

Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ als Katalysator theologischer Kriseninterpretationen zum Verhältnis von Christentum und Kultur

Jörg Schneider

1) Umriss der allgemeinen Spenglerrezeption in der frühen Weimarer Republik: Krisenbewusstsein und Deutungshunger

*„Wenn man Spengler angreift,
greift man die Zeit an, der er entspringt
und gefällt, denn seine Fehler sind ihre.“¹*

Der Erste Weltkrieg war verloren, die Revolution des Novembers 1918 hatte das Deutsche Reich umgewälzt. Just im Moment des revolutionären Wirbels, der politischen und persönlichen Unsicherheit und auch der Verzweiflung über die im Krieg vergeudeten geistigen und materiellen Kräfte fiel ein Buch in das aufgewühlte Land, das wie eine Bombe explodierte. Die Rede ist von Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“². Eine Bombe des schon vergangenen Krieges, denn der Autor hatte das Buch „neben den militärischen Leistungen Deutschlands nicht ganz unwürdig dastehen“³ lassen wollen – er hatte es vor der Niederlage 1917 als Beitrag der Heimatfront vollendet, zu einer Zeit, da man noch glaubte, grandiose Siege erringen zu können.⁴ Und obwohl es nach dem Selbstausweis

¹ Robert Musil, Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind (1921), 1048, in: ders., GW II, hg. v. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1978, 1042–1059.

² Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München (Beck) ¹²1995. Der erste Band erschien erstmals 1918, der zweite 1922.

Eine Kultur geht nach Spengler nicht dramatisch unter. Er erwartete kein Fanal wie der Untergang der Titanic, sondern eine innere reife Vollendung und ein unspektakuläres Absterben. Insoweit ist der Titel des Buches irreführend, bei dem „Die Geschichte des Untergangs der antiken Welt“ von O. Seek Pate stand.

³ Spengler, Untergang, XI.

⁴ Vgl. Anton Mirko Koktanek, Oswald Spengler in seiner Zeit, München (Beck) 1968, 210.

des Vorworts veraltet⁵ war, traf es genau den Nerv der Zeit. Die ungeheure Sprengkraft zeigte sich nicht nur an den Auflagen- und Verkaufszahlen⁶, sondern auch an der dazu bald einsetzenden Flut von Rezensionen, Artikeln und Büchern. Zwar wollten die meisten das Buch zum Blindgänger entschärfen, jedoch halfen sie allein durch ihren Einsatz die explosive Wirkung noch zu verstärken. Der „Streit um Spengler“⁷ hatte begonnen. Fast so schnell, wie er aufloderte, sackte er in sich zusammen.⁸ Die Auseinandersetzungen begannen im Jahr 1919, aber bald nach 1921 waren die Stimmen weitgehend verstummt. Das lag an mehreren Faktoren. Zum einen war 1919 eine weitere Schrift Spenglers erschienen: „Preußentum und Sozialismus“, in der er als einer der ersten Publizisten der jungen Weimarer Republik den Kampf ansagte,⁹ indem er „im Anschluß an die deutsche Abrüstung die ersten neuen Waffen schmiedete“¹⁰. Damit hatte er sich mit Zielen der „Konservativen Revolution“¹¹ identifiziert und für einen Gutteil der Streitwilligen indiskutabel gemacht. Zum anderen hatte der zweite Band des Untergangs des Abendlands enttäuscht, denn viele Leser hatten erwartet, er würde eine inhaltliche Fül-

⁵ Zu Spenglers Vorläufern: Ulrich H. J. Körtner, *Morphologie des Untergangs. Zivilisations- und Technikkritik bei Oswald Spengler*, 150, in: *ThZ* 47, 1991, 148–170; vgl. Otto Neurath, *Anti-Spengler*, München (Callwey) 1921, 27; Massimo Ferrari Zumbini, *Macht und Dekadenz. Der „Streit um Spengler“ und die Frage nach den Quellen zum „Untergang des Abendlandes“*, 79, in: *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, hg. v. Alexander Demandt u. a., Köln, Weimar, Wien (Böhlau), 1994, 75–95; Hans Joachim Schoeps, *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, Leiden (Brill) 21955, 2).

⁶ Vgl. den Brief Spenglers an seinen Verleger O. Beck vom 30. 5. 1919, in: Oswald Spengler, *Briefe 1913–1936*, hg. v. Manfred Schröter/Anton Mirko Koktanek, München (Beck) 1963, 128, woraus hervorgeht, dass wichtige Rezensenten, u. a. Ernst Troeltsch, sich Exemplare leihen mussten, weil die Nachfrage nicht befriedigt werden konnte. Vgl. Koktanek, 253.

⁷ Vgl. Koktanek, 269f.

⁸ Vgl. Theodor W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang* (zu Oswald Spenglers 70. Geburtstag. Erstveröffentlicht 1941), 47, in: ders., *GS* 10, 1 *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 47–71.

⁹ Spengler rückblickend: „Ich habe die schmutzige Revolution von 1918 [...] gehaßt [...] Alles, was ich seitdem über Politik schrieb, war gegen die Mächte gerichtet, die sich auf dem Berg unseres Elends und Unglücks mit Hilfe unserer Feinde verschanzt hatten, um [...] [die deutsche] Zukunft unmöglich zu machen.“ Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München (Beck) 1934, VII.

¹⁰ So Ernst Jünger in seinem Widmungsexemplar seines Buches „Der Arbeiter“ an Spengler. Zit. nach Jürgen Naehrer, *Oswald Spengler*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1984, 117.

¹¹ Der Begriff wird im Anschluss an Dostojewski und Th. Mann gebraucht, durch H. v. Hofmannsthal ist er 1927 in der Rede „Das Schrifttum als geistiger Raum“ verbreitet worden; vgl. Detlef Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München (Beck) 1988, 96. Zudem: Rolf Peter Sieferle, *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen*, Frankfurt am Main (Fischer) 1995, 106–131.

lung des ersten Bandes bieten, aber jener geriet eher zu einer Variation des ersten, so dass den kritischen Äußerungen zum ersten Band nichts mehr hinzuzufügen war.¹² Zudem gab Spengler selbst keine Reibungsflächen ab, denn „während er auf Rezensionen und Kritiken nicht einging und es (wohl klüglich) vermied, aus dem Streit um Spengler einen Streit mit Spengler werden zu lassen, [...] kündigte er unablässigen Kampf an auf dem Felde der Wirklichkeiten und appellierte einzig an das Gericht von Tatsachen.“¹³ Schließlich forderten die innenpolitischen Wirren der frühen Weimarer Republik, die Friedensverträge von 1919 und 1920, Reparationsfragen, Völkerbundfrage, die Heraufkunft des Faschismus in Italien und die Inflation 1922 die Aufmerksamkeit mehr als die doch fantastische Philosophie Spenglers. Auf philosophischem Gebiet gab es zudem Bewegungen, welche die Lebensphilosophie abdrängten.¹⁴ So wurde die Wertphilosophie Lotzes, Windelbands und Schelers zeitweise wichtig, auch die Ontologien und Phänomenologien Husserls, Heideggers und Hartmanns übten für längere Zeit Einfluss aus. Die Lebensphilosophie selber hatte keine Schule hervorgebracht, so dass niemanden die Ideen der Einzalexponenten dieser Philosophie hätte systematisieren und weiterführen können und wollen.

Der kurze aber heftige Streit um Spengler wurde an allen wissenschaftlichen Fronten geführt, die Spengler im „Untergang des Abendlandes“ eröffnet hatte. Als herausragendes Beispiel sei das Logos-Heft IX 1920/21¹⁵ genannt, in dem sieben renommierte Fachwissenschaftler versuchten, die Inkompetenz Spenglers auf ihrem jeweiligen Sachgebiet nachzuweisen¹⁶ – ohne Zweifel mit großem Erfolg. Von Zeitgenossen und

¹² Manfred Schröter, *Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie über Oswald Spengler*, München (Leibniz) 1949, 10f. Vgl. Koktanek, 270.

¹³ Koktanek, 271. Hierzu ist auch die Erinnerung Marianne Webers anzuführen, nach der 1919/1920 Spengler ins Seminar Max Webers für ein „geistiges Turnier“ eingeladen wurde, bei dem Spengler nicht gut abschnitt. „Der Gelehrte, auf seine geschichtsphilosophischen Konstruktionen angedet, bekannte sich dazu, ein ‚Dichter‘ zu sein.“ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg (Schneider) 1950, 725, 727. Mag Spengler in der Öffentlichkeit geschwiegen haben, so stand er in regem Briefkontakt auch mit bekannten theologischen Persönlichkeiten wie A. v. Harnack, A. Alt und A. Jeremias.

¹⁴ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1983.

¹⁵ *Logos. Internationale Zeitschrift für die Kultur*. Band IX 1920/21, hg. v. Richard Kroner/Georg Mehlis, Tübingen, 133–295.

¹⁶ Das theologische Pendant ist v. Soden, der auf kirchengeschichtlichem Gebiet das Nämliche unternahm (Hans v. Soden, *Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte* (1921), in: *Urchristentum und Kirche*. GAufs. und Vorträge. Bd. 2: Kirchengeschichte und Gegenwart. Tübingen (Mohr) 1956, 1–20; Hans v. Soden, *Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler* (1924), in: *Urchristentum und Kirche*. GAufs. und Vorträge. Bd. 2: Kirchengeschichte und Gegenwart. Tübingen 1956, 21–55.

Befürwortern Spenglers wurde dieses Unternehmen jedoch kritisiert,¹⁷ weil es, so die Einleitung selbstironielos, „ohne ... das Odium der Pedanterie und des Philistertums zu scheuen“¹⁸ arbeitete, aber nicht den Kerngedanken und die darin enthaltene Gegenwartsinterpretation anzugreifen vermochte.¹⁹ Dies taten andere, ablehnend Scholz 1920,²⁰ Neurath 1921 theoretisch-philosophisch fundiert,²¹ Briefs 1920 dagegen mit empirischem Material und katholisch-christlicher Überzeugung gegen die „Heidnischkeit“²² und das falsche Sozialismusverständnis Spenglers, wobei seine Kritik mehr auf das Buch „Preußentum und Sozialismus“ gerichtet ist. Er versuchte zu zeigen, dass das Christentum durchgängig das Fundament der abendländischen Kultur sei. Haering nahm Spengler 1921 als Negativfolie für seinen eigenen Entwurf einer Geschichtsphilosophie.²³ Als Kuriosum der Auseinandersetzung ist noch Nelson 1921 mit dem Buch: „Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen nebst Beiträgen zur Physiognomik des Zeitgeistes. Eine Pfingstgabe für alle Adepten des metaphysischen Schauens“²⁴ zu nennen, denn hinter dem ironisierenden Titel verbirgt sich eine gründliche philosophische Kritik, die hauptsächlich die mathematischen Teile in Speng-

¹⁷ Vgl. Johannes Schwartzkopff, Der Kampf um Spengler, in: Die Furche. Eine Monatszeitschrift zur Vertiefung christlichen Lebens und Anregung christlichen Werkes, 134. Bd. 12 1921/22, Berlin, 132–141.

¹⁸ Logos, 134.

