe, Bedürfnisse und Interessen in dem sinnlosen Wechsel der Machtverhältnisse. Wenn man das als Tatsachen bezeichnen will, so hat

⁴⁵ Leopold von Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. v. Theodor Schieder u. Helmut Berding, München (Oldenbourg) 1971, 60. Dort heißt es: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst.“

doch die Historie dieses Material zu bewerten, und nur in einer Metahistorie, die die Transparenz eines Sinns der Geschichte offenbart, wäre von Geist in der Geschichte zu reden. – | Geschichte ist Verwirklichung als Manifestation einer geistigen Macht, an der die Individuen teilhaben. Es ist keine Einheit der Geschichte, sondern der immer erneute Versuch der Gestaltung in einer Vielheit. Darum ist auch die übliche Entwicklungstheorie immer nur kritisch zu behandeln. Troeltsch spricht angesichts des Pluralismus von einem „Aufbau der Geschichte“⁴⁶. Der Grund liegt in seiner Anschauung der europäischen Welt, wie sie sich aus der komplexen Verbindung griechischer und christlicher Gestaltungen im sogenannten Mittelalter zu einer auch für die Moderne entscheidenden Synthese zusammenschliesst und gerade aus der Verbindung die Sonderung in einer fortdauernden Bewegung der Moderne bestimmt.

Es gibt in Europa keinen Stillstand, und deshalb ist die Frage, wieso überhaupt etwas ständig in Bewegung ist, zu erklären. In immer neuen Situationen bilden sich Kultureinheiten und erscheint bei Gelegenheit ein Ausbruch vulkanischer Kräfte, deren Lava ganze Zeiten zudeckt, denn die Zeit ist nicht ein Strom und das neptunische Bild nicht zutreffend für die diskontinuierliche Schöpfung oder Gestaltung, wie sie nur in bestimmten Zeiten mit ihrer Fülle der Persönlichkeiten einen Höhepunkt darstellt. Troeltsch hat manchmal von dem „Occasionalismus“ des Malebranche gesprochen, und die Sätze, mit denen er eine materiale Geschichtsphilosophie ankündigt, heben hervor, wie sich „spontan und momentan aus der Beziehung des schaffenden Lebens auf die historischen Gestalten bestimmte Tendenzen herausformen“.⁴⁷ „Sucht man einen objektiven und innerlich nötigen Grund für den freien und souveränen Wagnischarakter der Synthese, so gerät man auf den Glauben, dass in ihr sich eine schöpferische Einstellung vollziehe und die Einigkeit mit einem inneren Gesetz des Werdens errungen werde. Drückt man es poetisch aus, dann spricht man von einem Bunde, in dem der Genius mit dem Schicksal steht.“⁴⁸ | Ich möchte annehmen, dass Simmels „Probleme der Geschichtsphilosophie“ von 1892, namentlich das Kapitel über die Sinnfrage, eine Reihe von Problemen aufgeworfen hat, die Troeltsch angeregt haben. Ich meine nicht nur die Unterscheidung von Naturwissenschaft

⁴⁶ Ernst Troeltsch (siehe Anm. 14), 1008–1099.

⁴⁷ Ebenda, 416 f. Dort heißt es: „Die materiale Geschichtsphilosophie geht auf eine Kultursynthese, die Gegenwart und Zukunft aus der geschichtswissenschaftlich erleuchteten Vergangenheit herausformen soll. Sie tut das durch eine souveräne, freie und individuelle Zusammenfassung der in einer gegebenen Lage vorfindlichen Tendenzen nach Maßstäben, die sich spontan und momentan aus der Beziehung des schaffenden Lebens auf die historischen, wissenschaftlich verstandenen Gestalten ergeben.“

⁴⁸ Ebenda, 417 f. Dort heißt es: „Sucht man in dieser Synthese für den freien und souveränen Wagnischarakter einen objektiven und innerlich nötigen Grund, so gerät man auf den Glauben, daß in ihr sich eine schöpferische Einstellung in einem inneren Werdetrieb der Sache vollziehe, daß in ihr die Einigkeit mit einem inneren Gesetz des Werdens errungen werde. [...] Drückt man es poetisch aus, dann spricht man von einem Bunde, in dem der Genius mit dem Schicksal steht: was der eine verspricht, hält der andre gewiß.“

und Geschichtswissenschaft, Gesetz und Gestalt, sondern die Bedeutung der Synthese und Beziehung der Geschichte auf eine transzendente Wirklichkeit. Gerade aus dem Individuellen als Potenz ergibt sich für Simmel ein Sinn der Geschichte. Sinn und Wert fallen nicht zusammen, denn auch die negativen Werte können sinnvoll sein. Die Vorstellung des Zwecks der Geschichte als Erhellung des Bewusstseins der Freiheit als ästhetische Anschauung der Blütezeiten, wie es Idealismus und Romantik annahmen, erschien ihm als Fiktion. Das Interesse an der Geschichte ist nicht das logische Bemühen der Konstatierung von Progress, von Dialektik, was wichtig oder richtig ist, entscheidet sich in der Aktualität einer fortdauernden Geschichte, aber gegen die Typik des Durchschnitts, und gegen den Alltag der Geschäfte werden aus der Erinnerung hervorgehoben individuelle Leistungen, Zustände und Einrichtungen, die Bedeutung haben. Es gibt also nicht nur ein Verfließen, sondern eine Verfestigung in Werken, Inhalten, die jeweils das Ganze realisieren. Die individuelle Totalität bezeichnet jeweils als Welt Typen der Anschauung zentriert um Gott, Vernunft, Wille, Leben. So ist die Geschichte der Weltanschauungen zu erklären als die Dominanz bestimmter Gebiete und Repräsentanzen bestimmter Schichten. Es ist zwar nicht, wie Marx meint, dass die herrschenden Ideen die Ideen der herrschenden Klasse sind – wenn von Kultur die Rede ist –, denn es bleibt die klassische Auffassung der Geschichte, dass sie an Individualitäten gebunden ist. |

