Gdański Rocznik Ewangelicki, vol. IX, 2015

Daniel Mourkojannis

Die Nietzscherezeption bei Ernst Troeltsch

Die unterschiedlichen aber zugleich führenden Vertreter des theologischen Liberalismus Adolf von Harnack (1851-1930) und Wilhelm Herrmann (1846-1922) befassen sich gar nicht oder nur ganz am Rande mit Nietzsches Kultur- und Moralkritik. Die Spur Nietzsches in den Texten des ebenso prominenten wie in den damaligen kirchlich konservativen Kreisen umstrittenen Theologen, Religions- und Kulturphilosophen Ernst Troeltschs (1865-1923) ist hingegen nicht zu übersehen.

Bei Harnack, der –neben Troeltsch- unbestritten repräsentativsten Gestalt des deutschen Protestantismus im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, lässt sich außer einer Nietzsche-Schlagwortrezeption keine weitere nennenswerte Beschäftigung mit Nietzsche nachweisen[1]. Er will, so bemerkt Harnack selbst schon 1899 in einem Brief an Martin Rade, „keine 'Theologie', die sich formell so giebt, wie Nietzsche Philosophie giebt - aperçuhaft, sprunghaft, aufblitzend usw., ohne methodische Zusammenhänge u[nd] umsichtiges Maßhalten"[2]. Harnacks „prinzipielle[(r)] positive[(r)] Einschätzung der Kultur und des humanen Sinns von Wissenschaft und Vernunfterkenntnis"[3] machen ihn gegenüber Nietzsches Kritik der Moderne offensichtlich immun.

In Herrmanns Texten findet Nietzsche weder namentlich noch in Form von inhaltlicher Bezugnahme Erwähnung. Für Herrmanns Versuch, im Rückgriff auf Kant die christliche Religion auf Ethik zu gründen, scheint Nietzsches lösliche Wirkung auf die sicher geglaubte Legierung von christlicher Moralität und ethischer Humanität nur störend zu sein. Aber indem Herrmann die faktische Relativierung der Ethik und der sie tragenden

---

[1] Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1985 [1900], 14.

[2] So Adolf Harnack in einer Briefkarte an Martin Rade vom 12. Dezember 1899, abgedruckt in: *Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt.* Hg. u. kommentiert v. Johanna Jantsch, Berlin/New York 1996, 439.

[3] Köster, *Nietzsche-Kritik*, 640f.

überindividuellen Instanzen, so wie es Nietzsche problematisiert, einfach über- oder umgeht, wirkt sein Projekt „geradezu gespenstisch“[4].

Ganz anders dagegen Ernst Troeltsch: In einer Zeit allgemeiner gesellschaftlicher und kultureller Um- und Abbrüche avanciert für ihn Nietzsches Kulturphilosophie zur impliziten und expliziten Bezugsgröße. Nicht nur, dass Troeltsch Nietzsche in mancher Hinsicht „enorm lehrreich“[5] findet. Vor allem die zunehmende Zentrierung seiner theologischen Arbeiten um kulturphilosophische Themen- und Problemstellungen werden Troeltsch unter anderem immer wieder zu Nietzsche als dem Philosophen und Kritiker der Kultur - dem „führenden Geist in der Kulturkritik“[6] - bringen.

Auch Nietzsches Versuch, den drohenden Nihilismus als Folge der ja auch von ihm selbst forcierten Relativierung vermeintlich universaler Größen zu überwinden, fließen in die vor allem ethischen Überlegungen Troeltschs mit ein. Troeltschs Theorem einer relativen Begründung kultureller und ethischer Werte bzw. Maßstäbe angesichts des alle Lebens- und Wissensbereiche relativierenden Historismus ist - wie im einzelnen gezeigt werden soll - ohne Nietzsches Gedanken der autonomen Werteproduktion sowie des kritischen Umgangs mit der Geschichte kaum zu erschließen: Nietzsches „Revolution wie der Ethik so auch der Historie“[7] hat bei Troeltsch zu einer ganz eigentümlichen Spielart liberaler Kulturethik geführt, die in ihrer geradezu lebensphilosophischen Akzentuierung den Vernunftoptimismus, der z.B. noch Schleiermachers Konzeption einer Güterlehre zugrunde liegt, wenn auch nicht gänzlich hinter sich lässt, so aber doch problematisiert[8]. Nietzsches Ästhetisierung der Existenz wird dabei von ihm - und darin liegt auch heute noch seine Pointe - jenseits einer individualistisch verkürzten und missverstandenen Ethik der Lebenskunst verstanden und entfaltet.

---

[4] Wolfhart Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*, in: ders., *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977 [1962], 48.

[5] Vgl. Ernst Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik* [1902], in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Tübingen 1922 (im folgenden GS 2), 552-672, hier: 654, Fußnote 58.

[6] Vgl. Troeltschs Aufsatz: *Das Neunzehnte Jahrhundert* [1913], in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, postum hg. von Hans Baron, Tübingen 1925, (im folgenden GS 4), 642.

[7] Troeltsch, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Tübingen 1922, (im folgenden GS 3), 495.

[8] In diesem Zusammenhang vergleiche: Hartmut Kreß, *Ethik als Güterlehre. Kultur und Gesellschaft als Thema evangelischer Ethik*, in: ders./Karl-Fritz Daiber, Theologische Ethik - Pastoralsoziologie, Stuttgart/u.a. 1996, 38-52 (Grundkurs Theologie Bd. 7).

1. Troeltschs Auseinandersetzung mit Nietzsches ästhetischer Ethik

Die Integration Nietzsches in den Kontext der Begründungsproblematik der Ethik verläuft über mehrere Stationen. Eine ist dabei Troeltschs Zurückweisung des Anspruchs sowohl eines bestimmten Typus von atheistischer als auch von ästhetischer Ethik, die vermeintliche Leerstelle, die eine einst hegemoniale christliche Leitmoral bei ihrer Abdankung hinterlassen hat, adäquat auszufüllen[9]. Das mag mit Blick auf die Frage nach seiner Nietzsche-Rezeption zunächst verwundern. Denn sowohl eine radikale Antichristlichkeit als auch der dezidierte Rekurs auf die Ästhetik gehören ins Zentrum von Nietzsches Moralphilosophie[10]. Aber es ist genau diese Radikalität, auf die es Troeltsch in der Kritik ankommt und die ihn zu einer durchaus unterschiedlichen Bewertung der beiden Ethikentwürfe führt.

Der konkrete Anlass für Troeltschs Auseinandersetzung mit der „atheistischen Ethik", so der Titel seines gleichnamigen Aufsatzes[11], geht auf einen Artikel in den Preußischen Jahrbüchern zurück, in dem ein „älterer Offizier" die sittlichen Vorzüge einer religionsfreien Kultur anpreist. Denn sie sei befreit,

von störenden Hemmungen und Durchkreuzungen, von unreinen und fremdartigen Motiven, die mit dem Gottes- und Seelenglauben notwendig verbunden waren[12].

