

Gegensatz zu den schwülstigen Beteuerungen der Treue und Anhänglichkeit an die katholische Kirche und eine Zwiespältigkeit in den Taten und vorgeblichen Absichten. Sollte er wirklich ernsthaft überzeugt gewesen sein, daß zwischen den kirchlichen Lagern sich noch ein Ausgleich und eine Einigung erzielen lasse, so mußte er sich doch sagen, daß ein solcher Erfolg kaum mit der Sanktionierung seiner auf Kosten der kirchlichen Institute erzielten Gewinne verbunden sein konnte. – Joachim hatte es verstanden, unter skrupelloser Ausnützung der bestehenden Spannungen in der Rolle eines Vermittlers nicht allein das Land vor kriegerischen Verwicklungen zu bewahren, sondern auch den Hausbesitz innen und aussen ungeheur zu mehren. . . Es ist diesem schlaunen Realpolitiker dabei gelungen, seine Zeitgenossen, den Kaiser und den König zu täuschen.«<sup>29</sup>

Prof. Dr. Hans-Ulrich Delius, Bölschestr. 63,  
DDR-1162 Berlin-Friedrichshagen

## EMANUEL HIRSCH – ZU UNRECHT VERGESSEN?

### Teil II

Von Eilert Herms

### III. *Christliche Rechenschaft*

Die dem prinzipiellen Historismus Hirschs zugrundeliegende theologische Theorie religiös-ethischer Intersubjektivität (Gewissenstheorie) steuert auch die Thematisierung von Religion und Christentum. Daher gilt in formaler, methodischer Hinsicht: Religion und Christentum werden *nicht spekulativ*, sondern *historisch* wahrgenommen. Auch ihre Thematisierung erfolgt im Modus der *nachgängigen Rechenschaft* über die geschichtlich

<sup>29</sup> J. Schultze, Die Mark Brandenburg 4, 1964, 37 f. Zu Joachim s. auch H.-U. Delius, Religionspolitik und kirchliche Ausgleichsbemühungen des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 52, 1980, 25–87.

bestimmte gegenwärtige Lage<sup>28</sup>. Daher können sie dann auch inhaltlich nur als integrierende Momente innerhalb des *Ganzen* der intersubjektiv (gesellschaftlich) verfaßten gegenwärtigen Geschichte in den Blick kommen. Ein abstrakter Dualismus zwischen den geschichtlichen Gestalten des Christentums und ihrer Umwelt ist für Hirsch prinzipiell ausgeschlossen, beide sind vielmehr immer schon in der intersubjektiven (gesellschaftlichen) Verfassung von Geschichte zusammengeschlossen.

Das aber heißt: Hirschs Theorie vom Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit ist nur dann als Leitperspektive empirischer Geschichtswahrnehmung geeignet, wenn sie über den Begriff der gewissenmäßigen Grundstruktur geschichtlicher Wirklichkeit hinaus auch einen Begriff derjenigen *Grundgestalten* des (intersubjektiven, gesellschaftlichen) *Gemeinschaftslebens* enthält, die aufgrund jener Verfassung der geschichtlichen Existenz als entscheidungshaftes Mit-Sein vor Gott (also: als »Gewissen«) für es unvermeidlich (wesentlich) sind. Eine solche Theorie der sich aus dem Wesen der Interaktion personaler Individuen ergebenden Gestalten des Gemeinschaftslebens war erstmals von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik entwickelt worden, und zwar genau als Begriff der – sich über der biotisch-natürlichen Lebensgemeinschaft der Familie aufbauenden – Grundformen der geschichtlichen Gemeinschaftslebens: Staat, Wirtschaft und Kultur (in den drei Bereichen von Kunst, Religion und Wissenschaft)<sup>29</sup>. In freier Anlehnung an diesen Schleiermacherschen Grundgedanken entwickelt auch Hirsch eine Theorie von den für das geschichtliche Leben wesentlichen Gemeinschaftsformen<sup>30</sup>:

Ihren *formalen* Charakter, als in der Existenzverfassung personaler Individuen begründeter und insofern *unvermeidlicher* Gestalten des Gemeinschaftslebens, bringt Hirsch dadurch zum Ausdruck, daß er sie »Geschichtsmächte« nennt.

Die *inhaltliche* Pointe dieses Begriffs liegt in der besonderen Sicht, die Hirsch von der inneren Verfassung dieser Grundgebiete des Gemeinschaftslebens und von dem zwischen ihnen herrschenden Funktionszusammenhang entwickelt: *Intern* sind sie sämtlich durch das Gesetz von Herrschen und Beherrschtwerden strukturiert. Und für den Funktionszusammenhang *zwischen* ihnen gilt, daß die das gesellschaftliche Leben ordnen-

<sup>28</sup> Im Begriff »Rechenschaft« steckt ein geschichtsmetaphysisch begründetes Methodenprogramm. Das wird erstmals in »Das Wesen des Christentums« sichtbar (3 ff, 11 ff). Vgl. dann vor allem die Einleitung zur »Christlichen Rechenschaft« (I 3 ff).

<sup>29</sup> Dazu vgl. E. Herms, Reich Gottes und menschliches Handeln, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe – Philosoph – Pädagoge, 1985, 163–192.

<sup>30</sup> ChR II 238–310.

den Mächte – also die »*Ordnungsmächte*« von Staat und Wirtschaft – einerseits fundiert und abhängig sind von den physisch-biotisch bedingten elementaren Gemeinschaftsformen von Familie, Sippe, Stamm und Volk – den geschichtlichen »*Lebensmächten*« –, und andererseits selber offen sind für ein Geleitetwerden durch die kulturellen »*Geistesmächte*« (also Wissenschaft und der sich in Religion und Kunst aussprechenden Weltanschauung). Durch sie erlangen die jeweils vorherrschenden Überzeugungen von der intersubjektiven Verfaßtheit des geschichtlichen Lebens realen Einfluß auf dieses selber, indem sie in allen seinen Bereichen das Verhältnis zwischen Einzelnen und Gemeinschaft regulieren, aus dem sich die interne Verfassung der Gemeinschaften in Volk, Familie, Staat und Wirtschaft ergibt.

Drei Grundsätze sind es also, welche Hirschs Sicht des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie in seiner theologischen Theorie religiös-ethisch bestimmter Intersubjektivität (Gewissenstheorie) eingeschlossen ist, ihr inhaltlich spezifisches Profil geben: 1. das *Fundiertsein* aller gesellschaftlichen Ordnung in einer *physisch-biotisch* bestimmten Ordnung<sup>31</sup>; 2. das Geleitetwerden der gesellschaftlichen Ordnung durch die Macht des Geistes; und 3. die interne Verfassung allen Gemeinschaftslebens durch die Beziehung des Herrschens und Beherrschtwerdens. Diese Grundsätze muß man – ganz unabhängig von der Frage ihrer Stichhaltigkeit – im Blick haben, wenn man Hirschs Rechenschaft über die gegenwärtige Lage und speziell die Stellung des Christentums in ihr verstehen will.

Denn unter Zugrundelegung dieses Begriffs von den wesentlichen Sozialstrukturen geschichtlicher Intersubjektivität ergibt sich eine Perspektive auf die Wirklichkeit von Religion und Christentum, für die nun ihrerseits dreierlei wesentlich ist:

– (1) Religion und Christentum sind nicht nur überhaupt integrierende Momente der geschichtlichen Gesamtwirklichkeit und mit allen ihren Bereichen irgendwie vermittelt, sondern sie stellen ein »*Lebensgebiet*« dar, dem innerhalb des Gesamtgefüges aller konstitutiven Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eine ganz bestimmte Stellung zugewiesen werden kann: nämlich in dem – wie Hirsch meint – faktisch »*führenden*« Gebiet der »*Geistesmächte*«<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Dem entspricht, daß Hirsch dem »logisch-metaphysischen« »Weg des Denkens« in der Antike den »abendländischen« Weg als den des »biologisch-historischen« Denkens gegenüberstellt: WdChr 73.