Der Individualismus, wie er für Troeltsch und Max Weber Voraussetzung ist, wirft das Problem des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen auf. Es kann sich in der Geschichte nicht um einen Allgemeinbegriff handeln, wie ihn die Naturwissenschaften für die Dingwelt und ihre Gesetze gebrauchen. Aber auch die Form der Vereinheitlichung mittels einseitig ausgewählter und als absolut inthronisierter Elemente des geistigen Lebens stösst sich an der Besonderheit des Allgemeinen in der überindividuellen Einheit und individuellen Wirklichkeit der Geschichte. Simmel meint, dass es eine Eigentümlichkeit unserer geistigen Struktur sei, „dass ein Allgemeines, das sich doch schliesslich an dem Einzelnen verwirklicht, für dieses nicht ohne weiteres gilt [...]“. Die idealistische Annahme der Welt aus dem Bewusstsein ist nur eine Reduktion auf das erzeugende Ich und hat, wie Simmel sagt, „das Cachet logischer Unentrinnbarkeit“⁴⁹: Aber das Paradoxe aller Weltbegriffe besteht darin, dass die Allgemeinheit nicht von den Dingen oder Ereignissen her gewonnen, sondern ein reflektierender Ausdruck für die Art ist, wie sich je eine der grossen geistigen Typen der Welt und dem Leben gegenüber verhält. Im Nahverhältnis sind die Allgemeinheiten nur typisch in der Produktion und Rezeption von Inhalten, und erst in der Distanz werden sie zu Ganzheiten, nicht als zusammengefasste Einzelheit. Immer ist also für das historische Denken ein Perspektivismus massgebend und das Gesamtbild ein

⁴⁹ Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig (G. J. Göschen'sche) 1910, 38 u. 41. Dort heisst es: „daß ein Allgemeines, das sich doch schliesslich an dem Einzelnen und Näheren scheint verwirklichen zu müssen, für dieses nicht ohne weiteres gilt“.

schöpferisches Unternehmen, das den Historiker als einen Künstler erscheinen lässt. |

Es bestand eine gewisse Scheu zur Zeit des Neukantianismus, von Metaphysik zu reden. Deshalb spricht Troeltsch auch nur gelegentlich und in Andeutungen von einer Philosophie, die eine Metahistorie begründen soll. Nachdem er, wie Max Weber, unter dem Eindruck der Rickert'schen Philosophie die Frage der Methode und der Werte vorangestellt hatte, geht er über Kant zurück auf Leibniz und seine Monadenlehre. Wenn von einem historischen Gegenstand die Rede ist als einer individuellen Totalität, so ist gerade die Frage der Individualität als geschichtlicher Potenz ein Grund, sich die Monade als Mikrokosmos vorzustellen, die die Totalität virtuell enthält. Allerdings ist die Monade ohne Fenster, sie bezeichnet nur das Verhältnis Ich und Welt, aber die Beziehungen der Monaden untereinander bleiben problematisch. Psychologisch gesprochen war schon für Dilthey das Fremdseelische entscheidend für das Erlebnis der Wirklichkeit als Widerstand.⁵⁰ Nicht als Widerstand, sondern als Verbundenheit in einem überindividuellen Medium kann Geschichte verstanden werden. Dazu kommt, dass die Monade des Leibniz, wie der Gott des Aristoteles, die Wirklichkeit nur im Denken enthält. Troeltsch sagt: „Ich glaube sehen zu können, was Rickert nur denken zu können meint“.⁵¹ Es ist also Anschauung und nicht Begriff, die die geschichtliche Bewegung in geschichtlichen Bildern festhält. Der Widerspruch von Denken und Handeln, wie er sich für Troeltsch aus der willensmässigen Festlegung auf Zukunftsziele und der Überschau des flutenden geschichtlichen Lebens ergibt, wird nicht gelöst. Auch die Voraussetzung der prästabilierten Harmonie kommt nicht vor, und die Partizipation an einem Absoluten erscheint nur im Hintergrund. Troeltsch bleibt ein Theologe und ein Ethiker, für den doch letzten Endes die allgemein christliche Vorstellung der individuellen Seele oder des Gewissens die Beziehung zum Göttlichen herstellt. Diese Seele ist in den Kampf zwischen | Gut und Böse gestellt, und es ist merkwürdig, dass gerade in der Krise des Zeitalters die Heraufkunft der Dämonien, die Bedrohung durch die Mächte der Auflösung, gegenüber dem Optimismus, wie er die Monadenlehre kennzeichnet, überhaupt nicht zum Vorschein kommt.

Wenn man die Situation der zwanziger gegenüber den fünfziger Jahren erwägt, so kann man nur staunen, wie sehr der Idealismus der Bildung den Rückfall in die Barbarei überhaupt nicht in Betracht gezogen hat. Max Weber hat zwar eine Rede über die Politik mit dem Ruf des Lynkeus⁵² ge-

⁵⁰ Die „Historismus“-Abhandlung setzt sich immer wieder mit Diltheys Konzept des „Fremdseelischen“ auseinander. Siehe vor allem: Ernst Troeltsch (Anm. 14), 995–998.

⁵¹ Ernst Troeltsch (Anm. 14), 436, Anm. 102. Dort wird statt „Rickert“ ein „er“ notiert.

⁵² Eine interessante Beobachtung von Salomon-Delatour, die der Weber-Forschung entgangen zu sein scheint. Er sieht in der folgenden zitierten Passage offensichtlich einen Nachklang des großen Gesanges des „Lynkeus der Türmer“ aus dem fünften Kapitel von Goethes „Faust. Der Tragödie Zweiter Teil“ („Tiefe Nacht“, Verse 11288–11337).

geschlossen: „Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte, mag äusserlich jetzt siegen, welche Gruppe auch immer. Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der findet es nicht auf dem Wege der Politik.“⁵³ „Es kommt ein Ruf aus Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht“.⁵⁴ |

Konventionell beginnt die Geschichte mit der Geschichtsschreibung. Taten und Ideen werden auf Stein oder Pergament fixiert. Die Macht der Schrift besteht darin, dass die Geschichte in der Überlieferung und Erinnerung politischen Charakter hat. Es sind ausschliesslich die Ereignisse, die die siegreiche Herrschaft mit dem Zauber, Prestige und Ruhm bedecken und einzig und allein geschichtlichen Akten, nicht Fakten, eine Unsterblichkeit verleihen.