Ausgehend von dieser Bemerkung holt Troeltsch im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung zu einer umfassenderen Kritik des atheistischen Moraltypus aus. Dazu rechnet er sowohl neuhumanistische Bestrebungen, die auf meist vorchristliche, pagane und antike Traditionen rekurrieren als auch utilitaristische Wohlfahrtsmodelle[13]. Gerade deren Versuch, die unverrechenbare Irrationalität des Lebens aus der Moral auszublenden zugunsten eines kühlen Kalkulierens rationalistischer Sozialtechnologie, hält Troeltsch auf Dauer für unmöglich. Nicht von ungefähr folgert er,

---

[9] Vgl. Troeltschs Aufsätze: *Atheistische Ethik* [1895]; *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* [1894]; *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1900]; *Grundprobleme der Ethik* [1902]; *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie* [1913], in: GS 2, sowie: *Das Wesen des modernen Geistes* [1907]; *Das Neunzehnte Jahrhundert* [1913], in: GS 4.

[10] Siehe dazu oben die Ausführungen in der Einleitung und in Teil A.

[11] Vgl. Troeltsch, GS 2, 525-551.

[12] Ebd., 525.

[13] Vgl. ebd., 531ff.

dass die nüchterne atheistische Befriedigung an mechanistischer Weltanschauung und an gemeinnütziger Sozialphilosophie schon wieder im Schwinden begriffen ist und einer wunderlichen, sprunghaften, irrationalen Mystik zu weichen anfängt [...], die aber den Ueberdruß an der kahlen atheistischen Vernünftigkeit zum Ausdruck bringt[14].

Eben das zeige, so Troeltsch weiter, „Nietzsches Atheismus, der aus der allertiefsten Erfassung der Lebensgegensätze entsprang, [und] eben *dadurch* immer wieder im Begriff [ist], in enthusiastische Gläubigkeit umzuschlagen"[15]. Aber vor allem einig weiß sich Troeltsch mit Nietzsche in seinem Widerspruch gegen jenen Ethiktyp, der vorgibt, die Inhalte einer christlichen Ethik in Anspruch nehmen zu können, ohne dabei den als heteronom und störend empfundenen Ballast metaphysisch-religiöser Begründung übernehmen zu müssen. Schon Nietzsche, so Troeltsch, hat die vehement kritisiert, „die gebildet genug sein wollen, um keine Religion zu haben, aber zugleich denkfaul genug seien, um dann doch eine Moral des Altruismus zu behalten, die jetzt kein Fundament mehr hat"[16].

Mit anderen Worten: Troeltsch kritisiert jene „konventionell" atheistische Ethik, weil sie nicht wirklich ernst macht mit den Konsequenzen, die sich aus einem areligiösen und nichtmetaphysischen Ansatz in der Moral ergeben. Dann nämlich, so lehrt das Beispiel Nietzsche weiter,

bleibt nicht Moral minus Religion, sondern dann erhebt sich die neue Moral jenseits von Gut und Böse, die mit vollem Bewusstsein aus dem neuen Grund auch völlig neue Folgen zieht[17].

Nietzsche zieht daraus Konsequenzen, so Troeltsch, die, ganz im Gegensatz zu den Positionen der von ihm [Troeltsch] kritisierten atheistischen Ethiktypen, „überhaupt jede überindividuelle Bindung aufheben und in eine ganz ungeheuer dunkle Welt der rein individuellen Wesenssteigerung drängen"[18]. Troeltsch trägt das ohne jegliches apologetisches Interesse vor. Es geht ihm vielmehr darum zu zeigen, dass sich die Begründungsfrage der Ethik in einem postidealistischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang viel radikaler stellt, als es in den herkömmlichen sich antichristlich gerierenden Ethiktypen überhaupt ansatzweise nur gesehen

[14] Ebd., 530.

[15] Ebd., 531.

[16] Ebd., 546.

[17] Ebd.

[18] Ebd., 530.

würde. Dafür ist Nietzsches Position ein Beleg, und deswegen muß sich jeder neuerliche Begründungsversuch in der Ethik an Nietzsche messen lassen[19].

In der weiteren Auseinandersetzung mit kulturkritischen Positionen seiner Zeit problematisiert Troeltsch in einer Reihe von Artikeln unter anderem nun auch die ästhetische Ethik, die von einer ungleich stärkeren Prägekraft und Deutungsmacht ist als die auf Nützlichkeitserwägungen und Machbarkeitskalkül basierende Ethik positivistischer Provenienz. Denn während diese das Allgemeinwohl der Menschheit der Entfaltung des einzelnen vorzuordnen scheint, fordert die ästhetische Ethik im Gegenzug gerade, das „Dasein in seiner ganzen Breite und Fülle auszuleben" und „in seiner Person die Lebensenergie aufs höchste zu steigern"[20]. Darüber hinaus kommt in dieser Forderung die „optimistisch-ästhetisch-immanente Weltanschauung"[21] zum Ausdruck, wie sie in der deutschen klassischen und romantischen Literatur und ihren philosophischen „Kodifizierungen" ausgebildet wurde. In diesem geistesgeschichtlichen Zusammenhang nämlich, so Troeltsch weiter, ist

das Ideal einer immanenten, ästhetischen Ethik aufgestellt [worden], wonach das Individuum seinen gegebenen Gehalt und Reichtum aus sich heraus in ruhiger, sicherer, klarer Lebensfreudigkeit harmonisch zu entfalten habe und das schöne Ganze des Lebenskunstwerkes der Zweck und Sinn des Daseins, der Inhalt der sittlichen Aufgabe sei[22].

Es dokumentiert sich auch hier die Wendung zu einer radikalen Diesseitigkeit wie in der atheistischen Ethik. Aber anders als diese reduziert sie die Moral nicht auf politisch-ökonomische Rationalisierungsprozesse, sondern

---

[19] Vgl. zur Thematik auch *Grundprobleme der Ethik*. Dort bemerkt Troeltsch zu Beginn, dass „seitdem Nietzsche die radikale Konsequenz der Beseitigung der religiös-idealistischen Grundlage gezeigt hat, die positivistische Ethik des religionslosen Altruismus immer blassere Farben zeigt. Das Werk Nietzsches wird für diese Ethik in immer höherem Grade eine auflösende Krisis bedeuten. Denn erst er zeigt die vollen Konsequenzen der Beseitigung Gottes und aller überempirischen und überindividuellen geistigen Ordnungen aus der Welt und damit aus der Ethik. Die alles auflösende Entwicklungsidee und die naturalistische Sinnlosigkeit der Dinge läßt hier nur die Steigerung des Individuums zu einer nur von ihm selbst abzuschätzenden Höhe übrig" (Troeltsch, GS 2, 552f). Insofern ist es sicher richtig, wenn Rendtorff davon spricht, dass „Troeltsch [...] die Grundprobleme der Ethik angesichts einer *Krise der Ethik* [erörtere], „die mit dem Namen Nietzsche exemplarisch benannt wird", so Trutz Rendtorff, *Theologie in der Moderne. Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991, 169 (Troeltsch Studien Bd. 5).

[20] Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 282.

[21] Ebd., 232.

[22] Ebd., 233.

entwirft auf der Grundlage einer „Metaphysik der Immanenz“ eine „Ethik der originalen künstlerischen allseitigen Ausgestaltung des Selbst.“[23] Doch auch wenn die Vertreter einer solchen Ethik, vor allem in der bildenden Kunst der Moderne, im Rückgriff auf das romantische Projekt des „Lebenskunstwerks“[24] das Individuum vor Nivellierung, Uniformierung und Konformität in der modernen Massengesellschaft bewahren wollen, so bleibt diese „künstlerische Ethik [...] zumeist ein verfeinerter Egoismus“[25], der sich zudem bloß in antibürgerlichem Pathos und wildem Gestus erschöpfe[26].