<sup>32</sup> ChRI 2 I Z. 19 ff: Von der richtigen Zuordnung des Christentums zu den Geistesmächten hängt seine richtige Einordnung in das gesamte gesellschaftliche Leben ab: »Hilft die systematische Theologie nicht dazu, das Verhältnis zum allgemeinen

– (2) Demzufolge muß die Rechenschaft über die geschichtliche Wirklichkeit des Christentums als Rechenschaft über seine geschichtliche Situation (»Lage«) es als eine Geschichtsmacht unter anderen und deshalb auch in unauflöslicher Bezogenheit auf andere Geschichtsmächte thematisieren. Und zwar genau in seiner Bezogenheit auf zwei Bereiche des geschichtlichen Lebens: zunächst in seiner Bezogenheit auf die anderen Geistesmächte; und dann zweitens in seiner Bezogenheit auf die »Ordnungs« und Lebensmächte«, also auf Familie, Volk, Staat und Wirtschaft.

– (3) Die geschichtliche Wirklichkeit hat ursprünglich religiös-ethischen Charakter; sie ist die Wirklichkeit von intersubjektiven Wissens- und Entscheidungssituationen. Darum kann auch die Rechenschaft über das Christentum dessen gegenwärtige Lage nur als eine solche aufdecken, die aus sich selbst heraus die Entscheidung, die theologie- und kirchenpolitische Tat unvermeidlich macht. Aus der Perspektive von Hirschs ethischer Geschichtsansicht kann die Erkenntnis der gegenwärtigen Wirklichkeit des Christentums gar nichts anderes sein als die Erkenntnis der gegenwärtig bestehenden und praktisch wahrzunehmenden Verantwortung für das Christentum<sup>33</sup>.

Soviel zum Ansatz von Hirschs Rechenschaft über das Christentum. Sie wird grundlegend in den Hauptwerken der dreißiger Jahre – nämlich dem »Leitfaden zur christlichen Lehre« von 1938 und der Schrift über »Das Wesen des Christentums« von 1939 – vorgetragen. Ihr Ergebnis ist also aus der Besinnung auf die gegenwärtige geschichtliche Stellung des Christentums insgesamt – einerseits zu den Geistesmächten und dann andererseits zu den Geschichtsmächten – gewonnen. Es besteht bekanntlich in der Einsicht in das, was Hirsch die »Umformungskrise« des Christentums in der Neuzeit<sup>34</sup> nennt. Dieses Ergebnis und seine Voraussetzungen kann man sich folgendermaßen klarmachen:

1. *Das Christentum im Kontext der Geistesmächte der Neuzeit.* – Der Übersichtlichkeit halber nehme ich das Ergebnis von Hirschs Analyse, seine Diagnose, vorweg. Sie geht davon aus, daß der christliche Glaube

Wahrheitsbewußtsein auf die rechte Weise zu klären, so wird die richtige Einordnung von Christentum und Kirche in das Leben von Volk, Staat und Gesellschaft gestört. Das wird keiner schmerzhafter zu fühlen bekommen als der Prediger in seinem Dienst«. Vgl. auch ChR II 198 ff, 301 ff, 308 ff. – Die Einordnung des Christentums in die allgemeine soziologisch-politische, also »zivile«, Funktion von Religion erfolgt besonders deutlich in WdChr 149 ff, 152 f.

<sup>33</sup> Vgl. o. Anm. 27.

<sup>34</sup> WdChr 131 ff; ähnlich ChR I 149 f – Vgl. auch die Quellensammlung »Die

überhaupt nur im Kontext aller anderen Geistesmächte geschichtlich existieren, sich ihnen gegenüber also nicht apart setzen *kann*. Umgekehrt *kann* es dann auch gar nicht anders sein, als daß die Entwicklung und der jeweilige Zustand von Wissenschaft und Bildung einen bestimmenden Einfluß auf die Wirklichkeit des Glaubens selber haben. Das gilt ebenso wie für die antike und mittelalterliche auch für die neuzeitliche Wissenschaft und Bildung.

Für letztere ist nun charakteristisch, daß sie eine Situation heraufgeführt hat, in der für den christlichen Glauben der *Zweifel* an ihm selber fundamental wird. Und zwar als ein Zweifel, der durch keinerlei traditionale Autorität mehr überwunden werden kann, sondern ausschließlich dadurch, daß sich die Wahrheit des Evangeliums selber in einer Gewißheit schaffenden Weise gegenwärtig am Herzen der Einzelnen Geltung verschafft.

Werfen wir zunächst einen genaueren Blick auf die Situation des Zweifels<sup>35</sup>. In ihrer Beschreibung durch Hirsch lassen sich *drei Schichten* unterscheiden:

*Zunächst* die Beschreibung des Konfliktes, der den Inhalt der Grunderfahrung der theologischen Existenz Hirschs und seiner Generationsgenossen bildete, darüber hinaus aber für alle christlich erzogenen Gebildeten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts grundlegend war und bereits in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts von Schleiermacher helllichtig vorangekündigt war<sup>36</sup>: nämlich der Konflikt zwischen der christlichen Herzensüberzeugung, die im Umgang mit der christlichen Tradition in Elternhaus und Kirche gewachsen war, und den – vor allem durch Schule und Universität vermittelten – Geltungsansprüchen der philosophischen und erfahrungswissenschaftlichen Welterkenntnis der Neuzeit<sup>37</sup>.

Die durch diesen Konflikt erzeugte Unsicherheit deutet Hirsch dann in einem *zweiten* Schritt als bloße Konsequenz des cartesianischen Zweifels, und d. h. als im Grundmotiv – des neuzeitlichen Strebens nach Autonomie – mit ihm identisch<sup>38</sup>.

Schließlich hat er dann *drittens* das sich in diesem cartesianischen Zweifel aussprechende Pathos eines antiautoritären Wahrheitsbewußtseins wiederum als bloße Konsequenz von Luthers autoritätskritischer Gewissenhaf-

Umformung des Christentums in der Neuzeit« 1938 [Neudruck 1985].

<sup>35</sup> ChR I 111; WdChr. 1 ff.

<sup>36</sup> Zweites Sendschreiben an Lücke (SW I 2, 1836), 614 Z. 12 ff »Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen ... das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«

<sup>37</sup> Es ist *dieser* Konflikt, der hinter Hirschs Sicht des Verhältnisses zwischen dem »Humanen« und dem »Christentum« steht: ChR I 149; WdChr. 131 f.

<sup>38</sup> ChR I 156. – Hirsch weist darauf hin, daß *nur* eine Identität im Grundmotiv

tigkeit gedeutet; und insofern seinerseits im Grundmotiv mit dieser identisch. Nach der Regel »Wenn zwei Größen mit einer dritten gleich sind, so sind sie auch untereinander gleich« ergibt sich dann: auch die Unsicherheit der Gebildeten am Ende des 19. Jahrhunderts sind im Grunde durch die für das reformatorische Christentum grundlegenden autoritätskritischen Gewissenhaftigkeit motiviert<sup>39</sup>.

Diese Deutung wirkt offenkundig entlastend. Sie legitimiert den in der Bildungsschicht des ausgehenden 19. Jahrhunderts herrschenden Zweifel an der Wahrheit der christlichen Botschaft als zum Wesen des reformatorischen Christentums irgendwie hinzugehörig<sup>40</sup>.

Aber gleichzeitig vernebelt sie auch die innere Eigenart dieses spätneuzeitlichen Konfliktes. Er wäre doch nur dann und insoweit mit jenen früheren Konflikten identisch, wenn und sofern es auch in ihm tatsächlich nur darum ginge, auf dem selbst Eingesehenen gegenüber dem bloß kraft Tradition als gültig Anerkannten zu insistieren. Aber der Konflikt am Ende des 19. Jahrhunderts dürfte in der Regel einen grundsätzlich anderen Charakter gehabt haben: primär nicht den des formalen Gegensatzes zwischen *Geltung durch Tradition* dort und *eigener Einsicht* hier, sondern primär den des inhaltlichen Gegensatzes zwischen zwei Wahrheitsansprüchen, die inzwischen *beide* durch *Tradition* mit dem Ansehen von Wahrheit ausgestattet waren; nämlich einerseits durch die kirchliche Tradition, die inzwischen von dem rapiden Verfall ihres öffentlichen Ansehens – insbesondere in den »führenden« und mächtigen Kreisen – bedroht, aber durch die Tiefe der Bindungen an die persönliche Herkunft geheiligt war; und andererseits durch die Tradition eines »autonomen« Betriebs von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik, dessen gesamtgesellschaftliches Ansehen rasant im Steigen begriffen war. Dieser Konflikt würde erst und ausschließlich dann dieselbe Struktur wie jener klassische spätmittelalterliche bzw. frühneuzeitliche annehmen, wenn nicht bloß die Wahrheitsansprüche der kirchlichen Tradition, sondern auch der Tradition neuzeitlicher Bildung vor das Forum des *Wahrheitsbewußtseins des Einzelnen* zitiert, hier in Frage

besteht: ebd. 157. – Vgl. auch WChr 130f; hier wird vor allen Dingen Bayle als Repräsentant des autonomen Zweifels genannt.