¹⁹ „Kein Zweifel: wer Spenglers historizistische Rhetorik als pseudogeschichtswissenschaftliches Geschwätz klassifizierte, verfehlte ihr Genus und machte sich unfähig, die außerordentliche Sensation zu verstehen, die sie waren.“ Lübke, Hermann: Historisch-politische Exaltationen. Spengler wiedergelesen, 6, in: Spengler heute: Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke, hg. v. Peter C. Ludz, München (Beck) 1980, 1–24.

²⁰ Heinrich Scholz, Zum „Untergang“ des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Berlin (Reuther und Reichard) 1920.

²¹ Neurath (Anm. 5).

²² Götz Briefs, Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Freiburg im Breisgau (Herder) 1920, 44.

²³ Theodor Haering, Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie (in Form einer Kritik Oswald Spenglers), Tübingen (Mohr) 1921. Vgl. Traub, Zur Beurteilung Spenglers, in: Kirchlicher Anzeiger für Württemberg. Organ des Evangelischen Pfarrvereins, Stuttgart (Verlag des Pfarrvereins) 1921 Jg. 30 Nr. 10, 38; Walter, Für und wider zum Fall Spengler, 66, in: Kirchlicher Anzeiger für Württemberg. Organ des Evangelischen Pfarrvereins. Stuttgart (Verlag des Pfarrvereins) 1921 Jg. 30 Nr. 17, 65–67. Vgl. auch Walter: „Der Untergang des Abendlandes“, in: Kirchlicher Anzeiger für Württemberg. Organ des Evangelischen Pfarrvereins. Stuttgart (Verlag des Pfarrvereins) 1920 Jg. 29 Nr. 15, 61–63.

²⁴ Leonhard Nelson, Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen nebst Beiträgen zur Physiognomik des Zeitgeistes. Eine Pfingstgabe für alle Adepten des metaphysischen Schauens, Leipzig (Neuer Geist) 1921.

lers Buch, aber auch die philosophischen Prämissen destruiert. Eine vorsichtig-positive Verteidigung erfuhr Spengler durch Schück 1921.²⁵

Spenglers Erfolg verdankte sich unter anderem einer geänderten Situation auf dem Markt der Wissenschaft betreffs der Gelehrten und der Gehalte. Die Gelehrtenwelt an den Universitäten erfuhr einen unvollständigen Generationenwechsel. Auf die wenigen Stellen drängten Nachwuchswissenschaftler, die oft in andere Berufe ausweichen mussten, z. B. in den sich differenzierenden Journalismus oder ins Privatgelehrtentum. Sie waren universitätskritischen Strömungen gegenüber aufgeschlossen.²⁶ Deren Gehalte speisten sich durchaus aus antiwissenschaftlichem Impetus gegen eine als lebensfern, ja lebensfeindlich empfundene Rationalität. Dergestalt entstand eine populäre „Wissenschaftlichkeit“ neben der herkömmlichen, so dass eine Konkurrenz um die Deutungshoheit ausbrach. Die heftigen Reaktionen aus dem universitären Bereich rührten aus dem Verlust des Einflusses auf die bürgerliche Welt her – so dass man ein wechselseitiges Phänomen konstatieren kann: In dem Maße, wie das Bürgertum sich veränderte, verlor seine ureigene Bildungsanstalt an Boden. Man suchte die Krise, die in der Universität selbst empfunden wurde, durch Adaption der außerwissenschaftlichen Deutungen und Theorien aufzufangen – oder sie völlig abzulehnen.

Wenn man im Panorama der Spenglerrezeption den Blick auf die protestantische Theologie fokussiert, so ergibt sich, dass die Theologen in den Streit um den Lebensphilosophen Spengler genauso verwickelt waren wie ihre Kollegen anderer Fachbereiche. Allerdings war die Ablehnung der Thesen Spenglers lange nicht so einhellig, denn gerade die Theologen hatten die Epoche der Auflösung der Einheitswelt durch Differenzierung der Gesellschaft, des Wissens und des Handelns in mehr oder weniger unabhängige Bereiche gerade auch als glaubensgefährdende Krise des Christentums und damit der Theologie erfahren. Die Kirche hatte sich zur Weltanschauungsgruppe gewandelt, die dieses Dasein nur überdecken konnte, weil sie von staatlicher Seite einen gesellschaftlich eminenten Status zugebilligt bekommen hatte. Nach 1918 musste sie bemerken, dass sie als geistige und politische Institution nur noch wenig Einfluss ausüben konnte, weshalb auch deswegen das Krisenbewusstsein unter den Theologen erstarkte.²⁷ Der Zusammenbruch der Werte und, wie es schien, der Wissenschaft führte zu einer theologi-

²⁵ Karl Schück, *Spenglers Geschichts-Philosophie. Eine Kritik*, Karlsruhe (G. Braunsche Hofdruckerei) 1921.

²⁶ Vgl. Wolfgang Hardtwig, *Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus*, in: *Jahrbuch des historischen Kollegs (Oldenbourg)* 2001, 47–75, 51.

²⁷ Vgl. Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York (de Gruyter) ²1994, 103f.

schen Annäherung an die Lebensphilosophie,²⁸ denn man versuchte, von der Abstraktion der theologischen Metaphysik weg zu einer ursprungsnaheren Diktion zu kommen.²⁹

Dieses Krisenbewusstsein unterschied sich durchaus von der Krisenbewältigung eines Teils der Intellektuellen: hatten doch die, wenn auch idealisierten, roaring twenties, die Goldenen Zwanziger auch der Kunst und Kultur nach der durchgreifenden Befreiung von den Fesseln des imperialen Staatskitsches begonnen. Was von der Sezession, den frühen Expressionisten und Symbolisten an kultureller Kraft zur Überwindung der auch von ihnen konstatierten kulturellen Krise angelegt worden war, explodierte nun förmlich gerade auch als Krisenbearbeitung – ohne dass alle Theologen teilgenommen hätten. Zwar war die „Theologie der Krise“ in ihren Anfängen vom Expressionismus noch geprägt, aber wie es sich herausstellen sollte, nur an der Oberfläche der Sprachgestalt, nicht inhaltlich. Denn während in den großen Städten die Avantgarde experimentierte,³⁰ entwarfen diese Theologen ihre eigenen nichtavantgardistischen aber ebenfalls utopischen Gegenwelten: einmal zur inzwischen vergangenen Kultur, aber auch zur gerade sich entwickelnden. Die kulturelle Kehrseite war die Kreativität des künstlerischen Internationalismus, der die rasante Entfernung der Kulturkräfte vom (konfessionellen und nationalen) Christentum implizierte.³¹ Im theologischen Bereich wurde versucht, durch Besinnung auf das spezifisch (evangelisch) Christliche als alleiniges Identifikationsmerkmal, die Kirche und das Christentum vor der Auflösung durch letzte Ausdifferenzierung zu retten, so z. B. bei *Werner Elert*. Dabei wurde vorgeschlagen, durch Grenzziehungen das Ziel einer bestimmten Gestalt des neuzeitlichen Christentums, nämlich eines äußerlich deutlich erkennbaren Christentums mit einer entsprechenden Kirchlichkeit zu erreichen. Andere Theologen versuchten, innerhalb des gemeinprotestantischen Krisenempfindens mit neuen wirklichkeitsbestimmenden Entwürfen Schritt zu halten, wie z. B. *Karl Heim*, der als einer der ersten die Relativitätstheorie Einsteins theologisch rezipierte. Die kulturkritischen Theologen waren besonders hellhörig für Deutungsmuster der von ihnen konstatierten Krise. Bei Oswald Spengler meinten sie, „ihre“ Krise in den gesamten Kulturzusammenhang gestellt und somit auch ihre Diagnose bestätigt zu sehen. Dabei benutzten sie nicht den Begriff der Zivilisation zur Bündelung der auseinandergebrochenen

²⁸ Vgl. Walter Sparn, „Die Religion aber ist Leben“. Welchen theologischen Gebrauch kann und sollte man vom „Leben überhaupt“ machen?, 23, in: MJTh 9 = MThSt 45, 1997, 15–39.

²⁹ Vgl. Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1993, 27.

³⁰ Vgl. Peter Gay, *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur der Weimarer Zeit 1918–1933*, Frankfurt am Main (Fischer) 1987, 159.

³¹ Vgl. Gay, 15, 23–26, 145–157 u. ö.

Wirklichkeit, wenn auch nur zu einer imaginären Einheit, wie es bei Spengler geschehen war, sondern dessen Begriff des Schicksals. Wahrscheinlich fürchteten diese Theologen eine Kontamination des Christentums mit dem in ihren Augen negativen Begriff der Zivilisation.³²

Spengler wollte in seinem Buch den Sieg Deutschlands feiern und den Übergang in die Phase der Zivilisation mit Imperialismus und Caesarismus anzeigen, analog zum entscheidenden Sieg Roms über die Karthager 146 v. Chr. am Ende des 3. punischen Krieges und dem anschließenden Anbruch der römischen Hochzivilisation. Das Hauptmissverständnis der frühen Rezipienten (Troeltsch ließ sich nicht täuschen)³³ bestand darin, dass es als Deutung der militärischen Niederlage und des Zerbrechens der kulturellen Einheit Deutschlands und Europas gelesen wurde. Dies mag seinen Grund in der merkwürdigen Unkonkretheit, was die Beschreibung der Moderne angeht, haben. Man hoffte, im Buch eine Rechtfertigung des Krieges zu finden und also eine kollektive Entschuldung durch das Schicksal. Man erwartete, dass im gesamteuropäischen Kulturraum der Sieg der Alliierten zu deren Mituntergang im Rahmen des allgemeinen Verfalls beitragen werde.³⁴ „Untergang“ drückte zudem das Lebensgefühl einer Nachkriegsgeneration aus, die sich enttäuscht und getäuscht fand.

Werner Elert, Karl Heim und Emanuel Hirsch, die Spengler auf je ihre Weise rezipiert hatten, sind nicht von der nationalsozialistischen mythischen Ideologie der Ganzheit frei geblieben. Der Irrtum, darin eine Lösung der Krise zu finden, hatte schon bei der Spenglerrezeption begonnen, denn Elert und Heim hatten gehofft, im Schicksalsgedanken eine Möglichkeit zu finden, das Christentum vor dem Zerbrechen zu bewahren. Vom Regime erwarteten sie eine die Zersplitterung wieder synthetisierende und eine kulturell und religiös erweckende Machtausübung, die sie auch für die Kirche und den Glauben nutzbar machen zu können wähten.³⁵

³² Vgl. Volker Dietrich Domröse, „Weltanschauungslehre“. Bemerkungen zu einem Neuanfang der theologischen Apologetik in der Zeit der Weimarer Republik, in: Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 5, Moers (Brendow) 1992, 122–141.

³³ Ernst Troeltsch, *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Von Oswald Spengler. 1. Bd.: Gestalt und Wirklichkeit. Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller. 1918. XVI und 639 S., 681. (Erstveröffentlicht in: HZ 120, 1919), in: ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (= GS IV), hg. v. Hans Baron, Tübingen (Mohr) 1925, 677–684.

³⁴ Ernst Bloch, Spengler und Russland (1936), 64, in: ders., Literarische Aufsätze, GA 9, Aufsätze, 619, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1965, 61–66.

³⁵ Vgl. Hardtwig (Anm. 26).