Im Unterschied zu seiner Auseinandersetzung mit der atheistischen Ethik bleibt Troeltsch nicht bei einer einseitig ablehnenden Haltung. In seinen Bemühungen um eine differenzierte Sicht auf das moderne Phänomen des Individualismus etwa macht Troeltsch die bleibende Bedeutung der ästhetischen Ethik an deren Einspruch gegen den „gleichmacherisch-rationalistischen Individualismus“ fest[27]. Ihr „künstlerisch-aristokratischer“[28] Individualismus bleibt zwar „tief geschieden“ von dem „politisch-demokratischen Individualismus“[29]. Aber aus beiden Strömungen konstituiere sich der gegenwärtige Individualismus der modernen Welt und die auf ihm ruhende „moderne Moralempfindung“[30]. Als Repräsentanten des modernen

---

[23] Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 320.

[24] Vgl. Troeltschs Ausführungen dazu: *Christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 233.

[25] Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 321.

[26] Vgl. Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, in: GS 4, 614-649, hier: 644.

[27] Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 315.

[28] Ebd., 318.

[29] Ebd., 319.

[30] Ebd., 326. „Troeltschs Unterscheidung verschiedener ‘Typen des Individualismus’ ... korrespondiert eine Differenzierung zwischen elementaren neuzeitkonstitutiven Freiheitsansprüchen einerseits und der in deren Realisierung sich nun erzeugenden politischen und sozialen Destruktion individueller Freiheiträume andererseits“, darauf hat F.W. Graf zu Recht hingewiesen (vgl. ders., Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs, in: *Protestantismus und Neuzeit*, hg. v. H. Renz/F.W. Graf, Gütersloh 1984, 207-230, hier: 214, [Troeltsch-Studien Bd. 3]). Troeltsch beschreibt in seinem Artikel, Das Wesen des modernen Geistes, die Gegenläufigkeit zwischen dem „politisch-rechtliche[n] Individualismus“ als „die freie Verfügung der Person über sich selbst“ (GS 4, 310) und den gleichzeitigen ökonomischen Rationalisierungsprozessen, die „d e p e r s o n i f i z i e r e n d“ (ebd.) wirkten. Die kulturelle und existentielle Vertiefung des im wesentlichen auf politischen und ökonomischen Maximen beruhenden Individualismus, wie sie z.B. von einer künstlerischen Ethik eingefordert werden, scheint letztlich auch im Interesse Troeltschs zu liegen. Jedenfalls „in

moralischen Empfindens kann es sich daher für Troeltsch bei den Verfechtern des ästhetischen Ethiktypus nicht bloß um harmlose und letztlich wirkungslose Virtuosen einer rein individualistischen Beglückungsmoral handeln. Zudem ist ihr „ästhetische[r] Optimismus“[31] aus der idealistischen Epoche verflogen, und - so ließe sich hinzufügen - die Fortschrittsgläubigkeit atheistischer Wohlfahrtsmoral hat hier längst dem Wissen um die Irrationalität und Relativität des Lebens wie auch der Moral Platz gemacht. Zum Exponenten der ästhetischen Ethik scheint Troeltsch schließlich auch Nietzsche zu machen. Zwar merkt Troeltsch an, dass die „positiven Ziele“ seiner Kulturkritik „sehr verschwommen und trotz allem echten ethischen Pathos sehr naturalistisch“ sind. Aber ähnlich dem ästhetischen Einspruch gegen den „ordinären Optimismus der Gleichheitsmänner“[32] findet bei diesem

eine Umformung des modernen Individualismus von der demokratischen Gleichheitsidee zum qualitativen Individualismus, aber auch von der romantischen Selbstbespiegelung zur handelnden Kraft und von der antiken Stilisierung zur modernen Lebenstiefe [statt][33].

Jedenfalls war es, so Troeltsch, vor allem Nietzsche, der die humanistische wie romantische Kritik „gegen die Christlichkeit unserer Kultur und gegen den demokratischen Rationalismus“ zusammengefaßt hat und

die eine große Wirkung hinterlassen, das Gefühl, dass die heutige geistige Kultur kein stolzer Höhepunkt, sondern eine dumpfe Erwartung [...] originaler Lebensgestaltung sei[34].

Die Leerstelle, die durch den Verlust der Vorrangstellung der bürgerlich-christlichen Moral verursacht wurde, bleibt also immer noch unausgefüllt. Und Troeltsch macht deutlich, dass die Ethik, zumindest dort, wo sie auf einen qualitativen Individualismus als Folge eines radikal ästhetischen Ansatzes in der Moral zurückgreift, wirklich original und autonom geworden ist.

Das „dumpfe Erwarten“ ist also nicht Ausdruck des Scheiterns der ethischen Revolution. Im Gegenteil: Das moderne Moralempfinden ist

Korrespondenz zu den in der Neuzeitanalyse gewonnenen Einsichten will Troeltsch in seiner Religionsphilosophie Religion ... als den primären Ort der Rettung des individuellen Subjekts vor den individuumsfeindlichen Mächten der Neuzeit bestimmen“ (F.W. Graf, *Religion und Individualität*, 220).

[31] Troeltsch, *Christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 234.

[32] Vgl. Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 321.

[33] Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, in: GS 4, 642.

[34] Troeltsch, *Logos und Mythos*, in: GS 2, 810.

endgültig selbständig geworden[35]. Unterschiedliche Ethikentwürfe existieren zwar nicht anstelle der christlichen Moral, sondern neben ihr. Allerdings, so stellt Troeltsch mit Blick auf die Irrungen und Wirrungen der von ihm besprochenen Ethiktypen auch heraus, beginnt mit der „verselbständigten Moral" erst die eigentliche „Arbeit der modernen Ethik", nämlich „aus christlicher Moral, aus antiker Ethik und neuen Ideen das moralische Bewusstsein zu erproben"[36]. Das heißt, dass eine Ethiktheorie, vor allem eine theologische, die sich nicht einfach der Willkür einer Vielzahl von Moralen überlassen will und der zugleich der Rückgriff auf scheinbar objektive Werte und Normen versperrt bleibt, sich einer Genealogie der Moral zuzuwenden bzw. die der Moral zugrundeliegenden Werte zu problematisieren hat. Ethik ist also in einen umfassenden „geschichtsphilosophischen Horizont" zu setzen[37]. Auch in diesem Entwurf einer nachidealistischen, genealogischen Kulturethik mag Troeltsch auf die Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht verzichten.