<sup>39</sup> WdChr 110ff.

<sup>40</sup> ChR I II: »Das evangelische Christentum hat durch seine Geschichte und seine Art zur Entstehung dieser Lage das Seine beigetragen und darf dem göttlichen Rufen und Fragen in ihr sich nicht verschließen«. Hirsch hat seit den 20er-Jahren mit Holl und gegen Troeltsch die Neuzeit in Kontinuität mit der Reformation gesehen, ja Luther als den Vater der Neuzeit und die reformatorische Theologie als Inbegriff wesentlicher Grundmotive der neuzeitlichen »Freiheits«geschichte verstanden.

gestellt und entschieden würden. Das ist aber erst nach der durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten Krise als eine Möglichkeit etabliert worden, deren Ergreifung nicht sofort den sozialen Tod zur Folge hatte, und die dann auch in zwar berühmten, de facto aber zunächst marginalen Einzelfällen<sup>41</sup> vollzogen worden ist. Und ob E. Hirsch diese Möglichkeit je ergriffen hat, ist mir einstweilen noch nicht sicher.

Soweit der Zweifel, ohne dessen Verarbeitung und Überwindung für Hirsch im 20. Jahrhundert christlicher Glaube nicht mehr möglich zu sein scheint.

Des weiteren gilt nun für Hirsch, daß dieser Zweifel durch die bloße Geltendmachung der Autorität der Kirche für ihre Tradition nicht überwunden werden *kann* und auch nicht überwunden werden *darf*. Er *kann* so nicht überwunden werden, weil die Geistesmächte der neuzeitlichen Philosophie, Natur- und Geschichtswissenschaft die kirchliche Lehre bis hinein in ihre im biblischen Kanon verankerten Fundamente unwiederbringlich ihrer formalen Autorität und inhaltlichen Plausibilität beraubt haben. Aber er *darf* Hirsch zufolge auch nicht durch Rückgriff auf die Autorität der Kirche und ihre Tradition überwunden werden, weil dadurch intellektuelle Werkgerechtigkeit (nämlich das gute Werk der Anerkennung einer autoritativen Tradition vorbei an oder unter Aufopferung von eigener Einsicht) an die Stelle der im Gewissen bindenden Überzeugung träte, die nach reformatorischem Verständnis für den Glauben wesentlich ist<sup>42</sup>. Vielmehr kann und darf Hirschs Urteil zufolge der Zweifel nur so überwunden werden, daß die ursprüngliche Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums *gegenwärtig* von neuem vollzogen wird, in einer Weise, die den Einwänden der modernen Bildung Rechnung trägt und gewachsen ist.

Wie kann der Glaube als ein solcher Empfang der Wahrheit des Evangeliums gedacht werden? Hirsch macht dafür drei bzw. vier Bedingungen namhaft<sup>43</sup>.

*Erstens*<sup>44</sup> muß sich die dem Glauben begründende Erkenntnis der christlichen Wahrheit gegenwärtig vollziehen. Das heißt negativ: Sie kann sich nicht als die gegenwärtige Anerkennung des von anderen Personen in der

<sup>41</sup> Der Ausbruch der später so genannten »dialektischen Theologie« ist doch von den Zeitgenossen eher als ein Randphänomen erlebt worden. Erst wir haben uns aus der Retrospektive nach 1945 die historisch wohl illusionäre Sicht angewöhnt, jene theologische Bewegung als von Anfang an dominant zu betrachten.

<sup>42</sup> Zugleich meint Hirsch, würde dies zum Verlust der Lebendigkeit des Christentums führen, zur »Mumifizierung in Ritus und Satzung«, wie er sie am Anglikanismus und am rechten Luthertum meinte beobachten zu können: ChR I 157.

<sup>43</sup> Zum Folgenden vgl. ChR I 14 ff.

<sup>44</sup> Vgl. ChR I 14 ff, 16 f, 31, 45, 57 f, 129 f, ChR II 9 ff, 65 ff.

christlichen Urzeit bezeugten Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums erschöpfen. Positiv: Sie muß die sich heute ereignende eigene Wahrheitserkenntnis *jedes einzelnen Glaubenden selbst* sein.

*Zweitens*: Was so gegenwärtig geschehen muß, ist genau die *ursprüngliche* Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums. D. h. negativ: Es geht nicht um die Erkenntnis der Wahrheit der apostolischen Predigt oder des kirchlichen Dogmas; sondern positiv: um das gegenwärtige Geschehen derjenigen Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums, die ihrerseits die apostolische Predigt, das kirchliche Dogma, Bekenntnis und Lehre der Kirche erst möglich gemacht hat; also um genau und nichts anderes als den gegenwärtigen Vollzug der Ostererkenntnis des Petrus und der ersten Jünger<sup>45</sup>.

Schließlich soll *drittens* der gegenwärtige Vollzug dieser ursprünglichen Wahrheitserkenntnis ein solcher sein, der dem modernen Wahrheitsbewußtsein Rechnung trägt und gewachsen ist<sup>46</sup>. Dafür müssen nun wiederum zwei Bedingungen erfüllt sein: Erstens darf der *Inhalt* der christlichen Wahrheitserkenntnis den Inhalten des modernen Wahrheitsbewußtseins nicht widersprechen. Und zweitens muß der *Vollzug*, die Weise des Zustandekommens und Bestehens des christlichen Wahrheitsbewußtseins im Rahmen des modernen Wahrheitsbewußtseins und seiner erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen verstanden werden können.

Diese letzte Bedingung ist erfüllt, wenn es sich bei jener Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums um nichts anderes handelt als um die Begegnung mit dem Menschen Jesus, das verstehende Erfassen des religiösen Sinnes seiner Predigt und seines Ganges zum Kreuz, sowie dann das Mächtigwerden dieses religiösen Sinnes von Lehre und Geschick Jesu am Gewissen des Betrachters, mit der Folge, daß dessen Gottes- und Selbsterkenntnis mit der Gottes- und Selbsterkenntnis Jesu identisch wird<sup>47</sup>. Die so verstandene *Form* der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums hält den Kriterien der modernen Bildung deshalb stand, weil es sich bei ihr offenkundig um nichts anderes handelt, als den – nur inhaltlich – ausgezeichneten Fall desjenigen Verstehens fremden Sinnes, welches Hirschs Theorie religiös-ethischer Intersubjektivität zufolge überhaupt alles denkbare intersubjektive Sinnverstehen ermöglicht (wobei Hirsch offenbar unterstellt, daß dieses intersubjektive Sinnverstehen der auch von der modernen Bildung nicht bestrittene, sondern anerkannte Weg der Gewissensbildung ist).

<sup>45</sup> Grundlegend JChrdH.: 40 Z. 35 ff, 41 Z. 20 ff, vgl. auch ChR I 28, 31, 45. WdChr 39 ff.

<sup>46</sup> ChR I 21 ff, 149 ff, II 2 ff.

<sup>47</sup> Hirsch stellt diesen Sachverhalt als die »Gleichzeitigkeit des Glaubens mit Jesus Christus« dar, in der das Verstehen der Jesusüberlieferung ihr Ziel erreicht: ChR I 48 f.