Hier ist von Bedeutung die Rede, aber noch nicht von Deutung. Erst mit den heiligen Schriften ist die Geschichtsschreibung durch die Offenbarung nicht mehr nur für die Herrschenden, sondern für die Völker bestimmt. Es ist offenbar, dass das Wort Gottes in die Geschichte eingreift. Damit ist die Schrift der Auslegung und Veränderung bedürftig, um die Bedeutung zu fixieren. Nicht nur Ereignisse, sondern Überlegungen als Deutungen sind nun Geschichte. Die Legitimation der Schrift ist nicht mehr ein despotischer Zwang, sondern eine freie Kunst, die Geschichte nicht in Taten, sondern in Gedanken festlegt. Wenn man auch die Bibel heute als Literatur ansieht, so ist doch diese ästhetische Auffassung fehl am Platze, denn es ist nicht das Wort eines Dichters, sondern eines Gottes, das überliefert wird. An der Bibel aber hat sich geschichtlich die Kunst der Deutung und des Verstehens gebildet, eine Kunst, die erst sehr viel später auch die Literatur, z. B. Homer, begreift. Man kann sagen, dass die Reformation zugleich mit dem Humanismus durch die ausschliessliche Bedeutung der Heiligen Schrift eine philologische Leistung ist. Übersetzung hat schon bei der Wendung zur weströmischen Kirche, z.B. bei Marius Victorinus und dadurch Augustinus, in einen ganz bestimmten historischen Sinne gewirkt, und nicht nur die Übersetzungen von Plato und Plotin, sondern vor allem die Bibelübersetzung hat die historische Auffassung der Kirchen und der Philosophenschulen bestimmt. |

Eine Theorie der Geschichte kann sich nicht erschöpfen in einer Kritik der Quellen und Methoden der Erkenntnis. Es ist vielmehr wie für jede Theorie die Problematik des Allgemeinen zu erhellen, und zwar in einer anschaulichen Abstraktion (Hintze)⁵⁵ und mit einer exakten Phantasie (Goethe)⁵⁶.

⁵³ Max Weber, *Politik als Beruf*, München/Leipzig (Duncker & Humblot) 1919, 66 u. 63 („Wer das Heil...“)

⁵⁴ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München/Leipzig (Duncker & Humblot), 1919, 23. Dort heisst es: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht?“ Das Zitat stammt aus Jesaja 21, 11.

⁵⁵ Der Historiker Otto Hintze (1861–1940) hatte unter Rückgriff auf Heinrich Maiers „Das geschichtliche Erkennen“, Göttingen (Kaestner) 1914, immer wieder von „anschaulicher Abstraktion“ gesprochen. Siehe etwa Otto Hintze, *Soziologie und Geschichte*. Gesam-

Anschaulich und gestalthaft sind auf religiösem und künstlerischem Gebiet Personen und ihre Werke, aber politisch und wirtschaftlich sind die Ereignisse und Geschäfte nicht derart persönlich. Die Vorstellung von Strukturen trifft auf die rational bestimmten Gebiete zu, die aber nicht den Charakter der Dauer haben. Wie in der Kurz- und Langsicht Perioden verschieden sind, so sind in der Frage der Kurz- und der Langsicht Ereignisse und Ideen unterschieden. Nicht das Religiöse, sondern nur seine Organisation und Institution zeigen eine Veränderung, und zwar in einem Tempo, das keinen Synchronismus mit politischen und wirtschaftlichen Veränderungen ermöglicht. Man könnte sagen, dass es sich um einen Anachronismus handelt, wie er für alle Dogmatik deutlich ist, aber auch als Kanon und Kodex für Staat und Wirtschaft gilt. Es ist ein Vorurteil der Wissenschaft, von der Veränderung der Techniken her Bewegung als Fortschritt, nämlich Akkumulation, zu begreifen und deshalb den Stillstand religiös-sittlichen Denkens zu verurteilen.

Man braucht nicht wie Troeltsch auf die verschiedenen Deutungen des Naturrechts⁵⁷ zur Erklärung der ursprünglichen Konstanz der Forderungen und Verpflichtungen zurückzugehen, aber jedenfalls ist mit dem vieldeutigen Begriff der Natur des Menschen der dauernde Untergrund gemeint. Kulturen wurzeln in einer festen Erde, und Wissenschaften bewegen sich auf dem Meer des Zweifels. |

Mommsen hat gesagt, die Phantasie ist die Mutter der Historie⁵⁸, und von Jacob Grimm heisst es, dass er zur Erklärung der Sprachgeschichte eine Geschichte der Phantasie schreiben wollte.⁵⁹ Ich spreche nicht von Phantasie, sondern von Imagination, weil der Begriff der Phantasie bei den Griechen an die Geschichtswahrnehmung gebunden ist. Wesentlich ist das nicht Wahrgenommene. Aristoteles sieht in der Phantasie ein Bindeglied zwischen der Sinnesempfindung und dem Erkenntnisvermögen⁶⁰, und Kant spricht von

melte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte. Hg. v. Gerhard Oestreich, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964.

⁵⁶ Johann Wolfgang Goethe, Münchner Ausgabe, Bd. 12: Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie (1824). Hg. v. Hans J. Becker, Gerhard H. Müller, John Neubauer, Peter Schmidt, München (Hanser) 2006, 356. Die in einer Besprechung gemachte Bemerkung Goethes lautet dort „exakte sinnliche Phantasie“.

⁵⁷ Siehe dazu etwa Ernst Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (1923), in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 15: *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* (1918–1923). Hg. v. Gangolf Hübinger, Berlin (de Gruyter) 2002, 493–512. – Leo Strauss hat die gemachten Bemerkungen zum Naturrecht zu äußerst scharfen Verdikten gegen Troeltsch veranlasst, wobei er gezielt das gebrauchte Zitat abändert. Siehe Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago (Chicago University Press) 1953, 2.

⁵⁸ Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*. Bd. V: *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, Berlin (Weidmann) 1885, 5. Dort heißt es: „Die Phantasie welche wie aller Poesie so auch aller Historie Mutter ist.“

⁵⁹ Ein erster Hinweis auf diese Behauptung findet sich im „*Conversations-Lexicon*“ (Leipzig [Reichenbach]) von 1834–1837, Bd. 1, 1022.

⁶⁰ Aristoteles, *De anima* 415 a 11 ff. Große Teile von „*De anima*“ sind diesem Thema gewidmet.

einem Vermögen vor der Erkenntnis als Fähigkeit, das Mannigfaltige in ein Bild zu bannen.⁶¹ Im Gegensatz zu dieser intellektualistischen Auffassung haben die Dichter von einer „produktiven Einbildungskraft“⁶² gesprochen, die im Gegensatz zur Reflexion nicht gegenstandsbezogen ist. Es handelt sich um die Wirklichkeit der Bilder, sich selbst und die Welt zum Bilde zu machen und die Geschichte als ein Kaleidoskop zu sehen. Die Bilder sind aber nicht Abbilder, ihr Bezug zur Wirklichkeit hat den Charakter einer Entdeckung. Die Einbildungskraft ist ein Grund des Zeitbewusstseins und die Fähigkeit, die Welt im Menschen gleichsam wie in Bildern mit Rahmen als objektive Phantasie darzustellen. Klio, die Muse der Geschichte, nennt Schopenhauer eine Lügnerin, weil die Alter Geschichten erfinden, in denen ihre Helden sich im Glanz der Poesie zeigen.⁶³ Die Modernen sind nicht rhetorisch, sondern haben aktenmässig mit der Phantasie von Anwälten die Geschichte angegangen. Sie blieben Ästheten mit einer kontemplativen Freude an der bunten Fülle; sie berichteten und richteten von Tatsachen nach dem Erfolg. Die *faits accomplis* aber wurden von der Politik angenommen und als Pädagogik verwandt. Es war oft eine Besserwisserei, indem man die Akteure und Autoren besser verstehen wollte als sie sich selbst verstanden haben. |