II) *Die protestantisch-theologische Spenglerrezeption: Krisenbewältigung durch selektive Integration Spenglerschen Gedankenguts*

„Darum ist ein Jubel in uns über das Spenglersche Buch. Es ist uns, [...] daß die Stunde da ist, wo diese feine, kluge Kultur aus eigener Klugheit den Wurm in sich entdeckt und wo das Vertrauen auf die Entwicklung und die Kultur den Todesstoß bekommt.“³⁶

1) Umriss der protestantisch-theologischen Spenglerrezeption

Ein Hauptforum der protestantischen Spenglerrezeption war Martin Rades liberale Zeitschrift „Die Christliche Welt“. Die Hochphase der Auseinandersetzung fällt in die Jahre 1920–23. In ihr lassen sich zustimmende und ablehnende Meinungen finden, aber auch anderweitige Verarbeitungen. In dieser Zeitschrift wurde Raum geschaffen, einen Textabschnitt aus dem zweiten Band des Untergangs des Abendlandes zu veröffentlichen.³⁷ Außerdem spiegelt diese Zeitschrift die Suche nach neuen Geschichtsdeutemustern wider, wenn in der abgedruckten Antrittsvorlesung³⁸ des Alttestamentlers Hertzberg steht: „... es soll gefragt werden, wie die Wissenschaft vom Alten Testament, die doch in erster Linie eine geschichtliche Wissenschaft ist, Fingerzeige oder gar neue Wege erhalten kann von einem Werk, an dem die Art und Weise, die Geschichte zu betrachten, unstreitig das Größte ist.“³⁹ Das Ziel Hertzbergs ist es, die Art des Spenglerschen Schauens⁴⁰ zu lernen, um das Leben selbst, genau-

³⁶ Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten, Sp. 377, in: ChW 34 Nr. 24, 1920, Sp. 374–378.

³⁷ ChW 36, 1922, Sp. 408–412.

³⁸ Es scheint nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, dass Spengler universitär zu Geltung kam. A. Jeremias las im Wintersemester 1924 „Spenglers magische Kultur und der Alte Orient“ an der Universität Leipzig, vgl. Koktanek (Anm. 4), S. 372. Zu H. v. Soden in Marburg vgl. Kurt Nowak, Die „antihistoristische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg, 155 Anm. 64, in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs (= Troeltsch-Studien 4), hg. v. Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1987, 133–171. Spengler selber wurde bereits 1918 nach Göttingen, 1933 nach Leipzig auf den Lamprecht-Lehrstuhl gerufen, was er jeweils ablehnte.

³⁹ Hans Wilhelm Hertzberg, Die Spenglersche Geschichtsbetrachtung und das Alte Testament. Antrittsvorlesung, am 26. Juli 1921 in Berlin gehalten, Sp. 162, in: ChW 36 Nr. 10, 1922, Sp. 162–170.

⁴⁰ Von seiner Ausbildung her war Spengler Biologe. Die Arbeit von 1904 für die Zulassung zum höheren Lehramt trug den Titel: „Die Entwicklung des Sehorgans bei den Hauptstufen des Tierreichs“, worin er das Motiv des Raubtierblicks hervorhob. Vgl. „Der Blick des modernen Subjekts ist, wie Spengler in der Nachfolge Nietzsches gesagt hat, der Raubtierblick: das Spähen.“ Martin Heidegger, Parmenides (1942/43), GA 54, Frankfurt am Main (Klostermann) 1982, 159.

erhin das historische Leben zu Zeiten des Alten Testaments, beschreiben und um das Werden der Texte intuitiv in deren Geiste erfassen zu können. Die herkömmlichen historisch kritischen Methoden reichen nach Hertzberg nicht mehr hin, weil sie ästhetische Kategorien auf Texte anwenden, die diese gar nicht kennen können, so dass mehr über die kritisierende Zeit ausgesagt sei als über das damalige Selbstverständnis und die Lebenswelt. Er tendiert damit von damals innovativen Richtungen wie die religionsgeschichtliche Schule oder die Soziologie weg zu irrationaleren Wissenschaftskonzepten.

Auf scharfe Ablehnung stösst Spengler bei Bürck, der schreibt: „Alle diejenigen, die sich verantwortlich fühlen gegenüber der Kontinuität sowohl des deutschen wie des gesamtchristlichen Geisteslebens, müssen eine geschlossene Phalanx wider solche mephistophelische Entartung bilden.“⁴¹ Er fürchtet, der irreligiöse Einfluss dieser Kulturkritik schädige geistig Instabile, weil das Buch selber ein „erschütterndes Stück Dekadence“⁴² sei.

Hatte Hertzberg gehofft, bei Spengler einen Ausweg aus der Krise der Geschichtswissenschaft zu finden, so sorgt sich Bürck, dass Spengler die allgemeine Geisteskrise noch verstärke. Diese Opposition innerhalb der evangelischen Theologie hält sich so nicht durch, sondern die meisten Exponenten neigen eher Hertzbergs Haltung zu.

2) Ausgewählte Beispiele der theologischen Spenglerrezeption

a) Werner Elert (1885–1954)

Der Lutheraner Werner Elert konstatiert in dem programmatischen Buch „Der Kampf um das Christentum“⁴³ von 1921 eine intellektuelle Unklarheit im zeitgenössischen Geistesleben,⁴⁴ die es Christen unmöglich mache, sich adäquat in der Moderne zu artikulieren. Den gegenwärtigen theologischen Krisenzustand, ohne dass er die Symptome genauer benennen würde, sieht er von Bewegungen provoziert, die eine „Synthese“⁴⁵

⁴¹ Max Bürck, Was der Christ zu Spenglers „Untergang des Abendlandes“ sagen muß, in: ChW 34 Nr. 46, 1920, Sp. 722–725.

⁴² Bürck, Sp. 722.

⁴³ Werner Elert, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. München (Beck) 1921. Von diesem Buch soll er sich später wieder distanziert haben. Dazu Wolfgang Trillhaas, Konservative Theologie und moderne Welt. Werner Elert zum Gedächtnis, S. 306 in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs (= Troeltsch-Studien 4), hg. v. Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1987, 305–315.

⁴⁴ Elert, III.

⁴⁵ Elert, 3 (im Original gesperrt).

zwischen Christentum und Kultur anstreben. Dagegen erwartet er eine Heilung von den kulturellen Verflechtungen, auch gerade in der gegenwärtig „versinkenden Kultur“⁴⁶, in der Emanzipation des Christentums von seiner Umwelt, in der „Diastase“⁴⁷. Allerdings ist das Hin und Her von Synthese und Diastase in den Zeiten nach Elert nicht das Ergebnis von bewusster Gestaltung, sondern es ist – Schicksal.⁴⁸

Falls Elert den raschen Zerfall der Kultur mitsamt der Religion bei Spengler vorangekündigt sieht,⁴⁹ so beruht diese Lesart auf einem Irrtum, denn Spengler erwartet eine gleitende Transformation in die Zivilisation mit ihrer spezifischen „zweiten Religiosität“. Spengler will keine Kulturkritik liefern, mit der er irgendwelche Verfallssymptome korrigieren oder gar aufhalten könnte. Er möchte auch nicht vor dem Übergang in die Zivilisation warnen, sondern im Gegenteil ermuntern, die Zeichen der Zeit zu erkennen und die zivilisatorische Zeit „faustisch“ auszukaufen. Insoweit ist Spengler kein Bundesgenosse für christliche Apologetik Elertischer Prägung, denn der Schicksalsbegriff bleibt bei Spengler zu anonym; er führt nicht notwendig zur Annahme eines Gottes als Motor der Geschichte. Überhaupt denkt Spengler organisch in den Kategorien von Werden und Vergehen ohne katastrophale Krise. Außerdem hat Elert seine krisendiagnostizierende Zeitanalyse aus Spenglers Schicksalsverständnis extrapoliert und dessen Prognosen für das 24. Jh. auf die Zeit nach dem ersten Weltkrieg vorveranschlagt. Genauerhin hat er die schicksalhafte Gesamttransformation der Kultur einschließlich der Religion in Zivilisation bei Spengler nur auf einen Teilbereich bezogen und es für möglich gehalten, den anderen, explizit christlichen, herauszutrennen und von der Kultur durch das Schicksal befreien zu lassen. Dem gegenwärtigen profanen Kulturbegriff setzt Elert den religiösen des Christentums in seiner reformatorischen, und also für Elert in seiner urchristlichen, Form entgegen. Er muss „*Freiheit, Klarheit und Hoheit der Seele im Verhältnis zur Umwelt überhaupt*“⁵⁰ enthalten. Dies würde voraussetzen, dass die christliche Kultur in sich ein kritisches Verhältnis zur Umwelt trüge. Dieses ideale Verhältnis befürwortet Elert, weil er den Kulturbegriff nicht an eine (dekadente) zersplitternde Wissenschaft, Technik und Kunst gebunden weiß, sondern an die einfache Wahrheit des Christentums. Elert unterscheidet also zwei Kulturbegriffe: den zeitgebundenen, der als Umwelt das an sich distinkte Christentum in sich integrieren, es mit seinen eigenen Moden verändern und zur Weltanschauung degradieren möchte; und dagegen den der hehren Kultur idealer Werte, die eigentlich genuin christ-

⁴⁶ Elert, 7.

⁴⁷ Elert, 3 (im Original gesperrt).

⁴⁸ Elert, 280.

⁴⁹ Vgl. Dietrich-Domröse (Anm. 32), 127.

⁵⁰ Elert, 490, vgl. 7. Hervorhebung im Original.

lich sind. Christliche Kultur bewahrt aus sich selbst heraus mit den transzendenten Werten eine natürliche Distanz zur wandelbaren und damit sterblichen Umwelt. Schließlich definiert sich das Christentum über ein Differenzverhältnis zu anderen geschichtlichen Bewegungen. Schlagwortartig formuliert: Die entscheidende Differenz herrscht zwischen christlicher Religion und Weltanschauung, zwischen Heils- und Profangeschichte.⁵¹ Gerade dieser Unterschied, der aus dem transzendenten Ursprung des Christentums herrührt, macht es der weltlichen Wissenschaft, die zeitgebundenen Methoden und Zielen unterworfen ist, nie vollständig zugänglich.

Elert beweist diese Differenz zwischen Christentum und profaner Kultur anhand der evangelischen Geschichte seit 1800 (der Anfang der Zivilisation bei Spengler), weil sich ab dann überlebenswichtige Teile des Christentums wieder gegenüber der Umwelt verselbständigten. Dies ist ein natürliches Spiel der christlichen Geschichte⁵² innerhalb der Weltgeschichte überhaupt. Elert hält jedoch eine vollständige Trennung nicht für möglich, denn er weiß, dass sich alle Ereignisse innerhalb dieser kontingenten Welt abspielen. Sein Profangeschichtsbegriff bleibt dennoch gegenüber dem dynamischen heilsgeschichtlichen merkwürdig blass. Elert will zeigen, dass der Beginn des erneuten Prozesses der Diastase des Christentums von der Kultur seit 1800 unaufhaltsam ist wie jede große geschichtliche Bewegung. Demnach sind Heils- und Profangeschichte strukturell gleich. Bei Spengler findet Elert diese Bewegung, die sich auch gegen die tote und damit tötende Wissenschaft wendet, mit dem Wort Schicksal benannt. Er nimmt an, dass die kausal-mechanisch denkende und arbeitende Wissenschaft das *Movens* der geschichtlichen Bewegung nicht erkennen könne, also auch das nicht, das die Diastase bewege, weil sie Transzendentes unmöglich erkennen könne.