Die zweite Bedingung ist erfüllt, wenn der *Gehalt* der jesuanischen Gottes- und Selbsterkenntnis die Grenzen des modernen Wahrheitsbewußtseins nicht sprengt. Und das ist für Hirsch deshalb nicht zu befürchten, weil es sich bei Jesu Gottes- und Selbsterkenntnis um nichts als den gesetzesfreien Ewigkeitsglauben handelt<sup>48</sup>, in dem auch die religionsphilosophische Reflexion des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins resultiert<sup>49</sup>. So kann Hirsch im Blick auf den Inhalt der christlichen Gottes- und Selbsterkenntnis beruhigt und beruhigend feststellen: »Alles, was man von Gott wissen und erkennen kann, ist schon in der in sich vertieften Humanität erschlossen. Das Evangelium kann über das in den §§ 53–61 (behandelten die natürliche Gotteserkenntnis) Enthaltene nichts Neues über Gott sagen. Die Frage nach der Offenbarung . . . meint ein göttliches Kommen zum Einzelnen, das diesem Einzelnen sein letztes persönliches Sein neu in der Wahrheit Gottes gründet«<sup>50</sup>, und dementsprechend wird nach der Darstellung der Erkenntnis Jesu als Sein in der Wahrheit Gottes unterstrichen, »daß es im strengen Sinne eine christliche Weltorientierung und eine christliche Lebensweisheit nicht gibt«<sup>51</sup>.

Diese Sicht besitzt – kraft ihres Rückgriffs auf die unterstellte Selbstverständlichkeit der modernen Bildung – zunächst eine eindrucksvolle Plausibilität. Beim Versuch ihres genauen gedanklichen Nachvollzugs tauchen jedoch verschiedene Fragen auf, die unbeantwortet bleiben. Etwa: In welchem Sinne kann behauptet werden, daß die im Glauben gegenwärtig empfangene Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums *dieselbe* ist wie die ursprüngliche der Jünger Jesu an Ostern? Oder: Wie kann die Behauptung gerechtfertigt werden, daß das der ursprünglichen (und gegenwärtigen) Erkenntnis der christlichen Wahrheit zugrundeliegende Verständnis des religiösen Sinnes von Jesu Leben und Sterben *zutreffend*, also sachlich *identisch* ist mit der Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen Jesus? Oder: Worin ist es begründet, daß der verstandene Sinn von Lehre und Tod des

<sup>48</sup> WdChr 19 ff, 29 ff, ChR I 53 ff, 55 ff, 60 ff.

<sup>49</sup> ChR I 175, 182, 221, 242, 259. Was gegenüber dem christlichen Glauben mangelt, sind keine inhaltlichen Momente, sondern die Gewißheit dieser Inhalte: ebd. 259.

<sup>50</sup> ChR I 260.

<sup>51</sup> ChR II 25. – Vergleichspunkt ist dabei für Hirsch immer das Wahrheitsbewußtsein der neuzeitlichen Wissenschaften, das als solches als der Repräsentant derjenigen Humanität eingestuft wird, die »auf das eigene Sehen und Denken« setzt (WdChr 131). Die Frage, ob möglicherweise die Bildungstradition der Neuzeit – auch nur teilweise – gemessen am christlichen Menschenbild und am christlichen Begriff von Humanität *nicht* als Repräsentanten wahrer Humanität zu beurteilen seien, hat Hirsch – soweit ich sehe – öffentlich niemals explizit gestellt und diskutiert.

Menschen Jesus *Macht* gewinnt, das Gewissen (die Selbst- und Gotteserkenntnis) des Verstehenden zu bestimmen? Das Faktum dieses Vorgangs wird zwar von Hirsch durchweg als das den Christenstand begründende Gewissensgeschehen in Anspruch genommen, aber es wird ausschließlich in Wendungen beschrieben, die eine Reflexion auf seine Möglichkeitsbedingungen nicht erkennen lassen<sup>52</sup>. Der Hinweis auf die Vollmacht des Menschen Jesus<sup>53</sup> erklärt nichts, sondern ist seinerseits erklärungsbedürftig. Dabei müßte vor allem sichergestellt werden, daß diese Vollmacht nicht als die – nun eben besonders unwiderstehliche – *Autorität des Menschen* Jesus verstanden wird<sup>54</sup>; denn damit wäre das gesamte Programm einer von *menschlicher* Autorität freien Begründung des Glaubens hinfällig geworden.

Wie immer man nun diese Fragen beantworten mag, eines ist deutlich: Hirsch schwebt eine mit dem Wandel der allgemeinen Sphäre der Bildung Schritt haltende *Verwandlung* des christlichen Glaubens vor, in der dieser gleichwohl seine *Identität* wahrt. Dazu müßte das Wesen des Glaubens so gedacht werden, daß ihm eine Beweglichkeit eignet, die seine Identität nicht aufhebt; und umgekehrt muß seine Identität selbst eine bewegliche sein. Wie ist dieses in sich selbst identische und zugleich unendlich bewegliche Wesen des christlichen Glaubens dann zu denken? Hirschs Antwort lautet zusammengefaßt: Es besteht in der *Innerlichkeit* der durch das Verstandenhaben des religiösen Sinnes von Leben und Sterben des Menschen Jesus bestimmten Selbst- und Gotteserkenntnis einzelner Menschen<sup>55</sup>, die sich zu allen ihren Äußerungen rein konstruktiv und polemisch verhält; *konstruktiv*, sofern sie gezwungen ist, sich jeweils eine äußere Gestalt,

<sup>52</sup> Noch der detaillierteste und ausführlichste Text – ChR II 21 – bleibt rein *deskriptiv*. Alle sonstigen Passagen der Christlichen Rechenschaft, die auf den Vorgang zu sprechen kommen, behaupten ihn, ohne ihn zu erklären: I 3, 16 Z. 17, 23 Z. 36 ff, 28 Z. 37 ff., 31 f, 35 Z. 37 f, 46 Z. 28 f, 48, 51 Z. 4 ff, 61 Z. 3 ff, 63 Z. 25, 77 Z. 2 f, 131, 135 Z. 18 ff, 144, 146, 201, 216. II. 7, 9, 10, 16, 17, 30, 31, 49, 55 Z. 14, 56 Z. 24, 61, 65, 66, 79, 93, 113, 120, 125, 132, 133.

<sup>53</sup> Z. B. JChrdH 39 Z. 23. – ChR spricht überwiegend von der »Macht« Jesu: 28, 36, 61, 63 Z. 36, 73 Z. 19 ff, 80 Z. 8 ff, 131 Z. 9 f, 200.

<sup>54</sup> Dagegen ist insbesondere die detaillierte Darstellung der Ostererfahrung des Petrus in JChrdH nicht gefeilt: 38 f.

<sup>55</sup> WdChr 35: »Jünger Jesu ist der, welcher, von dem, was Jesus ist und sagt, innerlich ergriffen, in seine eigene menschlich-geschichtliche Wirklichkeit das Gottesverhältnis, das im Evangelium aufgeschlossen ist, hineinlegt«. In dieselbe Richtung weist die Beschreibung der invarianten Grundform der Erkenntnis der christlichen Wahrheit in ChR I, 28.

einen Geschichtsleib zu geben<sup>56</sup>; *polemisch*, sofern sie sich jeder dieser ihrer Äußerungen überlegen weiß und jederzeit fähig zu ihrer Verabschiedung und Ersetzung durch eine neue<sup>57</sup>.

Und genau dies ist es, was dem Glauben aufgrund seiner geschichtlichen Existenz im Kontext der sich wandelnden Bildungswelt zugemutet wird: Aus seiner durch die Religiosität des Menschen Jesus geprägten Innerlichkeit heraus entsprechend den Anforderungen der neuzeitlichen Bildung seine für diese unerträglich gewordene Äußerungsgestalt zu verabschieden und durch eine mit ihr kompatible neue zu ersetzen<sup>58</sup>. Die dem christlichen Glauben aufgrund seiner geschichtlichen Existenz im Kontext der allgemeinen Bildung zugemutete Umformung stürzt ihn also zwar in eine »Krise«, die ihn aber gerade nicht in seinem Wesen bedroht, sondern nur dieses unendlich selbstkritische und schöpferische Wesen des Glaubens dazu provoziert, sich erneut in seiner Lebendigkeit zu beweisen. Daß das moderne Wahrheitsbewußtsein den christlichen Glauben in eine Umformungskrise stürzt, heißt also nichts anderes, als daß es ihm zumutet, zu beweisen, daß er mithalten kann.

