

Johann Baptist Hirscher (1788–1865) und seine Bedeutung für die Ethik und die Moraltheologie

Von Eberhard Schockenhoff

1. Leben und Wirken

Der äußere Radius seines Lebens war auch nach damaligen Verhältnissen bemessen klein; er erstreckte sich vom Bodensee und der schwäbischen Ostalb bis an den Neckar und den Südschwarzwald im Breisgau, wo er in Freiburg fast drei Jahrzehnte lang als Professor für Moraltheologie und Katechetik sowie später als Domkapitular und Domdekan wirkte. Hinzu kamen während einiger Jahre, in denen er von seiner Freiburger Universität als Abgeordneter in den Badischen Landtag entsandt wurde, regelmäßige Besuche in der Residenzstadt Karlsruhe. *Johann Baptist Hirscher* wurde am 20. Januar 1788 als erstes von sechs Kindern einer einfachen Bauernfamilie in der Nähe von Bodnegg im heutigen Kreis Ravensburg geboren. Seine schulische Bildung erhielt er auf Anregung des örtlichen Geistlichen in der Prämonstratenserabtei Weissenau. Nach deren Aufhebung im Jahr 1803 wechselte er an das Konstanzer Lyzeum, wo er dem Generalvikar der damaligen Diözese Konstanz *Ignaz Heinrich von Wessenberg* begegnete, der ihn nachhaltig prägte und schon früh auf seine Begabung aufmerksam wurde. Das sich anschließende Theologiestudium in Freiburg war freilich nur von kurzer Dauer, da der junge Hirscher aus finanziellen Gründen die Universität nach zwei Jahren verlassen musste. Seine ultramontanen Gegner haben ihm später, als er längst zu den führenden katholischen Theologen in Deutschland zählte und als viel geleserter religiöser Schriftsteller anerkannt war, oft seine angeblich lückenhafte wissenschaftliche Ausbildung und seine nur oberflächliche Kenntnis der scholastischen Autoren vorgehalten. Nach dem Besuch des Meersburger Priesterseminars erhielt Hirscher am 22. September 1810 im Konstanzer Münster die Priesterweihe.

Während seiner Freiburger Studienzeit wurde Hirscher vor allem von dem Moraltheologen *Ferdinand Germinian Wanker* und dem Exegeten *Johann Leonard Hug* beeinflusst. Diese beiden akademischen Lehrer vermittelten ihm, was später für sein eigenes moraltheologisches System von grundlegender Bedeutung wurde: die Kenntnis der Philosophie des deutschen Idealismus von Kant bis

Schelling und das intensive Studium der Heiligen Schrift. Im Konstanzer Priesterseminar war er mit Wessenberg'schem Gedankengut in Berührung gekommen, das ihn schon früh mit den Zielen einer praktischen Kirchenreform vor allem auf dem Gebiet der Liturgie sowie einer auf die praktische Umkehr und das glaubwürdige Christsein des Einzelnen zielenden Pfarrerseelsorge vertraut machte. Die nächsten sieben Jahre, die er als Vikar in Röhlingen und Repetent am Priesterseminar in Ellwangen tätig war, brachten ihn mit einer weiteren Denkströmung in Kontakt, die für ihn prägend wurde. In der Person von Pfarrer *Johann Nepomuk Bestlin*, einem Schüler Sailers, der während der kurzen Zeit an der Ellwanger Fakultät dort auch als Hochschullehrer wirkte, begegnete er der aufgeschlossenen Geisteshaltung dieses großen Moraltheologen, Bischofs und Kirchenmannes des beginnenden 19. Jahrhunderts. Während Hirschers Abneigung gegen die Scholastik und seine Aufgeschlossenheit für die Ideen der Aufklärung und einer liberalen Kirchenreform durch seine theologischen Lehrer in Konstanz und Freiburg beeinflusst wurden, erinnern sein pädagogischer Ernst, die oftmals geradezu mystische Frömmigkeit seines Denkens und die selbst von seinen innerkirchlichen Gegnern anerkannte feinsinnige „Psychologie“ seiner Werke an Sailers Einfluss.

Wie stark sein eigenes Denken von diesen gegensätzlichen Strömungen geprägt wurde, ist bis heute umstritten. Die einen sehen in Hirscher aufgrund seiner Opposition zur Scholastik, seiner praktischen Reformideen und seiner welt-offenen Grundeinstellung einen letzten Spätaufklärer im Dauerkonflikt mit der innerkirchlichen Restauration. Die anderen verweisen auf seinen liturgisch-sakramentalen Reich-Gottes-Begriff, die auffällige spirituelle Dichte nicht nur seiner praktisch-asketischen Schriften, sondern auch seiner wissenschaftlichen Theologie sowie auf sein späteres politisches Wirken im Kampf gegen das Staatskirchentum, um ihn für die Überwindung der Aufklärung und eine neue katholische Empfindsamkeit aus dem Geist der Romantik in Anspruch zu nehmen. Wenn er in seinen persönlichen Anliegen oftmals auf tragische Weise missverstanden wurde und mit seinen literarischen Interventionen zu kirchenpolitischen Konfliktthemen Freund und Feind irritierte, liegt das auch an den theologischen Zwischentönen und der intellektuellen Redlichkeit, die er sich selbst abverlangte und in der Zeit verschärfter theologischer Auseinandersetzungen keiner Seite ersparen wollte.

Bereits mit 29 Jahren erhielt Hirscher einen Ruf an die neu gegründete Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, nachdem sein Mentor Bestlin es vorgezogen hatte, in Ellwangen zu bleiben. Die zwanzigjährige akademische Lehrtätigkeit in Tübingen war die fruchtbarste Periode im theologischen Schaffen Hirschers. In dieser Zeit entstanden nicht nur seine wichtigsten Hauptwerke auf den Gebieten der Moraltheologie, Katechetik und Homiletik, die zur Grundlage seines hohen Ansehens im katholischen

Deutschland des 19. Jahrhunderts wurden. Als Mitbegründer der „Tübinger theologischen Quartalsschrift“, in deren erstem Jahrgang er eine lange, in einigen Punkten durchaus kritische Rezension von Sailers „Handbuch der christlichen Moral“ veröffentlichte, trug er auch wesentlich zum wissenschaftlichen Ruhm bei, den sich die junge Tübinger Fakultät rasch erwerben konnte. Schon in seiner Tübinger Antrittsvorlesung zeigte sich Hirscher als ein mutiger Erneuerer, der nicht nur die Kluft zwischen Kirche und Welt überwinden, sondern auch zur Versöhnung unter den christlichen Konfessionen beitragen wollte. Mit einer für einen jungen, noch nicht einmal promovierten Theologen (Hirscher erhielt 1820 von der Fakultät die theologische Doktorwürde *honoris causa*) erstaunlichen Kühnheit entwickelte er das Programm einer Konzentration auf die Kernwahrheiten der Glaubenslehre, das dem Gedanken der *hierarchia veritatum* nahekommt, der erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Eingang in das lehramtliche Selbstverständnis der katholischen Kirche fand.¹ In rascher Folge entstanden in dieser Zeit wichtige theologische und kirchenpolitische Werke. Zu nennen ist zunächst die 1821 in lateinischer Sprache erschienene Schrift zur Messreform, in der Hirscher eine eigene liturgietheologische Konzeption entwickelte, in deren Mittelpunkt der Gedanke des *adventus regni coelestis*, der Ankunft des Reiches Gottes in uns stand. Wesentliche Elemente seines theologischen Denkens wie der Reich-Gottes-Begriff, die Idee des Wirksamwerdens der Gnade Gottes in den Gläubigen, das Bemühen um die lebendige Anschauung der Glaubenswahrheiten im Gemüt und die mystisch-spirituelle Erlebnisdimension des Glaubens sind in diesem frühen Werk bereits ausgebildet. Weil sie die traditionelle Messopferterminologie vermied und die Eucharistie als öffentliche Feier des Abendmahles Jesu (*coenae ordinaria et publica celebratio*) interpretierte, in der sich die Ankunft des Reiches Gottes in uns vollzieht, wurde diese Schrift zwei Jahre später in Rom indiziert, was in Deutschland zunächst aber kaum Beachtung fand.²

Wie ein Paukenschlag wirkte indes Hirschers kritische, streitlustig und provozierend geschriebene Auseinandersetzung mit der erstarkenden Neuscholastik, die er 1823 unter dem Titel „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neueren Zeit im katholischen Deutschland“ veröffentlichte. Die bibeltheologischen Betrachtungen über die Sonntagsevangelien des gesamten Kirchenjahrs, die sich an Seelsorger und gebildete Laien richteten, begründeten Hirschers Ruf als geistlicher Schriftsteller, für den Theologie nur authentisch blieb, wenn sie sich nicht in den Elfenbeinturm der Wissenschaft zurückzog, sondern den Weg in das Leben der Gläubigen suchte. Zeit seines Le-

¹ Vgl. N. Köster, Der Fall Hirscher. Ein „Spätaufklärer“ im Konflikt mit Rom? Paderborn–München 2007, 57–61.

