

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 3

Artikel: Emanuel Hirschs Geschichte der neuern evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung
Autor: Buess, Eduard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877469>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

(da er die Geschichte als eine Leiter benützt, um zum noëtischen emporzusteigen).

Dies ist der erste kirchliche Versuch, exegetische Objektivität zu erreichen. Es ist nicht mehr als ein Versuch. Aber gibt es nach Origenes manche Exegese im Raume der Kirche, die jene Spannung zwischen dem Exegeten und seinem Gegenstand endgültig gelöst hat?

Dornach b. Basel.

Samuel Läuchli.

Emanuel Hirschs Geschichte der neuern evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung.

Als reife Frucht eines Forscherlebens, das schon immer um die «schöpferischen» Epochen der christlich-abendländischen Geschichte, um Urchristentum, Reformation und Idealismus gekreist hatte, legt uns Hirsch hier ein großes Geschichtswerk vor, das die neuere evangelische Theologie «im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens» zum Inhalt hat (Gütersloh 1949 ff.). Das Werk ist klar gegliedert. Es setzt in einem ersten Buch ein mit den «neuen Gedanken über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche». Das zweite Buch behandelt den «Wandel des philosophischen Weltbildes» nach seinen unmittelbaren religiösen Auswirkungen. Das dritte gilt im wesentlichen dem englischen Deismus, das vierte den «neuen philosophischen und theologischen Anfängen in Deutschland». Damit ist ein erster Zeitraum durchschritten, der bis unmittelbar an die entscheidenden Kämpfe und Wandlungen in Frankreich und Deutschland heranführt. Das fünfte und sechste Buch ist ausschließlich dem westeuropäischen Denken in der Zeit der (sich vorbereitenden) Revolution und der Restauration gewidmet. Die Bücher sieben bis neun behandeln die deutsche Entwicklung von Semler und Lessing über den von Kant ausgehenden «schöpferischen Durchbruch» bis zur Erweckungstheologie. Das Werk schließt mit dem Blick auf «die Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und die

Krise der christlichen Humanität». Es liegen von den geplanten fünf Bänden die vier vor, die die Bücher eins bis acht enthalten und von 1648 bis in die «Anfänge Schleiermachers» führen.

1. Man kann dieses Werk nicht ohne eine gewisse Ehrfurcht in die Hand nehmen. Es bietet *Geschichtsschreibung großen Stils*. Hirsch ist Historiker von Geblüt. Er verbindet die kühle Sachlichkeit der historischen Wahrnehmung als solcher mit der Intimität persönlichen Verstehens. So ist sein Werk getragen von der nüchternen Leidenschaft des Forschers, dem sein Gegenstand zum Anlaß immer neuen Fragens und Erstaunens wird. Er läßt die repräsentativen Gestalten der neueren Geistesgeschichte frei vor uns hintreten. Sie kommen alle zu Worte, die zünftigen und die unzüftigen Theologen und Philosophen, die Gottesleugner, die Indifferenten und die Gottgläubigen, die Bahnbrecher und die Vermittler, die hellen, eindeutigen und die dunkeln, widerspruchsvollen Geister. Es ist Hirsch weithin gegeben, den von ihm behandelten Gestalten die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die der Historiker als solcher einem Gegenstande schuldig ist. Mit der historischen Sachlichkeit verbindet sich jene Intimität, wie sie sich aus lebenslänglichem intensivem Umgang ergibt. Er ist einer der wenigen Theologen, die sich in der neueren Geistesgeschichte als in ihrem eigenen Reich, als in der eigentlichen Heimat ihres Forschens und Denkens bewegen. So tritt er nicht nur von außen an sie heran, er faßt sie von innen, von ihrer Wurzel her. Daher die Kongenialität, die seiner Darstellung der repräsentativen Gestalten eigen ist, die Sicherheit, mit der er ihr Wesentliches ausspricht, die Selbstverständlichkeit, mit der er auf den Kern geht, wo andere sich mit der Schale begnügen. Ob er Leibniz oder Locke, Kant oder Hegel, Voltaire, Rousseau oder Carlyle darstellt, immer sind die Männer von der lebendigen Mitte ihres Denkens und Wollens her gesehen. Mit andern Worten: ihre Gedanken sind nie nur Gedanken, sie sind sie selber. Hirsch psychologisiert nirgends: er hält sich an die Aussagen und Anschauungen der von ihm behandelten Philosophen und Theologen. Aber es ist schon der lebendige Mensch, es ist die elementare Bewegung des menschlichen Geistes, die in diesen Aussagen und Anschauungen gegenwärtig wird. So ist seine Darstellung weithin erfüllt vom Licht eines intimen Bescheidwissens. Dieses

Doppelte, die Sachlichkeit und die Intimität seiner Darstellung drückt sich unmittelbar darin aus, daß er dem Gegenstand seine frische Eigentümlichkeit zu wahren weiß. Auch Gestalten, die uns längst bekannt schienen, treten frisch und neu vor uns hin, als grüßten sie uns zum erstenmal. Hirsch besitzt die Fähigkeit, vor dem Altbekannten immer neu zu staunen und sich zu wundern, und es gelingt ihm, uns dieses Wundern und Erstaunen mitzuteilen. Wir glauben es ihm, wenn er uns sagt: «Es ist ein merkwürdiger und entscheidender Vorgang, daß sich so im Lauf eines Jahrhunderts Denken und Leben unseres Volkes, unter Wahrung des frommen, tüchtigen Ernstes, verschoben hat» (II/53), wenn er behauptet: «Die wissenschaftlichen Einsichten, die nunmehr das Weltbild und vermittelt die Gottesanschauung bestimmen, sind etwas schlechthin Neues . . .» (158).

Nun macht Hirsch freilich kein Hehl daraus, daß ihm bestimmte Gestalten und Motive der neueren Geistesgeschichte lieber sind als andere. Es kann, wo ein Forscher sich so stark engagiert, nicht anders sein: Das Licht intimen Bescheidwissens leuchtet nicht überall mit der gleichen Kraft. Wenn es dieser Erscheinung seine ganze Helligkeit und Wärme zuwendet, so läßt es jene gleichsam im Halbschatten stehen. Hirsch hat eine Vorliebe für die großen, weithinragenden, «bedeutenden», symbolkräftigen Gestalten; um sie konzentriert sich seine Darstellung, die von daher ein stark aristokratisches Gepräge zeigt; die «Schar der Vermittler, Weiterträger, Kleinmeister» pflegt er mit einem kurzen Blick zu streifen. Hirsch identifiziert sich weiter stark mit der deutschen Art zu denken; es ist bei ihm viel von der «deutschen Seele», dem «deutschen Geist», vom Sondercharakter der deutschen Geistesentwicklung die Rede — während im Westeuropa des 18. Jahrhunderts «scheinkirchliche Korrektheit einer religiös gleichgültigen Gesellschaft» und die «Leichtfertigkeit eines ehrgeizigen Literatentums» das Bild bestimmen, weiß eine vom Pietismus genährte Frömmigkeit «die deutsche Seele noch einmal tief in das Geheimnis evangelischen Glaubens hineinzutauchen»; so wird es «von 1740 an fast eine Nationaleigentümlichkeit deutscher Wissenschaft, daß wir unsere Kraft und Mühe mit einer andern Völkern unbekannten Vorliebe gerade auf die theologischen Fragen werfen» (III/6). Endlich ist Hirsch in besonderer Weise jenen kirchlich nicht

gebundenen Denkern zugetan, die von allgemein menschlichen Voraussetzungen her für den christlichen Gottesgedanken aufgeschlossen sind; ihnen gehört seine ganze Liebe; einem Grotius, einem Böhme und Dippel, einem Rousseau und Carlyle, einem Kant und Fichte widmet er Kapitel, die zu den lebendigsten und erleuchtetsten des ganzen Werks gehören (Fichte hat er für die Theologie recht eigentlich neu entdeckt); demgegenüber ist, wo er über kirchlich gebundene Theologie referiert, immer eine gewisse Reserve spüren; die römisch-katholische Theologie vollends kann er nur berühren, um sie als steril und geistfeindlich beiseite zu schieben. Es wird hier besonders deutlich, daß hinter solcher Bevorzugung und Benachteiligung nicht nur persönliche Sympathie oder Antipathie, sondern grundsätzliche Entscheidungen stehen. Wir werden gleich darauf zu sprechen kommen.

Hier müssen wir darauf hinweisen, daß diese offenkundigen Präokkupationen das, was wir oben über Hirschs Gerechtigkeit sagten, keineswegs aufheben. Hirsch hat zu viel von der «reinen Kühle eines Geschichtsschreibers» (IV/576), um sich von ihnen fortreißen zu lassen. Nein, er behält sich durchaus in der Hand. Wenn jene benachteiligten Gestalten und Motive seiner besondern Liebe entbehren, so entbehren sie doch nicht seiner Gerechtigkeit. So verfolgt er die westeuropäische Entwicklung nun doch mit einer Aufmerksamkeit, die bei einem so bewußt deutschen Forscher überrascht; er sieht klar, daß die Probleme der Aufklärung, so gewiß sie in Deutschland nach ihrer ganzen Konsequenz durchdacht wurden, zuvor in England «deutlich genug bezeichnet» worden sind (der englische Deismus ist ein «unvergeßlicher Einschnitt in der Geistesgeschichte und Geschichte der Theologie» I/394); in der französischen Geistesgeschichte läßt er sich nicht nur von Gestalten wie Rousseau fesseln, deren Hauptwirkung in Deutschland liegt, er verweilt auch bei dem ihm «seelisch nicht leicht zugänglichen Voltaire», er sucht einen Comte, einen Saint-Simon und ihre Geistesverwandten zu verstehen. Wenn er dem außerkirchlichen Denken über Mensch, Gott und Christentum mit besonderem Interesse nachgeht, so heißt das nicht, daß er nicht auch für das kirchlich gebundene Denken Sinn und Verständnis hätte; sogar einer ihm völlig querliegenden Erscheinung wie dem

Anglokatholizismus (der um die Kirche «einen Ring des Tabu zieht» III/313) vermag er ein begrenztes Verständnis abzugewinnen. Ein offenkundiges historisches Versagen liegt nur an einem Punkte vor: dem Juden Spinoza gegenüber: es ist der dunkle Fleck in einer Darstellung, der es sonst nirgends am Licht verantwortlicher historischer Erkenntnis gebricht — nach Max Geiger gehört die «Beurteilung dieses jüdischen Denkers zu den rätselhaften Eigentümlichkeiten dieser neuesten Theologiegeschichte». ¹

Das ist das erste, was uns bei der Lektüre des vorliegenden Werks beeindruckt: es ist das Werk eines Historikers, dessen Sachlichkeit und Gerechtigkeit kaum je versagt, der seinem Gegenstand durch ein intimes Bescheidwissen und Dabeisein verbunden ist: eines Historikers, der sich die Dinge so recht sein läßt, wie sie nun eben einmal sind, dem nichts Menschliches fremd ist.