Geschichte machen Emporkömmlinge, Geschichte haben die alten Geschlechter, die grosse Chance haben die Helden der Geschichte nur bei Lebzeiten. Perikles, Wallenstein oder Napoleon können von der Nachwelt in *contumaciam*⁶⁴ verurteilt werden. Wenn man die Geschichte nicht als die Geschichte der Sieger darstellen will, so muss man ein Herostrat sein. Man muss die Erinnerungen bekritteln. Vergangene Zeiten sehen wie tote Menschen anders aus als im Leben und werden in der Erinnerung verschönt. Man müsste auch in der Geschichte die Opfer sehen, Leidende der Geschichte. So wie de Maistre den Staat im Henker personifiziert sieht, so könnte man die Geschichte als Folge der Schlachtopfer bezeichnen.⁶⁵

Der gesunde Menschenverstand versteht Geschichte nur mit Namen und Daten. Mögen diese Namen Fridericus Rex oder Bismarck, Napoleon I. oder Ferri, die beiden Pitt oder Disraeli sein, populär ist nur die Geschichte

⁶¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 120. In der zweiten Auflage findet sich die Rede von der Einbildungskraft, die „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen“ soll, nicht mehr.

⁶² Das ist eine überraschende Bemerkung, da ja gerade Kant von der „productiven Einbildungskraft“ vielfach in seinem Werk an wichtigen Stellen spricht.

⁶³ Ein ständiges Thema bei Schopenhauer. Siehe etwa Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*. Bd. 2: Kleine philosophische Schriften. Hg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich (Haffmanns) 1988, 393 (§ 233). Dort heisst es: „Dazu kommt aber noch, daß die Geschichtsmuse Klio mit der Lüge so durch und durch inficirt ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis.“

⁶⁴ Das heisst „wegen Unbotmässigkeit“.

⁶⁵ Ein Grundmotiv von Joseph de Maistre, so in den „Abendstunden in Sankt Petersburg“ (Frankfurt [Andreä]), 1824. Im Nachlass von Salomon-Delatour liegen umfangreiche Texte und Exzerpte zu dem Gegenauflärer.

der grossen Männer. In den Volksbüchern ist durch Jahrhunderte ein Alexander-Roman gegangen, die Geschichte Cäsars oder auch Chengis Khans ist in der Vorstellung der meisten Menschen Bild oder Vorbild. Bevorzugt werden sehr entfernt gelegene und auch in der Zeit nicht nahe grosse Männer. Einer von den Gründen, warum Zeitgeschichte nicht populär ist, besteht darin, dass für die Raum- und Zeitgenossen ein zu detailliertes Bild des grossen Mannes gegeben ist und die Weisheit des Kammerdieners allem Heroenkult widerspricht. Es ist sozusagen die Geschichte durch das Schlüsselloch. Die Entscheidungen erscheinen als Geheimnis, die Niederlagen erklären sich aus Verrat.

Nach der Theorie des gesunkenen Kulturgutes sind die sogenannten Produktionen vom Volkslied bis zum Volksglauben historische Reminiszenzen einer Unterschicht, aber etwas darüber erhebt sich die in einer Theorie der Halbbildung gefassten Nachahmer und Mit- | maker, für die die Geschichte ein Roman wird. Eine ganz andere Unterscheidung ist die sogenannte „cultural lag“-Theorie⁶⁶, das rapide Fortschreiten von Technik und Zivilisation und das langsame Tempo kultureller und moralischer Wandlung. Alfred Weber hat ganz recht, den Fortschritt nur auf dem Gebiete der Zivilisation zu konstatieren, denn was Religion, Staat, Kultur anlangt, so besteht ein eigentümlicher Anachronismus.⁶⁷ Es gibt auch für die Völker die Erscheinung des Nachhinkens und Aufholens. Das Problem der Wirkung und des Erfolgs, der Verbreitung und Veränderung, ist dem Missverständnis ausgesetzt. Jede ursprüngliche und neue Idee büsst im immer allgemeineren Verbrauch ihren Sinn ein, wie es sich am Verlauf der urchristlichen Gemeinde zur Kirche zeigt.

Wenn man die Geschichte als Schauplatz sieht, so treten auf ihr die Spieler bloss mit Masken auf. Ihre Sprache, ihr Text ist ihnen vorgeschrieben von einem Geiste, der objektiv, d. h. gegenständlich ist, und die Ansammlung ihrer Werke ist ein Lager oder Schatz, aus dem sich die Bildung Teile aneignet. Diese Appropriation unterliegt Gesetzen der Kollektivität. Die Rechte und Sitten, Kunst und Religion, sind nur Ausdruck. Man muss hervorheben, dass nicht mehr darüber, sondern nur dahinter ein Geist waltet. Wenn man die Früchte der Erde als Stilleben („nature morte“) darstellen kann, so werden die Produkte des Geistes, vor allem die Bücher, eine Art „esprit mort“. Eine alexandrinische Bibliothek ersetzt den lebendigen Geist, wenn er auch als „revenant“ früherer Zeiten erscheint. Man darf nicht vergessen, dass erst im 19. Jahrhundert anstelle der Bibel und einiger Klassiker eine Überfülle der Schriftstellerei getreten ist und sozusagen eine sekundäre Literatur, die auf dem vorhandenen, vorgedachten und vorausgesetzten Wissen ein höheres Wissen der Deutung und Bedeutung aufbaut. Im Allgemeinen ist der | Vorrat begrenzt; Erfindung und Entdeckung, Neuerung und Ursprünglichkeit sind

⁶⁶ Entwickelt wurde die Theorie von William Fielding Ogburn, Social Change. With respect to culture and original nature, New York (Huebsch) 1922.

⁶⁷ Siehe etwa Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kulturosoziologie, Leiden (Sijthoff) 1935.

eine plötzliche und überraschende Tat. Es sind die wenigen, die hervorgehoben werden, aber für die vielen bleibt eine durchgehende, langsam bereicherte Art, die im Namen der Tradition den kollektiven Charakter kennzeichnet. Die Sedimentation, Infiltration ist ein langsamer Prozess, und es erscheint deshalb immer fraglich, wenn man vom Geist einer Zeit oder eines Volkes spricht, ob nur die Eminenzen und Protagonisten gemeint sind, die die Manifestation repräsentieren. |

Auf die Frage: „Was heisst und zu welchem Ende studiert man Geschichte?“⁶⁸, kann man den Gebildeten unter ihren Verächtern nur mit einer Metaphysik und nicht mit einer Darlegung des Nutzens und der Nachteile begegnen. Wenn Geschichte nur kalendarisch-chronologisch wäre, so ginge sie in einer Rechnung der Daten auf. Aber es ist der Begriff der Zeit, der die Einheit des Geschehens unteilbar und die Ganzheit der Daten nur individuell begreifen lässt.

„Nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, der alles Gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos.“ (Hegel)⁶⁹

Dieses Werden ist nicht Zeitmessung, sondern Zeitwerdung. Die Geschichte ist das Geschichtete, die Einheit der Schichten, alter und neuer, in Zeitaltern, ein eigentümliches Wachstum in Altern, das eine Lebenszeit lang währt.

Die Jahreszeiten sind nicht übereinander geschichtet, die Wiederkehr des Gleichen kennt kein Alter. „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“⁷⁰ Das ist eben nicht Geschichte. Wenn wir nach ewigen, ehernen Gesetzen unseres Daseins Kreise vollenden, so ist das Dauer, die Form des Lebens. Solange es Geschichte gibt, ist für sie selbst kein Gesetz und kein System gegeben, sondern eben nur aufgegeben. Das Gesetz kennt nur Zeit und nicht Zeiten. Was nicht Gegenwart ist, gilt als Vergangenheit. Aber für die Geschichte gibt es nicht Vergangenheit, und Gegenwart ist, was ich vergegenwärtige: sie ist individuelle Zeit. Was in Begriff und System eingeht, ist die Art und nicht die Eigenart, ob man von einem einmaligen und eigenartigen Gesetz reden kann, ist eine Frage. |

Der Begriff kann das Individuelle nicht fassen, aber das gilt nur für das absolut Individuelle, das auf nichts bezogen werden kann. Alles Erkennen aber setzt in Relation. Das Individuelle in der Geschichte ist Exemplar und

⁶⁸ Anspielung auf Friedrich Schillers Jenaer Antrittsvorlesung vom 26. Mai 1789, in der allerdings von „Universalgeschichte“ die Rede ist.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke. Bd. 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. v. Wolfgang Bonsiepen, Hans Christian Lukas, Udo Rameil, Hamburg (Meiner) 1992, 248. In der hier zitierten maßgeblichen historisch-kritischen Ausgabe lautet das Zitat im Zusatz zum § 2: „Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist diß Werden, Entstehen und Vergehen, das seynde Abstrahieren, der Alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos.“

⁷⁰ Genesis 8, 22.

Original. Letzten Endes beruht das Individuelle auf einer Vorstellung vom Geiste als Einheit. In der Ähnlichkeit oder Gleichheit dieses Individuellen mit dem Absoluten liegt die letzte Beziehung und damit die Erkenntnis. Nur dadurch gibt es Sinn.

Gerade deshalb ist uns der Sinn der Natur verschlossen, „ins Innere der Natur dringt kein erschaffender Geist“⁷¹, nur wo Geist zum Geiste spricht. Nun ist aber das Individuelle auch ein Ganzes, das nur angeschaut und nachgeschaffen werden kann, das immer gleichzeitig und alles in einem ist, weshalb denn die Sprache, die alles nacheinander setzt, diese Gestalt des Ganzen nur unvollkommen räumlich wiedergeben kann. Was sonst in der Wissenschaft das Allgemeine bedeutet und logisch im System als Einzelnes dem Allgemeinen subordiniert wird, das ist in der Geschichte Sinn und Sinnbild des Einzelnen im Allgemeinen.

Der Rangordnung der Begriffe im System entspricht nicht eine Ordnung oder Struktur der Geschichte. Hier treten die Bedeutung des Bildes und der Zusammenhang mit der Ethik hervor. „Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll.“⁷² Es ist also die Wirklichkeit im Hinblick auf die Möglichkeit oder Vollkommenheit gegeben. Daran wird der Wert erkannt; und so erfordert Geschichte, weil sie Individuelles erkennt, ein Wissen um Werte. Damit ist nicht die Typologie des Menschen gemeint, sondern gerade diejenige Individualität, die zum Typus erster Ordnung wird und also zu einem Vorbild des Wirklichen. |

„Das Individuelle trägt die Anweisung zur Unsterblichkeit in sich, und jede Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee“ (Humboldt).⁷³ Aber die Individualität hat verschiedene Grade oder Ränge, es gibt Einzel- und Gesamtindividualitäten wie es Art- und Gattungsbegriffe gibt. Wenn man eine Geschichte der deutschen Stadt oder des französischen Rechts usw. schreibt, so entstehen hierbei keine Gattungsbegriffe. Die Stadt ist keine Unterindividualität der Ober-Individualität Staat. Die begrifflichen Unterscheidungen der verschiedenen Gattungen von Stadt (Gross- und Klein-, Land- und Industriestadt) sind nicht geschichtlich. Im Gattungsbegriff sind alle geschichtlichen Momente ausgeglichen. Gegenüber dem Begriff „Stadt“ ist die Geschichte der Stadt durchaus an die Individualität gebunden.

⁷¹ Albrecht von Haller, Die Falschheit der menschlichen Tugenden, in: ders., Versuch schweizerischer Gedichte, Bern (Nic. Em. Haller) 1732. Dort heißen die Verse 289 f: „Ins innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, / Zu glücklich, wenn sie noch die äußere Schale weist.“ Bei Kant, Goethe und Hegel finden sich Auseinandersetzungen mit diesen Zeilen!

⁷² Friedrich Rückert, Angereichte Perlen, in: ders., Gesammelte Gedichte, Erlangen (Heyder) 1834, 34. Dort heißt es: „51: Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll; / So lang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“

⁷³ Wilhelm von Humboldt, Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. Hg. v. Albert Leitzmann, Berlin (Behr's) 1905, 54.

Jede Erscheinung kollektiv-individueller Art, wie Familie, Beruf, Mode, ist auch begrifflich mit ihren verschiedenen Arten zu verstehen.