² Vgl. N. Köster, a. a. O., 80–85.

bens verstand Hirscher seine öffentliche Tätigkeit als eine Art von akademischer Seelsorge an den gebildeten Schichten des Volkes. Seine Hoffnung richtete sich darauf, die Entfremdung der Intellektuellen vom christlichen Glauben zu überwinden und diese als Bündnisgenossen im Kampf für den Erhalt des christlichen Einflusses auf die moderne Gesellschaft zu gewinnen.³

Am Ende seiner Tübinger Schaffensperiode ist Hirscher neben *Johann Sebastian Drey* und *Johann Adam Möhler* der einflussreichste Kopf der Tübinger Theologie. Mit seinem dreibändigen moraltheologischen Handbuch hatte er ebenso wie mit seiner bahnbrechenden „Katechetik“ hohes Ansehen in theologischen Fachkreisen gefunden; durch seine bibeltheologischen und geistlichen Schriften wurde er darüber hinaus einem breiten Lesepublikum bekannt; durch seine Vorschläge zur Einführung der Volkssprache in die Liturgie, zur Erprobung „öffentlicher Beichten“, zur Abschaffung des Zölibats und zur Beteiligung von Laien an Diözesansynoden hatte er innerhalb der katholischen Reformbewegung seiner Zeit einen führenden Platz errungen. Hirscher stand auf dem Zenit seines kirchlichen Ansehens und galt trotz seiner kirchlichen Reformvorschläge als ein intellektueller Vordenker des katholischen Glaubens in Deutschland, dem zu dieser Zeit auch seine späteren ultramontanen Gegner Vertrauen entgegenbrachten. Die in allen seinen Werken erkennbare persönliche Note seiner Theologie – ihre biblische Ausrichtung, ihr seelsorgliches Interesse und ihre Zeitgenossenschaft mit den bedrängenden gesellschaftlichen Problemen – gaben auch keinerlei Grund zu einem irgendwie gearteten kirchlichen Misstrauen gegenüber Hirscher. Versuche, ihn 1835 und 1837 in das Rottenburger Domkapitel zu berufen, scheiterten zu dieser Zeit am Widerstand der Regierung, die in ihm einen Gegner des etablierten Staatskirchentums vermutete.⁴

Im Spätsommer des Jahres 1837 erhielt Hirscher einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie und Allgemeine Religionswissenschaft an der Freiburger Fakultät, den er nach kurzen Verhandlungen annahm. Der Grund für den raschen Wechsel an die badische Universität lag wohl nicht nur in dem milderen, seiner angegriffenen Gesundheit förderlichen Klima am Oberrhein, wie sein Biograph *Herbert Schiel* vermutet,⁵ sondern auch in schon länger zurückliegenden Querelen innerhalb der Tübinger Fakultät und in den Intrigen aus dem Umfeld des Rottenburger Domkapitels, die Hirscher persönlich belasteten.⁶ In Freiburg war Hirscher zwar noch einige Jahre lang in die Nachwirkungen verwickelt, die der

³ Vgl. J. Faller, „Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...“ Johann Baptist von Hirscher – Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865), Freiburg–München 2006, 91. Dabei nahm Hirscher eine Entfremdung der unteren Schichten von der Kirche sogar bewusst in Kauf.

⁴ Vgl. J. Faller, a. a. O., 16.

⁵ H. Schiel, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg 1926, 40.

⁶ Vgl. W. Groß, Theologe und Seelsorger aus Leidenschaft. Zur Biographie Johann Baptist Hirschers, in: W. Fürst/W. Groß, Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und Theologie, Rottenburg 1988, 34. In

Übertritt seines Vorgängers *Heinrich Schreiber* zu den so genannten Deutschkatholiken und dessen Entfernung aus der Fakultät hatten.⁷ Doch erwarb er sich durch seine Vorlesungen auch außerhalb der Theologischen Fakultät rasch hohes Ansehen als akademischer Lehrer. Auch als sich der Schwerpunkt seines öffentlichen Wirkens nach der Ernennung zum Domkapitular im Jahre 1837 und seine Entsendung in den Badischen Landtag auf die kirchenpolitische Bühne verlagerte, blieb Hirscher noch fast drei Jahrzehnte als Professor tätig; neben seinen moraltheologischen Vorlesungen bot er religionswissenschaftliche Themen allgemeiner Art für Hörer aller Fakultäten an. Seine neuen Tätigkeitsfelder in der Diözesanverwaltung und sein parlamentarisches Wirken im Karlsruher Landtag erweiterten Hirschers öffentlichen Einfluss, zumal er den Konflikt nicht scheute und in viele aktuelle Auseinandersetzungen eingriff. In parlamentarischen Initiativen wandte er sich gegen die Gleichstellung der Deutschkatholiken mit den beiden anerkannten christlichen Kirchen des Landes, aber auch gegen die Errichtung von Spielbanken und Lotterien oder die Heranziehung von Geistlichen zum Richteramt (wegen der Todesstrafe). In einer vielbeachteten Kammerrede forderte er, dass auch der Staat um den Erhalt seiner moralischen Ressourcen besorgt sein müsse, indem er Maßnahmen zur Förderung eines „positiven“ Christentums ergreift, die den Gläubigen die Religionsausübung erleichtern.

In den Verhandlungen mit der Regierung konnte er der staatlichen Aufsichtsbehörde Zugeständnisse hinsichtlich eines größeren kirchlichen Einflusses auf die Gestaltung des Religionsunterrichts abringen. Seinem eigenen Katechismus, der im Jahr 1842 für den Gebrauch in allen Schulen des Landes eingeführt wurde, blieb allerdings der durchschlagende Erfolg versagt. Hirscher selbst urteilte darüber, „die Mühe um den Katechismus habe ihm keinerlei Dank, wohl aber reichen Verdruss gebracht“.⁸ Aufgrund des hohen Ansehens, das sich Hirscher als Verfasser der „Katechetik“ erworben hatte, wurde sein Katechismus anfangs mit viel Vorschusslorbeeren bedacht, doch kamen viele Pfarrer mit dem ungewohnten heilsgeschichtlichen Aufbau des Werkes und der organischen Darbietung des Stoffes nicht zurecht. Als der Katechismus wenige Monate nach Hirschers Tod auf den Druck ultramontaner Kreise hin abgeschafft wurde, regte sich im Diözesanklerus wenig Widerstand.⁹ Beachtlichen Erfolg hatte Hirscher dage-

Tübingen hatte Hirscher seine Mitarbeit an der Theologischen Quartalsschrift schon Jahre zuvor nach einem Konflikt mit seinem Fakultätskollegen Möhler eingestellt, der aus Protest gegen eine zu positive Besprechung der Programmschrift eines Anti-Zölibatsvereins durch Hirscher die Aufgabe des Anonymitätsprinzips forderte. Seitdem erschienen die Artikel der ThQ unter dem Namen ihrer Verfasser. Vgl. R. Reinhardt, 175 Jahre Theologische Quartalsschrift – Ein Spiegel Tübinger Theologie, in: ThQ 176 (1996) 101–124, bes. 110f.

⁷ Dieser veröffentlichte 1846 eine Gegenschrift gegen Hirschers Auseinandersetzung mit den Forderungen der Deutschkatholiken, in der Hirscher vor allem den sektenartigen Charakter dieser neuen Religionsgemeinschaft und das Fehlen eines einheitsstiftenden Bekenntnisses kritisiert hatte. Vgl. J. Faller, a. a. O., 26ff.

⁸ Vgl. H. Schiel, a. a. O., 64.

⁹ Vgl. N. Köster, a. a. O., 362.

gen mit seinem Versuch, die kirchliche Fürsorge für verwahrloste Jugendliche und Waisenkinder zu organisieren. Auch wenn Hirscher für die strukturellen Ursachen der sozialen Verelendung breiter Volksschichten in der modernen Industriegesellschaft blind blieb, erkannte er in der beklagenswerten Lage der materiell verarmten, religiös entwurzelten Lohnbevölkerung doch ein dringendes karitatives Tätigkeitsfeld der Kirche. Der von ihm verfasste Fastenhirtenbrief aus dem Jahr 1856, der zu Spenden zu Gunsten der neu gegründeten „Rettungsanstalten“ aufrief, ist ein frühes Dokument kirchlicher Caritasarbeit. Hirscher selbst trug durch erhebliche finanzielle Eigenmittel, die er durch den Verkauf großer Teile seiner wertvollen Gemäldesammlung aufbrachte, zum Erfolg dieser Gründung bei. Das pädagogische Konzept der Hirscher'schen Anstalten war fortschrittlicher als das ähnlicher Einrichtungen auf pietistischer Seite, da es nicht allein auf den erzieherischen Wert harter körperlicher Arbeit setzte, sondern daneben auch auf wenigstens rudimentäre Bildung Wert legte. Hirschers Einsatz auf sozialkaritativem Gebiet fand allgemeine Anerkennung; in seinen letzten Lebensjahren wird er häufig als der „edle“ Hirscher bezeichnet.¹⁰

Auch Hirschers literarische Produktivität veränderte sich in seiner Freiburger Zeit. Er schrieb nicht nur wenige wissenschaftliche Abhandlungen, sondern wandte sich auch in zahlreichen Veröffentlichungen an ein breiteres Lesepublikum. Seine „Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Weltheilandes“, erschienen im Jahr 1839, wurde in kurzer Zeit in 5500 Exemplaren verkauft und anschließend in einer Taschenbuchausgabe verbreitet; ebenso fanden die drei Bände „Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart“ (1846 bis 1855) und das „Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria“ (1854) hohen Absatz. Besondere Wirkung erzielten seine Reformschriften aus den Jahren 1849/1850, in denen er auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Krisenphänomene seiner Zeit reagierte, die ihren Ausdruck in der Revolution von 1848 fanden. Hirschers Schrift „Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche“ führt die gesellschaftlichen Missstände seiner Zeit auf den Rückgang des religiösen Glaubens zurück. Dieser Diagnose entsprechend erhofft er sich eine Verbesserung der sozialen und sittlichen Zustände vor allem von einer Erneuerung des kirchlichen Lebens, die zur religiösen Durchdringung der bürgerlichen Gesellschaft führen sollte. Nachdem Hirscher anfangs seine Hoffnung vor allem auf den Erziehungsauftrag von Schule und Familie richtete, sah er später in der Kirche die einzige Garantin für den Zusammenhalt der Gesellschaft. Hirschers Konzept, durch die Pflege des positiven Christentums schon im Kindes- und Jugendalter die Grundlage für den moralischen Zusammenhalt der Gesellschaft zu legen, war im Revolutionsjahr 1848 in eine doppelte Krise geraten: Einerseits zog sich der Staat, indem er sich für religiös neutral erklärte, aus dieser Aufgabe in

¹⁰ Vgl. J. Faller, a. a. O., 164–178.