2. Aber nun muß uns weiter sofort auffallen, daß das Interesse, das Hirsch an seinem Gegenstand nimmt, nicht nur das des Historikers ist. Die Probleme, die die neuere Geistes- und Theologiegeschichte bewegen, sind ihm nicht nur nach ihrer historischen Bedeutung, sie sind ihm in sich selber wichtig. Er hat nicht nur ein historisch vermitteltes, er hat ein direktes Verhältnis zu ihnen. Er *tritt ins Gespräch mit den Gestalten*, die er uns historisch vorführt; er spricht mit ihnen, um sich in der Auseinandersetzung mit ihnen ein eigenes Urteil über die schwebenden Fragen zu bilden. Die Last, die sie tragen, ist unmittelbar auch die seine. Es sind die unmittelbar ihm selber auferlegten theologischen Nötigungen, deren Geschichte er schreibt.

Dieser *systematische Zug* seiner Darstellung wird offenkundig in den *kritischen Wertungen*, die seine Darstellung durchziehen. Hirsch scheut sich nicht, sehr deutliche Zensuren zu erteilen. Er spricht frei aus, was er vom sachlichen Gehalt dieser oder jener Erscheinung hält. Aber wichtiger noch als diese von der historischen Darstellung klar sich abhebende ist die in die historische Darstellung miteinfließende, unmittelbar aus ihr erwachsende Würdigung und Wertung. Der systema-

¹ Geschichtsmächte oder Evangelium (Theol. Studien, hrsg. von Karl Barth, H. 37), Zollikon-Zürich 1953, S. 9.

tische Zug, die «Tendenz» ist der Darstellung nicht nur angehängt, sie *ergibt sich unmittelbar aus ihrem Gang selber*. Sie ist *mit dem innern Telos der geschichtlichen Bewegung*, wie Hirsch sie schildert, eins. Dieser Gang selber legt uns gewisse systematische Fragestellungen nahe und drängt uns gewisse grundsätzliche Lösungen auf. Hirsch lehrt uns nicht irgendeine Philosophie und Theologie, er lehrt uns die Philosophie und Theologie, die die Lehre aus der von ihm beschriebenen Geschichte selber ist. Wir haben, wenn wir nicht aus der Geschichte und ihrer Kontinuität herausfallen wollen, keine Freiheit mehr, die Dinge so oder so zu sehen. Die Geschichte, wie Hirsch sie schreibt, rückt die Probleme in das Licht, in dem wir sie sehen, von dem wir ihre Lösung erwarten müssen. So schreibt Hirsch mit der neueren Geistesgeschichte auch gleich deren Philosophie und Theologie, die ihm die Philosophie und Theologie schlechthin ist. Von hier erhält der Gegenstand der Darstellung eine Würde, die mit dem Hinweis auf die Gerechtigkeit und Anteilnahme des Historikers nicht erklärt ist. Nein, die neuere Geschichte hat bei Hirsch nicht nur historische, sie hat *metaphysische Würde*. Ihr kommt «Macht» zu. Sie ist uns zum «unentrinnbaren Schicksal» geworden. Sie sagt uns Dinge, die «widerspruchslos wahr» sind und nur vom Toren, Zyniker und Heuchler geleugnet werden können. Sie hat gleichsam Offenbarungsqualität. Sie erhöht sich immer wieder zu einer Art Heilsgeschichte. Was wir oben persönliche Präokkupation nannten, ist, auf seine Tiefe gesehen, anderes und mehr als dies: darin spricht sich die Tatsache aus, daß der Glaube, wie Hirsch ihn versteht, in gewissen Erscheinungen der neueren Geschichte begründet und beheimatet ist — in diesem Sinn heißt der «religiös sich vertiefende sittliche Idealismus», «die wahre Heimat des deutschen Geistes» (IV/318). So zeigt die Geschichte bei Hirsch ein Pathos, ein Gewicht, einen Ernst, den sie nicht schon für die historische Forschung als solche, den sie erst für den Glauben und seine philosophisch-theologische Selbstexplikation gewinnt. Es sind große, es sind «letzte Dinge», die uns Hirsch erzählt.

Worin liegt nun die überhistorische, die metaphysische Qualität der neueren Geschichte? Sie liegt a) darin, daß in ihr sich «Macht» auswirkt; b) darin, daß sich in ihr Wahrheit aus-

spricht; c) darin, daß sich in ihr der Kampf zwischen Wahrheit und Lüge abspielt.

a) Der neueren Geschichte kommt bei Hirsch *«Macht»* zu. Sie ist uns zum *«Schicksal»* geworden. In ihr sind «endgültige», «unwiderrufliche» Entscheidungen gefallen. Der Wandel, der sich in ihr vollzieht, hat uns bis ins Innerste hinein verwandelt. Er geht aufs Ganze und scheidet unser Sein und Denken «ein für allemal» vom Sein und Denken früherer Generationen. Es gibt nichts, das nicht in den totalen Umbruch, in die Zerstörung und den Neuaufbau hineingezogen wäre, die hier am Werk sind.

Von hierher versteht sich das eigentümliche Gewicht, das bei ihm das Prädikat «neu» und wiederum die Prädikate «zwingend», «unwiderruflich», «unweigerlich», «unaufhaltsam», «endgültig» besitzen.

Was da im 17. und 18. Jahrhundert in der europäischen Menschheit aufsteigt, das ist ein *«Neues»*, *«Niedagewesenes»*, es stellt das Denken und Sein des Menschen unter *«völlig neue» Bedingungen*. Die wissenschaftliche Erschütterung des alten Weltbildes läuft «als ein Erdbeben durch die ganzen Grundlagen und Voraussetzungen der europäischen Frömmigkeit und Sittlichkeit (I/128). Als «Sturmflut» bricht der Deismus über England herein (292). Gerade wo sich die Umbildung so gemächlich und behutsam vollzieht wie in der deutschen Aufklärung, ist ihr revolutionärer Charakter nicht zu verkennen; an einzelnen Gestalten wie etwa Lorenz Schmidt wird das blitzartig deutlich (vgl. II/432 ff.). Natürlich weiß auch Hirsch um die Kontinuität des geschichtlichen Geschehens. Auch er bemüht sich um pragmatische Verknüpfung. Aber sie verbindet ihm die verschiedenen Gestalten und Geschehnisse der neuen Epoche unter sich. Die Epoche selber und als solche erscheint als etwas wesentlich Neues. Die Verbindungslinien, die von ihr ins 16. Jahrhundert und über es ins Mittelalter und in die Antike zurückweisen, werden wenig ausgezogen. Nein, die «wissenschaftlichen Einsichten, die nunmehr das Weltbild und vermittelt die Gottesanschauung bestimmen», sind «etwas schlechthin Neues, ohne Anknüpfung in der Ueberlieferung des Abendlandes...» (158). Es steht für Hirsch fest, daß die Wissenschaft «die Einheit des Ursprungs aller Dinge zu einer Selbstverständlichkeit des Gedankens erhoben hat, wie er zuvor niemals in der geistigen Geschichte der Menschheit vorhanden war» (I 201 f.). So wie Hirsch die Geschichte versteht, lehrt sie ihn nicht jenes biblische: «Es gibt nichts Neues unter der Sonne»; sie lehrt ihn und durch ihn uns das Erstaunen dem Schicksal gegenüber, das groß und neu, gleichsam eschatologisch groß und neu über uns gekommen ist.

Wie das Prädikat «neu», so sind Prädikate wie «zwingend», «unweigerlich», «unaufhaltsam» usf. für Hirschs Auffassung charakteristisch. Das Schicksal, das mit der Neuzeit über uns gekommen ist, hat «zwingende Gewalt». Das neue Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein des Menschen setzt sich «unaufhaltsam» durch. Denn es waltet ein «strenges Gesetz» über der ganzen Bewegung, sie ist von einer «tiefen und schweren Notwendigkeit» vorangetrieben. Wer sich ihr nicht beugt, über den geht sie unbarmherzig hinweg. Die alten Formen des Denkens und Lebens sind «unweigerlich»,

«endgültig» dem Untergang geweiht. So sind im «Umbruch in der Gottesidee, den Spinoza vollzieht», «Einsichten wirksam, denen Unwidersprechlichkeit eignet» (I/181). Hume «ist der Zerstörer der natürlichen Religion» (IV/37). «Wahrscheinlich ist die Wirkung Goethes für die natürliche Religion der aufgeklärten Bildung des 18. Jahrhunderts verhängnisvoller, tödlicher gewesen als alles, was man sonst noch zur Erklärung ihres Absterbens beibringen kann... Es gehört zu den wirksamsten Elementen der Goetheschen Lebensanschauung, daß sie an die Stelle, die in der christlichen wie in der aufgeklärten natürlichen Religion die Vorsehung hat, das Schicksal setzt, und das nicht zufällig, sondern gemäß einer Notwendigkeit, die sich aus der Ungleichartigkeit des Göttlichen mit dem geistig-sittlichen Wesen des Menschen zwingend ergibt» (IV/258). So versteht Hirsch die Geschichte der Neuzeit als durchgehenden «Werde- und Schicksalszusammenhang». Das hindert ihn nicht, die einzelnen Gestalten nach ihrer Eigenart und Einmaligkeit zur Geltung zu bringen. Seine Darstellungen von Bayle, Leibniz, Wolff, Hume, Semler, Kant usw. sind geistesgeschichtliche Porträts, die ihren Wert in sich selber besitzen. Eben in ihrer Einmaligkeit konstituieren sie den Lauf der Epoche mit. Das zwingende Schicksal ist eine Macht, die sich nicht über das freie Wollen und Denken der Einzelnen hinweg, sondern durch es hindurch vollzieht. Das waltende Gesetz leuchtet an den einzelnen repräsentativen Gestalten auf. Aber was sich an ihnen und durch sie vollzieht, das ist schon ein überindividuelles Schicksal. Der Einzelne ist bewegend-bewegte Welle in einem Strom, der über ihn hinausgeht, Zielen entgegen, die ihm als Einzelnem verborgen sind. Dem rückschauenden Historiker stellt sich die neuere Geistesgeschichte als ein «in sich geschlossenes Ganzes» dar, in das wir eingefügt, von dem wir umfassen und in unserer freien Selbstbestimmung selber bestimmt sind.

b) Das ist es, was uns an Hirschs Geschichtsmetaphysik als erstes auffällt: dem geschichtlichen Geschehen wohnt Macht inne, die, zerstörend und neuschaffend zugleich, den Einzelnen unentrinnbar bestimmt. Aber nun scheidet sich Hirsch von der Schicksalsgläubigkeit im Sinn etwa Oswald Spenglers dadurch, daß er in klarer, betonter Weise von «Wahrheit» spricht. Wenn er so aufmerksam in die Geschichte hineinhört, so darum, weil er in ihr Wahrheit vernimmt. Wenn ihn ihre Macht bezwingt, so immer auch durch ihren Gehalt an Wahrheit: sie zwingt ihn, indem sie ihn *innerlich überführt*. Es ist unsere Freiheit, die wir in der Unterwerfung unter das Gesetz der Geschichte entdecken und verwirklichen.

Es steckt in Hirschs Geschichtsphilosophie ziemlich viel *gläubiger Progressismus*. Die Neuzeit hat Licht gebracht, wo frühere Epochen im Dunkel waren. Der Gottesbegriff der Aufklärung ist aus einem «reichen geistigen Leben» herausgeboren, während der biblische «unter des geistigen Lebens im strengern Sinn entbehrenden Völkern entstanden ist» (II/68). Was uns seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr vom Alten Testament scheidet, ist der Gegensatz zwischen einem «denkend durchdrungenen» und einem «rohen und barbarischen Weltbild» (I/193). Es lebt in Hirsch noch merkwürdig viel vom Stolz der alten Aufklärer und Idealisten, die den Logos in Fülle zu

besitzen wählten, der früheren Zeiten nur als Verheißung und Angeld, nur in Gestalt des Logos spermatikos zu eigen war.