2. Troeltschs ethischer Historismus in Auseinandersetzung mit Nietzsches heroischem Historismus

Hatte Troeltsch noch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit postchristlichen Ethikmodellen die Bedeutung von Nietzsches Atheismus und Ästhetik für das Projekt einer „modernen Ethik" nur angedeutet, wächst dem jetzt in der Perspektive der „materialen Geschichtsphilosophie"[38] eine zentrale Bedeutung zu. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Troeltsch nun verstärkt das Begründungsproblem der Werte und der Verbindlichkeiten von Normen oder, genauer gesagt, das Problem ihrer Entstehung in den Vordergrund rückt. Das Bewerten bleibt ja ein anthropologisches Faktum und die Normizität bzw. Ethizität des Lebens eine historische Konstante. Sie wird ohne die Möglichkeit einer geschichtstranszendenten Objektivierung erst recht zur Aufgabe der Ethik, die

[35] Genauer gesagt ist die Ethik *wieder* selbständig geworden. Moralphilosophie kann sich ihrer christlich moralischen Fesseln entledigen und vor allem Begründungsstrategien entwerfen, die keiner theologischen Sanktion mehr bedürfen.

[36] Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 325.

[37] So Troeltsch schon 1902 in seiner Besprechung von Herrmanns „Grundprobleme der Ethik". Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, GS 2, 624.

[38] Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, GS 3, 112ff.

diese nur in Aufnahme geschichts- und kulturphilosophischer - und das heißt auch immer wertphilosophischer - Erwägungen bewältigen kann. So heißt es:

Wir müssen klar und scharf die Bedeutung des Wertproblems, seinen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Standort, seine Aufstellung und Lösung aus dem historischen Horizont heraus in den Vordergrund stellen, und die universal-historische Kontemplation kann sich erst von da aus als darin mit enthalten und gefordert entwickeln[39].

Den hier anklingenden historischen Entwicklungsgedanken versteht Troeltsch allerdings streng immanent. Die Teleologie seiner Geschichtsphilosophie ist also nicht die des

objektiv konstruierbaren und vom letzten ewigen Zweck aus gesehenen Weltverlaufs, sondern die Teleologie des seine Vergangenheit zur Zukunft aus dem Moment herausformenden und gestaltenden Willens[40].

Troeltsch diskutiert zunächst die unterschiedlichen Wertbestimmungs- bzw. Wertbegründungsmodelle, bevor er die daraus resultierenden Problemstellungen in sein Konzept der „grundsätzlichen Wertrelativität"[41] zu integrieren versucht. Unter dieser „Wertrelativität" versteht er:

nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern das stets bewegliche und neu-schöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden[42].

Auf Werte und „Maßstäbe" soll also nicht verzichtet werden, sondern bloß auf deren Charakter von „Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit"[43]. Mit Hilfe eines gegenüber Kant deutlich verschobenen Aprioriebegriffs, versteht Troeltsch die Apriorität der Werte als kreativen Akt, so dass jede Werterzeugung vor allem künstlerischen, ja ästhetischen Ursprungs ist und damit gerade kein Produkt einer überindividuellen und zeitlosen Vernunft[44]. Genau in diesem Punkt stimmt er mit Nietzsche überein. Denn der ästhetische Kern seiner Moralphilosophie liegt gerade darin, die Wertbestimmung als etwas „Schöpferisch-Geniales, Souverän-Freies, Antirationales und Antiintellektuelles" anzusehen[45]. Indem

[39] Ebd., 116.

[40] Ebd., 112.

[41] Troeltsch, in: GS 3, 211.

[42] Ebd.

[43] Ebd., 166.

[44] Ebd., 167. Troeltsch spricht statt dessen von einer „momentanen Vernunft" und erinnert also stark an Nietzsches Konzeption der individuellen Vernunft.

[45] Troeltsch, in: GS 3, 139.

Troeltsch Nietzsches Ästhetik in die Begründungsfrage so mit aufnimmt, löst er sie zugleich aus den Fängen einer doch allzu individualistischen Lebenskunstmoral. Nicht die Ästhetisierung der eigenen Existenz oder die Stilisierung zur nichtnormierten Individualität jenseits gesellschaftlich-kultureller Institutionalität, sondern gerade die eigene Verantwortung für die Schöpfung von Normen und Werten sei das Ziel von Nietzsches ästhetischer Ethik:

Darin berührt sich meine Auffassung in einer Hinsicht mit Nietzsche und Guyan, auch mit Karl Marx, wenn man dessen Herausbildung der Zukunft durch freie Tat aus dem historisch verstandenen Entwicklungsgang für den haltbaren Sinn seiner Dialektik und ihrer Kombination mit der Utopie hält. [46]

Allerdings verliert Troeltsch nicht den historischen Horizont aus den Augen, in dem die ästhetische Wertkonstruktion geschieht. Ebenso wenig wie die Werte Produkte einer allgemeinen vorgängigen Vernunft sind, erscheinen sie als das Ergebnis radikalisierter neuzeitlicher Subjektivität, die sich ja auch noch hinter Nietzsches Willensmetaphorik verbirgt[47]. Die ästhetische Wertkonstruktion ist also kein subjektivistisches „Schaffen aus dem Nichts“[48], keine „Umwertung der Werte“[49], sondern ein „Umbilden und Fortführen“ und „eine neue Synthese des Vorhandenen“[50]. Es ist mit anderen Worten die Historie, die der ästhetischen Wertbildung ihre konkret-individuellen Gehalte zuführt und das Problem der Wertrelativität noch einmal verschärft - zumindest wenn man, wie Troeltsch, an einem nachgängigen Humanitätsgedanken und damit, wenn auch erst zu schaffenden, überindividuellen Verbindlichkeiten festhalten möchte.

Die Kritik, die er an Nietzsche übt, richtet sich denn auch nicht gegen dessen angeblich post- oder gar antihistorischen Ansatz[51]. Schließlich muss

---

[46] Ebd., 189. Vgl. dort die Fußnote 83.

[47] Vgl. dazu: Gerold Becker, *Neuzeitliche Subjektivität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch*, Regensburg 1982, 187f.

[48] Troeltsch, in: GS 3, 167.

[49] Ebd., 140.

[50] Ebd., 167.

[51] Diese Differenz zwischen Troeltschs und Nietzsches Geschichtsdenken meint Hans Günter Ulrich ausmachen zu können, wenn er schreibt, dass Troeltsch „mit seinem Hinweis auf die Notwendigkeit geschichtsphilosophischer Analyse den zwischen ihm und Nietzsche kontroversen Punkt treffe.“ In: H. G. Ulrich, *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik*, München 1975, 179

auch Nietzsche die Inhalte zur Werterzeugung der Geschichte entnehmen. Neben dem Aufruf zum „überhistorischen" und „unhistorischen" Umgang mit der Geschichte rät er gerade zum kritischen und autonomen Verhältnis zur Historie[52]. Man trifft die Kritik Troeltschs sicherlich genauer, wenn man die Gefahr eines „ästhetizistischen Historismus" bei Nietzsche erkennt, der die Konstruktion geschichtlicher Sinnzusammenhänge so auf ein individuelles Subjekt zurücknimmt, dass potentiell jeder Einzelne [...] seine private Weltgeschichte ersinnen kann[53].

Troeltsch formuliert seine Kritik pointiert in dem sehr verständigen Nietzsche-Referat des Historismus-Bandes.[54] Hier wird die gründliche Lektüre von Nietzsches Schriften und die lückenlose Kenntnis der frühen Rezeptionsgeschichte deutlich. Auffallend ist vor allem die hohe Wertschätzung der Frühschriften, die für Troeltsch die „historisch und geschichtsphilosophisch eigentlich wertvollen Gedanken enthalten"[55].