Hirschers Augen zurück, andererseits wurde die Kirche durch den Verlust ihrer privilegierten Stellung so geschwächt, dass es ihm zweifelhaft erschien, ob sie die ihr zgedachte Aufgabe, die verlorene moralische Substanz der Gesellschaft zu erneuern, aus eigener Kraft noch erfüllen konnte. Dennoch hielt Hirscher auch nach 1849 an der Vorstellung einer christlich geprägten Gesellschaft fest, in der die Kirche eine unersetzbare Rolle für die gesamte Gesellschaft spielt, indem sie die innere Bindung des Menschen an die religiösen Werte des Christentums gewährleistet und so zugleich dem Staat die notwendigen moralischen Kohäsionskräfte garantiert, die er zur Erfüllung seiner Aufgaben benötigt. Aus heutiger Sicht liegt in diesem Beharren Hirschers auf der Idee der *einen* christlichen Gesellschaft eine zeitbedingte Grenze seines theologischen und politischen Denkens, die er nicht überwinden konnte: „Ein pluralistischer Staat, in dem im freien Spiel der Kräfte die Kirche ihre Stellung zu behaupten hatte, lag außerhalb seines Denkhorizontes.“¹¹

Hirschers zweite Reformschrift, die im strengkirchlichen Lager des deutschen Katholizismus einen Sturm der Entrüstung hervorrief, setzt an dieser Stelle an. Damit die geschwächte Kirche ihren notwendigen gesellschaftlichen Einfluss zur Hebung der sittlichen Zustände erfolgreicher ausüben kann, muss sie nach Hirschers Ansicht ihr Erscheinungsbild in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens durch weit reichende Reformen ändern. Der Ruf nach innerkirchlichen Reformen steht bei Hirscher im Dienst einer gesamtgesellschaftlichen Zielsetzung; er möchte die Kirche erneuern, damit diese durch ein Bündnis mit dem gebildeten Mittelstand und den Intellektuellen seiner Zeit besser in die Lage versetzt wird, ihren gesellschaftlichen Auftrag zu erfüllen. Dazu war er bereit, die Entfremdung der unteren Volksschichten von der Kirche vorübergehend hinzunehmen.¹² Der Vorschlag, Synoden zur Durchführung der kirchlichen Reformvorschläge durchzuführen, Initiativen der ökumenischen Verständigung, die Forderung nach größerer Freiheit der theologischen Forschung und das Recht der Laien auf freie Meinungsäußerung in der Kirche, die vorrangige Sorge um die der Kirche fern stehenden Christen, seine Kritik am Wallfahrts- und Ablasswesen wie überhaupt an einer veräußerlichten Sakramentenpraxis – all dies rief die innerkirchlichen Gegner Hirschers auf den Plan, die nun in der katholischen Presse ein wahres Trommelfeuer gegen ihn entzündeten.

Zugleich betrieben ultramontane Kreise und Vertreter des politischen Katholizismus um den Zentrumsabgeordneten *Heinrich Bernhard von Andlaw* in Rom die Indizierung seiner Schrift „Über die kirchlichen Zustände der Gegenwart“, was ihnen mit Hilfe der Luzerner und Münchner Nuntiatur und mehrerer deutscher Bischöfe schließlich auch gelang. Seit Jahren schon hatten seine in-

¹¹ Vgl. N. Köster, a. a. O., 268.

¹² Vgl. J. Faller, a. a. O., 91 f.

nerkirchlichen Gegner Verdächtigungen gegen ihn ausgestreut, die seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen. Das Kesseltreiben gegen ihn erreichte einen ersten Höhepunkt, als Hirschers Name 1842 im Vorfeld der Freiburger Bischofswahl genannt wurde; zuvor war er bereits für den Limburger Bischofsstuhl im Gespräch. Später bemühte sich der hochbetagte Rottenburger Bischof von Keller um Hirscher als Koadjutor; auch stand sein Name nach Kellers Tod auf der Vorschlagsliste zur Wahl seines Nachfolgers. Alle diese Vorschläge, die Hirschers hohes Ansehen bezeugen, waren an Verleumdungen und Verdächtigungen gescheitert, die von dem Netzwerk ultramontaner Kreise ausgestreut wurden, die ihn auch jetzt zu Fall bringen wollten.

Nach langem Zögern unterwarf sich Hirscher dem römischen Urteilsspruch; er hatte lange gehofft, eine formelle Anerkennung der Indizierung seiner Schrift vermeiden zu können. Dem Münchener Kirchenhistoriker *Ignaz Döllinger* gegenüber, der zu dieser Zeit noch dem konservativen Lager des deutschen Katholizismus zugerechnet wurde, äußerte er bei dessen Besuch in Freiburg, er habe dieses Opfer um des kirchlichen Friedens willen erbracht.¹³ Zugleich versuchten Hirschers ultramontane Gegner, seine wissenschaftliche Reputation in Zweifel zu ziehen. *Joseph Kleutgen*, einer der geschicktesten Wortführer der erstarken neuscholastischen Richtung, wählte in seiner „Theologie der Vorzeit“, die zwischen 1853 und 1860 erschien, Hirscher neben *Georg Hermes* und *Anton Günther* zur Zielscheibe seiner Kritik; alle drei hätten sich, indem sie die spekulative Methode der scholastischen Theologie durch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und eine praxisorientierte theologische Denkform ersetzten, von der jahrhundertelangen Strömung orthodoxer katholischer Theologie losgesagt. Die Kollegen der eigenen Fakultät stellten sich hinter Hirscher und verteidigten in einer gemeinsamen Erklärung seine Rechtgläubigkeit, ansonsten jedoch fand er gegenüber der Hetzkampagne der schweizerischen Kirchenpresse und des Augsburger Sion und dem Generalangriff auf seine wissenschaftliche Stellung nur wenig Unterstützung. Die Unterwerfung Hirschers konnte den Hass seiner ultramontanen Gegner nicht besänftigen, da sie in ihr nur ein taktisches Ablenkungsmanöver sahen. In Rom allerdings gab man sich mit Hirschers Erklärung zufrieden, so dass alle Versuche scheiterten, weitere Sanktionen gegen ihn zu erwirken.

Zu Lebzeiten Hirschers konnten die Angriffe seiner Gegner das hohe Ansehen, das er in breiten kirchlichen Kreisen und der akademischen Öffentlichkeit Deutschlands genoss, nicht ernsthaft in Mitleidenschaft ziehen. Dennoch bezahlte er für den publizistischen Erfolg seiner Reformschriften einen hohen persönlichen Preis. In der damaligen kirchlichen und politischen Großwetterlage war er keiner Richtung so eindeutig zuzuordnen, dass diese ihn unum-

¹³ Vgl. J. Faller, a. a. O., 122.

stritten als ihren führenden Vertreter anerkannt hätte. Seine früheren Freunde aus dem Umfeld des politischen Liberalismus – zu ihnen zählte auch der bekannte Jurist *Karl von Rotteck* – beargwöhnten sein entschiedenes Eintreten für die Freiheit der Kirche gegenüber staatlicher Bevormundung, die Ultramontanen, die ihn anfangs als einen der Ihren betrachteten, sahen sich durch Hirschers Reformschrift getäuscht und zogen die Aufrichtigkeit seiner Parteinahme zu Gunsten der Kirche im Streit mit dem badischen Staat in Zweifel. Umgekehrt isolierte sich Hirscher gerade durch sein Eintreten für die Freiheit der Kirche innerhalb der Freiburger Universität, so dass sich seine liberal denkenden Kollegen außerhalb der Theologischen Fakultät von ihm distanzieren.¹⁴

Die Liberalen mutmaßten, Hirscher habe sich zu einem Ultramontanen gewandelt. Sie verkannten nicht nur den liberalen Geist, der aus Hirschers innerkirchlichen Reformvorschlägen sprach, sondern auch die Nähe seines Programms der Rückgewinnung des gebildeten, intellektuell aufgeschlossenen Bürgertums für das Christentum zu ihren eigenen Vorstellungen. Seine innerkirchlichen Gegner blieben blind dafür, dass Hirschers ureigenste Zielsetzung sowohl in seinen wissenschaftlichen Arbeiten als auch in seinen kirchenpolitischen Bemühungen auf eine Verlebendigung des Glaubens und damit auf eine Vergrößerung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft zielten. Sein auf Ausgleich und Versöhnung bedachtes Wirken und sein Bemühen, die Gebildeten seiner Zeit wieder für die Kirche zu gewinnen, standen ihrer Sehnsucht nach Autorität, Geschlossenheit und kompromissloser Gefolgschaft im Wege. Hirscher, der aus heutiger Sicht in vielen seiner Reformforderungen als Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheint, befand sich zu seiner Zeit in einer zwiespältigen Situation, die sich aus den gegensätzlichen Tendenzen der damaligen kirchlich-religiösen Zeitlage ergaben. Während die strengkirchliche Richtung des deutschen Katholizismus die Rettung der Kirche in ihrer Abschottung vor dem Zeitgeist sahen und alles daransetzten, die kirchliche Bindung der unteren Volksschichten zu stärken, war Hirschers Sorge weniger, dass die Kirche die Arbeiterschaft, als dass sie die Intellektuellen verlieren könnte. Die Tragik seiner Zeit, an der er als ein führender Exponent der wissenschaftlichen Theologie, aber auch als kirchenpolitischer Akteur von großem Wirkungskreis teilhatte, liegt darin, dass am Ende entgegen seinen Erneuerungsbestrebungen sowohl seine eigenen, wie auch die Befürchtungen seiner Gegner eingetreten sind.