Was ist es nun, was die neuere Geschichte an zwingender und eben so befreiender Wahrheit enthält? Es sind nach Hirsch vor allem zwei Faktoren, die uns mit der Macht der Wahrheit selber bestimmen.

Der erste ist die *empirisch-kritische Wissenschaft* und der ihr entsprechende *neue Sinn fürs Tatsächliche*. Ob wir wollen oder nicht, wir müssen die Wirklichkeit so sehen, wie sie sich der empirisch-kritischen Wissenschaft darstellt; die Welt liegt nun einmal im harten, klaren Licht des nüchtern prüfenden Verstandes vor uns. Das ist es in erster Linie, was die Philosophie und Theologie «unter völlig veränderte Arbeitsbedingungen» stellt. Denn dem prüfenden wissenschaftlichen Verstand stellt sich die Natur, stellt sich in anderer Weise auch die Geschichte als streng gefügter Tatsachenzusammenhang dar, in dem für Willkür und Wunder, für subjektive Velleitaten irgendwelcher Art kein Raum mehr ist. Es ist nicht eine fremde Gewalt, es ist die Macht der Wahrheit selber, der wir uns in der Beugung unter die neue Sicht der Dinge beugen. Sie ist es, die wie das alte ptolemäische Weltbild so das alte der Bibel entnommene Geschichtsbild der Zerstörung preisgibt. Wir sollten diesem so wenig nachtrauern wie jenem. Mit dem Verlust des mythischen Wunderdenkens verliert der Mensch nicht nur nichts, er gewinnt: er gewinnt ein wahreres Verhältnis zur Wirklichkeit.

Der zweite Faktor, der uns mit der Macht der Wahrheit selber fordert, ist die *idealistische Philosophie* und das ihr entsprechende *Freiheitsethos*, wie es sich, in der deutschen Aufklärung seit Leibniz um seinen Ausdruck ringend, rein bei *Kant, Fichte und Schleiermacher* ausgesprochen hat. Kants Philosophie ist «nach den letzten großen Zusammenhängen seines Denkens» verstanden, «der Versuch, auf dem Boden ehrlicher Anerkennung des alle metaphysischen Gedankendichtungen früherer Zeiten zerfetzenden Erfahrungsdenkens, welches der Menschheit unwiderruflich zum Schicksal geworden ist, das Recht des sittlich-religiösen Idealismus praktisch zur Geltung zu bringen und damit die Humanität zu retten» (IV/318). Fichte «zeigt dem frommen Sinn unter den Bedingungen, die das kritische Denken auferlegt, einen lebendigen und gegenwärtigen Gott, darin zu atmen und zu leben... Wer sich von dem Recht der kritischen Verneinungen des Atheismusstreits überzeugt hat und auf ihrem Boden über Gott und Religion zu denken gezwungen ist — das heißt also, jeder Mensch, der die wissenschaftlich-philosophische Reflexion mit rückhaltloser Wahrhaftigkeit in sich zu Ende vollzogen hat —, wird von Fichte sich den Weg zeigen lassen müssen. Nur noch Schleiermacher in seiner Dialektik hat ähnlich scharfe und durchdachte Reflexionsbestimmungen über Gotteserkenntnis und Gottesverhältnis unter Wahrung der kritischen Einsicht in die Unvollziehbarkeit der Gottesidee zu entwickeln gesucht» (IV/374 f.). Wenn Bibel und Kirche, nachdem die kritische Wissenschaft sie ihres Wunder- und Autoritätscharakters entkleidet hat, weiterwirken sollen, dann können sie das nur kraft ihrer innern Einheit mit dem Sinnen und Streben «idealer Menschlichkeit».

c) Aber nun ist über Hirschs Geschichtsmetaphysik noch ein Drittes zu sagen. Wir stellten fest: die neuere Geschichte besitzt Macht über uns. Wir

stellten weiter fest: sie beugt uns mit der befreienden Macht der Wahrheit selber. Insoweit unterscheidet sich Hirschs Denken nicht von dem irgendeines positivistisch ernüchterten idealistischen Evolutionismus, wie er in der deutschen Geschichtswissenschaft und -philosophie des letzten Jahrhunderts weit verbreitet war. Was ihn von diesen seinen geistigen Ahnen trennt, ist dies Dritte: die Erkenntnis, daß *Macht und Wahrheit sich nicht decken*. Das geschichtliche Schicksal ist zwiespältig. Seine Macht befreit, aber sie knechtet auch. Sie führt den Menschen zur Wahrheit seiner selbst, aber sie bedroht ihn auch in der Wahrheit seiner selbst. Sie begründet und leitet unser Ringen um erfüllte Humanität, sie hemmt und lähmt es aber auch. Wohnt der Wahrheit Macht inne, so ist doch auch die Unwahrheit, die Unmenschlichkeit, der Ungeist mächtig. Es ist in der neueren Geschichte ein *Kampf zwischen der Macht der Wahrheit und der Macht der Lüge*, und es ist nicht abzusehen, wem der Sieg gehört. Hirsch kann nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß Leibnizens Entwicklungsglauben der «Spannungstiefe» entbehrt, daß Fichtes idealistisch-evolutionistische Geschichtsdeutung ein «Traum» ist. Wir wissen heute, was Aufklärung und Idealismus so nicht wissen konnten: wir wissen um die *Zweideutigkeit der die Geschichte bewegenden Mächte*, wir wissen um die tiefe «Verborgenheit Gottes».

Unter jenen zwei Faktoren ist vor allem der erste tief zweideutig. Die neue Wissenschaft und das ihr entsprechende Tatsachenethos kann der Begründung und Verbürgung, es kann aber auch der Zerstörung echter Humanität dienen. Hirsch weist nach, wie der Geist der neuen Wissenschaft schon in deren ersten Anfängen sich als Ungeist zu enthüllen droht, wie er dann sein menschenfeindliches Wesen mehr und mehr hervorgekehrt hat. Es wird schon in der frühen englischen, es wird vor allem in der französischen Aufklärung deutlich, «daß die neue Wissenschaft in sich Möglichkeiten birgt, die für die natürliche Sittlichkeit und Religion der Deisten ebenso zerstörend wirken wie auf die besondern christlichen Voraussetzungen» (I/385). Mit dem Positivismus des 19. Jahrhunderts wird die Gefahr akut. «Bentham hat mit allen tiefern, in das Ewige oder auch nur in das Geistige eingesenkten Wurzeln der Sittlichkeit das Geheimnis weggeschnitten, das der Persönlichkeit des Menschen der Lebensgrund ist» (III/217). Bei Comte vollends sind «alle tiefern Quellgründe menschlichen Wesens zugeschüttet und unter einer harten Asphaltdecke begraben. Es ist gar kein Mensch mehr da, den man anreden könnte: nirgends eine Frage, eine Sehnsucht, eine Einsicht über die positiv gegebene gesellschaftliche Wirklichkeit hinaus ...» (II/233).

Der zweite Faktor, die idealistische Philosophie und ihr Freiheitsethos, ist eindeutiger. Es gibt Hirsch immerhin zu denken, daß im «deutschen Geistesfrühling» selber Kantische und Goethesche Art sich in einer «bis zum Widersinn gespannten Fremdheit» gegenüberstehen; daß die romantische Philosophie, kaum geboren, in gegensätzliche Tendenzen auseinanderbricht. Er zieht sich demgegenüber auf den ethischen Idealismus zurück, wie er sich auf der Linie von Kant über Fichte zu Schleiermacher dargetan hat. Aber eben dieser ethische Idealismus ist schon im deutschen Geistesfrühling nur eine Tendenz unter andern. Im Abendland der Neuzeit als gan-

zem vollends muß er als verschwindende Einzelbildung erscheinen. Es ist ihm «versagt geblieben, seine Ideen an der Durchbildung der volklichen und staatlichen Wirklichkeit zu bewähren. Diese Entmächtigung des Idealismus aber hat angesichts der Gesamtlage der europäischen Kultur nichts anderes bedeuten können als den Sieg des Positivismus im öffentlichen Leben und Denken». Dabei ist er bis tief ins 20. Jahrhundert hinein der «einzig ernst zu nehmende Versuch, auf eine freie und vernünftige, den mündigen Menschen angemessene Weise dem Positivismus und der von ihm her drohenden Zerstörung eines noch Macht am Menschen habenden religiösen Glaubens sich entgegenzusetzen». Aber eben als dieser Versuch «erschien er, als seine erste Jugendschöne verblüht war, vielen als ein vergeblicher Traum» (IV/580 ff.). So ist er geradezu das Musterbeispiel dafür, wie weit Macht und Wahrheit auseinandertreten können.

Diese Erkenntnis muß, wo man um keine andere Macht als um die in der Geschichte sich durchsetzende weiß, zu einem *tragischen Geschichtsbewußtsein führen*. Die Teleologie, die die Geschichte der Neuzeit beherrscht, droht sich als Dysteleologie zu enthüllen. Aufbau und Zerstörung gehen Hand in Hand, und es ist heute dunkler als je, worauf die Geschichte eigentlich hinauswill. Das Ja, das Hirsch zur neueren Geschichte sagt, ist eigentümlich gebrochen. Es ist bei ihm viel vom «schweren Ernst» des Schicksals die Rede, das uns auferlegt ist, von der «Mühsal», die die uns mit ihm gestellten Aufgaben bedeuten. Er weiß viel vom Gewinn zu sagen, den uns die neue Zeit gebracht hat. Aber er spricht auch immer wieder vom «religiösen Verlust», der mit dem Gewinn verbunden ist. So geht ein tragischer Grundton durch sein Werk hindurch, und man sieht sich an die Deutung erinnert, die er von Schillers Tragödie gibt: Versagt der ideal gerichtete Mensch — «und es ist fast unmöglich für den aus Sinnlichem und Sittlichem gemischten Menschen, nicht zu versagen —, so erfaßt ihn der Wirbel des Geschehens, er verliert seine Vollmacht und geht unter». Er schreibt die Geschichte der Neuzeit zugleich als Heils- und als Unheilsgeschichte, und wenn er uns «letzte Dinge» erzählt, so nicht ohne daß immer wieder so etwas wie eine apokalyptische Düsternis hochsteigt.

Aber weiß Hirsch wirklich um keine andere Macht als um die, die sich in der Geschichte als solche durchsetzt? Nun, er selber ist jedenfalls entschlossen, an dem, was er als Wahrheit erkennt, mag es auch ohnmächtig erscheinen, festzuhalten. Sein Fragen und Hoffen geht doch wohl immer auch ins Verborgene.

Er weiß doch auf seine Weise um den christlichen Glauben, der doch wohl darin christlich ist, daß er auf die Offenbarung blickt, in der die verborgene Macht, die als solche die Wahrheit ist, siegreich offenbar wird. Wie verhält es sich mit seinem Verständnis des christlichen Glaubens?