Von Spengler entlehnt Elert nicht bloß den Begriff des Schicksals, sondern auch den der Seele. Die Seele, bei Spengler aus der Landschaft geboren, gestaltet die Umwelt mit innerer Notwendigkeit, denn die tote Natur ist nach Spengler nur eine Funktion der Seele und damit ihr unterworfen. Elert folgert daraus, dass auch die Naturwissenschaft dieser Seele unterworfen ist, nicht umgekehrt. Die Seele ist – ganz im Sinne Spenglers – die Gestalterin der Wirklichkeit. Aber Elert setzt gegen Spengler eine christliche Seele voraus, die mit Notwendigkeit auch das Christentum gestaltet. So kann er sagen: „Christsein ist unser Schicksal“⁵³. Elert sieht in Spenglers relativistischer, alles scheinbar Objektive historisierender Geschichtsschau „vielleicht [...] auch Ansätze für eine

⁵¹ Elert, 7.

⁵² Elert, 4.

⁵³ Elert, 327.

künftige Theologie“⁵⁴; denkt Elert etwa an eine kulturkritische Theologie des Schicksals analog zu Spenglers „Philosophie des Schicksals“?⁵⁵ Ihm schwebt jedoch weniger eine Theologie des Schicksals als vielmehr eine Theologie der christlichen Seele vor, die sich ihre eigene Kultur und Wirklichkeit möglichst unabhängig von Veränderungen gestaltet.⁵⁶ Elert setzt seine Hoffnung auf den schicksalgetriebenen Willen der Seele zur christlichen Selbstbehauptung. Dieser Wille hat sich in der Geschichte als eine Konstante, als etwas „apriorisch Unzerstörbares“⁵⁷ erwiesen.

Die obige Darstellung der Rezeption Spenglers durch Elert zeigt ein Problem an. Die Spenglersche Kategorie der Deutung geschichtlicher Bewegung, das Schicksal, zerstört Elerts erklärtes Ziel, das Christentum dem Sog des Untergangs der Kultur durch eine Entscheidung gegen die gegenwärtige Kultur entreißen zu wollen und zu können. Das Schicksal impliziert schließlich eine unbeeinflussbare Notwendigkeit. Mit dem Schicksal ist schwerlich Apologetik treiben.

b) Karl Heim (1874–1958)

Karl Heim hat sich in einer Phase seines theologischen Denkens intensiv mit Spengler religionsphilosophisch auseinandergesetzt. Dies lässt sich an der Auflagenfolge seines Buches „Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion“ zeigen. In der ersten Auflage von 1916 konnte Heim Spenglersches Gedankengut noch nicht kennen.⁵⁸ Hier versucht er noch, die Frage nach der Einheit von Wissen und Gewissen bzw. von Wissen und Glauben und auch nach dem Verhältnis von Glaubendem und Glaubensgrund radikal zu lösen mit der Forderung an das Subjekt, sich gegen die Erfahrungswirklichkeit für die gewissmachende der Möglichkeiten zu entscheiden, um im so gefundenen Glauben an Gott intellektuell zur Ruhe zu kommen.⁵⁹

Die unerklärliche Vorfindlichkeit des Subjekts als ein Ich in Zeit und Raum durch Setzung von außen deutet das Subjekt mit der Kategorie der

⁵⁴ Elert, 327.

⁵⁵ In diesem Sinne ordnet Th. Haecker Elert in die Geisteskrise selbst ein, der er doch hatte entkommen wollen: „Ist es nicht ein Zeichen trostloser Desorientierung, wenn eine ‚künftige‘ Theologie Ansätze suchen und finden soll ausgerechnet bei Spengler, diesem geschwellensten Produkt der konzentrierten deutschen Geistesverwirrung, und eben dadurch, in Wechselwirkung, wieder aktivsten Produzenten derselben Geistesverwirrung? Welch ein Schicksal!“ Theodor Haecker, *Christentum und Kultur* (aus Anlaß eines Buches) (1923), 34, in: ders., *Christentum und Kultur*. München (Kösel) 1946, 17–66.

⁵⁶ Zum Schicksalsbegriff in Elerts „Morphologie des Luthertums“ vgl. Dietrich-Domröse (Anm. 32), 136f. Der Titel ist im Spenglerstil formuliert.

⁵⁷ Elert, 328.

⁵⁸ Karl Heim, *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Leipzig (Hinrichs) 1916.

⁵⁹ Heim, *Glaubensgewißheit*, 1. Aufl., 49.

Irrationalität. Diese ruft die Frage nach einer Setzungsmacht hervor. Zuerst aber nimmt das Subjekt die Differenziertheit der Wirklichkeit wahr, also etwa die Ich-Du-Relation. Um eine Einheit denken zu können, muss angenommen werden, dass sich hinter der auseinandergetretenen Wirklichkeit ein Verbindendes befindet.⁶⁰ In der Beziehung zu dieser Einheit erkennt das Subjekt ein paradoxes Verhältnis, nämlich dass es sowohl getrennt von allen mannigfaltigen Subjekten als auch in Einheit mit allen steht. Im Paradox erfährt das Subjekt, dass in dieser Einheit damit Zeit und Raum aufgehoben sein müssen, sie ist das unmittelbare Unendliche. Die Erfahrung der Unmittelbarkeit des Unendlichen ist notwendig für die Erlangung von Gewissheit, denn nur das Unmittelbare leuchtet ein. Für die Setzungsmacht entscheidet sich das Subjekt, weil sie die Einheit in der Differenziertheit garantiert. Zudem beantwortet sie die wichtigste Frage des Menschen, nämlich was er sittlich tun soll. Sie tritt als sittliches Tun fordernde Macht auf – personifiziert in der Gestalt Christi.

Das Problem entsteht in der Möglichkeit, sich gegen die sittliche Forderung zu entscheiden. Um diesen Aspekt zu eliminieren, führt Heim in der zweiten Auflage von 1920⁶¹ den Spenglerschen Schicksalsbegriff anstelle der Entscheidung ein, ohne den Entscheidungscharakter christlicher Existenz ganz zurückzunehmen. Der Begriff ist aber vor allem als Weiterführung der Kategorie der Irrationalität der Setzung des In-der-Welt-Seins des Subjekts gedacht.⁶² Das Schicksal soll die Verortung des Subjekts im Hier und Jetzt begründen, was die Kategorie der Irrationalität nicht leisten konnte, weil aus ihr nur das Dass, aber nicht das Warum ableitbar ist, und sie deshalb ein Begriff ohne Verweis auf die Setzungsmacht ist. Der Tatsache, dass es keine statischen Verhältnisse gibt, was etwa den Glauben angeht, wird Rechnung getragen; denn Heim spricht vom „Werden“⁶³ des Glaubens und nähert sich damit dem organischen Vitalismus des Lebensphilosophen Spengler an.

Schließlich wird der Begriff der perspektivischen Mitte⁶⁴ eingeführt, die *hier* die Stelle der Selbsterfahrung des Ich, Hier und Jetzt bezeichnet. Schicksal erweist sich dann als das, was die Relativität des perspektivischen Punktes aus der Sicht des Subjekts gewissermaßen feststellt. Es ist eine erfahrbare, existentielle Ordnungskategorie, die überhaupt die Realisierung der einen persönlichen unter den vielen Möglichkeiten gewährleistet. Um das Schicksal zu einer supranaturalen Macht zu stilisieren, die in die Weltkonstitution erfahrbar eingreift, sagt Heim: „Die Ursetzung

⁶⁰ Heim, Glaubensgewißheit, 1. Aufl., 51.

⁶¹ Karl Heim, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, Leipzig (Hinrichs) 21920.

⁶² Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., III.

⁶³ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 48.

⁶⁴ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 167. Der Begriff ist die Zentralvokabel der dritten Auflage anstelle des Schicksals.

des Schicksals liegt außer der Zeit“⁶⁵, in der Ewigkeit. Dadurch erhält das Schicksal eine quasigöttliche Qualität. Es ist nicht nur eine außerzeitliche Setzung, sondern auch Erscheinungsform der fortwährenden Schöpfung: „die Urentscheidung fällt in jedem Augenblick“⁶⁶. Die Urentscheidung fällt für uns und tritt in den sittlichen Forderungen auf; das Schicksal treibt den Willen zur Erfüllung der Forderung vorwärts und liegt ihm voraus. Wenn man den Blick von der Lebenserfahrung des Individuums auf die Gesamtheit all dieser Erfahrung lenkt, kann Heim in gut Spenglerischer Sprache sagen: „Das innerste Wesen des Weltprozesses ist nicht Natur, sondern Geschichte“⁶⁷. Bei dieser Unterscheidung weist er in Analogie zu Spengler den Naturwissenschaften die Erklärung der rationalen und kausal zustande gekommenen Naturphänomene zu. Für die religiöse Erklärung der Irrationalitäten der Vorfindlichkeit eines glaubenden Subjekts in der Zeit hält er den Schicksalsbegriff für geeignet, weil „das Schicksalserlebnis die Offenbarung des Weltgeheimnisses ist“⁶⁸. Obwohl Heim den Weltprozess als ganzen anspricht, interessiert ihn nur das persönliche Schicksalserlebnis zur Entschlüsselung des Weltgeheimnisses. Die geschichtliche Umwelt mit ihrer Schicksalsstruktur ist für ihn sekundär, primär ist nur die persönliche Geburt aus der Ewigkeit.⁶⁹ Ist für Heim das Schicksal ohne religiöse Interpretation für jeden erfahrbar, so wird es für den Christen im Lichte der Glaubenserfahrung als Prädestination, Gnade und Wirken des Heiligen Geistes⁷⁰ erkannt. Heim spricht deshalb bei der wichtigsten Lebensfrage, nämlich der Frage nach der Erfüllung der sittlichen Forderung, von Christus als unserem ethischen Schicksal.⁷¹

Im Schlussabschnitt⁷² weist Heim kurz auf den Antagonismus in sterbenden Kulturen zwischen zersetzender Reflexion, also der Wissenschaft, und dem Glauben hin. Mit wörtlichen Anklängen an Spenglersche Terminologie beschreibt Heim den Niedergang einer Kultur zur Zivilisation⁷³, die ihre innere Verfasstheit durch Schicksalsgebundenheit verkennt und sich damit auflöst. Der Kampf wird nicht nur in der Kultur als ganzer

⁶⁵ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 78.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 183.

⁶⁸ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 184.

⁶⁹ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 185. Vgl. Heim, Glaubensgewißheit, 1. Aufl., 128: „Ich bin allein mit der Ewigkeit.“

⁷⁰ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 189.

⁷¹ Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 199. Vgl. [Wilhelm] Vollrath, Religionsphilosophie und Gewissenstheologie oder von Heims Glaubensgewißheit zweiter Auflage, 332f., in: NKZ 32, 1921, 317–336.

⁷² Heim, Glaubensgewißheit, 2. Aufl., 208–215.