Sich selbst zum Gegenstände machen, Wissen und Gewusstwerden von dem Einen als von einem Anderen, das gerade ist die eigentümliche Freiheit des Menschen. Sie ist eine unendliche Aufgabe, und darum ist Wissen wie Gewissen im sittlichen Bewusstsein gegründet. Das Ich weiss sich selbst, aber nicht als ein wahrhaftes und vollendetes Ich. Es ist in seiner reinen Bestimmung Idee, während es in Wirklichkeit von dieser Idee eine Rolle als Person bekommt. In dieser Doppeldeutigkeit werden die Worte Seele und Geist verständlich. Das Ich ist Geist, indem es sich selbst in einem Werke objektiviert, obwohl es doch selbst nie Objektivität und also nicht selbst Geist wird. Gerade Geist aber ist historisch, ist mehr oder weniger zeitgemäss, und die Geistesgemeinschaft und Werkgesamtheit als Kultur ist jenes eigentümliche Leben im Geiste. Die Geschichte ist also institutionell, indem sie das Werk, das Objekt, in den Vordergrund stellt, und kann so soziologisch erfasst werden, weil dieses Wirken in Gemeinschaft geschieht und auf Gemeinschaft gerichtet ist. |

Geschichte ist nicht nur Geschehen mit und durch uns, sondern geschichtet in einer Aufeinanderfolge und Rangordnung. Aber das Problem der Geschichte ist ihre Unfertigkeit, obwohl der Glaube, etwas fertig zu bringen, das Dauer hat, das menschliche Schaffen bestimmt. Dagegen hat das Denken die Voraussetzung der Fertigkeit, wenn nicht Vollendung, ein System der Ordnung, das darauf beruht, dass der Vernunft des Menschen eine Vernunft der Welt entspricht. Als Verifikation erscheint in diesem Herrschaftswissen der Vernunft als einer Macht die Herrschaft über die toten Dinge. Massgebend für das erfolgreiche Wissen ist die Unterwerfung der Welt durch Regelmässigkeit und Zahlenbestimmtheit. Mit der Astronomie beginnt die Naturwissenschaft, und die Physik im Makro- oder Mikrokosmos beruht auf dieser Ordnung des Weltalls; Voraussetzung ist die traditionelle Ontologie, wie sie seit den Griechen die Philosophie und Wissenschaft bestimmt.

Natur hat die Bedeutung von Dingwelt und erst in der modernen Philosophie den Sinn von Gesetzmässigkeit. Es ist eine statische, unveränderliche Ordnung, die denkbar ist, eine Identität von Sein und Bewusstsein, so dass es zur Projektion des Begriffs auf das Gegebene kommt. Angenommen, das Wirkliche, das Gegebene, sei logisch und der Mensch ein rationales Wesen, so ist das Modell der Raum, und schon rein sprachlich werden die Begriffe räumlich bestimmt. Aber in diese sinnliche- und intellektuelle Ordnung passt der Mensch nur unter der Bedingung der Verdinglichung, der reificatio. Der Mensch ist ein Ding, auf das sich die Physik anwenden lässt. Die Natur des Menschen ist wie die des Tieres mit ursprünglichen Anlagen und Fertigkeiten ausgestattet und so leibhaftig, sichtbar und greifbar. |

Parmenides in der Schule von Elea hat die Ontologie begründet. Das Sein wird als Natur bezeichnet, während in moderner Zeit Natur nur der Inbegriff der Regeln ist. Das Invariable, identische Sein entstammt einem räum-

lichen Denktypus, der dem Werden und Wandel den Charakter des Wirklichen abspricht. „Der verschleiernde Effekt, der im Laufe von zwei Jahrtausenden durch das fast religiöse Gebot, logisch zu sein, verursacht wurde, ist unberechenbar“, sagt Ortega y Gasset in seinen „Notizen über das Denken“⁷⁴. Zwischen logisch und rational wird keine Unterscheidung gemacht, und es ist ein typisch intellektualistisches Vorurteil, dass das Denken eine Vergewisserung des Seienden hinter allen Erscheinungen sei und eine Gleichförmigkeit der Welt bestehe, die dem intellektuellen Denken entspreche. Es ist ein Glaube an die Wahrheit als Entdeckung durch das Mittel des Intellekts, und das Beispiel ist die Physik als ein Paradigma der Erkenntnis der Realität. Das griechische Denken vom unwandelbaren Sein als Natur und dem Logos als Gesetz behauptet eine Konformität von Geist und Natur. Der aristotelische Gott ist ein Denker und die Welt eine Ordnung des Raums, in der sich die Körper bewegen, und so wird die Zeit als das Mass der Bewegung definiert. Erst mit der neuplatonischen Philosophie wird die Zeit der Ewigkeit konfrontiert, und wenn auch nicht eine Entwicklung im Sinne von Evolution, so doch Stufen einer Emanation angenommen. Ich will nicht darauf eingehen, inwieweit Philo die Verbindung des griechischen Logos mit einem anderen Geiste, dem Pneuma, erfüllt hat, dass mit dem Schöpfungsgedanken und der seelischen Bewegung verbunden, die Welt nicht im Raume und seinen Objekten, sondern mit der Zeit und den Subjekten verbindet. Die Konformität von Welt und Mensch ist nicht mehr eine Frage des Intellekts, sondern der Imagination. Im Bilde Gottes besitzt der Mensch in einer „creatio continua“⁷⁵ die Kraft, mit seinem Willen die Welt zu wandeln. Die Metaphysik | der Zeit wird bei Augustin zu einer psychologischen Wirklichkeit. Das Modell der Bewegung ist nicht mehr die Wiederkehr in einem chronologischen Bezug auf die Bewegung der Himmelskörper, sondern die Vollendung in der Bewegung der Seele zu einer Unsterblichkeit.

Die Lebenszeit ist die historische Zeit und der Lauf der Geschichte, die Engländer würden sagen „history as a story“⁷⁶, ist metahistorisch, nämlich auf die Zukunft gerichtet, die noch nicht ist.

Wenn nicht die Vergangenheit, die nicht mehr ist, auf Ursache untersucht wird und „prae hoc propter hoc“ bedeutet, so ist die Zukunft, auf die sich die Menschenseele zubewegt, nicht rational determiniert, sondern im Bilde des Menschen eine Realisierung von Möglichkeiten. Während die Logik systematisch das Vorläufige und Zufällige vernachlässigt und nur die Verbindung zwischen dem Vorhergegangenen und dem Folgenden als ein Kontinuum der Zeit begreift, so ist dagegen das Leben nicht abstrakt all-

⁷⁴ Siehe José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), in: ders., *Obras completas*. Tomo VI: 1941–1955, Madrid (Ed. Taurus) 2006, 3–29. Der Satz ist wohl eine freie Übersetzung Salomon-Delatours.

⁷⁵ „Fortgesetzte Schöpfung“ – ein Gedanke, der bei Augustinus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart diskutiert wird.

⁷⁶ Die Redeweise geht auf John Winthrop (1588–1649) zurück.

gemein, sondern konkret partikulär als Existenz, sei es von dem Willen Gottes oder des Menschen bestimmt, und die Erfüllung der Zeit ist occasionalistisch begriffen als ein Eingriff in das natürliche Geschehen.