3. Wir haben bisher davon abgesehen, Hirschs Werk nach seinem theologischen Charakter und Gehalt als solchem zu würdigen. Diese Abstraktion legt sich vom Werk selber her nahe, das die *spezifisch theologische Denkbewegung ganz in die großen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge* hineinstellt. Die Theologie im spezifischen Sinn des Wortes ist im großen Fluß des Geschehens eine Strömung unter andern; sie ist es gerade auch da, wo sie eine Seitenbucht zu bilden sucht, die vom allgemeinen Fluten und Strömen unberührt bleibt. Mag es in andern Epochen anders gewesen sein, in der Zeit, deren Geschichte Hirsch schreibt, entbehrt die Theologie des «eigenen inneren Gesetzes des Denkens» (III/15). Sie wird nicht der Zeit, sondern die Zeit wird ihr zum Schicksal. Ihre Geschichte ist die der «Umformungskrise», in die sie durch die neuen geistigen Mächte hineingeführt ist. Sie ist die zumeist *Betroffene jenes Umbruchs*, jenes Abbaus, jenes allgemeinen Sterbens, das den überkommenen Größen widerfährt. Sie bedarf, wenn sie nicht für immer zur Vergangenheit werden soll, in besonderer Weise der schöpferischen Neuzeugung. Hirsch läßt gerade auch der Theologie im engern Sinn die sachlich-liebevolle Beobachtung und Darstellung angedeihen, die seinem Werk den Wert einer bedeutenden historischen Leistung gibt. Aber im Sinn seiner Geschichtsmetaphysik ist die Theologie der Kirche das eigentliche Opfer in jenem schweren Kampf um die Macht. Sie spielt im Drama, das die neuere Geschichte darstellt, nicht die Rolle des tragischen Helden — die hat eher das idealistische Freiheitsethos inne. Sie vermag nicht einmal durch einen glorreichen Untergang von der Größe ihres Wahrheitswillens zu zeugen; sie vermag weder glorreich zu siegen noch auch glorreich unterzugehen. Sie kann nur leiden und warten.

Aber nun ist deutlich, daß sie eben in dieser seltsam unrühmlichen Stellung Hirschs besonderes Interesse besitzt. Sein Werk heißt nun doch nicht umsonst im Haupttitel «Geschichte der neueren Theologie». Nicht nur, daß er sich rein historisch in

der Geschichte der Theologie aufs intimste auskennt, auch seine Geschichtsmetaphysik ist von Haus aus theologisch geprägt. Sie hat, wie wir sahen, Verständnis für Wahrheit, die der allgemein sich erweisenden Macht entbehrt. Das von der Theologie gehütete Geheimnis des christlichen Glaubens ist in diesem Sinn Wahrheit. So wenig es erfüllte Humanität gibt, ohne den nüchternen Sinn fürs Tatsächliche und ohne das Bewußtsein der Freiheit, *so wenig gibt es erfüllte Humanität ohne den christlichen Glauben*. Wie die auf Tatsachenzusammenhänge gerichtete Wissenschaft ohne philosophisch geklärtes Freiheitsbewußtsein zweideutig und gefährlich wird, so dieses ohne den theologisch sich ihm erklärenden christlichen Glauben. Hirsch kann sich wahres Menschsein nicht ohne die «Gottinnigkeit» des christlichen Glaubens denken, die sich in der theologischen Reflexion über sich selber und ihre Einheit mit allem echten Wahrheitsbewußtsein klar zu werden sucht. Er weiß zwar, daß das «Fortbestehen des evangelischen Glaubens» gefährdet ist; aber es ist ihm klar, daß, wenn dieser Glaube fällt, die ideal gerichtete Humanität «mit in den Abgrund sinkt». Seine weltgeschichtliche Ohnmacht entscheidet nicht schon als solche gegen ihn. Hat er Wahrheit, und er *hat* sie!, so gilt es, wider seine gegenwärtige Ohnmacht an ihm festzuhalten.

Nur soll der christliche Glaube nicht meinen, frei und einsam auf sich selber stehen zu können. Ist in ihm Offenbarung Gottes, so ist doch auch in der der Neuzeit geschenkten Erkenntnis der Naturnotwendigkeit und der menschlichen Freiheit Gott offenbar. Eben in seiner Selbstexplikation in der Theologie zeigt es sich, daß der christliche Glaube *nur in der Einheit mit dem idealistischen Freiheitsethos und dem darin eingeschlossenen Wahrheitsmoment des Positivismus* wahr sein kann. So geht Hirsch denn sorgsam allen Spuren einer sich anbahnenden Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen Freiheits- und Tatsachenethos nach. Die theologische Arbeit ist in dem Maße gerechtfertigt, als sie sich diese Verbindung zur Aufgabe macht. Wo sie versucht wird, da ist der Weg erkannt, auf dem allein es zu einer Neuzeugung kommen kann.

So ist es ein Dreifaches, was über den theologischen Charakter und Gehalt von Hirschs Werk zu sagen ist: a) dies, daß es die Kirche und ihre Theologie als Opfer des großen Umbruchs

sieht; b) dies, daß es in der Kirche und ihrer Theologie eine Wahrheit gehütet weiß, die nicht untergehen darf; endlich c) dies, daß es die schöpferische Neuzeugung der Theologie von Männern erwartet, die den echten Gehalt der modernen Wissenschaft und Philosophie in ihr Wahrheitsbewußtsein aufgenommen haben.

a) Hirschs Werk liest sich ganze Kapitel hindurch als ein einziger Katalog der tödlichen Verluste, die die Kirche und ihre Theologie im Kampf mit dem Geist der Neuzeit erleidet, als ein einziger Bericht über die hoffnungslosen Rückzugsgefechte, in die sie sich verwickelt, über die peinlichen und immer peinlicheren Absetzbewegungen, zu denen sie gezwungen wird. Das Verhängnis zieht in Frankreich und England seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts über sie herauf, um dann bald auch das evangelische Deutschland zu überschatten. Schon Bayles «Ausrufung der Unabhängigkeit der Moral von der Religion» läßt sich als eine «Wende in der allgemeinen geistigen Lage des Christentums» und als ein «Motor in der anfangenden Entchristlichung Europas» verstehen (I/76). Wer Pufendorfs Naturrecht begriffen hatte, «konnte eine Gleichsetzung des göttlich und des menschlich Guten und Gerechten in der alten Weise nicht mehr vollziehen. Ein Stück Vermenschung Gottes ist... dadurch für die, welche Augen haben zu sehen, vernichtet worden» (88). Seit Poiret «ist es für uns ein mehr und mehr unvollziehbarer Gedanke, ja ein unsinniger Selbstwiderspruch geworden, eine vollkommene Einheit des Seins und Wesens und Dreipersönlichkeit zugleich von Gott auszusagen... An dieser Schwierigkeit, die sich mit der wachsenden wissenschaftlichen Aufklärung mehrte, ist die kirchliche Dreieinigkeitslehre langsam dahingestorben» (203 f.). Schon angesichts von Collins Kritik des Weissagungsbeweises wird klar, «daß es der Theologie bestimmt war, in der Frage Weissagung und Erfüllung zu kapitulieren» (315). Schon bei Woolston und Annet wird klar, «daß es auf die Dauer nicht möglich sein wird, das Auferstehungswunder als selbstverständlich feststehende Geschichtstatsache zu behandeln. Es ist dazu bestimmt, sich der wissenschaftlichen Analyse als ein dem menschlichen Verstehen zugängliches subjektives Erleben der in der Ueberlieferung so heißenden Auferstehungszeugen zu enthüllen, das in einer reichen Legendenbildung einen durch kirchliche Legitimation objektivierten Niederschlag gefunden hat» (322). Die alte religiöse Weltbetrachtung ist seit Wolff auch in Deutschland im Schwinden. Seitdem beginnt man auch dort zu merken: «Die wirklich verläßliche Erkenntnis des Weltgeschehens ist die nüchterne natürliche, wie sie der wissenschaftlich geschulte Verstand übt. Das religiöse Verständnis, das auf die Vollkommenheit Gottes und der von ihm geschaffenen Welt sich gründet, tritt zu der schon gegebenen natürlichen Erkenntnis des Weltgeschehens in der Regel gleichsam nachträglich, als eine diese vertiefende und mit den letzten metaphysischen Prinzipien durchdringende 'Betrachtung' hinzu. In dieser Art verfahren wir heute alle, die Christen ebensogut wie die Nichtchristen» (II/73). So teilt man mehr und mehr auch

in Deutschland «das im Werden begriffene Bewußtsein der europäischen Menschheit, das die christliche Kirche zunächst einmal als Erscheinung menschlich-gesellschaftlichen Lebens sieht und von dem tieferen Gehalt dieser Erscheinung allein in der Freiheit des Fragens und Prüfens sich überzeugt» (334). Baumgarten folgend und ihn weiterführend hat das aufgeklärte Denken «die letzten Reste des alttestamentlichen Willkürgottes aus dem christlichen Denken ausgetilgt» (386). Auch die Herrnhutsche Blut- und Wundenlehre kann die Theologie nicht hindern, «die notwendige kritische Auflösung der alten Satisfaktionslehre» zu vollziehen (II/410). Mit Töllner «trennt sich in der deutschen evangelischen Theologie der Glaube an eine besondere göttliche Offenbarung... von dem Glauben an die Inspiration der Bibel» (IV/39). Semlers «grundsätzliche geschichtliche Eingrenzung der neutestamentlichen Lehrart» fällt «mit zermalmender Wucht» auf die gewohnte kirchliche Ansicht (IV/66). Kant weiterführend zerstört Fichte ein für allemal die Möglichkeit, Gott im alten Sinn als Persönlichkeit zu denken: «Es gibt keine Persönlichkeit, kein Selbstbewußtsein außer der eines eingeschränkten individuellen Ich. Mit diesem Gedanken hat die Wissenschaftslehre sich im Bereich der europäischen Bildung siegreich durchgesetzt. Es ist, nachdem dies einmal erkannt worden, niemals mehr möglich gewesen, Gott im Sinn der vorfichtischen Philosophie und Theologie als Persönlichkeit zu denken» (352 f.).

Es hat etwas Bannendes an sich, wie Hirsch die *Auflösung der reformatorisch-orthodoxen Anschauungs- und Glaubenswelt* schildert. Er gibt sich wenig Mühe, die Relativität dieses Vorgangs sichtbar zu machen. Er versteht ihn ja auch nicht nur als ein Relativum. Im Relativen des geschichtlichen Geschehens vernimmt er *Urteile von absoluter Gültigkeit*. Die Geschichte hat über die altprotestantische Theologie und Kirchlichkeit einen Spruch gefällt, der gerade auch in seiner «zermalmenden Wucht» «unwideruflich» ist.

b) Aber nun ist deutlich, daß Hirsch um einen verborgenen Kern des christlichen Glaubens und Denkens weiß, der im allgemeinen Untergang nicht mit untergehen darf. Es mag zwar scheinen, er wisse sehr wohl, was die vergängliche Schale, er wisse aber schlecht, was der bleibende Kern dieses Glaubens und Denkens sei. Im vorliegenden Werk jedenfalls macht er nur sehr unbestimmte, matte Aussagen über jene Tiefe des Menschseins, in der er das Geheimnis und Wesen des christlichen Glaubens erkennt. Im Zusammenhang mit seiner theologischen Arbeit als ganzer betrachtet, haben sie immerhin ein bestimmtes Gewicht.