⁷³ Bloch bezeichnet diese pflanzenhaften Gebilde mit Wachstum und Sterben treffend als „relative Kulturgärten“. Ernst Bloch, Spenglers Raubtiere und relative Kulturgärten, in: ders., Erbschaft dieser Zeit, GA 4, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1962, 318–329.

gefochten, sondern auch innerhalb der Religion; Heim sieht Frömmigkeit und theologische Wissenschaft auseinandergebrochen.

Die 3. Auflage der „Glaubensgewißheit“ von 1923⁷⁴ hebt die „perspektivische Figur“ anstelle des Schicksalsbegriffs hervor, die Heim in Anlehnung an Einsteins Relativitätstheorie verwendet. Bei der neu eingeführten Kategorie der perspektivischen Figur handelt sich um einen nicht-gegenständlichen Mittelpunkt, um den sich die Wirklichkeit gruppiert. Diese Mitte ist Jesus Christus.⁷⁵ Die Rücknahme des Schicksalsbegriffes ist wohl darauf zurückzuführen, dass das Schicksal sich als störende Instanz bei der Begegnung von Individuum und Christus dazwischenschiebt. Heim verzichtet wohl auch auf das Interpretament „Schicksal“, weil es keine persönliche Mitte hat und so nicht die Mitte der Wirklichkeitserfahrung sein kann. Deshalb ist es für ein Christentum der Innerlichkeit kein brauchbares Wort, auch für apologetische Zwecke nicht. Nach Spengler ist das Schicksal als solches nicht pro me, es kümmert sich nicht um das Individuum, es hebt nur Einzelne heraus, um die Sache der Geschichte weiterzutreiben. Von daher ist wohl die Entschärfung dieses Aspekts zu interpretieren, die durch die Unterscheidung Heims zwischen einer Außen- und einer Innenseite des Schicksals geschieht, wobei die Außenseite als anonyme Willkür erscheint, die Innenseite als Gnade Gottes.⁷⁶

Heim trennt im Stile Spenglers – wie schon in der zweiten Auflage – zwischen kausaler Naturbeschreibung und irrational erfahrenem Schicksal. Das Irrationale wird in bestimmten Momenten des individuellen Erlebens bewusst und dabei das Subjekt über sich hinaus verwiesen.⁷⁷ Für das Erlebnis des Irrationalen bleibt Heim noch beim Begriff Schicksal, weil er zu Areligiösen eine Brücke des Dialogs bildet.⁷⁸

In das Umfeld der zweiten Auflage der „Glaubensgewißheit“ gehören Aufsätze Heims aus dem Jahr 1921. Im Aufsatz „Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Spengler“⁷⁹ beklagt Heim den weltanschaulichen Relativismus der gealterten Kultur und erhofft eine erweckende Gewissheit, die er bei Spengler gefunden zu haben glaubt: „Spenglers große Bedeutung liegt darin, daß er uns in dieser tiefsten Not der Gegenwart etwas zu sagen hat [...] Er hat einen Gedanken ausgespro-

⁷⁴ Karl Heim, *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Leipzig (Hinrichs) ³1923.

⁷⁵ Heim, *Glaubensgewißheit*, 3. Aufl., 237 – ohne Namenserwähnung Christi, 245 „Gott“.

⁷⁶ Heim, *Glaubensgewißheit*, 3. Aufl., 241.

⁷⁷ Heim, *Glaubensgewißheit*, 3. Aufl., 235.

⁷⁸ Heim, *Glaubensgewißheit*, 3. Aufl., 248 Anm. 1.

⁷⁹ Karl Heim, *Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Spengler*, in: Karl Heim/Richard H. Grützmacher, *Oswald Spengler und das Christentum. Zwei kritische Aufsätze*. München (Beck) 1921, 5–38.

chen, der unendlich weit über Kant und Hegel und den ganzen deutschen Idealismus hinausgeht, einen Gedanken, der uns in der Tat, sobald wir ihn in seiner Tiefe erfassen, über den toten Punkt des Relativismus hinwegbringt [...] Das ist der Gedanke, daß es neben dem kausalmechanischen, mathematisch-physikalischen Weltbild noch einen anderen Weltaspekt gibt, der noch einen höheren Wahrheitsgehalt hat als der kausalmechanische, nämlich den schicksalhaften Ureindruck der Wirklichkeit, wie ihn das Kind, der Dichter und der Gläubige hat, daß es also von hier aus auch uns Menschen eines späten, von naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung gesättigten Zeitalters wieder möglich sein müßte, jenes ehrfürchtige und gläubige Verhältnis zur Wirklichkeit wiederzugewinnen, das der alte Goethe gehabt hat“⁸⁰. Dabei bemängelt Heim, dass Spengler nicht dazu anleite, das Schicksal auch zu leben, also dass die entsprechende Ethik fehle, die aber Heim selber auch nicht ausgeführt hat, weil sich seiner Auffassung nach die existentielle Frage nach dem sittlichen Tun in jeder Situation neu stellt; beantwortet wird die Frage zudem von außen jeweils durch die Begegnung mit Christus. Für das ethische Vermögen, „dem Untergang einer ganzen Kultur mit erhobenem Haupt und starkem Herzen entgegenzugehen“⁸¹ und nicht resignativ die Tätigkeiten aufzugeben, behaftet Heim nun Spengler bei dessen Meinung, dass für die Früh- und Hochzeit einer Kultur der Gottesgedanke konstitutiv sei. Heim reduziert die Gottesvorstellung auf den einzelnen, wo der Gottesgedanke die Person grundlegt. Da er nun den individuellen Gottesbegriff gesichert hat, verknüpft er ihn mit dem Spenglerschen Schicksal und „tauft“ dieses.⁸² Weil Heim den kosmischen und doch zugleich subjektiven Schicksalsbegriff schöpfungstheologisch mit dem Gottes- und Personbegriff verbindet, gibt es für ihn keinen totalen Untergang.⁸³ Damit ist für ihn der absolute Relativismus und die Sinnlosigkeit der Geschichte überwunden. Die Sinnggebung der Geschichte wird an Gott zurückverwiesen. So kann die Geschichte, wenn auch in der Form scheinbar sinnloser Bruchstücke, bejaht werden. Also entsteht aus dem Heimschen Gedankengang keine eigene Ethik, sondern ein Vertrauen in die sub specie Dei innere Sinnhaftigkeit der geschichtlichen Vorgänge, in denen das Subjekt dadurch gesichert handeln kann. Da bei Heim die Sorge um das individuelle Seelenheil überwiegt⁸⁴, wird das individuelle Verhältnis zum Untergang einer Kultur entspannt.

⁸⁰ Heim, Bedeutung, 21.

⁸¹ Heim, Bedeutung, 26f.

⁸² Heim, Bedeutung, 31.

⁸³ Heim, Bedeutung, 38.

⁸⁴ Heim, Bedeutung, 33. Ein Spengler in dieser Form fremder Gedanke, weil ihn eher die kulturellen, allgemeinen Ausdrucksformen der Weltangst und Weltsehnsucht im Geistesleben interessieren.

Heim kritisiert an Spengler, dass es unmöglich sei, objektiv Geschichte schreiben und damit das Christentum religionsgeschichtlich beschreiben zu können, da es keinen neutralen Beobachterstandpunkt außerhalb der Wirklichkeit gebe. Um das Christentum zu verstehen, müsse man sich hineinbegeben. Heim will also den umgekehrten Weg wie Spengler gehen. Versucht dieser, (im Rahmen der abendländischen Zivilisation) objektiv zu sein, beruht Heims christliches Weltverständnis auf der Subjektivität. Allerdings gibt er nicht an, wie die einzelnen subjektiven Ansichten so gebündelt werden können, dass man doch von einem Christentum und einer Geschichte, und nicht bloß von der individuellen Glaubensbiographie sprechen kann.

Heims Hauptinteresse gilt in Zeiten der „Weltuntergangsstimmung“⁸⁵ und „Todesmüdigkeit“⁸⁶ der Glaubensgewissheit als intellektuellem Problem. Er meint, dass nach dem Erkennen des Einheitsgrundes der Welt eine Entscheidung getroffen werden müsste. Die Entscheidung für diesen Grund wird aus dem Subjekt herausverlegt und der Schicksalsmacht anvertraut. Erfahren wird das Schicksal entweder als Willkür oder als Erfüllung, wenn man es bejaht, indem man den ethischen Forderungen, die in Jesus Christus personifiziert sind, folgt. Die Einführung des Schicksals soll die Kontingenzerfahrung des einzelnen und das Selbst-Bewusstseinsproblem dahingehend lösen, indem man sich von einer äußeren göttlichen und darum vertrauenswürdigen Macht gehalten weiß.

Das Selbst-Bewusstseinsproblem löst sich bei Spengler dahingehend, dass der „faustische Mensch“ sich nicht erst gläubig des Schicksals vergewissern muß, um sittlich handeln zu können, sondern er erfüllt intuitiv das Schicksal. Es tritt nicht als ethisches Schicksal in einer göttlichen Gestalt kontrolliert entgegen, sondern als innerer Drang. Bei Spengler ist das Schicksal nichts Transzendentes, sondern eine ganz immanente Kraft analog zu anderen, z. B. kausal wirkenden Kräften. Heim teilt diese auf in die transzendente Schicksalsmacht und die immanenten kausal-rationalen, naturwissenschaftlich erfassbaren Kräfte und entwirft damit ein zweigeteiltes Weltbild der metaphysischen Tradition.

Trotz der Einsicht in historische Vorgänge dehnt Heim die Schicksalskategorie nicht auf die geschichtlichen Gesamtprozesse aus, wie es bei Spengler gedacht ist. Sonst müsste Heim die Auflösung der Kultur auch als Schicksal begreifen und bräuchte keine Apologetik anhand des Schicksals zu führen. Aber sein apologetisches Interesse gilt dem Einzelnen, dem er den Zugang zum Christentum voraussetzungslos und intellektuell redlich ermöglichen möchte. Dafür enthistorisiert er den Glau-

⁸⁵ Karl Heim, *Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit* (1921), in: ders., *Glaube und Leben*, GAufs. und Vorträge, Berlin (Furche) 31928, 406–429, 406.

⁸⁶ Heim, *Schicksalsgedanke*, 410.

ben und entwickelt keinen Begriff von der Verbindung von Christentum und Kultur und deren historischen Zusammenhängen, weshalb er etwa die Elemente der Tradition ganz weglässt und das „Werden“ nur auf den persönlichen Glauben beschränkt. Er übernimmt wegen seines ahistorischen Subjektivismus nicht die Spenglersche Kategorie der historischen Zeit, die hilfreiche Dienste leisten könnte, gerade das Werden, und sei es das des persönlichen Glaubens, zu beschreiben. Heim nimmt den Glauben und seine Erscheinungsformen aus dem geschichtlichen Kontext heraus und arbeitet hauptsächlich mit physikalischen und kosmologischen Beispielen. Spengler macht keine Aussagen über Kosmologie. Außerdem wird das Heimsche „Schicksal“ zu einem universalen Sinnfaktor, weil es religiös konnotiert wird. Fast wird Gott sogar mit dem Schicksal identifiziert, wenn Heim Spengler vorsichtig zustimmt, dass das Wort Gott den „höchsten Ausdruck für die bildgewordene Idee der Notwendigkeit des Schicksals bezeichnet“⁸⁷. Ist bei Heim das Schicksal religiös aufgewertet, erscheint es bei Spengler als säkularisierte Gottesvorstellung – aber ohne universalen Anspruch. Das Schicksal wird nur innerhalb einer Kultur spezifisch erfahren, aber nicht von den Teilnehmern einer Kultur als sinnbildend für die Gesamtheit aller Kulturen erfasst, denn sie sind ja monadenartige Gebilde ohne Verbindung zu anderen Kulturen. Die Gottesidee wird bei Spengler am Anfang einer Kultur geboren, aber sie ist nicht vor ihr da, wie bei Heim, wo ‚deus sive fatum‘ die mögliche Erfahrungswelt erst konstituiert.