Einerseits ist Nietzsche für ihn „ein spezifisch historischer Kopf", bei dem „die Elemente zu einer Theorie der Historie" vorhanden sind und dem schon früh ein „Aufriß der Entwicklung des europäischen Geistes von tiefsinnigstem und kühnstem Wurfe"[56] gelang. Andererseits verzichtet Nietzsche später auf eine Synthese ethischer Kulturwerte und begnügt sich damit, die Geschichte des „Widerspiels" und damit die Antinomien und Antagonismen der historischen Bewegung zu erzählen[57]. So mündet Nietzsches Geschichtsphilosophie schließlich in einen heroischen Historismus, der das Ziel der Menschheit nicht an ihrem Ende sieht, „sondern in ihren höchsten Exemplaren"[58]. Gegen diese dann doch wieder individualistische Konzeption hält Troeltsch an dem überindividuellen Sinn einer ethisch orientierten Geschichtsphilosophie fest. Ihr liegt zwar auch keine abstrakt-universale Idee der Menschheit zugrunde, aber immerhin die Pflicht zur relativen und kontextbezogenen Wert- und Maßstabbildung[59].

(Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 68).

[52] Friedrich Nietzsche, KSA 1, HL, 295-334.

[53] Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies, *Ernst Troeltsch*, in: Joseph Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Neuzeit IV, Göttingen 1986, 143.

[54] Troeltsch, in: GS 3, 494-507.

[55] Ebd., 503. Dass Troeltsch Nietzsches Frühschriften „nur ganz am Rande wahrgenommen" haben soll, so Ulrich, ist kaum stichhaltig. Vgl. ders., ebd., 181.

[56] Troeltsch, in: GS 3, 503.

[57] Ebd.

[58] Nietzsche, KSA 1, HL, 317.

[59] Vgl. Troeltschs Konzeption der europäischen Kultursynthese, die aus den historischen

Die Gelassenheit, mit der Troeltsch die normative Kraft des Partikularen favorisiert, hat ihren Grund allerdings in einer religiösen Interpretation der Historie, die alles Partikulare und Relative der Geschichte in einer letzten göttlichen Einheit ruhen sieht.[60] Aber dieser „Grenzgedanke" hebt die Relativität nicht auf, sondern erhebt sie vielmehr selbst zum Wert. Denn der Gesamtsinn der Weltgeschichte ist menschlicher Erkenntnis radikal entzogen, so dass die Werte und Maßstäbe zu „Repräsentanten des unerkennbaren Absoluten"[61] werden, und das heißt ja zu relativen Repräsentanten. Das negative Wissen um das Absolute garantiert erst die Relativität der Werte und lässt ihre Produktion zu einem permanenten Prozess und vor allem zu einer inter-subjektiven ethischen Verpflichtung werden. Die Negation des Absoluten hingegen birgt die Gefahr der Verabsolutierung partikularer relativer Interessen und damit die Gefahr einer Anarchie der Werte anstelle ihrer Relativität.

3. Sinn oder Sinnlosigkeit: Metaphysik der Geschichte bei Troeltsch und Nietzsche

Die religiöse Fundierung der ästhetisch-autonomen Werteproduktion verweist auf den Nutzen der Metaphysik für die Historie. Allerdings reklamiert Troeltsch diese nicht in der Auseinandersetzung mit Nietzsche - im Gegenteil rückt dieser zum Kronzeugen für die Notwendigkeit der Metaphysik auf - sondern vielmehr im Gegenüber zur transzendentalen Subjektivitätsphilosophie Kants und damit im Rahmen der Erkenntnistheorie. Dabei liegt Troeltsch eine doppelte Fragestellung zugrunde. Einerseits geht es darum, wie überhaupt historische Erfahrungen und vermeintliches Verstehen von historischen Prozessen möglich sein sollen, wenn nicht transindividuelle Sinnbezüge oder sogar ein übersubjektiver Sinnzusammenhang existieren, die in den einzelnen geschichtlichen Gegebenheiten verwoben, aber nicht mit diesen identisch sind. Andererseits wird die Frage aufgeworfen, wie das „Fremdländische", also die Alterität des anderen überwunden bzw. verstanden werden soll, wenn nicht durch die Anbindung des Erkenntnissubjekts an die die Geschichte tragende Sinneinheit und damit die Rückbindung der Transzendentalphilosophie an die Geschichte[62].

Grunddaten, aus denen sich das gegenwärtige Europa herausgebildet hat, den vier „Grundgewalten: Der hebräische Prophetismus, das klassische Griechentum, der antike Imperialismus und das abendländische Mittelalter", Orientierung für eine zukünftige Gegenwart gewinnen will. In: GS 3, 767.

[60] Vgl. ebd., 173.

[61] Ebd., 175.

[62] Zur Durchbrechung der bloßen transzendentalen Bewusstseinsimmanenz durch historische

Troeltsch geht es also darum, sowohl die Geschichte als auch das erkennende Subjekt rückzubinden „an eine innere Vernunft der menschlichen Entwicklung oder besser einen göttlichen Lebensgrund“[63]. In diesem Zusammenhang hat er immer wieder auf die Subjektivitätsmetaphysik von Leibniz hingewiesen und eine Restitution von dessen Monadologie gefordert. Denn hier werde

das Ich als Monade [ge]faßt, die vermöge des Unbewußten oder ihrer Identität mit dem AllBewusstsein am Gesamtgehalte des Wirklichen partizipiert und die Außenwelt, die körperliche wie die fremdländische, vermöge dessen virtuell in sich trägt[64].

Wie zirkulär und letztlich unscharf diese Subjektivitätsmetaphysik auch sein mag: Troeltschs Konzeption einer ethischen Geschichtsphilosophie geht es nicht bloß um das szientistische Sammeln historischer Fakten noch um die ästhetische Verknüpfung geschichtlicher Ereignisse zu bloßen Anekdoten, sondern um die Errichtung eines weiten kulturellen sowie interkulturellen Konsens im Rückgriff auf historische Kontinuitäten. Daher ist Metaphysik im Sinne einer letzten „Sinneinheit“[65] der Geschichte und einer inneren Bewegung bzw. Entwicklung derselben auf diese hin oder aus ihr heraus unentbehrlich. „Es ist dies freilich“, so Troeltsch freimütig, „ein Glaube und insofern ein religiöser Gedanke“[66].

Inwiefern ist nun ausgerechnet Nietzsches Philosophie Zeugnis für eine Notwendigkeit von Metaphysik? Troeltsch selbst hatte ja schon recht früh bemerkt, dass sein Interpretament, des „göttlichen Grundes“, den er auch „absoluten Geist“ und „Allgeist“ nennen kann, ihn in die Nähe Hegels, Schellings und „der alten dogmatischen Metaphysik“[67] bringt, und so möchte man hinzufügen, ihn von Nietzsche umso weiter forttrüge. Stattdessen rückt Troeltsch in seinem Historismus-Band Nietzsche und Hegel eng zusammen, indem er an einem entwicklungsgeschichtlichen Gedanken bei Nietzsche festhält. Nietzsche

bleibe dadurch in der Richtung auf reine Geistesgeschichte, und den Geist selbst verstand er als immer neu sich individualisierendes Leben, als aus dem Unbewußten auftauchenden und niemals in bewußten Handlungen und Zwecksetzungen sich erschöpfenden Trieb des Werdens[68].