Was die neue Zeit zu Grabe trägt, ist der «Objektivismus» der alten Theologie. Bibel, Dogma und Konfession sind als durch sich selber gültige sakrosankte Größen ein für allemal abgetan. Wenn sie noch Gültigkeit haben, dann nicht durch sich selber, sondern kraft ihrer Bedeutung für die persönliche religiöse Erfahrung. Aber diese Zerstörung der alten Autorität geschieht *im Interesse des recht verstandenen christlichen Glaubens* selber: «Das Christentum als die Religion der Wahrheit, des Geistes und des Gewissens steht mit den Mächten, die alle andre in einem gegebenen Heiligen verharrende Religion zerstören würden, in einer heimlichen Freundschaft»

(II/317). Doch nun erstreckt sich der Begriff der hinfällig gewordenen Objektivität nicht nur auf jene «historischen», er greift auf die zentralen geistlichen Größen über. Er betrifft auch das Handeln Gottes in Schöpfung und Versöhnung, in Christi Kreuz und Auferstehung, in der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, in der Vollendung aller Dinge. Auch Gott und sein Tun kann heute nicht mehr in sich selber, es kann nur als Grund und Geheimnis persönlicher religiöser Erfahrung gewürdigt werden. Aber nochmals rekurriert Hirsch auf eine innere Einheit, auf die «Wahlverwandtschaft» des modernen Wahrheitsbewußtseins mit dem Geist des Evangeliums. Das neue Wahrheitsbewußtsein hat seine «protestantischen Tiefeschichten», nach denen es nicht als Zerstörung, sondern als «Fortentwicklung» des alt-evangelischen Bewußtseins zu verstehen ist (II/392; IV/23 ff. u. ö.). Die neue Zeit kann der Theologie zum Anlaß werden, die christliche Wahrheit einfacher, natürlicher, menschlicher zu fassen (II/143 u. ö.). «Die neuprotestantische Zerstörung des falschen Objektivismus» eröffnet «tiefe Blicke in die Geheimnisse persönlicher Religion» (IV/49).

Was ist denn nun der Inhalt dessen, was Hirsch als bleibende christliche Wahrheit kennt? Nun, er scheut sich offensichtlich, klare, eindeutige Bestimmungen zu geben. Das ist ja das Resultat der ganzen neueren Geistesgeschichte: «Wir sind da stumm geworden oder haben das Gefühl zu stammeln, wo man früher eine Fülle von Gedankenformen spielen ließ» (I/203). Es ist uns unmöglich, in der alten Weise «Reflexionskategorien» (zu denen Hirsch auch die personalen rechnet) auf Gott anzuwenden. Wir wissen ganz neu um die «Verborgtheit Gottes» (II/386; IV/329 u. ö.). So deutet Hirsch nur scheu an, welches das Geheimnis des Glaubens ist, das der Hut der Theologie unverlierbar anvertraut ist. Es ist der «Erlösungsglaube» (IV/111), wie er seinen reinsten Niederschlag im *paulinisch-lutherischen Rechtfertigungsgedanken* gefunden hat (IV/30). Es sind Pietisten wie der Kirchenmann Spener und die außerkirchlichen *Böhme* und *Dippel*, Aufklärer wie *Spalding*, Idealisten wie *Schleiermacher* und vor allem *Robertson*, in denen er sich nach diesem Letzten am unmittelbarsten wiedererkennt. Spener hat wohl gewußt, warum er den Rechtfertigungsbegriff in seiner «äußersten Schärfe» festhielt: er weiß, daß daran zweierlei hängt, einerseits die ausschließliche Gründung unseres ganzen Gottesverhältnisses in der uns sich zuwendenden Liebe Gottes... mit modernem Ausdruck das streng religiöse Verständnis der Religion..., andererseits die Möglichkeit, wirklich auf die Gnade Gottes zu vertrauen und darin seines Heils gewiß zu sein». So lehrt er die Kirche, sich «aus dem in individuell-persönliche Erfahrung übergeführten Rechtfertigungsglauben» zu erneuern (II/140). Schleiermachers «tiefe Einsicht» ist die: «gelingt es nicht, ein jedem Menschen innerlich zugängliches Verhältnis zur Erlösung durch Christus als festen Grund christlicher Ueberzeugung jenseits aller mythischen, magischen, autoritären Bindungen in völlig freier, rücksichtslos allen zerstörenden Einsichten der heutigen Menschheit geöffneter Menschlichkeit aufzuschließen und dies Verhältnis als echten Träger aller Humanität in einer wissenschaftlich gerechtfertigten Gesamtanschauung vom menschlichen Leben zu verdeutlichen, dann ist es mit dem Christentum aus» (IV/571). Robertson

hat «die für die Wirkung ins Weite entscheidenden Versuche» unternommen, «in den Schicksalsfragen der großen Umformungskrise christlichen Denkens einen Weg zu finden» (III/332). So vor allem durch seine Ausdeutung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre: «Daß Gott uns in Christus gnädig ist, uns seine Gerechtigkeit als unsre anrechnet, das heißt, daß er alle, welche glaubend in Christi Liebe die göttliche Liebe als ihr wahres Leben ergreifen, im Licht der von Christus mit und in seiner vollendeten Liebe wiederhergestellten verwirklichten Idee des wahren vollkommenen Menschseins sieht: er weiß, daß diese Liebe an ihnen ihr Ziel erreichen und sie ganz in sich hineinverwandeln wird» (338).

e) Von hierher ergibt sich die Aufgabe, die Hirsch der Theologie gestellt sieht. *Es gilt, das bleibende Geheimnis des christlichen Glaubens so zu fassen, daß es sich der Wahrheit, die in der modernen Wissenschaft und Philosophie aufgebrochen ist, verbindet.* Hirsch betont, daß diese Aufgabe lösbar sei: sie ist es, weil das recht verstandene Evangelium mit dem Geist «freier Menschlichkeit», der das eigentliche Charisma der Neuzeit ist, in einer verborgenen, aber realen «Wahlverwandtschaft» steht. Ebenso sehr oder wohl noch mehr aber betont Hirsch die «ungeheuerliche Schwere» dieser Aufgabe: wie schwer sie zu lösen ist, zeigt sich darin, daß sie beides zugleich fordert: «kritischen Radikalismus und persönliche Glaubenstiefe». Es ist die letzte Absicht von Hirschs Werk, der heutigen Theologie diese Aufgabe groß und dringlich zu machen. Darum geht er allen Ansätzen zu ihrer Lösung sorgfältig nach. Um mehr als Ansätze kann es sich freilich nicht handeln. Die Lösung ist, so oft sie versucht wurde, auch heute noch *mehr Programm als Wirklichkeit*. So knüpft denn Hirsch an die historischen Analysen überall programmatische Sätze.

So lesen wir schon dort, wo er den Wandel analysiert, den das alte aristotelisch-christliche Weltbild erfährt: «... der Glaube hat kein rechtes Verhältnis mehr zu dem die Geister sonst Bewegenden. Eine der Aufgaben neuerer evangelischen Theologie ist daher geworden, durch Neufassung des Offenbarungs- und Glaubensbegriffs vom reformatorischen Ansatz her die dem neuen Geiste fremdartige anstößige Logik des theologischen Wahrheitsbewußtseins aufzulösen und den Glauben mit der neuen Haltung innerlich zu verbinden» (I/160). Der deutschen Uebergangstheologie wird nachgerühmt, daß sie «das Ziel, das christliche Denken auf den Boden der neuen wissenschaftlichen Weltbetrachtung zu überführen und so der christlichen Religion ihre überzeugende Kraft zu bewahren», «klar erkannt» habe (II/388). Dasselbe gilt von der Theologie der deutschen Aufklärung, während sich die englische Theologie seit Butler weitgehend blind gemacht hat «für die schweren Fragen, die aus den neuen Gedanken für das christliche Denken erwachsen» (I/358). Im deutschen Idealismus endlich ist die Aufgabe in voller Klarheit erfaßt und in Angriff genommen. So hebt Hirsch das «bleibend Wahre und Tiefe» von Herders Humanitätsgedanken hervor, um beizufügen: «Wenn es nicht gelingt, nüchternste vernünftig-wissenschaftliche Betrachtung mit religiösem Ahnen und Glauben unter dem Zeichen einer der geschichtlichen Individualität geöffneten, zugleich wirklichkeitsgebundenen und dem Ewigen entgegenwachsenden Humanität zu-

sammenzuführen, dann ist es um Individualität, Vernunft, Humanität und Religion gleichermaßen geschehen in unserm Kulturkreis» (IV/215). Von Kant hören wir, daß er «mit seiner in moralischer Ueberzeugung gegründeten praktischen Vernunftkenntnis den Theologen den bis dahin vergeblich gesuchten Weg zu einem neuen Verhältnis von Lehre und frommen Glauben» gezeigt habe. Es ist die Aufgabe der Theologie, «das bei Kant Ausgesprochene auf das eigentümliche Grunderlebnis des christlichen Glaubens zu beziehen» (IV/312 f.). Der Schleiermacher der «Weihnachtsfeier», in dem «der radikalste Zweifel und unmittelbar aus der Gnade lebende Frömmigkeit zu einer unauflöslichen Einheit zusammengeklammert sind», macht es endgültig klar: «Das Christentum selbst wird nur fortleben, wenn es nichts sein will als die Seele in der Seele der Menschheit, der Geist in ihrem Geiste und sich zu einer dem gemäß seienden reinen Gestalt christlicher Lehre und Gemeinschaft durchläutert. Dies aber wird nur gelingen, wenn — wie das Schlußstück der Weihnachtsfeier erinnert — über aller Reflexion eine aus dem Geist Christi als dem der Andacht und Liebe geborene wort- und sprachlose Gottinnigkeit als das Höchste und Letzte steht» (570 f.).

In diesen programmatischen Sätzen schimmert überall Hirschs Geschichtsmetaphysik durch. *Sie* erlaubt ihm solch prophetische Ausblicke. *Sie* zwingt ihn, die Zukunft des Christentums auf der eben bezeichneten Linie zu sehen. *Sie* gibt ihm die Kassandrarufo ein, die wir eben hörten. Das ist in der Tat die bange Frage, die sich aus Hirschs Werk erhebt: *Wird es gelingen, die Verbindung zu vollziehen*, mit der Christentum und freie Humanität zugleich stehen und fallen? Schleiermacher selber ist «nicht ein Ende, sondern ein neuer Anfang theologischer Arbeit» (582). Was aber ist seitdem aus diesem Anfang geworden? Hegels «Versuch, durch Herausarbeitung der großen, dem menschlichen Dasein Gehalt und Tiefe verleihenden Ideen des christlichen Dogmas das wissenschaftlich bestimmte Bewußtsein der modernen Menschheit mit diesem Dogma zu versöhnen», ist «aufs Ganze gesehen doch gescheitert» (488). Und was nun weiter? Das ist die Frage, mit der Hirsch uns entläßt. Es ist klar, daß er auch hier zuletzt vor der Erkenntnis steht, daß Macht und Wahrheit auseinanderklaffen. Seine ganze Sicht der Kirchen- und Theologiegeschichte ist von dieser Erkenntnis her durchformt: es ist Macht ohne wesentliche, volle Wahrheit, womit die Kirche anderthalb Jahrtausende hindurch die weiße Menschheit beherrschte, und es ist Wahrheit ohne volle, zwingende Macht, was sich unserm suchenden Geist als das eigentliche Geheimnis des christlichen Glaubens erschließt.