Emanuel Hirsch (1888–1972) hat auf die Gefahr der Verwendung eines quasireligiösen Schicksalsbegriffs in seiner Rezension zum „Untergang des Abendlandes“⁸⁸ hingewiesen.⁸⁹ Er hält diesen Begriff gegenüber dem persönlichen Gott des Christentums für einen Rückfall in die natürliche Religion des Numinosen. In der Schrift „Deutschlands Schicksal“⁹⁰ betrachtet er den Spenglerschen Schicksalsglauben praktisch und politisch und attestiert ihm eine fatale Wirkung, weil eintrete, was man als unvermeidlich erachte. Den lähmenden Skeptizismus macht er an Spengler und Einstein fest⁹¹ – wie Heim unter der Bezeichnung „Relativismus“. Er wendet sich explizit gegen Spengler,⁹² weil er Hirschs „theistischer“⁹³ Geschichtsphilosophie widerspricht, denn Hirsch sieht die Geschichte „auf

⁸⁷ Heim, Schicksalsgedanke, 427.

⁸⁸ Emanuel Hirsch, Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“, 131f., in: GKG 56 1920, 127–133.

⁸⁹ Vgl. Sparn (Anm. 28), 32.

⁹⁰ Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) ³1925, 147f.

⁹¹ Hirsch, Schicksal, 11.

⁹² Hirsch, Schicksal, 12f.

⁹³ Hirsch, Schicksal, 25.

ein *Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges*⁹⁴ bezogen, wo Spengler nur selbstbezogene Geschichtszyklen kennt. Jedoch ist das, was er konkret erwartet, der imperialistischen Zivilisation Spenglers gar nicht so unähnlich, nur dass Hirsch das, was Spengler von einem kommenden Caesar erhofft, im in die Pflicht nehmenden Staat verwirklicht haben möchte.⁹⁵

c) Ernst Troeltsch (1865–1923)

Troeltsch stellt im Zusammenhang einer großangelegten Geschichts(re)konstruktion eine Krise aller überkommenen Normen fest,⁹⁶ weil zu erkennen ist, dass sie wegen ihrer Veränderlichkeit in der Geschichte nicht mehr dauerhaft begründbar sind. Da es unmöglich geworden ist, für ein kultiviertes Zusammenleben Normen festzustellen, konstatiert Troeltsch eine allgemeine Grundlagenkrise: „Aber, wenn auf dem Gebiete der Geschichtsforschung von einer wirklichen Krise nicht die Rede sein kann und eine Zerbrechung unserer Forschung ein geistiger Selbstmord wäre, so ist die Krisis dafür um so stärker in *den allgemeinen philosophischen Grundlagen und Elementen des historischen Denkens*, in der Auffassung der historischen Werte, von denen aus wir den Zusammenhang der Geschichte zu denken und zu konstruieren haben“⁹⁷. Der Band „Der Historismus und seine Probleme“ stellt nun ein Projekt vor, von dem nur der erste theoretische Teil fertig geworden ist: „Die Idee des Aufbaues heißt, Geschichte durch Geschichte überwinden“⁹⁸, um aus der theoretischen Erfassung des „historischen Lebensstromes“⁹⁹ eine zukunfts-fähige Ethik formen zu können.¹⁰⁰ Troeltsch will dafür feste Strukturen in

⁹⁴ Hirsch, Schicksal, 48, im Original gesperrt.

⁹⁵ Hirsch, Schicksal, 82–84, 149–151.

⁹⁶ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*. Fünf Vorträge, Berlin (Heise) 1924, 2.

⁹⁷ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (= GS III), Tübingen (Mohr) 1922, 4.

⁹⁸ Troeltsch, *Historismus*, 772.

⁹⁹ Troeltsch, *Überwindung*, 3. Das Lebensstromkonzept stammt von dem französischen Lebensphilosophen Bergson, der seinerseits die romantische Heraklitbegeisterung (Herder, Eichendorff; vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg [Springer] 1958, 106) aufnahm. An Lebensphilosophen hat Troeltsch auch Simmel rezipiert. Aus dieser prinzipiellen Offenheit für die Lebensphilosophie lässt sich wohl auch die Bereitschaft, Spengler heranzuziehen, herleiten. Troeltsch hat den Titel des Aufsatzes „Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ im *Historismus*-band an den Titel des Buches „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ von Dilthey angelehnt. Vgl. Gilbert Merlio, Oswald Spengler. *Témoignage de son temps* (= *Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik* Nr. 114/I), Stuttgart (Heinz) 1982, 55 Anm. 1. Dilthey kann zu den Lebensphilosophen gerechnet werden (Fellmann [Anm. 29], 108–123). Zur Nähe Theologie – Lebensphilosophie vgl. Sparn (Anm. 28), 22f.

¹⁰⁰ Der posthume Titel „Der Historismus und seine Überwindung“ (1924) ist unglücklich, weil diese Formulierung nur eine Hälfte des Vorhabens Troeltschs beschreibt (vgl. Troeltsch, *Historismus*, 102).

der Geschichte finden, die helfen können, geistige Ziele und Gehalte aufzudecken – darin ist er dem südwestdeutschen Neukantianismus um Rickert und Windelband nahe. Dazu muss er sich zuerst mit geschichtsphilosophischen Meinungen seiner Zeit auseinandersetzen, darunter auch mit der Spenglers. Dies geschieht hauptsächlich im Subtext der Anmerkungen, denn er pendelt in den Bewertungen von Spenglers Entwurf zwischen „neukonservative Kontrerevolution“¹⁰¹ und „eine wirklich große Denkerleistung, vermutlich das bedeutendste Buch, das während des Weltkrieges geschrieben worden ist“¹⁰². Nicht nur liegen vier Jahre zwischen den Bemerkungen, es bezieht sich das erste Votum auf die politische Position Spenglers, die konträr zu der liberalen Troeltschs war, für die er sich unter dem Pseudonym „Spektator“ publizistisch einsetzte, das zweite beleuchtet die fachliche Seite. Auf dieser Seite ist Spenglers „Untergang des Abendlandes“ vor allem „ein bedeutsames Kulturdokument aus der Zeit einer geistigen Krisis der deutschen Wissenschaft, ein Zeugnis der überall spürbaren Empörung gegen die exakte Philosophie und gegen die schulmäßig-formalistische Philosophie der Katheder“¹⁰³. Eine Analyse dieser Krisis bietet Troeltsch in der ausführlichen Buchbesprechung „Die Revolution in der Wissenschaft“¹⁰⁴. Spengler erscheint darin als populärer Prototyp und Symbol einer „neuen Wissenschaft“¹⁰⁵ während des Generationenwechsels nicht allein der Gestalten, sondern vor allem der Denkweisen. Dabei tritt die Wissenschaft alten Typs auseinander in die Naturwissenschaft mit rationalen Standards und in eine Lebenswissenschaft mit gleichem Wahrheits-, ja Sendungsbewusstsein, aber ohne die überkommenen wissenschaftlichen Kriterien, obwohl z.B. die Biologie – wenn auch instrumentalisiert und reduziert – in Anspruch genommen wird. In Spenglers Buch tritt diese Tendenz exemplarisch zu Tage.

Spengler war für Troeltsch aber nicht nur als Phänomen der Krise interessant, sondern auch hinsichtlich mancher Berührung in der Problem-

¹⁰¹ Ernst Troeltsch, *Der Untergang des Abendlandes*. Von Oswald Spengler. Bd. 2. Welthistorische Perspektiven. 1.–15. Aufl. München. Beck. 1922. 639 S., 690. (Erstveröffentlichung in: HZ 128 1923), in: ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (= GS IV), hg. v. Hans Baron, Tübingen (Mohr) 1925, 685–691.

¹⁰² Ernst Troeltsch (Spektator), *Der Untergang des Abendlandes*, 85, in: Kunstwart und Kulturwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten, hg. v. Ferdinand Avenarius, München (Callwey) 1919, 83–87.

¹⁰³ Troeltsch (Anm. 33), Rezension I, 677.

¹⁰⁴ Ernst Troeltsch, *Die Revolution in der Wissenschaft*. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: „Der Beruf der Wissenschaft“ (1920) und der Gegenschrift von Artur Salz: „Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1921). *Schmollers Jahrbuch* 45 = 1921, in: ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, (= GS IV), hg. von Hans Baron, Aalen (scientia) 1966, 653–677.

¹⁰⁵ Troeltsch, *Revolution*, 664.

konstellation. Der „Untergang des Abendlandes“ „hat meine Problemstellung und -lösung nirgends bestimmt, sondern wurzelt seinerseits in der gleichen Gedankenmasse wie die vorliegende Studie [über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte], nur daß ich in sehr wichtigen Punkten ganz andere Wege für nötig halte“¹⁰⁶. Nun sind die Affinitäten interessanter als die offensichtlichen Unterschiede:

In der Rezension von 1919 zum „Untergang des Abendlandes“ vermerkt Troeltsch, dass Spengler eine „Theorie der Erkenntnisse als von Symbolen“¹⁰⁷ biete, die es erlaube, die Wirklichkeitswahrnehmung so zusammenzufassen, dass sowohl Subjekt als auch Objekt darin aufgehoben seien. Troeltsch stimmt außerdem den Ausführungen Spenglers über die historische Zeit¹⁰⁸ und den Rassebegriff¹⁰⁹ zu. Troeltsch bemerkt nur, dass er die Ideen für richtig halte, jedoch gibt er kaum Material, weder in den Rezensionen noch im „Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ des Historismusbuches. Deshalb wird im Folgenden eine Rekonstruktion des Troeltschen Interesses an Spenglers Zeit-, Rasse- und Symbolbegriff unternommen und es zum Projekt der „Kultursynthese“ in Beziehung gesetzt. Kultursynthese wird dabei verstanden als „praktisch-kulturelle Aufgabe der [europäischen] Gegenwart“¹¹⁰, die darin besteht, Ideale und Werte für eine je neue kulturelle Kontinuität und Identität zu gewinnen. Diese Ideale und Werte müssen aus der „Konzentration, Vereinfachung und Vertiefung der geistig-kulturellen Gehalte, die die Geschichte des Abendlandes uns zugeführt hat, und ... aus dem Schmelztiegel des Historismus in neuer Geschlossenheit und Vereinheitlichung hervorgehen.“¹¹¹

„Geschichte durch Geschichte überwinden“ bedeutet zunächst, relevante Inhalte von Geschichte zu bestimmen. Es gilt, den negativen Sinn des Historismus, der in der Relativierung liegt, ins Positive zu kehren, also aus dem Verständnis der geschichtlichen Bedingtheit aller geistigen Erkenntnis dahingehend Kapital zu schlagen, dass man dadurch in die Lage kommt, diese Erkenntnisse zu bewerten und zu nutzen, also „aus der gewordenen Historie die kommende zu formen“¹¹². Dafür ist eine historische Forschung als positive Wissenschaft unabdingbar, die nicht nur zweckfrei theoretisiert, sondern auch die geistigen Grundlagen für die Gestaltung der Zukunft bereitstellt. Die Hauptaufgabe von historischer Forschung sieht Troeltsch darin, die für die „Kultursynthese“ relevanten

¹⁰⁶ Zitiert nach Schröter (Anm. 12), 108.