Erfahrung vgl. bei Troeltsch, in: GS 3, 684. Zum ganzen Komplex Becker, ebd., 157-67.

[63] Troeltsch, in: Theologische Literatur Zeitschrift 41. Jg., 1916, 449.

[64] Troeltsch, in: GS 3, 675.

[65] Ebd., 692.

[66] Troeltsch, in: GS 2, 708.

[67] Troeltsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, in: ZThK 5. Jg., 1895, 361-436, hier: 92.

[68] Troeltsch, in: GS 3, 496.

Troeltsch sieht hierin, wie gesagt, „eine entwicklungsgeschichtliche Denkweise, die Hegel sehr viel näher steht als Schopenhauer“[69]. Selbst Nietzsches Atheismus habe an dieser Entwicklungsidee nichts geändert. Nietzsche, so Troeltsch, „glaube an eine Entwicklung ohne Gott und gegen Gott“[70]. Entscheidend ist bei diesem Argumentationsgang nun nicht die vermeintliche Nähe Nietzsches zu Hegel[71]. Denn das Zusammenrücken beider dient ja eher dazu, Nietzsche mit der eigenen metaphysischen Konzeption kompatibel zu machen. Von wirklicher Bedeutung ist vielmehr Troeltschs Rekurs auf Nietzsches Wiederkunftslehre. Denn dieses sicherlich zentrale Element in Nietzsches Metaphysik interpretiert Troeltsch als Variable im Sinne einer letzten Sinn- und Wertinstanz aus der heraus oder auf die hin nur geschichtliche Entwicklung, wenn auch unerkannt, möglich und nötig ist, um das drohende Wertechaos abzuwenden. So merkt Troeltsch an:

Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ kann ich nur als schließlichen Ersatz für die Metaphysik des Weltwillens, für Hegels Idee und Dialektik, für Goethes Natur und Gott verstehen, als die Rettung vor der völligen Regellosigkeit und Skepsis des reinen Empirismus [...] Sie ist Gottes-Ersatz[72].

Aber die mit der Deutung angestrebte Konvergenz erweist sich bei näherem Hinsehen doch als allzu brüchig und markiert stattdessen die eigentliche Differenz. Denn während Troeltsch mit Hilfe des religiösen Gedankens solche Sinnbezüge reklamiert, die die reine Faktizität des Historischen transzendieren, will Nietzsche diese mit seiner Wiederkunftslehre gerade abweisen. Natürlich überschreitet auch er mit dem Wiederkehrgedanken die Geschichte. Sie ist insofern ein metaphysischer Gedanke und damit Weltauslegung. Aber nicht dem Aufspüren eines letzten Ur-Sinns dient bei Nietzsche die Überschreitung der Geschichte, sondern nur der Feststellung eines zugrundeliegenden Un-Sinns:

Historia in nuce. - Die ernsthafteste Parodie, die ich je hörte, ist diese: „im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott!, und Gott (göttlich) war der Unsinn“[73].

---

[69] Ebd.

[70] Ebd.

[71] Obwohl deren Verhältnis sicherlich nicht nur antipodisch und Troeltsch insofern zuzustimmen ist. Vgl. zum Verhältnis Nietzsches zu Hegel, gerade in Hinsicht auf den Lebensbegriff: W. Stegmaier, *Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem*, in: Hegel-Studien 20 (1985), 174-198, sowie ders., *Nietzsches Hegel-Bild*, in: Hegel-Studien 25. Jg., 1990, 99-110.

[72] Troeltsch, in: GS 3, 498.

[73] Nietzsche, KSA 2, MA II, 388.

Die Welt ist - und somit auch ihre Geschichte - für Nietzsche „sinnlos". Die ewige Wiederkehr symbolisiert daher auch „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts"[74], und ist somit nicht einfach austauschbar mit einem die Welt irgendwie transzendierenden opaken Gottesgedanken, wie Troeltsch meint. Während Troeltsch nämlich in seiner Metaphysik der Geschichte Welt und Leben religiös fasst - als von Gott gegeben, basiert Nietzsches Wiederkunftsgedanke auf einem radikal zu Ende gedachten ästhetischen Welt - bzw. Lebensbegriff. Die Bewegungen und Formen dieses Lebens können für Nietzsche schlechterdings niemals wie bei Troeltsch „Ausdruck und Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und der inneren Bewegung dieses Grundes auf einen uns unbekannten Gesamtsinn der Welt hin"[75] darstellen. Vielmehr ist die Welt für Nietzsche ein „Kunstwerk", ein „sich selbst gebärendes Kunstwerk"[76], ein Spiel von Werden und Vergehen, so unschuldig wie das Spiel eines Kindes, das aufbaut und zerstört, um erneut aufzubauen[77]. Die Weltgeschichte verläuft nicht innerhalb einer vorgegebenen Ordnung, in der das Neue und Zukünftige irgendwie aus dem ins Heute hinübergeretteten Einst entsteht. Das Neue kann nur entstehen aufgrund der zyklisch wiederkehrenden Anonymisierung geschichtlicher Gegebenheiten. Die Abwehr von Regellosigkeit und Empirismus wird dann aber nicht im Sinne der Interpretation Troeltschs durch die Ausrichtung der Subjekte auf den dem Weltganzen inhärenten Sinnkomplex geleistet, sondern wirklich im „amor fati"[78], dem „Wohlan! [Das Leben] Noch Ein Mal"[79] angesichts der drohenden Amorphisierung geschichtlicher Konstellationen und der darin verwobenen eigenen Existenz. In dieser Hinsicht, aber eben auch nur in dieser, lässt sich nun der Wiederkunftsgedanke in der Tat als ein Imperativ gegen Willkür und Skeptizismus deuten. Aber es ist streng genommen kein ethischer, sondern ein ästhetischer Imperativ. Denn in der Aufforderung so zu leben, dass man es bejahen könnte, wenn dieses Leben ewig wiederkehren würde, kommt nicht der Wille zur Norm, vielmehr der unbedingte

---

[74] Nietzsche Bd. III, 853 [hier zitiert nach Karl Schlechta (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München 1954-1956].

[75] Troeltsch, in: GS 3, 175.

[76] Nietzsche, KSA 12, 119 - 2 [114].

[77] Vgl. Nietzsche, KSA 1, PHG, 830.

[78] „Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht." Nietzsche, KSA 6, EH, 297.

[79] „War *das* - das Leben?" will ich zum Tode sprechen. „Wohlan! Noch Ein Mal!" Nietzsche, KSA 4, Za, 396.

Wille zur Form zum Ausdruck[80]. Als Symbol für diese ästhetische Existenz und der ihr zugrundeliegenden ästhetischen Weltauslegung, deren metaphysisches Postulat in der Sinnfreiheit des Daseins und seiner Geschichte gipfelt, hatte Nietzsche die Gottheit Dionysos gewählt[81]. Der Mythos des von den Titanen zerstückelten Dionysos, der aber aus der Zerstückelung wieder neu hervorgeht, wird so zum Inbegriff des die Geschichte transzendierenden Lebens, in dessen Kreislauf von Werden und Vergehen, Vernichten und Aufbauen die Historie mithineingenommen ist[82].