M. a. W.: die Wahrheit, die der mächtig tragende Grund und Friede unseres Denkens und Lebens wäre, ist uns nicht gegeben, sondern immer nur aufgegeben. Wir suchen sie, wir wagen es auf sie hin, ohne sie doch anders als in der Gestalt der je neu aufleuchtenden und entschwindenden Idee zu kennen. Ob Hirsch wirklich gar nicht mit einer verborgenen, aber nichtsdestoweniger real gegebenen Einheit von Macht und Wahrheit rechnet: mit einer Wahrheit, die sich zwar nicht im Lauf der Weltgeschichte als solcher, die sich aber im Lauf der Geschichte Gottes mit dem Menschen mächtig erweist, die sich zwar nicht dem menschlichen Wirklichkeits- und Wahrheitsbewußtsein als solchem, wohl aber dem Glauben, nämlich dem wirklich glaubenden Glauben als Macht: als siegreich tragende, schaffende, richtende, rettende Macht bezeugt. Nun, wenn er darum weiß, so wird dieses Wissen in seinem Werk kaum sichtbar. Es ist auch nicht abzusehen, wie dieses Wissen in einem Denken Kraft gewinnen soll, das wie das seine im Bann der Geschichte als solcher steht.

Wir stehen vor der Aufgabe, kritisch zu Hirschs Werk Stellung zu nehmen.

1. Was Hirschs grundsätzliche theologische Haltung betrifft, so können wir uns kurz fassen. Hirsch gibt sich als der, der er ist. Nach seiner philosophischen Haltung gibt er sich als späten Nachfahren *Troeltschs*², nach seiner theologischen als Schüler *Holls* zu erkennen. So tritt er als der Vertreter eines *Historismus* vor uns hin, der als sein innerstes Geheimnis eine *Gewissensreligiosität* hütet, wie sie sich aus der idealistischen Interpretation von Luthers Rechtfertigungserlebnis ergibt. Es liegt auf der Hand, daß sich eine Kirche, die sich des ihr enthüllten besonders göttlichen Geheimnisses und der ihr anvertrauten besonders göttlichen Aufgabe neu bewußt geworden ist, in Hirschs Begriff des Glaubens und der Offenbarung *kaum von ferne wiedererkennen* kann. Hirsch weiß selber, daß er im heutigen kirchlich-theologischen Denken und Leben weithin

² Ich nenne ihn einen späten Nachfahren Troeltschs, weil der Progressismus bei ihm noch stärker gebrochen erscheint als bei diesem.

ein Fremdling ist, und sein Werk will denn auch nur ein drohend am Rande aufgerichtetes «Mahnmal» sein. Er versteht eine Kirche nicht, die sich, sei es mit Zittern und Zagen, neu auf ihr Sondergeheimnis und -wesen besinnt, und er ist klug genug zu spüren, daß diese Kirche ihn nur sehr bedingt verstehen wird. Was ihn quält, all jene apologetischen und geschichtsphilosophischen Fragen: die ganze Verantwortung und Ausweisung einer allmächtig auf uns sich legenden Welt und Weltgeschichte gegenüber bewegt diese Kirche nur sekundär; was wiederum diese Kirche quält, die Verantwortung dem einen heiligen Gott und Herrn gegenüber, das bemüht Hirsch nur wenig. Ernst steht hier gegen Ernst: tragischer Welternst gegen den Ernst derer, denen es Ernst ist um die der Kirche geschenkte Freiheit von allem Welternst.

Sein Werk ruht auf Voraussetzungen, die wir nur ablehnen und von uns weisen können. Wir könnten sie dahin zusammenfassen: *Gott, wie Hirsch ihn kennt, ist weder wirklich verborgen noch wirklich offenbar.*

Gott, wie Hirsch ihn kennt, ist nicht wirklich verborgen. Gott offenbart sich fortlaufend in der Geschichte. Hat er sich einst in bestimmten, im Urchristentum aufbrechenden Gewißheiten offenbart, so offenbart er sich nun in den tragenden Ueberzeugungen der Neuzeit, sofern sie die Freiheit des Menschen inmitten einer gesetzlich geordneten Welt zum Inhalt haben. Der christliche Glaube ist ein variables Moment in einem variablen Ganzen menschlichen Ueberzeugtseins. Er krönt, vertieft, hütet, erfüllt alles echte menschliche Wahrheitsbewußtsein.

Gott ist nicht wirklich offenbar. Eben diese fortlaufende Offenbarung, dies allgemeine Offenbartsein göttlicher Wahrheit ist ebensosehr Verhüllung wie Offenbarung. Mit andern Worten: die Geschichte und also die mit ihr sich vollziehende Offenbarung ist zweideutig. Was sich in der Geschichte durchsetzt, ist zu allen Zeiten nicht die Wahrheit als solche, sondern ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum: das Christliche, das unmenschlich, das Menschliche, das unchristlich zu werden droht. So kann der Mensch die Wahrheit nicht haben, sondern immer nur suchen: die tiefste Gewißheit geht ihm je auf, indem er es frei mit dem Ungewissen wagt.

Diese Voraussetzungen *widersprechen* dem, was uns die Bibel über Offenbarung und Glaube sagt. Sie stellen den Grund, auf dem der christliche Glaube ist, was er ist, in Frage: die Einmaligkeit und Genugsamkeit der Offenbarung des verborgenen Gottes in Christus. Sie problematisieren die Macht, mit der sein Wort die Dunkelheit durchbricht, die Eindeutigkeit, mit der sein Licht uns strahlt. Sie problematisieren den Sieg der Gnade: ihren Sieg über Sünde und Tod, ihre wirksam tröstende und endgültig befreiende Macht selber. Sie stellen damit den Glauben als wirksames Erleuchtet- und Getröstetwerden selber in Frage. Sie stellen das Bild eines Rätselgottes dar, eines Helldunkels, das uns so viel und so wenig Licht gibt, als wir von uns aus zu suchen und zu errahnen in der Lage sind: dem gegenüber wir letztlich doch auf uns selber gestellt sind.

Nein, darüber brauchen wir keine weiteren Worte zu verlieren. Hirsch steht dort, und wir stehen hier. In dem, was er Glauben nennt, können wir das, was wir unter christlichem Glauben verstehen müssen, nur in trübsten Umrissen wiedererkennen. So ist auch sein Verhältnis zur Schrift und zur kirchlich-theologischen Ueberlieferung ein grundsätzlich anderes. Wenn *er* meint, wir könnten uns einen möglichen biblischen Gehalt nur unter rücksichtsloser Abstoßung seiner biblischen Form aneignen, so sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den biblischen Gehalt *in* seiner biblischen Form zu fassen, als die allein uns die Gewähr gibt, daß wir wirklich *diesen* Gehalt zu fassen bekommen. Wenn er der Orthodoxie vorwirft, sie habe die großen Erkenntnisse der Reformation sich gedanklich nicht anzueignen vermocht, so glauben wir zu wissen, daß der Neuprotestantismus sie sich noch viel weniger anzueignen vermochte: wenn es heute darum geht, die biblisch-reformatorischen Grunderkenntnisse neu zu durchdenken, so können wir das Votum des Neuprotestantismus zwar nicht übergehen, noch weniger aber können wir die Stimme der Orthodoxie — ich denke an die Frühorthodoxie — überhören.

So ist uns, was Hirsch für Torheit hält, Weisheit, während wir dort, wo ihm die Quellen der Weisheit selber rauschen, nur mit Skepsis hinhören können. So fürchtet er den Tod der Kirche von der Seite, von der wir neues Leben erwarten. Umgekehrt können wir aus der Richtung, aus der er das Leben erwartet,

Hilfe und Förderung nur sehr bedingt erhoffen. Wir meinen genau dort, wo er ins Dunkel blickt und tragisch wird, ins helle Licht schauen und fröhlich und gewiß sein zu dürfen. Das ist der harte Schluß, zu dem uns sein Werk zwingt. So hart er aber ist, er hat den Vorteil, klar zu sein. Hirsch erweist sich darin als ein ganzer, rechtschaffener Mann und Denker, daß er das Seine beiträgt, sichtbar zu machen, wo die Wege sich trennen und ein unmittelbares Verstehen aufhört.

2. Aber nun ist in kritischer theologischer Würdigung von Hirschs Werk noch etwas anderes zu sagen. Es gehört ja zu den Seltsamkeiten unserer Lage als Theologen in dieser Welt, daß eben da, wo letzte Gegensätze aufbrechen, auch eine *eigentümliche Solidarität* sichtbar wird. Wo das unmittelbare Verstehen abreißt, da reißt doch nicht notwendig ein vermitteltes ab. Hirsch hat schon recht: die Theologie hat von den Draußenstehenden, zu deren Anwalt er sich macht, mehr zu lernen, als sie gemeinhin annimmt. Und so hat es seine merkwürdige, aber nicht zu verkennende Wahrheit, wenn er sich zum Anwalt der Weltkinder in der Kirche drin macht. Freilich, die Theologie kann sich von der Welt nicht so belehren lassen, wie Hirsch sie belehrt wissen möchte. Sie kann dem Stimmengewirr, das von der Welt auf sie eindringt, unmöglich Offenbarungsbedeutung zuerkennen: die Offenbarung selber müßte, wollte sie das tun, dunkel und das heißt als Offenbarung zunichte werden. Nein: *Offenbarung* kann ihr die Weltgeschichte, *Offenbarungszeugnis* kann ihr die Weltgeschichtsschreibung unmöglich bedeuten. Wohl aber kann beides sie neu auf das werfen, beides kann ihr auf eigentümliche Weise das beleuchten, was ihr an echter Offenbarung anvertraut ist. Hirschs Werk hat echten theologischen Ernst zwar nicht in sich selber. Es kann ihn aber für den bekommen, der es mit echtem theologischen Ernst liest. Es bekommt ihn in dem Sinn, in dem jedes gute, ehrliche Bild der Welt und Weltgeschichte ihn bekommen kann.