Es bedeutet eine Revolte, die auf Heraklit zurückgeht, die Zeit und den Geist zu verbinden und das Werden als Bewegung auf eine Wahrheit zu verstehen. Während die Bewegung im griechischen Denken eine Fiktion ist und eine Identität angenommen wird, die vorgegeben ist, hat das moderne Denken, dessen Vorfahren Jacob Boehme und Duns Scotus sind, diese Prämisse der Identität bestritten. In einer „positiven Philosophie“, wie Schelling sagt, ist auch die Natur in einer Geschichte, ja das göttliche Sein nicht mehr am Anfang, sondern am Ende in einem Prozess der Theogonie.⁷⁷ Der Irrationalismus dieses gnostischen Denkens vertraut auf Imagination und Inspiration, die die Bilder der Welt und der Geschichte geben, aber | nicht eine Wiederkehr des Gleichen, sondern die immer neue Schaffung eines Einmaligen, das universelle Bedeutung hat. In der Tradition des Voluntarismus und Realismus liegt es, dass die Scholastik, die mit Hegel endet, und damit die Tradition eines christlichen Aristoteles auch einen Einblick von Indien vermittelt, völlig aufhört. Aber wie die Physik in der aristotelischen Metaphysik durch die Idee des Zwecks, so wird die Historie in einer Metahistorie durch die Idee des Sinnes der Bewegung ergänzt, und es ist in der voluntaristischen Linie schliesslich dem Menschen gegeben, der Schöpfer einer zweiten Natur, seiner eigenen Geschichte zu sein.

Es gibt eine Geschichte, die den Sieger verherrlicht, und viel weniger hervortretend eine Geschichte der Besiegten, die auch zu Helden aufsteigen. Nun ist selbst unter modernen Verhältnissen es ein naheliegender Gedanke, wenn die Besiegten vom Verlust der Erinnerung oder Abschied von der Geschichte sprechen. Im griechischen Sinne kommt nur der Kult der Helden in Betracht. Aber für die Christen ist wie für die Juden der Messias ein politisch Besiegter. Die Geschichte ist eine Leidensgeschichte, wenn man nur z. B. auf das Leben Jesu Christi zurückgeht und den Kult wie im Katholizismus als Mythos oder Magie erklärt. Entscheidend ist nicht der Tod, sondern das Überleben, die Verneinung der Vergänglichkeit. Aber nicht alle, sondern nur einzelne sind unsterblich. In der heutigen Situation ist das Sterben so profan und banal als Massensterben geworden, dass es auch keine Helden gibt oder Märtyrer, und im amerikanischen Sinne weder von Tragödie noch von Memento mori die Rede sein kann. Dabei ist es widersinnig, dass für den modernen Menschen das Leben der höchste Wert geworden ist. |

Der Widersinn betrifft Biologie und Ethik; der Verlängerung des Lebens, die die ärztliche Forschung erreicht hat, widerstreitet die drohende Abkürzung des Lebens durch die Vervollkommnung der Waffentechnik; das Re-

⁷⁷ Die Überlegungen zu einer „positiven Philosophie“ Schellings stammen aus der Erlanger Zeit (1820–1826). Siehe bereits Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung Wintersemester 1820/21. Hg. u. kommentiert v. Horst Fuhrmans, Bonn (Bouvier) 1969.

sultat ist eine Vision der Zukunft als der allgemeinen menschlichen Vernichtung. Diese Situation hat nichts zu tun mit einer Theodizee des Leids der biblischen Religion, dem christlichen Gewinn eines jenseitigen Lebens als Ausgang aus dem Jammertal. Es ist auch nicht zu vergleichen mit den Dekadenztheorien und dem notwendigen Untergang der Reiche. Fortschritt scheitert an seiner eigenen Vollendung, und Wissenschaft als Glaube wird ein unmenschliches Unternehmen. Die Geschichte wird sinnlos und die Werke vernichtet in einer Revolution, die über alle bisherige Negation des Bestehenden hinausgeht.

Man kann von einem posthistorischen Menschen sprechen, für den es keine Geschichte mehr gibt. Geschichte wird absolute Vergangenheit. Im Gegensatz zu dieser völlig desakralisierten Zeit steht der Mythos des Ursprungs wie der Mythos des Nachlebens. Die Zurückführung auf die Vorfahren hat zwar biologisch-genetisch der Ursachenforschung entsprochen (Geschichte als „chain of being“⁷⁸) und das Vorwärtskommen bis an den jüngsten Tag eine ethisch-eschatologische Bedeutung gehabt, aber diese ganze jüdisch-christliche Zeit im Gegensatz zu der griechisch-römischen Zeit lässt sich begrifflich fassen nur durch die Erklärung von Schwelle und Grenze.

In der heidnischen Antike bestimmt der Terminus als ein Gott die Vorstellung des Hauses, des Besitzes und des Staates. Das Leben des Menschen spielt sich in Grenzen ab, und die Himmelsrichtungen haben einen symbolischen Wert. Jedoch für das öffentliche Leben, die *res publica*, wird auch der Gott Janus sichtbar und das Zwielficht, in dem ein Ort steht, der das Geschick bestimmt, die Polis. Auguren und Agrimensoren arbeiten Hand in Hand, die Lokalisierung zu bestimmen, den Raum der Menschen und Götter und seine Grenzen. |

Dagegen die biblische Idee. Während der Baum des Lebens Unsterblichkeit verheißt, ist die Vergänglichkeit die eigentliche Erkenntnis des Menschen. Über sie hinaus geht die Prophetie einer Zukunft als Ziel eines unsterblichen Lebens. Der Mensch steht ständig an der Schwelle zu einem eigentlichen Leben, das über alle Geschichte ist. Da die Entscheidung über die Zukunft aber in die Zeit der Geschichte fällt und Himmel und Hölle, Antwort und Verantwortung des Menschen in der Zeit sind, so ist doch Geschichte als Leben von einer Dauer, die nur eine „*unio mystica*“ auflöst.

Während in der Antike bei Euhemerios die Halbgötter zum Olymp aufsteigen⁷⁹, ist die Einheit von Gott und Mensch in Christus das Paradox einer Ewigkeit in der Zeit für alle Menschen. Gott selbst hat eine Geschichte in der Lebenszeit von Jesus, aber sie spielt sich nicht wie in der Theogonie vor der Zeit in dem Wandel von Kronos zu Zeus ab, sondern einmalig hier auf Erden, es sei denn, dass das Christus-Werden eine ekstatisch-visionäre Verwirkli-

⁷⁸ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 1936.