Heroischer Historismus auf der einen und - so könnte man kontrastierend mit Blick auf Troeltsch sagen - religiöser Historismus auf der anderen Seite, scheinen damit eine Alternative zu bilden. Das bedeutet aber nicht, dass die Opposition zwischen Troeltsch und Nietzsche die zwischen Historismus auf der einen und Antihistorismus auf der anderen Seite ist. Es greift sicher zu kurz, Nietzsche als Antihistoristen zu etikettieren, dem es um den Ausstieg aus der Historie ginge[83]. Aber da die Geschichte keinem inneren Plan mehr folgt, muss

[80] Allerdings erscheint hinter diesem Formwillen, nämlich das eigene Leben nach Maßstäben ästhetischer Stimmigkeit wieder und immer wieder zu gestalten, der normative Aufriß einer Ästhetik der Existenz.

[81] „Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie [die Weltauslegung] [...] auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie die dionysische." So Nietzsche rückblickend im Vorwort (Versuch einer Selbstkritik) der zweiten Auflage der *Geburt der Tragödie*: Nietzsche, KSA 1, GT, 19.

[82] Vgl. Nietzsche, KSA 13, 267 - 14 [89]. An diese Tragik der Dialektik von Werden und Vergehen erinnert Georg Simmel, der mit seinem Lebensbegriff hier anzuknüpfen scheint: „Das geistige Leben *kann* [...] gar nicht anders als sich in irgendwelchen Formen dartun: in Worten oder Taten, in Gebilden oder überhaupt Inhalten, in denen sich die seelische Energie jeweilig aktualisiert. Aber diese Ausformungen seiner Gebilde haben in dem Augenblick des Entstehens schon eine sachliche Eigenbedeutung, eine Festigkeit und innere Logik, mit der sie sich dem Leben, das sie gestaltete, entgegensetzen, denn dieses ist ein rastloses Weiterströmen, das nicht nur diese und jene bestimmte, sondern jede Form, weil sie *Form* ist, überflutet; schon wegen dieses prinzipiellen Wesensgegensatzes kann das Leben gar nicht in die Form hineingehen, es muß über jede gewonnene Gestaltung hinaus sogleich eine andere suchen, an der das Spiel der notwendigen Gestaltung und dem notwendigen Ungenügen an der Gestaltung rein als solcher sich wiederholt. Indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt oder zerbricht." (Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, München/Leipzig 2. Aufl. 1922, 21f).

[83] So Kurt Nowak und Friedrich Wilhelm Graf in ihren Untersuchungen zur „antihistorischen Revolution", wenn sie dort Nietzsche als eine Art geistigen Ahnvater des Antihistorismus apostrophieren. S. Kurt Nowak, *Die „antihistoristische Revolution". Symptome und Folgen*

der Plan nun an die Geschichte herangetragen werden. Auch die geschichtliche Erinnerung ist dann nicht mehr durch geschichtsimmanente normative Ordnungskriterien gesichert, auf die sich eine historische Ethik einfach verlassen könnte. Aus ihr wird vielmehr eine kritische Erinnerung, die das, was das Leben hemmt, dem Vergessen übergibt. Nietzsche hat daraus seine genealogische Methode entwickelt, in der der historische Ansatz in der Ethik noch einmal radikalisiert wird, da er nun auch der Entledigung des unnötig erscheinenden mitgeschleppten Ballasts von Traditionen dienen kann. So heißt es zum Beispiel in der Morgenröthe unter der Überschrift „Die historische Widerlegung als die endgültige":

Ehemals suchte man zu beweisen, dass es einen Gott gebe, - heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte [...], dadurch wird eine Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig[84].

4. Individualethik oder Sozialethik

Troeltsch selbst hat Nietzsches dionysische Weltauslegung nie rezipiert. Sein Nietzsche-Referat im Historismus-Band ist nicht zuletzt eine kritische Würdigung, in der Nietzsche als Ethiker und Historiker selbst schon ein historisches Phänomen geworden zu sein scheint. Troeltsch moniert hier unter anderem die Spannungen in Nietzsches Geschichtsphilosophie. Doch er sieht dahinter Nietzsches „sensualistischen Positivismus", „mechanistischen Determinismus", „Skepsis" und „Pragmatismus", die dessen historisches System immer wieder „durchkreuzen" und „auflösen", „womit wieder der Weg zur Gestaltung und

der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Friedrich Wilhelm Graf/Horst Renz (Hg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, Gütersloh 1987, 133-171, hier: 136 (Troeltsch-Studien Bd. 4) sowie F.W. Graf, *Die „antihistoristische Revolution" in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: Jan Rohls/Gunter Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 1988, 377-405, hier: 390. Aber da sie darunter nicht die Kritik an einen positivistisch verengten Geschichtsbegriff verstehen, sondern mit Benedetto Croce ein Trachten „nach Erlösung aus der Geschichte [...] nach Ruhe, Frieden und Sicherheit", deuten sie Nietzsches Historismuskritik geradezu kontrafaktisch. Vgl. B. Croce, *Antihistorismus*, in: Historische Zeitschrift Bd. 143 (1931), 457-466. Dass allerdings Nietzsches ästhetischer Geschichtsbegriff für Croce inakzeptabel ist, soll nicht bestritten werden. Aber es ist der epistemologische und ethische Anarchismus, den er - nicht zu unrecht - in Nietzsches ästhetischem Geschichtsverständnis fürchtet. Zur Nietzsche-Interpretation bei Croce vgl. Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt 1991, 521f.

[84] Nietzsche, KSA 3, M, 86.

Schöpfung frei wird"[85]. Dass diese Aporien aber vielmehr auf Nietzsches zyklisch und nicht teleologisch verstandenen Entwicklungsbegriff basieren und dies mitten hinein in dessen Metaphysik von „Wiederkunft", „Übermensch", „Umwertung" und „Wille zur Macht" führt, wollte Troeltsch nicht mehr sehen. Aber vielleicht sollte man die beiden metaphysischen Modelle nicht überbewerten. Faktisch haben sie für das jeweilige Ethikmodell die gleichen Konsequenzen, nämlich die unhintergehbare Individualisierung und Pluralisierung in der Ethik. So kann Troeltsch wie Nietzsche vom Kampf der Moralen sprechen[86] - aber stärker als dieser betont er nicht nur die individuelle Verantwortung zur autonomen Wertproduktion, sondern auch die soziale Verantwortung, die diesem Schaffensakt innewohnt[87]. Der radikale Atheismus Nietzsches lässt hingegen nur eine „Moral von unten her"[88] zu, die den Ausbeutungsprozessen und lebensvernichtenden Kräften der menschlichen Geschichte die Vornehmheit der eigenen Lebenssteigerung entgegenzuhalten weiß.

Sicher spiegelt sich hier auch Nietzsches Mangel an politisch-öffentlichem Bewusstsein, seine Außenseiterexistenz, die ihm die Ausführung politischer Ämter nicht ermöglichte und somit eine potentielle bildungs- oder sozial-politische Einbindung verhinderte. Wie verkürzt und einseitig an Bildungsidealen und an der Vision von höchsten Menschheitsexemplaren orientiert diese sozialethische Sicht Nietzsches auch immer sein mag: Troeltsch hat das auf jeden Fall nicht daran gehindert, gerade in seiner Rolle als politischer Beobachter und Publizist in den Jahren der Revolution und den ersten Jahren der Weimarer Republik in seinen Analysen zu Demokratie und Aristokratie oder zu Fragen der Kultur- und Bildungspolitik auf

---

[85] Troeltsch, in: GS 3, 506.