Wir stellten oben fest: Hirsch bietet ein gutes, ehrliches Bild der neueren Geschichte. Sein Werk ist eine bedeutende historische Leistung. Wir sagen nun darüber hinaus: eben darin, daß es uns ein Stück (kirchlich-theologisch mitbedingter) Weltgeschichte nahebringt, liegt seine theologische Bedeutung. *Seine theologische Bedeutung liegt also gerade in seiner echten,*

ehrlichen Weltlichkeit. In ihm leuchtet jener «gesunde Menschenverstand», den Karl Barth nicht umsonst so unmittelbar mit «Christologie» zusammennimmt. Mehr, in ihm leuchtet viel echt menschliches Wissen um das Menschliche, das uns daran erinnert, daß Gott den Menschen im Bescheidwissen um den Mitmenschen geschaffen hat. Zwar hat dieses Wissen bei Hirsch seine Grenzen. Er versteht sich unmittelbar nur mit dem religiös empfänglichen Bildungsmenschen der klassischen Neuzeit. Die Mächte, die jenseits von Idealismus und Positivismus heute neu über uns heraufziehen und beide ebenso zur Vergangenheit zu machen im Begriff sind, wie diese die Gewalten von ehedem antiquierten, sind ihm fremd geblieben. Um den Menschen der Neuzeit überhaupt, um ihn nach seinem Letzten zu verstehen, bedarf es einer Aufgeschlossenheit, die über sein Maß hinausgeht. Innerhalb dieser Grenzen aber ist Hirsch dem Mitmenschen menschlich zugewandt und aufgetan. Er weiß Bescheid um den Menschen der klassischen Neuzeit. Er kennt sich aufs intimste aus in den Schwierigkeiten, die die biblische Botschaft diesem Menschen bereitet. Er steht mit all jenen wunderlichen Christen, die es nur dadurch sind, daß sie die biblische Botschaft um- und wegdeuten, auf Du und Du. So ist er ihr berufener Wortführer in unserer Zeit: der berufene Historiker der neueren Geistesgeschichte in ihrer Beziehung auf die Geschichte der Theologie und Kirche. Hier ist seine Welt, die er in unvergeßlicher Größe, Würde und Fülle vor uns erstehen läßt. Und eben darin liegt seine theologische Bedeutung. Denn die Stimme dieser Welt, das seltsame Echo, das die christliche Botschaft in ihr erweckt, kann der Theologie nicht gleichgültig sein. Einmal darum nicht, weil diese Botschaft gerade auch diesem Menschen gilt. Vor allem aber darum nicht, weil die *Botschaft in der Zuwendung zu diesem Menschen einen Aspekt hervorkehrt, der für das Verständnis ihrer selber bedeutsam ist.* In der Begegnung mit dem religiös empfänglichen Bildungsmenschen der Neuzeit beweist die alte Botschaft eine Freiheit und Fülle, die eben in dieser Begegnung erkannt sein will. Daß wir sie wirklich darin erkennen, das ist es, wozu uns Hirschs Werk auffordert und hilft. Eben um der Erkenntnis des Wortes Gottes willen kann uns nichts Menschliches, kann uns keine Antwort auf dieses Wort, kann uns auch die Antwort des bei

Hirsch sich aussprechenden Menschen nicht gleichgültig sein. Wir können bei jenen wunderlichen Christen unter Umständen tatsächlich mehr lernen als bei den berufenen Hütern der theologischen Erkenntnis.

Ich nenne drei Punkte, an denen unsere Erkenntnis der biblischen Botschaft in diesem Sinn neue Klarheit gewinnt: drei Punkte also, an denen die Begegnung mit den wunderlichen Christen, die in Hirschs Werk das Wort führen, sich theologisch fruchtbar erweist.

Ich nenne erstens das *Problem des Verhältnisses der biblischen Botschaft zu ihrer theologisch-lehrmäßigen Explikation*. Es wird durch Hirschs ganzes Werk die Forderung laut, die biblische Botschaft müsse von ihrer lehrhaften Entfaltung in der Bibel selber und in der Kirche getrennt werden. Der neuzeitliche Bildungschrist fordert die Freiheit, an der Lehre der Kirche vorbei auf die Bibel, ja über gewisse biblische Lehren selber hinweg auf den Kern der Bibel zu greifen. Er meint sich in einem gewissen Kern des Neuen Testamentes, etwa in der Bergpredigt, vielleicht in der Lehre Jesu als solcher, vielleicht gar in der auch Paulus und Johannes ein Stück weit mit einbeziehenden biblischen Kernwahrheit überhaupt wiederfinden und also im Namen der Bibel gegen die Lehre, Theologie und Konfession der Kirche protestieren zu können. Nun, es stellt sich schließlich heraus, daß er sich täuscht. Er kann sich die Lehre Jesu auch im engsten Sinn des Wortes so wenig wirklich assimilieren wie den Inhalt der Bibel und seine theologisch-kirchliche Explikation im ganzen. Er beginnt in Frankreich schon sehr früh, in Deutschland seit Goethe, spätestens seit Strauß und Feuerbach zu merken, daß er nicht nur mit der Kirche und ihrer Theologie, sondern mit der biblischen Botschaft selber zerfallen ist und also nur in jenem paradoxen Sinn noch Christ heißen kann. Nein, so wie er sie versteht, läßt sich die These nicht durchführen. Aber nun darf die Theologie ihn besser verstehen, als er sich selber versteht. Seine These darf ihr zur Frage werden, wie es sich denn eigentlich mit der Beziehung zwischen der biblischen Botschaft und ihrer (schon in der Bibel anhebenden) theologisch-lehrhaften Entfaltung und Festlegung in der Kirche verhalte. Sie wird sich mit der biblischen Botschaft selber darüber beraten. Sie wird darauf auf-

merksam werden, daß die direkte Identität zwischen Evangelium und theologisch-kirchlicher Lehre, wie die Orthodoxie sie statuierte, der Wahrheit nicht entspricht. Sie wird es lernen, nach einem differenzierteren, sachgemäßerem, geistlicheren Verständnis der Beziehung zu fragen. Sie wird schon in der Bibel selber zwischen «Wort» und «Antwort», zwischen dem Zeugnis von Gottes Taten als solchem und seiner theologischen Aneignung, Entfaltung und Fixierung zwar nicht trennen, wohl aber unterscheiden. So wird sie vor allem im kirchlichen Bekenntnis zwischen dem biblischen Gehalt und seiner spezifisch kirchlich-theologischen Auslegung, Zuspitzung und Festlegung nicht trennen, wohl aber energisch unterscheiden. Soweit die Orthodoxie die biblische Botschaft mit dem Bibelbuch, ja endlich mit den kirchlichen Bekenntnissen, ja wohl gar mit der Lehre eines einzelnen Theologen wie Luthers direkt identisch hielt, hat sie eine notwendige Grenzziehung verwischt. Wenn wir heute hier besser beraten sind, so mit darum, weil die in die Kirche hineinredende moderne Bildungsreligiosität uns dazu gezwungen hat, uns von der Bibel her über diese Frage neu zu besinnen.

Ich nenne zweitens die Frage nach dem *Verhältnis von Gotteserkenntnis und Welterkenntnis, von Wissen und Glauben*. Dem modernen Bildungschristen ist vor einer sich konsolidierenden, unendlich sich ausbreitenden Welterkenntnis Gott mehr und mehr ins Unerkennbare entschwunden. Hirsch hat diese Linie in seinem Werk sichtbar gemacht, wie nur eben er sie sichtbar machen konnte. Die Entwicklung hebt dort an, wo die Vernunft, indem sie weltlich wird, für Gott noch insofern offen ist, als sie die Erkenntnis der Welt nicht ohne den Gottesbegriff vollenden kann. So ist die Lage noch bei Descartes und Leibniz. Sie weicht endgültig bei Kant der Einsicht, «daß unsere geistig-seelischen Anlagen ganz auf die Erkenntnis der Welt eingerichtet sind» (I/202 f.). Fichte zunächst, vor allem aber Schleiermacher haben daraus das Fazit gezogen. Zwar hat Hegel nochmals Glauben und Wissen, Gott und den Begriff in eins zu setzen vermocht. Aber die Entwicklung hat nicht ihm, sondern Schleiermacher recht gegeben. Seither fallen Wissen und Glauben auseinander, und ihre Einheit ist allein in der Person, im kühnen Wagnis, im Fragen und Suchen des

Einzelnen, der zugleich glaubt und weiß, gegeben, vielmehr: aufgegeben. Die Vernunft als solche ist gottlos, der Glaube ist weltlos geworden. Die von Augustin, Anselm und Thomas sich herleitende, auch in der Reformation wohl problematisierte, aber nicht aufgelöste Hoffnung und Wirklichkeit einer glaubenden Vernunft und also einer Gotteserkenntnis, in der die Voraussetzungen der Welterkenntnis objektiv gegeben wären, sagt uns wenig oder nichts mehr. Soweit Hirsch, der uns auch hier zum Anstoß fruchtbarer theologischer Besinnung werden kann. Nicht daß wir seine These, die im Grunde diejenige Kants ist, übernehmen könnten. Hinter ihr steht letztlich das autonome Ich, das Gott nur noch als Frage- und Ausrufungszeichen hinter einer souverän sich ausbreitenden Weltdurchdringung und -verklärung kennt. Sie führt (wie Hirsch selber andeutet) dazu, den Glauben zu depotenzieren, bis er zum bloßen «andächtigen Untergrund» einer sich selber genügenden Weltseligkeit wird. Nein, so wie der moderne Mensch als solcher sie versteht, ist die These nicht gültige Wahrheit, sondern Gefangenhaltung, Verfälschung und Verkehrung gültiger Wahrheit. Ihre Wahrheit ist nicht bei Kant, sondern allein im Evangelium selber zu finden. Wohl aber kann uns Kant daran erinnern, daß sie dort zu finden ist. Kant kann uns aufschrecken, wachrütteln. Er kann uns, genauer gesagt, (wie einst die altorientalischen Großmächte Israel gegenüber) zum «Werkzeug» werden, durch das *Gott* uns wachrüttelt. Wie steht es denn in Wahrheit mit dem Verhältnis von Gotteserkenntnis und Welterkenntnis? Wie steht es mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen? Inwiefern gehören Vernunft und Welt und wiederum der Glaube und das Unweltliche, Unerkennbare zusammen, inwiefern nicht? Wir werden in der Zwiesprache mit der Bibel auf eine Lösung geführt werden, die nichts zu tun hat mit der Vernunft und Glauben zugleich zerstörenden Trennung, die die letzte Weisheit: der reine Ausdruck der Torheit, der tiefen Geist- und Gedankenlosigkeit der Neuzeit ist. Die zu ihrer Wahrheit befreite Vernunft hat ihren eigentlichen, primären Gegenstand in Gott: von Gott her kommt sie zur Welt, die in Wahrheit Stätte, Gegenstand und Schauplatz des Offenbarungshandelns Gottes ist. Die zu ihrer Wahrheit befreite Vernunft ist eins mit der *fides quaerens intellectum*. Aber eben indem wir um diese

Einheit wissen, werden wir auch die notwendige Unterscheidung vollziehen: diese Vernunft ist nicht die wissenschaftliche und sie ist nicht die philosophische, sie ist auch nicht die theologische, es sei denn, man nenne theologisch (im Sinn eines gewissen altkirchlichen Verständnisses) den Glauben als erkennenden selber. Es ist die Vernunft, die daraufhin erkennt, daß wir von Gott erkannt und geliebt sind, deren Erkenntnis also, in sich finster, all ihr Licht von ihrem Gegenstand empfängt. Die wahre Vernunft gründet sich m. a. W. darin, daß Gott, seine tiefe Verborgenheit durchbrechend, sich frei zu erkennen gibt. Von ihr her haben Wissenschaft und Philosophie durchaus Raum und Freiheit, sich zu entfalten, wenn nur feststeht, daß die wissenschaftliche und die philosophische Vernunft als das eigentliche Geheimnis der Vernunft den Glauben über sich haben. Die Gottes- und Welterkenntnis des Glaubens läßt der profanen Welterkenntnis in der Weise freien Lauf, daß sie sie unter dem weiten Horizont der geglaubten Wahrheit hält.