Aber bedeutet das nicht, daß die Lebendigkeit des Glaubens darin besteht, sich dem Fremddiktat der modernen Bildung zu beugen? Das würde Hirsch bestreiten. Denn: Die moderne Bildung ist selber für ihn nichts anderes als ein Produkt der christlichen Innerlichkeit reformatorischer Prägung<sup>59</sup>; und so verstanden hat dann die Umformungskrise des Glaubens nur den Sinn, daß die fortgeschrittensten, alle kirchlich autoritären Bindungen hinter sich gelassen habenden säkularen Gestalten der christlichen Innerlichkeit ihrer zurückgebliebenen kirchlichen Gestalt die fällige Modernisierung zumuten<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> WdChr 37, 40f, 58, 61, 121: Hier wird überall von geschichtlicher »Gestalt« gesprochen. Vom geschichtlichen »Leib« des Christentums sprechen WdChr 51, 156.

<sup>57</sup> WdChr 59. – Vgl. ChR I 14 Z. 5f, 23 Z. 34f, 25 Z. 30ff, 95ff, 102 – Hirschs Musterbeispiel ist Luther. Dessen Seele hat »im Glauben an Jesus ihr Tiefstes und Eigentlichstes« (WdChr 115) und ist darin frei, die überkommene kirchliche Form zu »zertrümmern« (ebd. 114).

<sup>58</sup> WdChr 155f; ChR II, 102ff, 149.

<sup>59</sup> ChR I 11; WdChr 111ff, 127 Z. 39ff.

<sup>60</sup> Hirsch spricht es durchaus als Signum der Neuzeit an, daß in ihr ein »Humanes«, das »unabhängig« vom Christlichen Geltung und Bestand hat (WdChr 127), sich *gegen* das Christliche verselbständigt (ebd. 131). Aber entscheidend sind dann für seine endgültige Sicht der Moderne zwei Gleichsetzungen: a) Das Christliche, gegen das sich das Humane wendet, sind die »kirchlichen Bindungen« (vgl. WdChr 127); b) die christliche Innerlichkeit ist für alle Zumutung und Anforderungen der neuzeitlichen Bildung offen (ChR I 21f), weil sich in der Festsetzung der »zu ihrem

Wie aber, wenn sich die Neuzeit nun keineswegs in Bausch und Bogen als das durch den reformatorischen Bruch mit dem Mittelalter begründete Zeitalter der Autonomie begreifen ließe? Hirschs Rückgriff auf die These vom christlichen Ursprung der Neuzeit, ihrer Bildung und Sozialgestalt, zeigt gut den argumentationsstrategischen Wert, der an dieser These auch heute noch geschätzt wird; aber nicht ihre Wahrheit<sup>61</sup>.

Soviel zu Hirschs Sicht der gegenwärtigen Lage des christlichen Glaubens im Kontext der modernen Geistesmächte. Diese aber – und mit ihnen das Christentum – stehen nun ihrerseits im Kontext der geschichtlichen *Ordnungs-* und *Lebensmächte*. Auch dieser Gesamtkontext geht in Hirschs Rechenschaft über das geschichtlich existierende Christentum ein.

2. *Der christliche Glaube in seiner Bezogenheit auf die geschichtlichen Lebens- und Ordnungsmächte.* – Grundsätzlich gilt für Hirsch, daß im geistig-religiösen Leben das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft erfaßt wird<sup>62</sup>, und zwar in einer Weise, die selbst auf das praktische Leben der Gemeinschaft einen führenden Einfluß besitzt. Insofern ist also auch mit einem bestimmenden, führenden und qualifizierenden Einfluß des Christentums auf die Lebens- und Ordnungsmächte zu rechnen, der freilich *inhaltlich* genau davon abhängen wird, wie im christlichen Glauben das Verhältnis zwischen Einzelnem und Gemeinschaft erfaßt wird. Nun hatten wir gesehen, daß die durch die Religiosität Jesu bestimmte Selbst- und Gotteserkenntnis des christlichen Glaubens sich streng innerhalb der Grenzen des natürlichen Wahrheitsbewußtseins bewegt. Das gilt insbesondere auch für das natürliche Gottesbewußtsein; also das Wissen darum, daß Gott dem Gewissen des Einzelnen in der Sphäre der Intersubjektivität begegnet

eigenen Sehen und Denken sich bekennenden Humanität gegen das Christliche ja nur die vom evangelischen Christentum selber berufenen geistigen und religiösen Kräfte freigesetzt werden« zu einer Bewegung von unübersehbaren Ausmaßen und Zielen (WdChr 131). Dadurch bekommt dann die für Hirschs Umformungsprogramm wesentliche Frontstellung die Form: Christliche Innerlichkeit im Bunde mit moderner Bildung gegen die kirchliche Bindung an ein überholtes Herkommen – eine Situationsbeschreibung, die natürlich damals wie heute insbesondere auf die akademische Jugend ihre bezaubernde Wirkung nicht verfehlt.

<sup>61</sup> Die Vermutung, daß die schon lange vor der Reformation auf allen Gebieten des sozialen Lebens zu beobachtenden Ansätze zur Emanzipation von kirchlicher Bevormundung auch vorchristlichen – also, um deutlich zu werden: antik-heidnischen – Motiven folgen, ist ja keineswegs abwegig und wird durch die Erweiterung der Neuzeitforschung von der (bei Hirsch exklusiv herrschenden) geistes- zur sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise eher gestützt als abgewiesen.

<sup>62</sup> ChR II 292.

und insofern auch die natürlichen Ordnungen des geschichtlichen Lebens, in denen sich der Einzelne jeweils vorfindet, »heilig«. Durch diese in der christlichen Selbst- und Gotteserkenntnis festgehaltene und bestätigte Einsicht ist nun die Beziehung des christlichen Glaubens zu den Lebens- und Ordnungsmächten der Geschichte, also seine *ethische* Situation bestimmt.

Für diese sind demgemäß zwei Aspekte konstitutiv: Daß der christliche Glaube jeweils an seinem Ort innerhalb des geschichtlichen Gemeinschaftslebens als vor Gott stehender in die Entscheidung zwischen Gut und Böse gestellt ist; und dies in einer inhaltlich konkret bestimmten Weise, die sich genau aus der Stellung des Einzelnen im geschichtlichen Leben der Gemeinschaft ergibt. Hirsch drückt das so aus, daß er die ethische Situation des Glaubens einerseits durch ein »*unendliches Ethos*« bestimmt sieht, welches darin besteht, daß sich der Glaube als vor Gott stehender jeweils in der Situation einer mit letztem Ernst zu treffenden Entscheidung zwischen Gut und Böse vorfindet. Gleichzeitig ist die ethische Situation des Glaubens aber auch durch ein »*endliches Ethos*« bestimmt, das sich aus der geschichtlichen Stellung des Glaubens im Gemeinschaftsleben ergibt und festlegt, was jeweils das in der Entscheidung zu ergreifende Gute bzw. Böse ist und als solches durch den freien Gebrauch der Vernunft (also durch eine vernünftige Rechenschaft über die Lage) erfaßt werden muß<sup>63</sup>. Die drei Determinanten der ethischen Situation des Glaubens sind also: a) Gott, der der gegebenen Lage ihren Entscheidungsernst verleiht, b) die inhaltliche Bestimmtheit der Entscheidung durch die Lage selbst; und c) die natürliche Vernunft, die im Vernehmen der geheiligten (absolut verpflichtenden) Lage das Gute erfaßt.