⁷⁹ Siehe die kritische Ausgabe von Marcus Winiarczyk (Hg.), *Euhemeri Messenii reliquiae*, Stuttgart (Teubner) 1991, die die überlieferten Passagen der „*hiera anagraphé*“ bringt.

chung findet. Die Zeit des Lebens entscheidet über die Zukunft jedes einzelnen Menschen, und erst in der Fülle der Zeit, dem Pleroma, ist das Ziel für die Menschheit erreicht. Es ist kein Schicksal, das von den Göttern verhängt wird, sondern im tiefsten Sinne die Freiheit des Geistes, die göttlich ist. Das Erscheinen des Göttlichen ist nicht beschränkt auf die Offenbarung, die Theophanie, sondern in immer neuen Offenbarungen im Geist und Werk des Menschen, den Ideophanien – dem Sinn der Geschichte.

Es sind die Mittler, die Demiurgen, die die Schöpfung einer zweiten Natur, der Kultur, begründen. Das Werk wie die Erkenntnis ist occasionell, Inspiration und Gnosis. Das wird zur Erklärung der Diskontinuität, der Exklusivität und Spontaneität der Geschichte, in der es Licht und Dunkel, Höhen und Tiefen gibt. |

In der jüdisch-christlichen Geschichts-Theologie bedeutet Geschichte die Ausführung eines göttlichen Planes. Zwischen Schöpfung und Erlösung liegt das Feld der Geschichte als ein Medium, in dem das Absolute und das Ewige durch Christus veranschaulicht erscheint. Die Kirche hat durch den Aufschub des zweiten Kommens die Zeit zu einem Warten auf das göttliche Königreich verabsolutiert. Während die ersten Christen an die nahe bevorstehende Erfüllung glaubten und das Evangelium als eine Verkündigung über die letzten Tage ansahen, machte diese Eschatologie später den Weg frei zu einer Auffassung des Überganges, währenddessen nur ausnahmsweise Höhepunkte in der Geschichte der Märtyrer, Heiligen und Zeugen erreicht wurden.

Unter Geschichte als Kirchengeschichte wurde eine universelle Weltgeschichte der Mission und Ausbreitung des Glaubens als ein metahistorisches Ereignis begriffen, die aber auch eine Theodizee bedeutete. Durch die Säkularisation erhielten auch Institutionen wie der Staat einen Anspruch auf die Manifestation des Absoluten, und nicht nur religiöse Objektivationen, sondern auch Künste und Wissenschaften nahmen teil an der Vollendung des Werkes des Heiligen Geistes. Die Vorstellung vom Staat als einem sterblichen Gott und dem Werk der Kunst und Wissenschaft als unsterbliche Schöpfungen führten zu einer Mythologie der Geschichte.

Die Geschichte als Mythologie beinhaltet die romantische und säkularisierte Vorstellung einer immanenten Verwirklichung des Geistes in der Welt. Das Absolute ist in der Zeit, das Göttliche im Menschen, doch es ist kein universeller Geist. Das Absolute repräsentiert sich in individuellen Gestalten, im Genie und im Genius eines Volkes. Die von den Autoren und ihrem Werk in Kunst und Philosophie geschaffene Welt manifestiert diese als die Träger eines dem Kollektivkörper, der Nation, inkorporierten Geistes. Daher diente die Geschichte als Mythos nicht dem universellen Anliegen der Kirche, sondern den Sonderinteressen der Nation. Dennoch aber waren diese verschiedenen Bereiche Manifestationen des gleichen Geistes. |

Während Geschichte in der alten Religion in einer Theophanie bestand, dem christlichen Glauben, dass das Ewige während der 33 Jahre der Lebenszeit Jesu Christi erschien und sich in profaner Weise in der paradoxen Ent-

wicklung der ewigen Ideen in historischen Manifestationen wiederholte [sic]. Diese Ideophanie beinhaltet den Glauben an den menschlichen Demiurg, einen zweiten Schöpfer, doch die Vorstellung von einer fortgesetzten Schöpfung erforderte eine Art Polytheismus der Kultur. Das Göttliche erscheint nicht nur einmal, sondern jeweils in der Entwicklung der Völker auf gewissen Entwicklungsstufen und Ebenen. Auf diesem Wege manifestiert sich der Geist nicht nur in Ideen und Werken, in einer objektiven Welt, die vom schöpferischen Individuum abgesondert ist, sondern ist vielmehr eine allgemeine Erfahrung, die mehr oder weniger gleichmässig gemacht wird und als eine Kultur bestimmt wird. Wie die Kirche den Schatz der Gnade verteilte, so verleiht auch der weltliche Glaube dem Volke die Unterscheidung und Verdienste. Die individuellen Werke werden ihrem Autor oder Erfinder enteignet, um sie dem kollektiven Besitz anheim zu geben. Dieser Vorgang in Parallele zur politischen Welt kann als eine Mediatisierung bezeichnet werden, wo die absoluten Souveräne kleiner Teilstaaten lediglich einen Sitz in der Versammlung der Gleichen erhielten, entthront waren, aber dennoch im Nationalstaat repräsentierten [sic].

Geschichte als „Weltanschauung“ von Parteien, die zur Rechtfertigung ihres Anspruchs auf die Volksvertretung diente, wurde zur Ideologie. Sie war nicht länger eine Frage ewiger Ideen, vollendeter Werke oder persönlicher Vollkommenheit. Sie diente in Betrachtung der Gegenwart und Vergangenheit der Frage, wie sie umgestaltet werden könne, um einem Programm für die Zukunft dienlich zu sein. Der Geist war nicht mehr heilig, sondern ein recht unheiliges Mittel für zeitgenössische Vorhaben. |

Der objektive Geist, wie er sich in der kollektiven Einheit einer Nation darstellte, degradierte zu einem National- oder Klassenbewusstsein. Die alten Historiker hatten noch über die Geschichte des Ruhmes und des Schicksals von Herrschern geschrieben, jetzt wurde hingegen begonnen, die Geschichte der Beherrschten zu schreiben, der zukünftigen Sieger, und es gab keine geistige Einheit, sondern die Trennung der Parteien in einen Geist, der bloss funktional war. Die *logificatio post festum* verwandelte sich in eine *logificatio ante festum*. Die Geschichte wurde zum anonymen Bericht über jene, die an Erbe und Tradition keinen Anteil hatten.

Abstract

This edition illustrates Gottfried Salomon-Delatour's (1892-1964) lifelong engagement with his former teacher Ernst Troeltsch. Salomon-Delatour's memorial-lecture from 1963 given at the University of Heidelberg is a rare and lengthy document, in which a sociologist tries to understand the idea of history from a methodological point of view. The text offers an intelligent and lucid defense of Troeltsch's concept of historicism in the age of scepticism after World War II. The document forms part of the Gottfried Salomon-Delatour papers at the University Archive in Bielefeld. This is the first publication of material from this collection.