[86] Vgl. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, 49.

[87] Ebd., 55.

[88] Diese treffende Formulierung gebraucht Georg Simmel: „Aber die Nietzschesche Moral ist sozusagen eine Moral von unten her; ihr fehlt völlig die metaphysische Spitze, durch die hindurch Plato und Spinoza, Kant und Schopenhauer das transzendente Sein in die menschlichen Willensbewegtheiten hinableiten. Das Vornehmheitsideal, in dessen Dienst, vermöge des Verantwortlichkeitsmotivs, auch die Wiederkehr des Gleichen tritt, ist absolut irdisch-empirischer Natur, insofern es der Gipfel einer von der Tiefe her anhebenden Entwicklung ist, und der Weihe, freilich auch der Problematik aller von oben her, aus dem Überempirischen stammenden Werte und Legitimierungen entbehrt" (G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche: Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, mit einem Nachwort versehen von Werner Jung, Hamburg 1990, 333, (Sammlung Junius) [urspr. erschienen 1907 unter dem Titel: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*]).

Nietzsche zurückzugreifen[89]. In dem zweiteiligen Artikel zum Verhältnis zwischen Demokratie und Aristokratie etwa setzt sich Troeltsch nicht nur implizit mit Nietzsches These auseinander, dass diese beiden gesellschaftlichen Ordnungsmodelle einen unüberbrückbaren Gegensatz darstellen. Nietzsches Sorge, dass in einer Demokratie „die hohe Gesinnung, das Gefühl des Für/sich/seins" mithin die individuelle Souveränität der Selbstverantwortlichkeit verloren gehe, wenn man „die starken Gegensätze und Rangverschiedenheiten wegschaffe"[90], setzt Troeltsch einen Aristokratiebegriff im Sinne einer „Leistung und des persönlichen Wertes"[91] entgegen. Auf diese Weise, so Troeltsch, ist es möglich, die Leistungs-Aristokratie mit der Demokratie zu versöhnen und „eine geistig-ethische Auffassung der Demokratie"[92] entgegen Nietzsches Bedenken zu erlangen. Auch in bildungspolitischen Fragen geht Troeltsch mit Nietzsche nicht einfach konform. Obwohl es gerade im letzten Punkt zwischen 1916 und 1919 zu Verschiebungen kommt, bei der Troeltschs anfängliche Skepsis gegenüber dem „radikalen Hellinismus" Nietzsches in kulturpolitischen Fragen zugunsten einer Anerkennung von dessen jetzt positiv bewerteten kulturphilosophischen Beitrag weicht:

wir müssen mit allem Ernst und aller Hingebung eine nationale Kulturreform schaffen und aufbauen. Wer jetzt Nietzsches Schriften aus den 70er Jahren liest, der wird gerade über diesen Punkt tiefste Aufklärung erhalten. Er hat wunderbar scharf gesehen[93].

Der Bildungspolitiker Troeltsch in Berlin und Unterstaatssekretär im Preußischen Kulturministerium, aber vor allem der aristokratische Demokrat und deutsche Europäer verdankt eben jene Eigenschaften nicht zuletzt, ebenso wie seine Fachfreunde Georg Simmel und Max Weber, Friedrich Nietzsche.

Summary: The Reception of Nietzsche's Philosophy by Ernst Troeltsch

Friedrich Nietzsche's (1844-1900) legacy in the texts of the prominent protestant theologian, religious and cultural philosopher Ernst Troeltsch (1865-1923) could

[89] Vgl. Troeltschs Artikel im Kunstwart, vor allem seine dort publizierten sogenannten Spektatorbriefe, die er unter selbigem Pseudonym ab 1918 veröffentlicht hat. Ebenso seine dortige Artikelreihe zu Themen der Zeit: *Das Ende des Militarismus*, in: *Der Kunstwart*, 32. Jg., 1918/1919, 172-179; *Demokratie*, in: ebd., 93-102; *Aristokratie*, in: ebd., 33.Jg., 1919/1920, 49-57, und *Sozialismus*, in: ebd., 97-107.

[90] So Nietzsche in einem Nachlaßfragment der 80er Jahre: Nietzsche Bd. III, 668 [hier zitiert nach Karl Schlechta, ebd.].

[91] Troeltsch, *Aristokratie*, 55.

[92] Troeltsch, *Demokratie*, 101.

[93] Troeltsch, *Vorherrschaft des Judentums?*, in: *Der Kunstwart*, 33. Jg., 1919/20, 16. Zum Verständnis des Bildungbegriffs bei Troeltsch vgl., Reiner Preul, *Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriff*, in: Müller, *Kulturprotestantismus*, 105-64.

not be overlooked. Troeltsch, together with Adolf von Harnack (1851-1930) and Wilhelm Herrmann (1846-1922), belongs to the main circle of representatives of the Cultural Protestantism. In his analysis of the reasons and consequences of social and cultural changes and ruptures occurring at the beginning of the 20th century, Nietzsche's philosophy became one of the main references to Troeltsch. Also Nietzsche's attempts to overcome the menacing nihilism as a result of the decline of Christian faith has a strong influence on Troeltsch's ethical studies. In its first part the article discusses the criticism of Nietzsche's esthetical ethics performed by Troeltsch. The second part is dedicated to the concept of Troeltsch's idea of History. The third part presents Troeltsch's understanding of sense and senselessness.

Keywords: Troeltsch, Nietzsche, Cultural Protestantism, Philosophy of Culture

Streszczenie: Recepcja filozofii Nietzschego przez Ernsta Troeltscha

W artykule omawiono recepcję idei niemieckiego filozofa Fryderyka Nietzschego (1844-1900) w pismach teologa, filozofa religii i kultury Ernsta Troeltscha (1865-1923). Wpływ ten jest nie do przecenienia. Troeltsch obok Adolfa von Harnacka (1851-1930) i Wilhelma Herrmanna (1846-1922) należy do czołowych przedstawicieli protestantyzmu kulturowego. Artykuł analizuje powody i konsekwencje zmian społecznych i kulturowych, jakie miały miejsce na początku XX wieku. W tym kontekście, idee Nietzschego jawią się jako jedna z głównych inspiracji twórczości Troeltscha. Próby Nietzschego pokonania grożącego nihilizmu, będącego wynikiem upadku wiary chrześcijańskiej, mają również silny wpływ na studia Troeltscha nad etyką. W artykule omówiono najpierw krytykę estetycznej etyki Nietzschego przeprowadzoną przez Troeltscha. Druga cześć poświęcona jest troeltschowskiej koncepcji etycznej historii. Część trzecia zdaje relację z metafizyki historii, w której sens przeplata się z bezsensem.

Słowa kluczowe: Troeltsch, Nietzsche, protestantyzm kulturowy, filozofia kultury

Daniel Mourkojannis – duchowny ewangelicki, doktor teologii ewangelickiej w zakresie teologii systematycznej. W Kościele Ewangelickim Północnych Niemiec (Nordkirche) pełni funkcję nadradcy kościelnego – pełnomocnika do spraw obchodów Jubileuszu Reformacji.