Das aber heißt dann: Ebenso wie Hirsch feststellen konnte, daß die Wahrheitserkenntnis des christlichen Glaubens dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein »nichts Neues sagt«, genauso muß er nun auch im Blick auf die ethische Situation des Christentums (seine Beziehungen zu den Lebens- und Ordnungsmächten der Geschichte) mit Nachdruck feststellen: »Eine christliche Ethik, die sich von humaner Ethik nach dem wesentlichen Verständnis des Ethos unterscheiden will . . . ist ein Mißverständnis, das aus der das Menschliche bewahrenden und erschließenden Tiefe des christlichen Glaubens eine aus Gott überhöhte oder begrenzte Sondergestalt des Menschlichen macht und damit in die Weise des außerchristlichen Verhältnisses von Ethos und Religion zurückfällt . . . Christliche ethische Existenz ist Menschsein im Glauben, d. h. Menschsein, das aus Gottes Liebe darin gegründet ist, wahrhaft es selbst zu sein.«<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> ChR II, 177–187, bes. 183 ff.

<sup>64</sup> ChR II 183 f. – Im Blick auf diese grundlegende Feststellung darf man wohl

Das aber schließt wiederum unmittelbar ein, daß ebenso wie das christliche Wahrheitsbewußtsein in der Sphäre der christlichen Geistesmächte durch diese in den Prozeß einer permanenten Umformung gestürzt wird, so auch das christliche Ethos in der Sphäre der Lebens- und Ordnungsmächte einer permanenten Umformung unterliegt<sup>65</sup>.

Dabei stellt sich dann wiederum die Frage, ob in diesem Prozeß das christliche Ethos einer permanenten *Fremdbestimmung* durch die natürlichen Geschichtsmächte ausgeliefert wird. Hirschs Antwort auf diese Frage lautet in ihrem vollen, rätselhaften Wortlaut:

»In der Folge des hier Gesagten liegt eine Umformung der ganzen Weise, in der öffentliches Denken und Leben einerseits, christlicher Glaube andererseits sich aufeinander beziehen. Volksreligion und Volkskirche kann das Christentum heute nur noch insofern sein, als öffentliches Denken und Leben als Denken und Leben eines durch eine lange Geschichte mit dem Christentum vorgeformten Menschentums dem christlichen Glauben zugleich mit geschichtlicher Nähe und in ehrfürchtiger Begrenzung gegenüber steht, und als umgekehrt christliche Religion dem sich nicht mehr als eigentlich christlich empfindenden öffentlichen Denken und Leben sich so nahe weiß, daß sie es als die in Gott geheiligte menschliche Geistes- und Lebensgestalt des dem Evangelium persönlich Glaubenden zu ehren vermag«<sup>66</sup>.

Hieran ist bemerkenswert: a) aus der langen Geschichte »mit dem Christentum« wird nicht auf den christlichen Charakter des öffentlichen Lebens geschlossen; b) auch das erklärter- und zugegebendermaßen nichtchristlich öffentliche Leben kann die »menschliche Geistes- und Lebensform« eines »dem Evangelium persönlich Glaubenden« sein (also umgekehrt: mit dem persönlichen Glauben an das Evangelium verträgt sich auch eine klar nichtchristliche Geistesgestalt); c) und als solche ist sie – die nichtchristliche Geistes- und Lebensgestalt des persönlich Glaubenden – »heilig«. Hat das Christentum, welches so spricht, seine »Umformung« noch vor sich oder schon hinter sich?

fragen: Gibt es neben dem »wahrhaften menschlichen Leben« auch ein »unwahrhaftes«? Wenn ja, wie soll man nun das eine vom anderen unterscheiden, wenn nicht als je eine »Sondergestalt« des Ethos? Das könnte man doch wohl nur bestreiten, wenn man behaupten wollte, daß die Differenz zwischen »wahrhaftem« und »unwahrhaftem« menschlichen Leben ethisch überhaupt unerheblich ist. Darauf will Hirsch ja aber doch wohl nicht hinaus.

<sup>65</sup> ChR II 238 ff.

<sup>66</sup> ChR II 307 Z. 16 ff.

3. *Das Resultat der Rechenschaft über das Christentum als Begriff seiner prinzipiellen Modernität.* – Hirschs Rechenschaft über das christliche Wahrheitsbewußtsein und über das christliche Ethos konvergieren. Beide machen ohne jeden Abstrich Ernst mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums, samt seinem Hineinversenktsein in die Sphäre der Geistesmächte und samt dieser in die Sphäre der geschichtlichen Lebens- und Ordnungsmächte. Beide Sphären des geschichtlichen Lebens stürzen durch ihren Wandel auch den christlichen Glauben selber in einen Prozeß permanenter Umformung. Aber diese Zumutung bedroht weder das christliche Wahrheitsbewußtsein noch das christliche Ethos. Vielmehr bewahrt gerade sie beide vor dem »religionsgeschichtlichen Tode«, und zwar dadurch, daß sie ihnen Gelegenheit gibt, sich in ihrer Lebendigkeit zu beweisen. Und worin besteht diese? In der Kraft der Innerlichkeit sowohl des christlichen Wahrheitsbewußtseins als auch des christlichen Ethos. Diese – durch den Ewigkeitsglauben des Menschen Jesus – geprägte Innerlichkeit ist für die Zumutung schlechthin jedes Wandels in der geistigen und gesellschaftlichen Welt offen.

Und dies prinzipiell. Nämlich aus zwei Gründen: 1. Die christliche Innerlichkeit steht allen überhaupt denkbaren Ausdrucksgestalten ihrer selbst schlechthin frei gegenüber, konstruktiv und polemisch; sie ist imstande, sich beliebige Ausdrucksgestalten zu geben, ohne an irgendeine von ihnen gebunden zu sein. 2. Sie lebt in der Überzeugung, daß sie selber wesentlich identisch ist mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein und dem natürlichen Ethos; bzw. umgekehrt, daß die Innerlichkeit des natürlichen Wahrheitsbewußtseins und seines Ethos de facto identisch ist mit der christlichen –, nur daß sie ihrer selbst noch nicht als solcher bewußt geworden ist. Insofern kann die christliche Innerlichkeit auf die Anstrengung verzichten, eigene Ausdrucksgestalten ihres Wahrheitsbewußtseins und ihres Ethos zu entwickeln, die als sachgemäß zu behaupten und festzuhalten sind u. U. auch gegen einflußreiche oder gar dominierende kulturelle und zivilisatorische Tendenzen im Leben der Gesamtgesellschaft. Sie kann sich statt dessen darauf beschränken, den christlich-religiösen Sinn des natürlichen Wahrheitsbewußtseins und Ethos zu entdecken, ihn auszusprechen und dadurch ihre Anpassung an diese nicht nur zu legitimieren, sondern sich sogar positiv auf eine solche folgsame Anpassung an die Wege Gottes im Wandel des allgemeinen geistigen und gesellschaftlichen Lebens zu verpflichten.

Hirsch hat diese Pointe seiner Rechenschaft über das geschichtliche Wesen des Christentums in ein einprägsames Bild gefaßt: Das Christentum – jedenfalls das evangelische – stehe im Wandel der Geschichte *nicht wie der Fels in der Brandung, sondern wie das Samenkorn, das zu neuem Leben*

erstirbt<sup>67</sup>. Offenbar ist das der gleichnishafte Ausdruck für einen Begriff und ein Programm der wesentlichen Modernität des christlichen Glaubens, dessen innere Stimmigkeit und Konsequenz von jüngeren Versuchen, die auf das gleiche zielen, nicht leicht zu überbieten sein wird.

#### IV. Lehrreiche Inkonsistenzen

Eine Überprüfung der Stimmigkeit von Hirschs theologischem Entwurf müßte sich aufgrund von dessen eigenem systematischen Aufbau auf drei Themenbereiche erstrecken: *Erstens* auf die Geschichtsmetaphysik Hirschs, samt seinen Subjektivitätstheoretischen, intersubjektivitätstheoretischen, handlungstheoretischen, erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Implikationen. *Zweitens* darauf, ob die Rechenschaft über das Christentum systematisch konsequent in deren Rahmen eingezeichnet ist. Und *drittens* auf die innere Stimmigkeit der christlichen Rechenschaft.

Eine Überprüfung des ersten Bereiches, der geschichtsmetaphysischen Gewissenstheorie Hirschs in den genannten Hinsichten, ist hier nicht möglich. Einige grundsätzliche Bemerkungen dazu habe ich an anderer Stelle bereits vorgetragen<sup>68</sup>.