Die letzten Lebensjahre Hirschers sind nicht nur durch seine körperliche Hinfälligkeit gekennzeichnet, sondern auch von dem Eindruck überschattet, dass er mit seinen kirchlichen Reformbemühungen gescheitert ist. Ein letzter Einsatz galt nochmals dem öffentlichen Erscheinungsbild, das die

¹⁴ Vgl. J. Faller, a. a. O., 138.

theologische Wissenschaft in der akademischen Welt bot. Trotz seiner nachlassenden Kräfte wirkte Hirscher aktiv an den Vorbereitungen für das Zustandekommen der Münchener Gelehrtenversammlung mit, die der Isolation der katholischen Theologie in der wissenschaftlichen Welt entgegenwirken und die Gefahr ihres Auseinanderbrechens in verfeindete Richtungen verhindern sollte. Hirscher starb am 4. September 1865, nachdem er zwei Jahre zuvor seine Emeritierung erbeten und sich von seiner Kammertätigkeit hatte beurlauben lassen.

2. Theologie

2.1 Konkurrierende Interpretationsansätze

a) Theologie aus dem Leben für das Leben

In seiner ersten Veröffentlichung, einer Rezension zu Sailer's „Handbuch der christlichen Moral“ bemerkt Hirscher, es ermangele diesem Werk nicht an Tiefe, aber es lasse an manchen Stellen die für eine wissenschaftliche Darstellung erforderliche Schärfe vermissen.¹⁵ Den Hauptfehler von Sailer's Handbuch sieht er darin, dass sein Blick in der Analyse der Gottesliebe zu einseitig auf das „erhabene Objekt“, die Majestät Gottes gerichtet ist, „ohne dass die Subjektivität des Liebenden bestimmt genug zur Sprache kommt“.¹⁶ Deshalb gelinge es Sailer zu wenig, der Gottesliebe Eingang in das Gemüt des Menschen zu verschaffen, wodurch sie im tätigen Leben erst wirksam werden könne. Folglich sei Sailer auch nur unzureichend im Stande, die Einheit von Religiosität und Moralität aus einer vorausgesetzten Idee des Ganzen heraus aufzuzeigen. Damit das „sittliche Leben als ein Ganzes“, als ein „innerer geistiger Organismus“ begriffen werde, muss der Weg des moralischen Lebens, beginnend bei der Bekehrung, als ein „fortlaufender innerer Prozess“ erfasst und aus der „Einheit der sittlichen Grund-Idee“ heraus entwickelt werden.¹⁷ Zugleich bemängelt Hirscher an der Sailer'schen Ethik, dass sie die anthropologische Ebene zu schnell überspringe, um die Grundworte der Moral – Freiheit, Liebe, das Gute usw. – „mit zu großer Uebergangung dessen, was des Menschen daran ist, zu unmittelbar auf Gott zu beziehen“.¹⁸ Es sei ein methodischer Irrtum, die Idee der Freiheit aus einem bereits vorausgesetzten Gottesbegriff abzuleiten, vielmehr müsse die Analyse umgekehrt vom menschlichen Freiheitsvollzug ausgehen, um

¹⁵ ThQ 1 (1819) 242–269. 407–416, bes. 243.

¹⁶ A. a. O., 253; Schreibweise und Kursivdruck des Originals sind auch in allen folgenden Zitaten beibehalten.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 256. 268. 408.

¹⁸ A. a. O., 254.

Gott als dessen Erfüllung aufzeigen zu können. Nur wenn sie in dieser Weise von Gott redet, kann die Theologie Hirscher zufolge das Ziel, „das er als der schlechthin freye, als der Vater der Freyheit erscheint und als die *Wurzel und der Bürge* aller menschlichen Freyheit dasteht“, tatsächlich erreichen.¹⁹ Die theologische Reflexion soll daher beim Menschen als dem Subjekt des Glaubens ansetzen und sich in der Erkenntnis eines einheitsstiftenden Prinzips vollenden: „Die Grundansicht des Guten in einem Satze ausgedrückt, gibt das höchste Princip der Moral.“²⁰

In dieser erstaunlich freimütigen Kritik des jungen Hirscher an dem Handbuch Sailers, das damals nach verbreiteter Einschätzung als das für die Zwecke der praktischen Seelsorge bestgeeignete galt, zeichnet sich bereits sein eigenes Theologieverständnis ab. Der Ansatz beim Subjekt des Glaubensvollzugs, die anthropologische Zugangsweise zu den Grundwahrheiten des Christentums, die Forderung nach einer organisch-genetischen Darstellung des moralischen Lebens und seiner Zusammenfassung in einem einheitlichen Prinzip, die Anschauung aller einzelnen Gebote, Pflichten und Tugenden in einer Grundidee, damit „uns der Baum des sittlichen Lebens *unzerstückelt* erscheinen könne“²¹ – diese methodischen Postulate sollte Hirscher später seinem eigenen moraltheologischen Entwurf zugrunde legen. In seiner vier Jahre später erschienenen Streitschrift „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik“ treten zwei bedeutsame Akzentsetzungen hinzu, die Hirschers theologischer Programmidee noch deutlichere Konturen verleihen. Er bestimmt nun, wie auch in der im gleichen Jahr erschienenen Schrift zur Messreform, das oberste Prinzip der christlichen Moral als die Idee des Reiches Gottes, die im Leben der Gläubigen zu geschichtlicher Darstellung kommt. Daneben greift er Schellings Vorstellung der lebendigen Anschauung auf, die er dem rein „speculativen Gebrauch von Kunstausdrücken“ und den abstrakt-trennenden Verstandesbegriffen der scholastischen Theologie gegenüberstellt.²² Während die scholastische Darstellungsweise der Glaubenswahrheit nur ein „Aggregat von Dogmen“ biete, dem aufseiten der Moral ein ebenso zerstückeltes „Pflichtenregister“ entspricht, das in erster Linie auf Vollständigkeit bedacht ist und dem Menschen eine „fast unübersehbare Pflichten-Last“ auferlegt, fordert Hirscher, es sei höchste Zeit, von „solchem Missbrauch der Speculation, von solchen eitlen Hirngespinnsten der Religion zurückzukommen, und bei dem kraftvollen Worte unseres Heils zu bleiben“.²³

¹⁹ A. a. O., 255.

²⁰ A. a. O., 259.

²¹ A. a. O., 408.

²² Vgl. Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik, Tübingen 1823 (Nachdruck: Frankfurt a. M. 1967), 83; zur „Methode der Veranschaulichung“ vgl. 158–165.

²³ A. a. O., 99.

In seiner theologiepolitischen Kampfschrift versucht Hirscher der „neuauflebenden scholastischen Verunstaltung des Christentums“ ein Gegenmodell gegenüberzustellen, in dem das Christentum als „eine große zusammenhängende, auf Erlösung und Heilung der Menschen abzielende Anstalt“ erscheint, das mittels einer Konzentration auf „das Wesentliche unserer Heilsordnung“ eine „Übersicht der Grundlehren des Christentums“ und „deren Zusammenstellung zum anschaulichen und ansprechenden Ganzen der christlichen Heilsordnung“ bietet.²⁴ Sein Urteil über die scholastische Methode ist hart und kompromisslos; sie ist in seinen Augen nicht nur unnütze und wirkungslose Spekulation, sondern geradezu schädlich: „Ich kann mich“, so lautet sein vernichtendes Fazit, „der Ansicht nicht erwehren, dass diese Theologie mit dem Evangelium in einem merklichen Widerstreite liege: Und der Kampf für dieselbe erscheint mir darum als ein Kampf der Scholastik gegen das Evangelium“.²⁵ Als Heilmittel gegen die lebensfeindliche scholastische Spekulation fordert Hirscher eine integrativ-organische Darstellung des Glaubens und der christlichen Moral, die auf die Einheit beider zielt, um das Christentum als „ein zusammenhängendes Ganzes in seiner Beziehung zu seinem Zwecke“ zu begreifen und „die Summe des Evangeliums allezeit vor Augen zu haben“.²⁶ Die Grundwahrheiten des Glaubens, die Lehren über die Trinität, die Menschwerdung Gottes, die Gnade, die Sakramente und alle einzelnen Heilsveranstaltungen sollten daher nicht nur als theoretische Glaubenssätze, sondern „sogleich (mit) dem Blick auf die sittlichen Verhältnisse des Menschen“ erörtert werden, damit die „Fundamentallehren“ des Christentums „von der praktischen Seite“ her entwickelt werden, von der aus sie sich als im Leben wirksam erweisen.²⁷ Nur so könne der Glaube als „das eigentliche Lebens-Princip aller Moralität“ erscheinen und dieser zugleich in seiner wesentlichen Verbindung mit der Liebe hervortreten.²⁸

Hirscher postuliert damit ein theologisches Wissenschaftsverständnis, in dem die Aufspaltung von Theorie und Praxis zugunsten einer organischen Einheit überwunden ist, in der die Wahrheit des Glaubens nicht getrennt von seiner praktischen Relevanz erkannt werden kann. Im Vorwort zu seiner „Katechetik“ bekennt er, die „Auffassung der Theologie sei umso wissenschaftlicher, je lebensstüchtiger sie ist; und umgekehrt“.²⁹ In der „Christlichen Moral“ bringt Hirscher sein praxisorientiertes Wissenschaftsverständnis auf die einprägsame Formel, das theologische Glaubenswissen sei „nicht Lehre zum *Ler-*

²⁴ A. a. O., 8. 13. 17ff.