¹⁰⁷ Troeltsch (Anm. 33), Rezension I, 678.

¹⁰⁸ Vgl. Troeltsch, Historismus, 759f. Anm. 413 und vgl. Troeltsch, Rezension I, 682.

¹⁰⁹ Troeltsch, Rezension 1923, 687. Vgl. Troeltsch, Historismus, 754 Anm. 410.

¹¹⁰ Troeltsch, Historismus, 771.

¹¹¹ Troeltsch, Historismus, 771. Vgl. Ernst Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa, 22. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hg. v. Hans Baron, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1925, Aalen (scientia) 1966.

¹¹² Troeltsch, Historismus, 698.

historischen Informationen durch Darstellung des Aufbaues des europäischen Kulturkreises zu geben. Dabei hält Troeltsch den Aufbau aus den entscheidenden Elementen der Kultur für wichtiger als die Entwicklungsstränge, wie sie in Darstellungen im Sinne Rankes aufgezeichnet sind, weil bei letzteren auch Marginalien und geschichtliche Sackgassen berücksichtigt werden müssen.

Universalgeschichte (als Teil der materialen Geschichtsphilosophie) bezieht sich nur auf die europäische Kultur. Troeltsch verneint einen historisch erkennbaren Gesamtsinn.¹¹³ Schließlich sind die Kulturkreise individuelle Totalitäten – analog zu Spenglers monadischen Kulturen, also in einem gewissen Maße voneinander unabhängig. Bei Troeltsch sind die Kreise durchlässiger als bei Spengler. Er weist der Institution Kirche eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen Antike und Mittelalter zu, was Spengler abgewiesen hatte, „eine der Unbegreiflichkeiten Spenglers“¹¹⁴.

Troeltsch möchte zwecks Periodisierung der europäischen Kulturgeschichte, die den Aufbau durch die Zäsuren der Periodengrenzen erhellt, die geschichtlichen Verläufe verstehen. Deshalb ist für ihn bei der Spenglerschen dualistischen Unterteilung von historischer Zeit und Raum die Zeit von Interesse. Der Raum ist für Spengler unbeweglich und Gegenstand des rationalen Denkens. Die Zeit ist dem Raum gegenüber dadurch ausgezeichnet, dass sie eine unumkehrbare Richtung hat.¹¹⁵ Die Zeit ermöglicht geschichtliche Bewegung. Schicksal ereignet sich in der Zeit, sogar als Zeit und genauso Zeit als Schicksal;¹¹⁶ der Raum dient nur als Kulisse. Das Leben ist mit der Zeit derart gekoppelt, dass dem bewussten Menschen die Zeit an seinem in die Zukunft gerichteten Leben deutlich wird. Bei Troeltsch besteht aber ein bedeutsamer Unterschied zu Spengler und auch zu den oben genannten Rezipienten: Troeltsch verzichtet auf die Kategorie des Schicksals. Durch die Gerichtetheit der Zeit war sie

¹¹³ „... daß von einem gemeinsamen Kulturgehalt der heutigen Menschheit *noch* nicht entfernt die Rede sein kann“ (Troeltsch, *Historismus*, 706). Das von mir kursiv geschriebene „noch“ könnte über das Getrenntsein der Kulturkreise hinaus auf eine Entwicklungsfähigkeit zu einer globalen Universalgeschichte weisen (vgl. Troeltsch, *Deutscher Geist*, 22). Ein jetziger Gesamtsinn ist *historisch* nicht erkennbar, wobei er sub specie Dei bestehen mag und geschichtsphilosophisch postulierbar ist (*Historismus*, 708f.). (*Historismus*, 72 setzt noch voraus, dass es Einzelsinn nur bei einem Gesamtsinn gibt. Eine Zwischenstufe stellt *Historismus*, 692f. dar.) Es gibt Hinweise, dass Troeltsch mit einer religiösen geschichtsformenden Macht rechnet, die andere Autoren Schicksal nennen würden: „Es ist schon so: Erwählung, Gnade, Prädestination, Auslese ist alles. Die Weltgeschichte ist ungeheuer aristokratisch [...] Gnade und Erwählung sind das Geheimnis und Wesen der Geschichte“ (*Historismus*, 101; vgl. 38 „Schicksal“). Es scheint bei Troeltsch eine Entwicklung weg von idealistischen hegelianischen Ideen zu geben.

¹¹⁴ Troeltsch, *Historismus*, 718 Anm. 383.

¹¹⁵ Karl Heim, Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Spengler, 22, in: Karl Heim/Richard H. Grützmaker, *Oswald Spengler und das Christentum. Zwei kritische Aufsätze*, München (Beck) 1921, 5–38.

¹¹⁶ Spengler, *Untergang*, 158.

durch Spengler mit der Notwendigkeit des Schicksals verbunden, ja identifiziert worden, um eine Geschichtsmetaphysik entwickeln zu können. Troeltsch möchte nicht dieses quasireligiös konnotierte Wort „Schicksal“ in einen von Menschen gestalteten Bereich eintragen. Im Unterschied dazu war es Heim gerade darum gegangen, mittlerweile areligiös gewordene Wirklichkeitsbereiche mit dem Schicksalsbegriff zu deuten und so apologetisch religiös wieder plausibel zu machen; Elert war es darum zu tun, die christentumsfeindliche Durststrecke durch das Schicksal einst überwunden zu wissen. Nichts davon bei Troeltsch. Die Gerichtetheit und Unumkehrbarkeit der Zeit können helfen, das Faktum von Periodizität der Geschichte zu beschreiben und das Werden eines kulturellen Ertrags in der Zeit darzustellen. Hier wird zwischen einem kausal-naturwissenschaftlichen chronologischen Zeitbegriff, der auf Zerlegung von Zeitstrecken angelegt ist, und einem historisch-psychologischen Zeitbegriff¹¹⁷ unterschieden, der das Werden von Sinnzusammenhängen betrifft, die nur schwer aus dem „Fluß“¹¹⁸ der Zeit herauszutrennen sind. Die Trennung ist problematisch, weil historisches Werden nicht geradlinig verläuft, sondern komplex ist und zum Gewordenen, dem historischen Gegenstand, in eigentümlicher Relation steht.¹¹⁹ Für die Kultursynthese ist es nötig, diesen Prozess des Werdens historischer Gegenstände zu verstehen. Wenn es eine Methode der Erfassung von bleibenden geistigen Gehalten – also der jeweiligen Klassik einer Periode – aus dem Verlauf einer Epoche heraus geben soll, darf die zeitliche Entwicklung innerhalb dieser Epoche nicht außer Acht gelassen werden.¹²⁰

In den Kontext der Periodisierung der Geschichte eines Kulturkreises gehört auch eine Bestimmung der Kräfte, welche die kulturellen Leistungen bewirken. Dazu muss bis in tiefste Schichten des Lebensstromes gegangen werden, die Troeltsch nicht anders zu benennen vermag als „Rassen“ oder „plastische Bildkräfte der Geschichte“ (nach Max Weber) und „ursprüngliche Antriebe“¹²¹. Als Referenten verweist Troeltsch auf Spengler.¹²² Der Rassebegriff Spenglers ist kein biologischer im Sinne Gobineaus oder Chamberlains. Rasse ist für Spengler etwas orts- bzw. „landschafts“-gebundenes (im Gegensatz zum biologischen Rassebegriff, wo sie blutsgebunden ist), denn: „eine Rasse wandert nicht“¹²³ und: es

¹¹⁷ Vgl. Troeltsch, *Historismus*, 24 Anm. 11, wo die Unterscheidung der Zeitbegriffe als „zweifelloso ein Verdienst des viel umstrittenen Buches“ von Spengler gewürdigt wird.

¹¹⁸ Troeltsch, *Historismus*, 56.

¹¹⁹ Vgl. Troeltsch, *Historismus*, 72.

¹²⁰ Vgl. Troeltsch, *Historismus*, 758f. Anm. 413.

¹²¹ Troeltsch, *Historismus*, 754.

¹²² Troeltsch, 754 Anm. 410.

¹²³ Spengler, *Untergang*, 696.

herrscht „die Macht des Bodens über das Blut“¹²⁴. Es handelt sich um einen Geistesausdruck, der an den Trägern leiblich sichtbar ist,¹²⁵ und der signalisiert, dass die betreffende Gruppe das Leben in einem bestimmten Raum meistert, also in der Lage ist, sich des Raumes zu bemächtigen und die Weltangst in fruchtbare kulturelle Aktivität umzuwandeln. Dieser Geistesausdruck kann durch den Künstler im Kunstwerk als Seele desselben eingefangen werden,¹²⁶ wobei organisatorische und institutionelle Einheiten oder Totalitäten wie der absolutistische Barockstaat und die griechische Polis auch zu solchen Kunstwerken, nun aber der Rasse selbst als ihr eigener Ausdruck gerechnet werden können.¹²⁷ Indem Rasse sichtbar nach außen getragene innere Haltung und geistige Verfassung ist, handelt es sich auch um eine individuelle Qualität.¹²⁸ Dennoch ist jeder, der sich einer Rasse zugehörig fühlt, in die Läufe des Schicksals dieser Gemeinschaft eingebunden. Über das Schicksal kommt der Faktor Zeit hinzu. Rasse, Schicksal und also die Zeitproblematik gehören zusammen¹²⁹ und fügen sich damit (ohne das Schicksal) auch in Troeltschs Anliegen des Aufbaus der europäischen Kulturgeschichte ein. Der Ausdruck der Rasse ist nur an exemplarischen Menschen voll sichtbar, der Begriff Rasse erhält dadurch etwas Elitäres. Dieser Gedanke ist Troeltsch willkommen, was an seiner Spengler interpretierenden Bemerkung sichtbar wird, dass dessen Rassebegriff der „Schaffung und Züchtung einer Kultur- und Schicksalsgemeinschaft durch ursprüngliche Aristokratie“¹³⁰ diene. Das aristokratische Element wird von Troeltsch auch hervorgehoben, wenn er ein „Grundverhältnis“ zwischen „Herrenschichten“¹³¹ und individualisiertem Gesellschaftsteilnehmer sieht, das vor allem im Wechsel von der archaischen zur moderneren Form kulturell höchst produktiv ist und eine Klassik hervorbringt. Dies bedeutet, dass der Rasseaspekt, wo er Herrschaft impliziert, für die kulturelle Produktivität grundlegend ist. Allerdings sieht Troeltsch in diesem Vorgang des Wechsels keine Gesetzmäßigkeit angelegt, womit er sich, ohne den Namen Spenglers zu nennen, auch gegen ihn wendet.¹³² Es sei nur möglich, die Umschlagpunkte in der Geschichte von Kulturvölkern festzustellen.