Was den zweiten Punkt betrifft, so beruht die objektive Größe und subjektive Faszination, die von Hirschs Lebenswerk ausgeht, gerade darauf, daß es den Versuch einer Rechenschaft über die gegenwärtige Wirklichkeit des Christentums, die über alle beschränkten innertheologischen Gesichtspunkte hinausgeht und das Ganze des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens in den Blick faßt, nicht nur entschlossen, sondern eben auch mit großer systematischer Konsequenz unternimmt.

Mit diesem Zugeständnis ist freilich noch nicht entschieden, ob Hirschs Rechenschaft über das Christentum auch in sich selber stimmig und stichhaltig ist. Ausschließlich dieser Frage möchte ich jetzt einige abschließende Überlegungen widmen.

Ich knüpfe an Hirschs Gleichnis an: Das Christentum steht in der Geschichte nicht wie der Fels in der Brandung, sondern wie das Samenkorn, das zu neuem Leben erstirbt. Wir wissen heute, daß das Samenkorn diese Eigenschaft deshalb hat, weil es in sich selbst mit einem reproduktionskräftigen genetischen Programm ausgestattet ist. Wenn dieses Programm zerstört ist, erstirbt das Samenkorn keineswegs zu neuem Leben, sondern verfault. Es trägt gerade noch zur Bildung von Humus bei, von dem sich

<sup>67</sup> ChR I 103 Z. 23 f.

<sup>68</sup> O. Anm. 12.

dann aber nicht mehr Korn, sondern nur noch Quecke nährt. Die Frage ist also: Besitzt das evangelische Christentum – die christliche Innerlichkeit in der Beschreibung Hirschs – in sich selbst eine solche reproduktionskräftige Struktur?

Dafür müßten zwei Bedingungen erfüllt sein: Die Struktur der christlichen Innerlichkeit müßte *inhaltlich* einen eigentümlichen *Gehalt* fixieren und aufgrund dessen dann *formal* die Reproduktion einer eigentümlichen *Gestalt* unter wechselnden Bedingungen ermöglichen.

Der *Gehalt* des christlichen Wahrheitsbewußtseins könnte nun überhaupt nicht fixiert, tradiert und kommuniziert werden, wenn – auf dem Boden einer prinzipiellen Äquivokation des Ausdrucks »Wahrheit« – behauptet werden müßte, daß das christliche Wahrheitsbewußtsein formal totaliter aliter verfaßt ist als das Wahrheitsbewußtsein der Menschen allgemein und deshalb auch dieses natürliche Wahrheitsbewußtsein ausschließt. Hirsch hat also in der Tat eine notwendige Bedingung für die Fixierung, Tradition und Kommunikation des christlichen Wahrheitsbewußtseins erfüllt, wenn er darauf insistiert, daß es die Wahrheiten der natürlichen Wirklichkeitserkenntnis in ihrem ganzen Umfang einschließt. Aber das christliche Wahrheitsbewußtsein kann auch nicht fixiert und artikuliert werden, wenn es selbst unfähig sein sollte, zwischen dem zu unterscheiden, was in der vor- und außerchristlichen Menschheit die Erkenntnis von Wahrheit ist und was Irrtum. Das christliche Wahrheitsbewußtsein besitzt überhaupt nur dann einen *eigenen Gehalt*, wenn dieser von dem Gehalt des vor- und außerchristlichen Wahrheitsbewußtseins unterschieden werden kann; und das heißt dasselbe wie: wenn sein Gehalt für das nichtchristliche Wahrheitsbewußtsein *informativ* ist. Einen solchen Informationsgehalt kann aber das christliche für das nichtchristliche Wahrheitsbewußtsein nur haben, wenn es diesem in der Tat »etwas Neues« sagt, was es in sich selbst noch keineswegs erfaßt hat. Eine solche Information ist unmöglich, wenn die formalen Grenzen und Möglichkeitsbedingungen des natürlichen Wahrheitsbewußtseins gesprengt werden; aber sie muß das natürliche Wahrheitsbewußtsein inhaltlich auf noch in ihm steckende Fehler oder Leerstellen ansprechen, wenn sie überhaupt eine Information sein soll. Nun ist es eine Tatsache, daß Hirsch nur die formale Identität des christlichen mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein unterstrichen hat, nicht aber die inhaltliche Differenz seines Gehaltes gegenüber dem des natürlichen Wahrheitsbewußtseins. Das aber heißt nichts anderes als: das christliche Wahrheitsbewußtsein ist gegenüber dem nichtchristlichen inhaltlich redundant, also bar jeder Informationskraft – das Wort im strikten Sinne verstanden. Warum aber sollte dann überhaupt noch jemand hinhören, wenn es sich äußert?

In *formaler* Hinsicht hängt die Reproduktionskraft der christlichen Innerlichkeit offenkundig von der Art ihres Verhältnisses zu ihren geschichtlichen Ausdrucksgestalten oder – wie Hirsch sagt: – zu ihrem »Geschichtsleib« ab. Anders als bei ihrem Verhältnis zum allgemeinen menschlichen Wahrheitsbewußtsein betont Hirsch hier nun nicht die Identität, sondern die *Differenz*: Die christliche Innerlichkeit verhält sich zu ihren geschichtlichen Äußerungsgestalten sämtlich polemisch.

Dem ist zunächst zuzustimmen. Denn wenn der christliche Glaube nicht eine die Gewissen durch die zwingende Autorität von etwas Äußerlichem vergewaltigende Macht sein soll, sondern eine Macht, die die Gewissen von innen heraus gestaltet und damit zu einer qualifizierten Lebensführung befreit, dann *muß* dieses sein Innerlichsein grundsätzlich von jeder Gestalt, in die der Glaube sich geäußert hat, unterschieden sein. Die Innerlichkeit des Glaubens verhält sich zu jeder seiner Ausdrucksgestalten in der Tat insofern polemisch, als sie in keiner von ihnen aufgeht.

Freilich steht diese Polemik der christlichen Innerlichkeit unter einer Bedingung, ohne die sie gar nicht möglich ist: Es muß ein Äußerliches gegeben sein, an dem sie sich entzünden und auf das sie sich richten kann. Folglich ist eine Theorie gläubiger Innerlichkeit abstrakt, ja selbstwidersprüchlich, wenn sie nicht selbst einen Begriff der für diese Innerlichkeit *wesentlichen, unverzichtbaren* Äußerlichkeit einschließt.

Das ist bei Hirschs Theorie der christlichen Innerlichkeit zunächst auch der Fall: Diese Innerlichkeit ist dazu verurteilt, sie kann nicht anders, als äußerlich zu werden in Wort und Tat des Einzelnen und damit auch in Lehre und Ordnung einer Gemeinschaft<sup>69</sup>. Also nicht nur polemisch, sondern auch konstruktiv ist die christliche Innerlichkeit auf ihr Äußeres bezogen.

Aber gehört es zu ihrem Wesen, sich auf irgendein – *beliebiges* – Äußeres zu beziehen? Oder ist sie auf ein in sich selbst *bestimmtes* Äußeres bezogen? Nur wenn sich das letztere behaupten läßt, kann man die Beziehung der christlichen Innerlichkeit auf ein Äußeres als eine solche denken, die nicht willkürlich, und das heißt zugleich auch: nicht autoritär ist. Wie müßte ein solches – zum Wesen der christlichen Innerlichkeit und ihrer Freiheit hinzugehöriges – Äußeres gedacht werden? Und: schließt Hirschs Begriff vom Wesen des Christentums (der christlichen Innerlichkeit) eine solche Beziehung ein?

Gegen ein Äußeres, das in seiner Bestimmtheit für die Innerlichkeit dieses Glaubens wesentlich ist, könnte sich diese jedenfalls nicht polemisch verhalten, sondern es müßte für sie verbindlich sein. Damit scheidet alles bestimmte Äußere aus, welches ein *Konstrukt* der christlichen Inner-

<sup>69</sup> WdChr 51 ff, 122 ff.

lichkeit selber ist. Es kommt vielmehr nur ein solches Äußeres in Betracht, das in seiner eigenen, äußeren Bestimmtheit aus dem Vorgang des *Konstituiertwerdens* der christlichen Innerlichkeit und ihrer Freiheit nicht weggedacht werden kann<sup>70</sup>. Die reformatorische Theologie hat es unter dem Begriff des »äußeren Wortes« gedacht. Wie immer dieses inhaltlich bestimmt werden muß, so gilt doch jedenfalls: Zu ihm kann sich die christliche Innerlichkeit – eben weil es aus dem Prozeß der Konstitution ihrer eigenen Freiheit gar nicht weggedacht werden kann – auch nicht polemisch, sondern nur affirmativ verhalten.