²⁵ A. a. O., 183.

²⁶ A. a. O., 19.

²⁷ A. a. O., 272f.

²⁸ Vgl. a. a. O., 138. 271.

²⁹ Katechetik. Oder: Der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt, Tübingen 1831, Vorwort VI.

nen, sondern Lehre zum *Leben* – aus dem Leben für das Leben“.³⁰ Zwischen Glaube und Handeln, Lehre und Leben herrscht nach Hirschers Ansicht ein Wechselverhältnis, denn nur wenn die Lehre der Wirklichkeit entspringt und von lebendiger Kraft getragen ist, kann sie ihrerseits auf die Wirklichkeit zurückwirken und zur „Realwerdung“ des Reiches Gottes auf Erden beitragen. Wissenschaft und Leben stehen daher für Hirscher nicht in einem zufälligen Verhältnis zueinander, so dass die wissenschaftliche Reflexion von außen zur gelebten christlichen Moral hinzutreten könnte. Vielmehr muss die von der christlichen Moral vorausgesetzte Einheit von Leben und Lehre so verstanden werden, dass die wissenschaftliche Reflexion der Moral in der Form ihrer lehrhaften Darstellung als eine wesentliche Äußerung des kirchlichen Glaubenslebens selbst erscheint. Auf diese wechselseitige Voraussetzung und Durchdringung von Leben und Lehre zielt Hirschers Postulat, dass die Wissenschaft das sich organisch entwickelnde Leben nachbilden müsse, so dass in ihr der objektive Prozess der Gestaltwerdung des Reiches Gottes und die subjektive Nachbildung dieses Vorgangs im menschlichen Erkennen in eins fallen: „*Nur das Leben ist System und Organismus; nur die Copie des Lebens ist Wissenschaft und wissenschaftliche Darstellung.*“³¹

Hirscher verbindet in seiner wissenschaftstheoretischen Konzeption der Theologie als einer organisch entwickelten Lehre aus dem Leben für das Leben mehrere geistesgeschichtliche Motive, deren Heterogenität die einheitliche Interpretation seines Denkens erschwert. Das Grundproblem einer systematischen Hirscherauslegung liegt darin, den transzendentalphilosophischen Systemansatz, den Hirscher, von Kant über Fichte zu Schelling fortschreitend, mit spekulativer Kraft entwickelt³², mit seinen praktisch-asketischen und mystisch-spirituellen Intentionen zur Deckung zu bringen, die auf die lebendige Verankerung der konkreten Anschauungsformen des Guten im Gemüt des Menschen zielen. Je nachdem, welchen dieser beiden Pole man stärker gewichtet, ergeben sich unterschiedliche Interpretationsansätze für das Verständnis seines Denkens. Hinzu kommt, dass Hirscher in der Tradition des 19. Jahrhunderts einen enzyklopädischen Wissenschaftsbegriff vertritt und in seinem breiten literarischen Schaffen mehrere theologische Disziplinen (Religionsphilosophie, Moraltheologie, Katechetik, Homiletik, Sozialethik, Theologie des geistlichen Lebens) verbindet, die nach heutiger Praxis verschiedenen Fächern zuzuordnen sind, die sich in Fragestellung, Arbeitsweise und wissenschaftstheoretischem Selbstverständnis teilweise erheblich unterscheiden.

³⁰ Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 1. Bd. Tübingen 1836, 33.

³¹ A. a. O., 15, vgl. dazu W. Fürst, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865), Tübingen 1979, 419f.

³² Das ist die Grundthese der magistralen Arbeit von W. Fürst, a. a. O., 303–305. 331–342.

b) Hirscher-Deutung im Spiegel theologischer Zeitströmungen

Im Rückblick auf die Hirscherforschung des 20. Jahrhunderts lassen sich mindestens fünf Interpretationsrichtungen unterscheiden, die freilich Berührungspunkte und Überschneidungen aufweisen. Umstritten war bereits im 19. Jahrhundert, welchen Rang Hirschers theologisches Denken beanspruchen kann. Lange Zeit herrschte die Einschätzung von *Franz Xaver Linsenmann* vor, der für seinen Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl zwar Sympathien erkennen ließ und insbesondere dessen Kritik an einer geistlosen mechanischen Lehrmethode und einer kasuistischen Darstellungsweise der Moral teilte, Hirschers eigenem Ansatz und seiner Durchführung jedoch erhebliche systematische Defizite attestierte: „Hirscher hat die Schwäche der herrschenden Theologie erkannt, aber nicht überwunden.“³³ Es ist erstaunlich, wie nahe Linsenmann damit dem Urteil der neuscholastischen Strömung kommt, das maßgeblich von *Matthias Scheeben* bestimmt wurde. Die Einschätzung, dass Hirscher vor allem ein praktischer Kirchenreformer in der Tradition der Spätaufklärung, aber kein origineller spekulativer Kopf gewesen sei, prägt das Hirscher-Bild über viele Jahrzehnte hinweg; sie wird auch von *Josef Rupert Geiselmann* in seinem einflussreichen Werk über die katholische Tübinger Schule gestützt: „Hirscher ist der Theologe des Praktischen, des Herzens und nicht des Kopfes.“³⁴ Noch die Studie von *Erwin Keller* zu „Kult und Kultreform bei Johann B. Hirscher“ sieht Hirscher in der Tradition Wessenbergs und damit auf der Linie praktischer Reformanliegen der Aufklärung, wobei er allerdings anerkennt, dass Hirscher ein „vertieftes Liturgieverständnis“ erreicht habe, indem er den christlichen Kult vom Leben her versteht.

Eine zweite Gruppe, zu der neben dem Freiburger Dogmatiker *Engelbert Krebs* und seinem Schüler, dem Hirscher-Biographen *Hubert Schiel* vor allem *Fritz Tillmann*, *Theodor Steinbüchel* und *Konrad Adam* gehören, sieht in Hirscher hingegen einen Vorläufer ihrer eigenen lebensphilosophischen und personalistischen Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie und der kirchlichen Verkündigung. Sie bewertet Hirschers theologiegeschichtliche Leistung positiver, sieht in ihm aber vor allem die eindrucksvolle Persönlichkeit und das erzieherisch-katechetische Vorbild, kurz: eine „Lichtgestalt“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

Eine dritte Gruppe von Hirscher-Arbeiten, die vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden, deutet Hirscher als frühen Vertreter einer heilsgeschichtlich-biblischen Erneuerung der Moraltheologie. Hierzu zählt vor allem *Adolf Exeler*, der mit seiner Monographie „Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers“ (1959) den Anstoß zu einer erneuten Beschäftigung mit Hirscher gab. Exelers Verdienst ist es,

³³ Vgl. Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft, in: ThQ 54 (1872) 529–553, hier: 540.

³⁴ Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964, 16.

dass er das Bild vom spekulativ unbedarften Praktiker, der Hirscher gewesen sei, endgültig überwindet und die denkerische Ausgewogenheit, ja eine geradezu „verblüffende Einheitlichkeit“ seines gesamten moraltheologischen Schaffens hervorhebt.³⁵ Neben der organisch-entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der christlichen Ethik „aus einem einzigen göttlich-menschlichen Prinzip“ hebt Exeler vor allem die theozentrische Grundeinstellung von Hirschers Moraltheologie, ihre psychologische Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des menschlichen Mitwirkens am Handeln Gottes in der Welt und ihren Charakter als Frohbotschaft und lebendige Verkündigung hervor, wodurch sie den Legalismus der Kasuistik und einer „mosaischen Pflichtenlehre“ endgültig überwinde.³⁶ Dem Urteil, Hirscher habe „die Theorie der Tübinger Schule in die Praxis übersetzt“, fehlt nunmehr der negative Unterton, der ihm bis dahin anhaftete.³⁷ Zugleich entzieht Exeler der Kennzeichnung Hirschers als „Übergangstheologe“ den Boden. Er sieht Hirschers theologiegeschichtlichen Ort nicht irgendwo im Niemandsland zwischen Rationalismus und Neuscholastik, sondern am Anfang einer Erneuerungsbewegung, die durch die Neuscholastik unterbrochen wurde und erst im 20. Jahrhundert eine Fortsetzung fand. Die herausragende Bedeutung, die Hirscher dadurch gewinnt, kommt in dem Urteil zum Ausdruck, dass „Hirscher nicht ein Theologe des Übergangs war, sondern der Höhepunkt eines Neuanfangs“.³⁸

Die vierte Gruppe wird von *Josef Rief* und *Walter Fürst*, den beiden Autoren gebildet, die das gegenwärtige Hirscher-Bild am nachhaltigsten geprägt haben. Gemeinsam ist beiden, dass sie Hirscher von seiner Beziehung zu den beiden anderen Gründungsvätern der Tübinger Schule, zu Drey und Möhler, und von den Anregungen her verstehen wollen, die er von der Philosophie des deutschen Idealismus aufgriff. Rief sieht Hirscher dabei in einer besonderen Nähe zu Fichte und seiner Deutung des menschlichen Selbstbewusstseins und aller menschlichen Selbsttätigkeit als einer Erscheinung Gottes im nicht-göttlichen Ebenbild. Von dieser Vorstellung Fichtes her interpretiert Hirscher Rief zufolge seine Idee vom Reich Gottes als einer moralischen Weltordnung und gelangt so zum höchsten Einheitspunkt seines Denkens, von dem er den Organismus des gesellschaftlich-moralischen Handelns der Menschen als Gestaltwerdung des Reiches Gottes auf Erden entfalten kann. Erstmals gelingt es Rief, die besondere Bedeutung zu erfassen, die der Gesellschaft im Denken Hirschers zukommt. Das Soziale ist für diesen ein transzendentes Apriori der menschlichen Existenz und somit eine notwendige Grundlage des menschlichen Daseins. Diese Einsicht in die ge-

³⁵ Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865), Freiburg i. Br. 1959, 32.