Jede individuelle Kultur entwickelt aus ihrer Rasse heraus ein eigenes Gepräge, das Spengler als „Seelentum“ bezeichnet, was Troeltsch als

¹²⁴ Spengler, *Untergang*, 705.

¹²⁵ Spengler, *Untergang*, 690.

¹²⁶ Spengler, *Untergang*, 709.

¹²⁷ Spengler, *Untergang*, 1059.

¹²⁸ Spengler, *Untergang*, 712, vgl. auch Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München (Beck) 1931, 89.

¹²⁹ Spengler, *Untergang*, 755, 712, 689.

¹³⁰ Troeltsch, *Rezension II*, 687.

¹³¹ Troeltsch, *Historismus*, 760.

¹³² Vgl. Troeltsch, *Historismus*, 761.

„nicht übel [...] übersetzt“¹³³ befindet. Dieser Begriff meint, dass jede Kultur unverwechselbare Merkmale aus sich heraussetzt, die besonders an Kunstwerken, aber auch an anderen geistigen Leistungen ablesbar sind. Die Erfassung dieser Eigenheiten erlaubt, z.B. die Stilgeschichte einer Kultur als Entfaltung eines Seelentums zu begreifen. Da das Seelentum in einer Landschaft geboren wird und nur dort gedeihen kann, bedeutet dies die generelle Abgeschlossenheit eines Kulturkreises von anderen. Troeltsch fasst einen ähnlichen Gedanken, der ihn veranlasst, seine Betrachtungen auf den Europäismus zu konzentrieren und andere Kulturkreise hintanzustellen. (Interessanterweise geht Troeltsch von zum Teil denselben Kulturkreisen wie Spengler aus, wobei sein Augenmerk eher den noch bestehenden gilt).¹³⁴

Sowohl Spengler als auch Troeltsch verwenden den Begriff des Symbols, allerdings mit Differenzen. Bei Spengler geht es um die Deutung von Wirklichkeit, sogar um deren Bemächtigung, wenn sich die Symbolik beispielsweise an den Totenkult heftet,¹³⁵ oder wenn die Maschine das Symbol des sich selbst zerstörenden faustischen Menschen ist.¹³⁶ Die Wirklichkeit ist ein Symbol- und Deutesystem, das von jedem sich darauf verstehenden Menschen erstellt wird. Da die ganze gewordene Wirklichkeit gedeutet wird, gehören kosmische aber auch kulturelle Aspekte dazu, „Alles, was ist, ist auch Symbol.“¹³⁷ Troeltsch ist an den metaphysisch-kosmischen Anteilen in Spenglers Symbolauffassung nicht interessiert. Bei ihm sind nicht die Gegenstände selber symbolisch, sondern eine bestimmte Art ihrer historischen und exemplarischen Darstellung. Diese symbolischen Darstellungen lassen die „über alles Einzelne übergreifende Richtungen und Triebkräfte“¹³⁸ hervortreten. Diese sind nicht im einzelnen kausal verkettet, aber kausal nachvollziehbar. Für die Geschichtsphilosophie ist es aber nicht die Hauptaufgabe, den kausalen Verästelungen nachzugehen, sondern an der Symbolhaftigkeit wichtiger Vorgänge die „Wert- oder Sinneinheit“¹³⁹ der damaligen Zeit abzulesen – ein Ingredient für die gegenwärtige Kultursynthese. Daran zeigt sich der funktionale Hauptunterschied zu Spengler. Bei Troeltsch sind Symbole exquisite historische Gegenstände, also auch „Gewordenes“, aber nicht die Gesamtheit aller Erscheinungsformen der Wirklichkeit, sondern solche, deren Werthaftigkeit erst festgestellt werden muss. Symbole gliedern nach Troeltsch also die Geschichte und haben auch strukturelle Funktion. Bei Spengler geben sie Auskunft über die Art und Weise der Weltbemächtigung.

¹³³ Troeltsch, Historismus, 261. Vgl. Troeltsch (Anm. 33), Rezension I, 682.

¹³⁴ Troeltsch, Historismus, 708.

¹³⁵ Spengler, Untergang, 214f.

¹³⁶ Spengler, Mensch und Technik, 79.

¹³⁷ Spengler, Untergang, 212.

¹³⁸ Troeltsch, Historismus, 41.

¹³⁹ Troeltsch, Historismus, 42.

Troeltschs Spenglerrezeption trägt für die Aufgabe der gegenwärtigen Kultursynthese nur bedingt etwas aus. Gerade durch die Übernahme des Begriffs der historischen Zeit lassen sich die Grundlagen des Aufbaus und der Periodisierung der europäischen Kulturgeschichte angemessen darstellen. Troeltsch rezipiert Spengler nur für bestimmte Segmente seiner Aufgabenstellungen, anders als Elert und Heim, bei denen die Rezeption in zentralen Bereichen stattfindet.

*III) Christentum und Kultur:
Von der Krise der Kultur zur Kultur der Krise?*

*„[...] was das Christentum vor allem bedarf,
um sich in der Welt noch zu behaupten,
ist der Erweis seiner praktischen Durchführbarkeit
im Leben.“¹⁴⁰*

Im Laufe des Aufsatzes wurden Modelle der Krisenbewältigung, die mit dem Verhältnis von Christentum und Kultur verknüpft ist, vorgestellt. Alle Modelle wurden etwa zur selben Zeit erstellt und sollten der Lösung einer von den hier behandelten Autoren einstimmig festgestellten Modernisierungs- und Modernitätskrise dienen. Der gemeinsame Nenner der Krisenanalyse ist die Differenzierung – zwischen frommem Ideal und soziologischer Wirklichkeit, zwischen Normsetzung und Relativismus, zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Alter und Jugend – die ohne die Abpolsterung der stetigen Entwicklung erfahren wurde, weil an die Stelle der Reform eine Revolution auf vielen Gebieten getreten war, so dass die an sich kreative Differenzierung zu einer Erfahrung des Kontinuitätsbruchs führte und Untergangsstimmung auslöste.

Elerts Modell der Trennung von Christentum und Umwelt ist dem *Troeltschs* entgegengesetzt. Allerdings sind die Prämissen die gleichen, weil beide davon ausgehen, dass das Christentum nicht der einzige Faktor der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit ist, sondern nur einer unter vielen. *Troeltsch* weiß, dass diese Differenzierung nicht rückgängig gemacht werden kann, weil die historische Zeit unumkehrbar ist. Es ist daher auffällig, dass *Elert* den Begriff der historischen Zeit nicht aufgenommen hat, aber den des Schicksals, um seine Vorstellung von der künftigen Diastase in sein Modell integrieren zu können. *Elert* vertritt bei der Benutzung des Schicksalsgedanken ein eher zyklisches Modell der Abläufe, weil er von einer Hin- und Herbewegung von Synthese und Dia-

¹⁴⁰ Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* (1919), hg. v. Carl Albrecht Bernoulli, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) ²1963, 274.

stase ausgeht. *Troeltsch* verwendet ein lineares Modell, was sich in der Rezeption des Spenglerschen Begriffs der historischen Zeit ausdrückt. So sind die Zielvorstellungen auch unterschiedlich. *Elert* strebt eine rein christliche Kultur an, die sich über die Differenz zur Umwelt definiert und in sich homogen ist, während *Troeltsch* gerade eine Gesamtkultur der Differenz favorisiert, in der mehrere Faktoren zu einem Ganzen zusammengeschlossen sind. In *Elerts* Modell der schickalgetriebenen Geschichte ist kein Platz für eine Ethik. Ethik verbindet *Troeltsch* dagegen mit *Heim*. Letzterer aber ist an kulturtheoretischen Fragestellungen nicht interessiert, sondern an subjektivistischen, soteriologischen. Die Ethik, die *Heim* vorstellt, ist dementsprechend eine christozentrische, personalistische Sollensethik, die ihre Richtlinien nicht aus bewährten Werten schöpft, sondern aus der jeweiligen Begegnung mit dem Erlöser. *Troeltsch* hingegen sucht keine supranatural begründete Ethik, sondern eine, die in dauernder Synthese geschichtlicher Totalitäten erstellt werden muss.

Alle drei Autoren haben gemeinsam, dass die Krisendiagnose einen Kontinuitätsbruch anzeigt, der aber je nach Modell unterschiedlich bewältigt wird. *Elert* und *Heim* wollen nach dem Verlust der „Mitte“ diese durch den Schicksalsbegriff ersetzen, *Troeltsch* dagegen aus diesem Defizit an Mitte eine Kultur der Differenz und Synthese gestalten. So sind die drei Theologen über den Spenglerschen Schicksalsbegriff nicht verbunden, obwohl das Schicksal eine Form von historischer Zeit ist, was *Troeltsch* einbeziehen würde.

Die Spenglerrezeption zeigt die beiden Möglichkeiten, Spengler zu lesen, wie sie auch von *Troeltsch* angewendet werden. Man kann ihn unhistorisch als Kriseninterpret lesen und seine Begriffe mitsamt ihren Konnotationen (kritisch) verwenden, aber auch historisch relativierend selbst als Teil der Krise und ihn so hinter sich lassen. *Elert* ist ein Beispiel für die erste Möglichkeit, durch die er seinem Programm der Diastasierung von Christentum und Kultur zuwiderläuft, wenn er durch die Rezeption des achristlichen Spengler selber synthetisiert. Er muss Spengler für einen Kulturkritiker gehalten haben, der er nicht war.

Die theologische Spenglerrezeption ist ein Beispiel dafür, wie versucht wurde, die Krise der Moderne mit modernen und zeitgenössischen Mitteln zu bewältigen. Sie zeigt aber auch die Schwierigkeiten dieses Vorgehens. Als ungünstig hat sich die Wahl des für Spengler zentralen Schicksalsbegriffes erwiesen. Wo weniger dezidierte Bausteine der Gedankenwelt Spenglers herangezogen wurden wie der Zeitbegriff, war die Rezeption fruchtbarer. Der gesamte Vorgang wirft ein exemplarisches Schlaglicht auf die Suche nach Deutungsmustern für die veränderlichen Verhältnisse des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts und auf die prinzipielle Offenheit einer Anzahl von Theologen, auf zeitgenössische Deutungsmodelle zu reagieren.

Abstract

This essay concentrates on the reception of Oswald Spengler's book, „Der Untergang des Abendlandes“ by German Protestant theologians in the early 1920s, who were more susceptible to the influence of this book than were philosophers. Just after the First World War, for example, Werner Elert, Karl Heim and Ernst Troeltsch – not to mention Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten and others – had to cope with deeply interconnected crises in faith, church, theology and nation. Spengler's idea of cycles in history seemed to help them understand Germany's 1918 defeat not as due to military exhaustion but to a sort of divine destiny. But it also gave hope that this destiny would help to overcome the crisis. The authors drew upon certain aspects of Spengler's thinking to establish their theory of Christianity. However, the influence of Spengler vanished soon enough. As a result, the story of his reception is an example of the struggle to locate Christianity within post-war German society.