Ich gestehe nun, daß es mir bisher nicht gelungen ist, in Hirschs Begriff vom Wesen des Christentums ein solches Äußeres zu entdecken. Zwar ist für Hirsch aus dem Konstitutionsprozeß der christlichen Innerlichkeit wenigstens der Mensch Jesus, sein Leben und Sterben, nicht wegzudenken. Aber: sogar dieses Äußere kommt für Hirsch nur als eine Ausdrucksgestalt von Innerlichkeit in Betracht, das im Prozeß der Konstitution der christlichen Innerlichkeit verschwindet zugunsten einer wiederum rein innerlichen Wirklichkeit, die sie erst eigentlich begründet; das ist: das Gottesverhältnis des Menschen Jesus. Das aber heißt: ein bestimmtes Äußeres, welches als solches der christlichen Innerlichkeit durch den Prozeß ihrer eigenen Konstitution verbindlich gemacht würde, gibt es für Hirsch nicht.

Das hat nun seinerseits fatale Konsequenzen für alle konstruktiven Äußerungen der christlichen Innerlichkeit: Weil durch die Konstitution der christlichen Innerlichkeit kein bestimmtes Äußeres festgehalten wird und dadurch für sie selbst verbindlich ist, besitzt sie auch kein Regulativ für ihre konstruktiven Äußerungen als für die Wahl und Gestaltung ihres Geschichtsleibes. Hirsch ist persönlich den Traditionen des lutherischen Protestantismus viel zu sehr verhaftet, als daß er nicht faktisch mit einer auf das Amt der Predigt begründeten und konzentrierten Form kirchlicher Gemeinschaft rechnen würde<sup>71</sup>. Aber an welchem für die christliche Innerlichkeit selbst konstitutiven Äußeren sich dieses konstruktive Handeln des Glaubens in Predigt, kirchlicher Lehre und kirchlicher Ordnung orientieren und dadurch seinen rein beliebigen (und dadurch ipso facto auch autoritären und deshalb dann wiederum nur Polemik verdienenden) Charakter einschränken könnte, wird nirgends sichtbar. Mit eifrigem Pathos empfiehlt

<sup>70</sup> Eine *derartige* Beziehung des Glaubens auf ein ihm Äußeres kann von ihrem Wesen her keinen »autoritären« Charakter haben. Denn sie besteht ja nicht *vorbei* an der eigenen Einsicht und Freiheit von Personen, sondern liegt beidem zugrunde. Die Möglichkeit einer *solchen* Beziehung auf Äußeres ist Hirsch, soweit ich sehe, niemals zu Gesicht gekommen.

<sup>71</sup> Vgl. insbesondere das ekklesiologische Lehrstück in der ChR: II 91–96.

Hirsch die Modernisierung des Christentums durch Überwindung, Verabschiedung, Verbesserung, Archivaisierung etc. von traditionellen, und d. h. ipso facto bloß als unausgewiesene äußere Autorität in Betracht kommenden Gestalten von Lehre und Ordnung. Welches gestaltete Äußere in diesem Wandel unbedingt festzuhalten und zu tradieren ist – nicht aus Gewohnheit, sondern weil es durch die Konstitution der christlichen Innerlichkeit für diese selbst in seiner bestimmten Äußerlichkeit verbindlich gemacht wird – und welches dann die sachgemäßen, also nicht einfach beliebigen und deshalb dann als autoritär wiederum polemisch zu distanzierenden Formen eines solchen Festhaltens und Weitergebens wären, kommt in Hirschs Schriften – soweit ich sehe – nirgends zu Sprache.

Fazit: Der christlichen Innerlichkeit, wie Hirsch sie beschreibt, fehlt nicht nur ein informationskräftiger Gehalt, sondern damit ipso facto auch jede Regel und Richtschnur – oder (um an das Bild vom Samenkorn anzuknüpfen): jedes Programm – der Gestaltwerdung.

Hirsch hat die Grundgestalten des gesellschaftlichen Gemeinschaftslebens, in deren Kontext das Christentum geschichtlich existiert, »Geschichtsmächte« genannt, um damit in unmythologischer Form die Rede der Pseudopaulinen von den »Mächten und Gewalten« festzuhalten, die das Weltgeschehen beherrschen (Kol. 2, 10; Eph. 1, 21; 3, 10). Damit hat er selbst zum Vergleich seiner Lehre mit der neutestamentlichen Lehre aufgefordert. Wie steht bei ihm die christliche Innerlichkeit, der Glaube unter den Geschichtsmächten da? Im Kontext der Geistesmächte steht die christliche Innerlichkeit da: ohne eigene Information. Und im Kontext der Lebensmächte (Volk und Familie) sowie der Ordnungsmächte (Staat und Wirtschaft) ohne Gestaltungskraft. Demgegenüber heißt es im Epheserbrief, daß den Mächten und Gewalten – in einer auch sie zugleich bindenden und befreienden Weise – das Evangelium gepredigt wird: »durch die Kirche« (Eph. 3, 10). Genau diese Predigt – das Kund- und Wirksamwerden des Evangeliums – für die Geschichtsmächte in ihrer eigenen Sphäre ist auf dem Boden der christlichen Innerlichkeit, wie Hirsch sie zeichnet, nicht mehr möglich. Und dies keineswegs zufällig aufgrund einer empirischen geschichtlichen Konstellation, sondern prinzipiell, aufgrund eines bestimmten systematischen Begriffs von der Wirklichkeit des Glaubens als Innerlichkeit, für die alles mögliche bestimmte Äußerliche bloß akzidentell ist<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Hirsch behauptet (WdChr 133): »Die altevangelische Gestalt des Christentums ist mit allen anderen älteren Gestalten durch die Umformungskrise zum Tode verurteilt«. Zunächst fragt sich, was hierbei unter den Begriff der »Gestalt« fällt. Ich gehe einmal davon aus, daß damit eine Ordnung von Leben und Lehre der Kirche gemeint ist, die sich an den Lehrbekenntnissen der Reformation orientiert. Dann ist Hirschs

Wenn die Rede von den in der Geschichte waltenden »Mächten« überhaupt – wie Hirsch selber meint – eine realistische Rede ist, dann ist vielleicht auch der Gedanke von der ihnen predigenden, sie »informierenden« Kirche kein frühkatholisches Theologumenon, das das reformatorische Christentum getrost der Dogmengeschichte zur Aufbewahrung übergeben, also ad acta legen dürfte, sondern eine genaue und auch heute noch stichhaltige theologisch-theoretische Einsicht, von der aus sich erhebliche Rückfragen an Hirschs Christentumstheorie ergeben.

Überhaupt scheint mir Hirschs großzügiges Programm des Verabschiedens, Überwindens, ad-acta-Legens kein guter Rat zu sein für den Umgang mit dem in der Kirche und durch sie überlieferten Gut von Ordnung, Lehre und theologischer Theorie.

Am allerwenigsten scheint es mir freilich erlaubt und richtig zu sein, mit einem theologischen Oeuvre wie dem von Emanuel Hirsch nach dieser von ihm selbst ausgegebenen Devise zu verfahren. Denn es erteilt dem reformatorischen Christentum in der 1918 angebrochenen Phase seiner institutionellen Selbständigkeit, mag diese nun von kurzer oder längerer Dauer sein, eine ebenso nachhaltige Lehre wie die zu gleicher Zeit entstandenen anderen großen theologischen Entwürfe und der gesamte Verlauf der kirchlichen Zeitgeschichte, eine Lehre, die das reformatorische Christentum nur zu seinem Schaden vergessen könnte.

Prof. Dr. Eilert Herms, Ev.-theol. Fakultät der Universität Mainz,  
Saarstr. 21, 6500 Mainz