³⁶ A. a. O., 38. 61.

³⁷ A. a. O., 32.

³⁸ A. a. O., 14.

sellschaftlich-soziale Vermittlung aller menschlichen Lebenstätigkeit legt Hirscher seiner Deutung der Entwicklung des Reiches Gottes in Kirche und Gesellschaft zugrunde. Mit besonderem Nachdruck arbeitet Rief auch den theologischen Charakter von Hirschers Morallehre heraus, der bei diesem unter dem Einfluss Möhlers eine entscheidende Vertiefung erfahren habe. Während Hirscher in den ersten Auflagen der „Christlichen Moral“ von der geistgewirkten Gottunmittelbarkeit des Individuums ausging, so dass die Kirche zu einer vom Wirken des Geistes getrennten Größe in der Realisierung des Reiches Gottes auf Erden zu werden drohte, gelingt es ihm in der fünften Auflage, das Wirken des Heiligen Geistes und jenes der Kirche als Einheit zu sehen: Eben dadurch, dass der Heilige Geist durch menschliche Organe wirkt, indem er diese zur Selbsttätigkeit bewegt, entsteht die Kirche, die im Zusammenwirken der Einzelnen als äußere Gemeinschaft in Erscheinung tritt. Im Begriff des Reiches Gottes und in der Vorstellung, dass jedes einzelne Individuum als unwiederholbarer Schöpfungsgedanke Gottes zu seiner Darstellung einen unersetzlichen Beitrag leistet, kann Hirscher so auch die notwendige Vermittlung von individuellem Personsein zu der sozial verfassten gesellschaftlichen Existenz des Menschen denken.³⁹

Während Rief den von der Gnade Gottes getragenen Charakter des christlichen Ethos betont und das Tätigsein des begnadeten Menschen als Mitwirken an Gottes Handeln zu unserem Heil herausstellt, sieht Fürst Hirschers zentrales Anliegen in der Ermöglichung und Gewährleistung der konkreten Freiheit des Einzelnen in seinen kirchlich-gesellschaftlichen Bezügen. Wie der Titel seiner großen Hirscher-Arbeit „Wahrheit im Interesse der Freiheit“ herausstellt, sieht Fürst im Freiheitsgedanken den obersten Einheitspunkt, von dem aus sich nicht nur Hirschers theologisches Denken, sondern seine gesamte Persönlichkeit und sein pädagogisch-politisches Wirken überhaupt erst begreifen lassen. In subtilen Analysen, in denen er erstmals auch Vorlesungsnachschriften aus der frühen Tübinger Zeit Hirschers heranzieht, möchte Fürst den Nachweis führen, dass Hirschers Moralthologie sich nur auf der Grundlage der transzendentalphilosophischen Wissenschaftslehren von Fichte und Schelling angemessen begreifen lasse. Dem philosophischen Wissenschaftsideal der zu seiner Zeit führenden Vertreter des deutschen Idealismus verdankt Hirscher dieser Deutung zufolge nicht nur die organisch-genetische Darstellungsweise, die Konstruktion des Wissens unter einer obersten Idee und die Annahme einer vorgängigen Einheit des Idealen und Realen in der Anschauung des Absoluten, die alles einzelne Wissen trägt und begründet. Von dem postulierten obersten Einheitspunkt des Hirscher'schen Denkens aus gelingt es Fürst zudem, die eigentümliche Spannung zu erklären, die zwischen dem philosophisch-spekulativen Ansatz und den praktisch-kerygmatischen

³⁹ Vgl. J. Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher*, Paderborn 1965, 405, vorher zur Kirche 381.

Intentionen seines theologischen Denkens bestehen. Er bestimmt Hirschers Verständnis der Moraltheologie als einem „im weitesten Sinn transzendentalphilosophische(n) Wissenschaftsbegriff mit ausgesprochen praktischer Tendenz“.⁴⁰

Hirschers pädagogisches Wirken und sein Einsatz für die Verwirklichung praktischer Kirchenreformen ist daher nur dann richtig verstanden, wenn man darin nicht nur ein persönliches Anliegen Hirschers sieht, das diesem neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als theologischem Lehrer am Herzen lag. Vielmehr ist die Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit von Hirschers eigener Wissenschaftskonzeption her gefordert, da die Realisierung der Wahrheit, d. h. die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sich nur im Prozess der Geschichte vollziehen kann; die Idee des Reiches Gottes muss zwar durch Offenbarung von außen dem menschlichen Geist vermittelt werden, sie realisiert sich aber nur dadurch im geschichtlichen Prozess, dass sie von einzelnen Individuen selbsttätig ergriffen wird. Die Subjektivierung der objektiven Wahrheit ist daher eine notwendige Bedingung, die das Offenbarungsgeschehen überhaupt erst ermöglicht. Für das Verhältnis, in dem Fürst Wahrheit und Freiheit bei Hirscher aufeinander bezogen sieht, bedeutet dies: Da die freie selbsttätige Aneignung der Wahrheit Bedingung dafür ist, dass der Einzelne seinen Beitrag zum sittlichen Gesamtleben der Menschheit und somit zur Darstellung des Reiches Gottes auf Erden leistet, ist Freiheit nicht nur das Ziel, in dem sich die Erkenntnis der Wahrheit vollenden soll, sondern auch ihre unerlässliche Voraussetzung.⁴¹ Ist dem aber so, dann folgt die Dringlichkeit von Hirschers praktischen Reformvorschlägen, denen es letztlich um den konkreten Freiheitsvollzug des Einzelnen in der Glaubensgemeinschaft der Kirche geht, aus seinem theologischen Wissenschaftsverständnis selbst.⁴²

Es ist ein unbestreitbarer Vorzug dieser ambitionierten Hirscher-Deutung, dass sie die Aporien überwindet, die das bisherige Hirscher-Bild kennzeichnet. Hirscher erscheint darin als ein den beiden anderen Tübinger Schulhäuptern Drey und Möhler ebenbürtiger Systemdenker von hoher spekulativer Kraft, für den die Wahrheit des Christentums auf das praktische Interesse der Freiheit ausgerichtet ist und deshalb nur in einer Gemeinschaft von Gläubigen ergriffen werden kann, die als Kirche das verwirklichte Reich der Freiheit auf Erden darstellt.⁴³ Fürst zeichnet Hirschers Theologie in der Form einer imponierenden

⁴⁰ W. Fürst a. a. O., 342.

⁴¹ Vgl. dazu a. a. O., 365 ff. und 426.

⁴² Vgl. a. a. O., 428. 446.

⁴³ Vgl. a. a. O., 380. An der von Fürst zitierten Belegstelle ist bei Hirscher allerdings davon die Rede, dass „das Himmelreich auch das Reich der Freiheit, des Gehorsams, der Liebe, der Demuth genannt werden“ kann (ChM I, 98). N. Köster, a. a. O., 23 bezweifelt daher, dass Hirschers Kirchenverständnis tatsächlich als Konsequenz seines Freiheitsdenkens zu begreifen ist. Tatsächlich liege das eigentliche theologische Interesse nicht in der Ermöglichung von Freiheit als solcher, sondern in der Realwerdung des Reiches Gottes im Subjekt, das sich der Glaubenswahrheit öffnet.

Geschlossenheit nach, in der für Systemumbrüche, unverhoffte Neueinsätze oder systematische Leerstellen kein Platz bleibt. Seine weit ausholende Darstellung ließ scheinbar keine Fragen offen, was dazu führte, dass die systematische Hirscher-Forschung seitdem zum Erliegen kam. Erst in jüngster Zeit wurden Zweifel laut, ob die von Fürst mit hohem Aufwand rekonstruierte Systemform des Hirscher'schen Denkens diesem tatsächlich in allen Punkten entspricht.