Ich nenne an Problemen, die unter der Begegnung mit der modernen Bildung neues Licht empfangen, drittens die *Frage der Menschlichkeit des Evangeliums*. Nicht daß die Theologie aus der modernen Bildung die notwendige Klarheit empfangen könnte. Sie hat die Quelle ihrer Klarheit auch hier im biblisch bezeugten Wort Gottes allein. Aber eben das Wort Gottes zeigt sich frei, sich für die notwendige Klärung auch hier der modernen Bildung zu bedienen. Nicht aus der modernen Bildung, wohl aber an ihr hat die Theologie die neue Klarheit gewonnen, die sie über die Menschlichkeit des Evangeliums besitzt. Es hat ihr zu denken geben müssen, daß es dem Menschen seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr verliehen war, sich als freies Subjekt seiner Erlebnisse, Erkenntnisse und Handlungen zu entdecken und mit eigenem persönlichen Urteil, aus der Fülle eigenen inneren Lebens heraus den großen geschichtlichen Gegebenheiten gegenüberzutreten. Hirsch spürt mit dem geschärften Blick des Wissenden all den Aeüßerungen nach, in denen sich ein neues Selbstgefühl und Selbstbewußtsein, ein neues Pathos der Freiheit und Innerlichkeit, kurz, eine in sich selber sich vertiefende Subjektivität kundtut. Es ist klar, daß wir aus dem geschichtlichen Sachverhalt andere Folgerungen ziehen als er. Er vernimmt in ihm die Forderung der Wahrheit selber,

die wir darin mit dem besten Willen nicht erkennen können. Wir müssen sehen, was er so nicht sehen kann: daß die als Autonomie verstandene Freiheit die völlige Verkehrung dessen ist, was in Christus als die wahre Freiheit: die «Freiheit der Söhne Gottes» offenbar geworden ist. Wir sehen zwischen dem modernen und dem biblischen Humanitätsgedanken eine tiefe Kluft befestigt, die zu überwinden nicht unsere Sache sein kann. Es ist die Kluft zwischen dem Menschen, der seine Freiheit extra se coram Deo hat, und dem andern, der sie in se, in irgendeiner metaphysischen oder transzendentalen oder existentialen Tiefe seiner selbst sucht. So können wir den modernen Freiheits- und Humanitätsgedanken unmöglich, wie Hirsch will, mit Momenten des biblischen zu spannen, zu bereichern, zu ergänzen suchen. Er ist uns nicht Grundlage, sondern nur Anlaß der Besinnung über die wahre Humanität. Das aber ist er allerdings. Angesichts des modernen Freiheitspathos sehen wir uns dazu aufgefordert, uns neu über das zu besinnen, was uns in Christus als menschliche Freiheit offenbar ist. Faktisch ist das der Weg gewesen, auf dem wir zu einem neuen Verständnis der menschlichen Freiheit und Würde, zur Realisierung der Menschlichkeit des Evangeliums und des Glaubens gekommen sind. Der Ruf und Anspruch des modernen Menschen mußte uns, so verkehrt er war, zu Herzen gehen. Ging es im Evangelium nicht um die hell aufgerichtete Wahrheit dessen, was der moderne Mensch in Verkehrung der Wahrheit forderte? Worum war es denn im Evangelium zu tun, wenn nicht um dies: um die Freiheit, um die Menschlichkeit des Menschen? Hatte das solus Christus der Reformation nicht auch und entscheidend diesen Sinn: der Mensch, nämlich der wahre, der aus Gott geborene und für Gott bereite Mensch ist der Anfang und das Ende der Wege Gottes? War es nicht die Schuld auch der Kirche, wenn der moderne Mensch seinem berechtigten Freiheitsverlangen einen so verkehrten Sinn und Inhalt gab? Hing das nicht auch damit zusammen, daß die Kirche das Evangelium im Evangelium drin, die Botschaft von der Menschlichkeit Gottes verdunkelte? Hatte die neu sich entdeckende Subjektivität, wenn sie gegen den Popanz eines staatlich-rechtlich gedeckten, dogmatisch sanktionierten Amtes, Bekenntnisses und Kirchentums Sturm lief, das Recht nicht auch auf ihrer Seite? War

hier nicht wie auch sonst die Vernunft als solche klüger als der sich selber verkennende, verleugnende Glaube? Soviel ist sicher: der Theologe hat auch hier Grund anzunehmen, daß Gott ihn durch die Stimme der Welt zur Buße und Besinnung rufe. Es ist ein seltsamer Zeuge, den sich die Wahrheit erweckt, wenn sie den modernen Humanitätsgedanken für die Erkenntnis der wahren Humanität fruchtbar macht. Dieser Zeuge hat aber faktisch seinen Dienst getan. Wenn wir heute neu darum wissen, daß die Göttlichkeit der Offenbarung ihre Menschlichkeit ist, so ist das mit dem paradoxen Dienst zu verdanken, den das moderne Ichbewußtsein der Theologie leistete.

Es geht, genau besehen, in all den genannten Problemen um ein *einziges*: um das der *Freiheit*. Freiheit ist das große Lösungswort der klassischen Neuzeit. Freiheit ist ein Grundwort des Evangeliums. Und die theologische Wahrheit der Beziehung zwischen der Kirche und der Moderne ist die, daß wir uns unter dem Druck jenes Lösungswortes neu auf das Evangelium geworfen sehen, daß es uns der wahren Freiheit gewiß mache. Die Moderne fordert Freiheit von der theologisch-kirchlichen Lehrbildung für eine selbständige Erkenntnis der biblischen Botschaft. Sie fordert Freiheit von einer die Erkenntnis der Welt mit einschließenden Gotteserkenntnis für ein profanes Welterkennen. Sie fordert endlich und zusammenfassend die Freiheit des Subjekts, allem gegenüber, was ihm fremd und äußerlich ist, es selber zu sein. So wie sie diese Forderungen stellt, meinen sie nicht die Wahrheit, sondern deren Verwirrung und Verkehrung. Aber nun soll die Theologie sie nicht nur so hören, wie sie in sich selber gemeint sind. Sie darf sie so hören, wie Gott sie meint. Sie darf sich durch sie neu auf das Evangelium werfen lassen, daß es da Wahrheit und Klarheit gebe, wo von der Welt her nichts als Wirrnis ist. Im Evangelium sind die falschen Alternativen: freie oder theologisch-kirchlich gebundene Bibelforschung, freie oder durch geistliche Erkenntnis niedergehaltene Welterkenntnis, freie oder mit allen möglichen heiligen Heteronomien belastete Menschlichkeit *überwunden*. Im Licht des Evangeliums wissen wir um eine Autorität theologisch-kirchlicher Lehre, die das freie Bibelstudium nicht ausschließt, sondern voraussetzt, um eine freie Bibelforschung, die bestimmte theologisch-kirchliche

Lehrbildungen nicht nur nicht hindert, sondern fordert. Im selben Licht wissen wir um eine Gotteserkenntnis, in der für freie Welterkenntnis Raum ist, um freie Welterkenntnis, die die Gotteserkenntnis des Glaubens über sich hat. Im Licht des Evangeliums dürfen wir endlich um ein Bei-Gott-Sein des Menschen wissen, in dem er frei bei sich selber ist, um ein freies Bei-sich-selber-Sein des Menschen, dessen Kraft und Geheimnis sein Sein in Gott ist.

Die Tübinger theologische Fakultät nennt «die Auseinandersetzung mit der Aufklärung und mit dem neuen, auf Vernunft und Erfahrung begründeten Verständnis der Welt und des Menschen» «das große Thema der Theologie seit mehr als zwei Jahrhunderten». ³ Nun, *diese* Bedeutung kann die Auseinandersetzung mit dem neuen Denken legitimerweise nicht besitzen. Das «*große* Thema» der Theologie kann sie *nicht* sein. Das eine und einzige «*große* Thema» der Theologie ist die «Auseinandersetzung» mit der im biblischen Wort sich uns bezeugenden Offenbarung Gottes. Gerade jene dreifache Freiheit, um die es in der Auseinandersetzung mit der klassischen Moderne geht, erkennt sie nicht in der Auseinandersetzung mit dieser Moderne als solcher, sondern in der Zwiesprache mit der Wahrheit der Bibel. Das Anliegen des modernen Menschen ist hier besser aufgehoben als bei ihm selber. Die Theologie tut gerade ihm einen schlechten Dienst, wenn sie sich durch ihn von ihrem eigentlichen Thema ablenken läßt. Sie kann gerade ihm nur dienen, indem sie jenem einen großen Thema treu bleibt. Gerade er hat sein wahres Zuhause nicht bei sich selber, sondern vor Gott in Christus. Gerade die Freiheit, nach der er fragt und verlangt, läßt sich nicht aus diesem seinem Fragen und Verlangen, sondern nur aus dem Evangelium erheben.

Nein, das *große* Thema kann die Auseinandersetzung mit der Moderne nicht sein. Wohl aber kommt ihr die Bedeutung eines «*kleinen* Themas» zu. Sie ist nicht Ausgangspunkt und Ziel des Weges der Theologie, wohl aber ist sie Station auf ihrem Weg. Vom Evangelium her zum Evangelium hinschreitend kommt die Theologie allerdings beim modernen Menschen vorbei. Ihm soll sie ja das Evangelium bezeugen, er ist es, der

³ Für und wider die Theologie Bultmanns, Denkschrift der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen, 1952, S. 5.

sie neu auf das Evangelium wirft. Sie trägt das Evangelium in seine Not hinein, die auch die ihre ist, und sieht sich von seiner und ihrer Not her neu an das Evangelium gewiesen. Sie belehrt ihn aus dem Evangelium über die Freiheit der Kinder Gottes und sieht sich durch seinen und ihren wirren Freiheitsgedanken gezwungen, sich aus dem Evangelium selber über die wahre Freiheit belehren zu lassen. So, innerhalb des großen Themas hat das kleine, die Auseinandersetzung mit der Moderne, seinen Ort und Sinn. *Innerhalb* der einen und eigentlichen theologischen Aufgabe, der Bemühung um das Evangelium, hat eine Geschichte des modernen Denkens, wie Hirsch sie schreibt, ihre bestimmte theologische Funktion. In sich selber besitzt Hirschs Werk kaum theologische Wahrheit; es besitzt sie so wenig wie die moderne Bildungsreligiosität, für die es das Wort führt: weit entfernt, deren Wirrnis zu heben, vermehrt es sie noch. Nein, auch ihm kommt nur insofern theologische Wahrheit zu, als es im Zusammenhang eines überlegenen Ganzen echter theologischer Erkenntnisse gelesen und verstanden wird. So aber erfüllt es jene Funktion in eindrucksvoller Weise. Und in diesem Sinn können wir nur dankbar sein, daß heute, in der Mitte des 20. Jahrhunderts, ein ganzes inhaltsschweres Anderthalbjahrhundert nach dem Tode Kants ein Mann unter uns lebt, der uns die klassische Epoche der Neuzeit, deren späte, armgewordene Erben wir sind, so mächtig vor Augen zu stellen weiß.

Benken (Baselland).

Eduard Buess.

Rezensionen.

Karl Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (Beiträge zur Historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, 15), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1953, XIII, 302 S. Mit Beilage des hebräischen Textes.

Elliger beginnt mit einer von derjenigen Brownlees abweichenden Rekonstruktion der zerrissenen zweiten Kolumne (cap. I) und weiteren Vorschlägen zur Textherstellung (cap. II). In cap. III untersucht er ca. 20 Abweichungen der Textzitate vom MT mit dem Ergebnis, daß höchstens 7 davon die Exegese fördern; dieser dürftige Ertrag bestätige wohl im ganzen Alter und Zuverlässigkeit des masoretischen Konsonantentextes, dessen zahlreiche Verderbnisse aber meist älter sind und hier wiederkehren. Weiter behandelt er Schreibung, Schreibfehler, die Konsequenzen für die Text-