Ein fünfter Interpretationsansatz greift deshalb auf Ergebnisse der früheren Hirscher-Forschung zurück, die in dem systematisch-philosophischen Deutungsansatz unberücksichtigt geblieben waren. Erste Zweifel an der transzendentalphilosophisch-spekulativen Hirscher-Interpretation hatte schon Josef Rief in zwei kleineren Beiträgen geäußert, in denen er seine frühere Einschätzung teilweise korrigiert. Darin sieht er Hirschers Konzeption der christlichen Moral in einer stärkeren Nähe zur protestantischen Mystik, während er eine unmittelbare Beeinflussung durch Kant, Fichte und Schelling nur noch im Blick auf wenige Gedankenmotive seiner Theologie annimmt. Entsprechend gewichtet er die mystisch-spirituellen Intentionen, die hinter Hirschers theologischer Bildungskonzeption stehen, wieder stärker als in seiner eigenen theologischen Dissertation. Sein abschließendes Urteil lautet nunmehr: „Was Hirscher bietet, ist weit mehr Aszetik als Moralthologie im eigentlichen Sinn.“⁴⁴ Die vorsichtige Abkehr von einem Hirscher-Bild, das in diesem einen ehrgeizigen Systemdenker der Freiheit sieht, kennzeichnet die gegenwärtige Lage der Hirscherforschung. Diese Entwicklung findet in den kirchenhistorischen Arbeiten von Joachim Faller und Norbert Köster eine Bestätigung, die sich mit Hirschers sozialpolitischem Wirken und der Vorgeschichte seiner römischen Verurteilungen befassen.⁴⁵

2.2 Hirschers Verständnis der Moralthologie

a) Die Darstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden

Weil Hirscher der gesamten Theologie in allen ihren Disziplinen eine praktische Ausrichtung vorschreibt, könnte man sie mit Fug und Recht als ethische Theologie bezeichnen, die auf die Einheit von Glaube und Handeln, Kult und Leben und zuletzt von Religion und Gesellschaft zielt. Insofern erkennt Kleutgen etwas Richtiges, wenn er die (aus seiner Sicht gefährliche) eigentliche Neuerung Hirschers, sein Abweichen von der Theologie der Vorzeit, darin sieht, dass Hirscher den höchsten Punkt seiner Theologie nicht mehr als Lehre von Gott und dem, was er in sich ist, sondern als die Idee des Reiches Gottes bestimmt, so

⁴⁴ J. Rief, Bildung als „eigentliche Menschenbildung“ – zur Bildungskonzeption Johann Baptist Hirschers, in: RJKG 14 (1995) 109–129, hier: 124.

⁴⁵ Vgl. Anm. 1 und 3.

dass von Gott immer nur in Beziehung auf uns, auf unser Heil und unsere Mitwirkung an der Erlösung die Rede sein kann.⁴⁶ In der Tat unterscheidet Hirscher Dogmatik und Moralthologie nicht in der Weise, dass die Dogmatik die Glaubenswahrheiten an sich, losgelöst vom Menschen und die Moralthologie ihre Bedeutung für uns erschließen soll; vielmehr erfordert es der Begriff der Offenbarungswissenschaft, dass die Theologie in jeder ihrer Disziplinen ein praktisches Interesse verfolgt, d.h. das Ankommen der Offenbarung bei ihren Adressaten, die subjektive Aneignung ihres objektiven Lehrinhaltes durch den Menschen stets mitbedenkt. Neben dieser praktisch-ethischen Grundausrichtung aller Theologie kennt Hirscher aber auch den besonderen Auftrag des Faches Moralthologie, der nach seiner Ansicht zwei charakteristische Zielsetzungen vereinigt, die in der gegenwärtigen Methodendiskussion dieser Disziplin als Gegensätze erscheinen: den unmittelbaren Anschluss der Ethik an die Fundamentallehren des Christentums, an die Rede von Schöpfung und Erlösung, Sünde und Heil, Gnade und Rechtfertigung sowie das Bemühen um eine anthropologische Grundlegung ihrer Aussagen. Hirschers Moralthologie will in dezidiertem Weise nicht philosophische Moral, sondern Glaubensethik sein, aber sie verbindet diese Ausrichtung mit einer nicht weniger ausgeprägten anthropologischen Absicht. Diese wird freilich noch nicht im Dialog mit den außertheologischen Einzelwissenschaften vom Menschen – der Begriff „Humanwissenschaften“ war noch nicht gebräuchlich – eingelöst, sondern durch die Bezugnahme auf die anthropologischen Grundvermögen des Menschen (Freiheit, Wille, Gewissen und das Gemüt) sowie ausgeprägte „psychologische“ Ausführungen über die von der Gnade ermöglichte Mittätigkeit des Menschen an Gottes Wirken aufgezeigt. Mit dieser Einschränkung kann man Hirschers Moralthologie, um ihre doppelte Ausrichtung zu kennzeichnen, als *Glaubensethik auf anthropologischer Basis* bezeichnen.

Damit ist zunächst gemeint, dass Hirscher sein eigenes Fach in einer viel engeren Rückbindung an die dogmatische Glaubenslehre sieht, als dies bei seinem Lehrer Wanker oder dem Münchener Moralthologen Mutschelle der Fall war. Er erläutert seine wissenschaftstheoretische Konzeption der Moralthologie in fünf „Grundansichten“, die er der „Christlichen Moral“ im Vorwort voranstellt. Die erste besagt, dass „das sittliche Leben nichts anderes sey, als die christliche Offenbarungswahrheit, in dem Menschen wirksam“.⁴⁷ Daher setzen Dogmatik und Moralthologie dieselbe höchste Idee voraus, auf die sie sich unter verschiedener Rücksicht beziehen: „Demzufolge, gleichwie die *Idee des Reiches Gottes* die höchste allbegreifende ist für die Gesamtheit der objektiven göttlichen Of-

⁴⁶ J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Bd. 5, Münster 1867, 34. Kleutgen unterstellt in seiner Kritik, dass der „höchste Gegenstand der Theologie mit ihrer Grundidee“ zusammenfallen müsse, vgl. W. Fürst a. a. O., 83.

⁴⁷ ChM I, Vorrede III.

fenbarungen, und deren Darstellung in der Dogmatik, so mußte *dieselbe Idee* auch die höchste und allbegreifende sein für die *subjektive Verwirklichung* jener Offenbarungen im christlichen Leben und deren Beschreibung in der Moral.⁴⁸ Die entgegengesetzten Rücksichten, unter der beide Disziplinen sich auf die Grundidee des Reiches Gottes beziehen, bilden jedoch keine Gegensätze, sondern verhalten sich komplementär zueinander. Nachdem die Idee des Reiches Gottes durch Offenbarung positiv gegeben und aller Theologie vorangestellt worden ist, muss nun umgekehrt – und dies ist die eigentliche Aufgabe der Moraltheologie, durch die sie ihrer Bestimmung als Glaubensethik auf anthropologischer Basis gerecht wird – „*die Anlage des Menschen* an diese Idee *hingehalten*, und mußten die verschiedenen Kräfte der Anlage (statt aus sich selbst) *aus ihr* verstanden, und aus ihr in ihrer Bedeutung und objektiver Realität begriffen werden“.⁴⁹ Die vierte Grundansicht fordert die bereits aufgezeigte organische Darstellung der Moral, die nicht nur Pflichten an Pflichten aneinanderreihet und so „wohl eine Vielheit, aber keine Einheit, oder höchstens eine gemachte Einheit“ ergeben kann, wie es Hirscher an den moraltheologischen Handbüchern seiner Zeit beklagt.⁵⁰ Hirscher sieht den Weg zur Überwindung der kasuistischen Aufspaltung der Moraltheologie also darin, dass diese durch den engeren Anschluss an die dogmatische Glaubenslehre ihre „Grundidee“ oder ihr einheitliches Thema wiedergewinnt. Die Forderung nach einer Theologisierung der Moral wird nicht um ihrer selbst willen erhoben, sondern steht im Dienst einer als fortschrittlich empfundenen Erneuerung der Moraltheologie. Nur indem er diese als Entfaltung der im Menschen wirksamen Offenbarungswahrheit versteht, gewinnt Hirscher seine abschließende Definition der Moraltheologie: „*Das Ganze ist die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit*; und nichts sonst.“⁵¹ Deshalb muss die geeignete Darstellungsform, so postuliert die fünfte Grundansicht, eine „Copie des Lebens“ sein, die „aus dem Leben genommen, die Lehre für das Leben leicht anwendbar machen“ kann.⁵² Nur folgerichtig ist daher, dass Hirscher am Schluss seiner Vorrede wie vor ihm bereits Sailer erklärt, er habe bei der Ausarbeitung seines Handbuches nicht nur Seelsorger, sondern gebildete Christen überhaupt im Auge gehabt.

Wie eng der organische Zusammenhang von Glaubenswahrheit und Moral von Hirscher gedacht ist, zeigt sein Katechismus, in dem er das eigene theologische Programm für die Zwecke der praktischen Glaubensunterweisung umsetzt. Hirschers Werk unterscheidet sich von den Katechismen der Aufklärungszeit, in denen die natürliche Religion und Sittenlehre im Zentrum des Religionsunter-

⁴⁸ ChM I, Vorrede IV.

⁴⁹ ChM I, Vorrede V.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O., VII.

⁵² A. a. O., VII.VIII.

richts standen durch eine heilsgeschichtliche Anordnung, die dem Auseinanderfallen von Glaubens- und Sittenlehre von vornherein einen Riegel vorschiebt. Die Sittenlehre bleibt an die Offenbarung zurückgebunden, wie an der ausgeprägten biblischen Untermauerung ersichtlich ist, die kaum eine Antwort ohne erläuterndes Schriftzitat belässt. Die Moral ist so nicht mehr als natürliche Pflichtenlehre, sondern als Antwort des Menschen auf die Erlösungstat Christi konzipiert, der dieser im Raum der Kirche in ihrer Verkündigung und ihren Sakramenten begegnet. Weil Hirscher im Aufbau seines Katechismus nicht mehr dem Symbolum und dem Dekalog, sondern seiner eigenen organisch-heilsgeschichtlichen Anordnung folgt, erschien dieser vielen Katecheten und Schülern, die stärker an das Auswendiglernen eines Stoffes als an seine verstehende Aneignung gewohnt waren, als zu schwierig und daher für Unterrichtszwecke ungeeignet. Es ist eine tragische Ironie der Geschichte, die durch die Unzulänglichkeit von Hirschers eigener Darstellung nur zum Teil eine Erklärung findet, dass Hirschers Umsetzung seines zukunftsweisenden Programmentwurfs, den man mit heutigen Begriffen als „Elementarisierung unter der Leitidee des Reiches Gottes“ bezeichnen könnte, kein Erfolg beschieden war.

b) Theologische und philosophische Moral

Hirschers Konzeption der Moraltheologie als lebendiger Lehre, die das Wirksamwerden der Grundwahrheiten des Christentums in den Gläubigen reflektiert, erhält durch den Vergleich mit einer nicht-christlichen, rein philosophischen Moral noch schärfere Konturen. Zwischen beiden sieht Hirscher tiefgreifende Unterschiede hinsichtlich ihres Ausgangspunktes, ihres Inhaltes, ihrer formalen Darstellung und ihrer praktischen Wirksamkeit. Das erste und wichtigste Unterscheidungsmerkmal, durch das sich die christliche Moral von allen philosophischen Moraltheorien abhebt, liegt in ihrer Fragerichtung: Sie konstruiert die Moral nicht aus der Vernunft, sondern geht umgekehrt vom „positiv Gegebenen“ aus, um dieses auf eine tragende „Grundidee“ oder ein „oberstes Prinzip“ zurückzuführen, aus dem dann auch die moralische Anlage des Subjektes verstanden werden kann. Was ihre grundlegende Methode anbelangt, so geht daher die philosophische Moral synthetisch-konstruierend, die christliche aber analytisch-begreifend vor.⁵³ Die philosophische Moral dringt daher nicht zur lebendigen Anschauung ihres Gegenstandes vor (eine eigentümliche Annahme, wenn man bedenkt, dass Hirscher diesen Begriff von Schelling übernahm, der ihn schon vor seiner Hinwendung zu einer positiven Philosophie der Offenbarung entwickelt hatte), sondern bietet ein nur theoretisches Wissen, dem es an lebendiger, zum Guten motivierender Kraft ermangelt. „Die Lehre der Moralphilosophie lehrt zwar, bewegt

⁵³ Vgl. die ausführlichen Zitate bei W. Fürst, a. a. O., 298 und 355.

aber nicht, auch darum, weil sie *blos* Lehre, *abstrakte* Lehre, nicht Lehre aus der Anschauung, aus der Wirklichkeit entnommen, und auf diese hinweisend, ist.“⁵⁴

Zudem fehlt der nicht-christlichen Moral eine angemessene Kenntnis des Menschen und seiner Wirklichkeit; sie weiß nicht von der Gefährlichkeit des Bösen noch kennt sie den Weg zu seiner Überwindung, da sie weder um die Erbsünde noch um die Gnade weiß. Da sie unfähig ist, die wahre menschliche Natur in der Höhe ihrer Berufung zur Gottebenbildlichkeit wie in der Tiefe ihrer erbsündlichen Schwachheit zu verstehen, kann sie auch nicht den Weg zur Wiedergeburt aus dem Glauben aufzeigen. Es fehlt ihr folglich „die Kenntnis jenes Grundtones, welcher sich schlechterdings über alles, was da Tugend genannt werden soll, verbreiten muss“.⁵⁵ So ermangelt es der philosophischen Moral an allem, was dem Menschen helfen könnte, die Gebrechen seiner Natur zu heilen und seine wahre Bestimmung zu erreichen. Es fehlt ihr „außer dem Lichte, auch die Kraft, ihren Lehren den erforderlichen Einfluß auf den Willen der Menschen zu verschaffen“.⁵⁶ Während sie den Menschen nur mit eitlen Forderungen konfrontiert und eine „leere Idealität“ lehrt, die einer faktischen Unmöglichkeit gleichkommt, sind in der christlichen Moral das Ideale und das Reale durch das Wirksamwerden der sittlichen Idee im Menschen geeint. Dieser Prozess des Realwerdens der sittlichen Wahrheit vollzieht sich – darin sieht Hirscher den letzten Unterschied zur philosophischen Moral – nicht isoliert im einzelnen Individuum, sondern in der Gemeinschaft der Kirche, indem die vom Heiligen Geist zur Selbsttätigkeit angeregten Gläubigen aufeinander einwirken. Die christliche Morallehre ist nicht auf die wechselnden Ansichten philosophischer Lehrer, sondern auf die Autorität göttlicher Offenbarung gegründet, die sich im Leben und Sterben unzähliger Christen als glaubwürdig und verlässlich bewahrheitet hat. „Sie ist nicht Lehre von Dem und Diesem, welcher dieselbe eben ausdenkt und ausbreiten will, sondern Lehre einer *ungeheuren Gesellschaft von Gläubigen*, welche sich feierlich zu ihr bekennen und sie in ihrem Leben zu befolgen streben und wirklich befolgen.“⁵⁷ Während die philosophische Moral sich auf den Versuch einer individuellen Wahrheitsvergewisserung beschränkt und somit stets dem Zweifel und der Gefahr des Skeptizismus ausgesetzt bleibt, gibt die christliche Moral dem Einzelnen Halt und Zuversicht, weil sie eine Lebensäußerung der vom Heiligen Geist beseelten Glaubensgemeinschaft der Kirche ist.

⁵⁴ ChR I, 31.

⁵⁵ ChM I, 29.

⁵⁶ ChM I, 30.

⁵⁷ ChM I, 32. Dieses Zitat belegt allerdings noch die Ansicht des frühen Hirscher, nach der das Allleben der Gläubigen unmittelbar vom Heiligen Geist gewirkt ist, so dass die Rolle Christi nur darin besteht, dass er den ersten Anstoß zu diesem gemeinsamen Tätigsein aller gibt.

c) Moralthologie als „ins Leben umgeschlagene“ Dogmatik

Liegt in der „Christlichen Moral“ eine konsequente Umsetzung des Konzepts der „umgewandten Dogmatik“ vor, das Hirschers früherer Fakultätskollege Drey in seiner theologischen Enzyklopädie entwickelte? Hirscher selbst hat dies anfangs so gesehen und sich in der Einleitung der „Christlichen Moral“ zur formalen Charakterisierung seines Werkes ausdrücklich auf Drey berufen. Wo er auf das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen zu sprechen kommt, betont er nochmals die volle materiale Identität zwischen beiden. Es genügt daher nicht, dass sich die Moralthologie nur gelegentlich auf einzelne Glaubenswahrheiten bezieht, die in einer besonderen inhaltlichen Nähe zu ihr stehen (wie die Lehren von der Schöpfung, der Sünde, der Gnade und der Umkehr). „Nein, es ist die *ganze* Dogmatik, d.h. es sind *alle* Wesenslehren derselben, welche auch in der Moral vorkommen müssen.“⁵⁸ Ebenso wenig reicht es aus, dass diese in ihrem organischen Zusammenhang, als „Inbegriff des christlichen Religionssystems“⁵⁹ vorkommen. Vielmehr bilden die Glaubenslehren das Thema der Moralthologie: „*That und Leben werdend im Menschen – aufgenommen vom Menschen, und in diesem seyend, und wirkend.* Die Moral muß (wie sich Drei treffend ausdrückt) die *umgewandte Dogmatik* seyn.“⁶⁰

Den theologischen Charakter der als umgewandte Dogmatik verstandenen Moralthologie sieht Hirscher demnach darin, dass sie den Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und göttlichem Tun in wissenschaftlicher Form so darstellt, dass das sittliche Leben als die vom Evangelium geforderte und zugleich ermöglichte Antwort des Menschen erscheint. Dennoch lassen sich bedeutsame Unterschiede zwischen beiden nicht übersehen. Für Drey liegt der materiale Unterschied zwischen Dogmatik und Moralthologie *innerhalb* des christlichen Lehrbegriffes, so dass es zu einer Arbeitsteilung zwischen beiden Disziplinen kommt in der Weise, dass die Dogmatik als reine Spekulation „überhaupt zeigt, was ist“, während die Moralthologie als zugleich praktische Wissenschaft „zeigt, wie das, was ist, wird“.⁶¹ Dass die Moralthologie nicht die umgewandte, sondern die umgewandte Dogmatik ist, bedeutet für Drey, dass auch die „christlichen Lebensregeln“, die sie aufstellt, noch theoretische Sätze sind, die zusammen mit denen der Dogmatik den vollständigen Lehrbegriff des Glaubens ausmachen. Es verhält sich deshalb nicht so, dass die Moralthologie die Anwendung der Dogmatik auf das Leben wäre, vielmehr stehen beide als theoretisches und praktisches Wissen dem Leben gegenüber: „Angewandt werden beyde nicht mehr in einem Wissen, sondern im wirklichen Leben.“⁶²

⁵⁸ ChM I, 6.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ ChM I, 6f.

⁶¹ Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, § 264, Tübingen 1819 (Nachdruck: Darmstadt 1971), 175.

⁶² § 264, a. a. O., 176.

Demgegenüber wird die Moralthologie bei Hirscher zu jener Transposition der Glaubenswahrheit ins Leben, die Drey mit seiner Formel gerade abwehren wollte. Für Hirschers Verständnis der Moralthologie als „Copie des Lebens“⁶³ ist diese eine Lebensäußerung des christlichen Glaubens, die aus diesem entspringt und auf ihn zurückwirkt, eben eine Lehre *aus* dem Leben *für* das Leben, deren Ziel nicht eine reine „Wort- und Buchstaben-Orthodoxie“, sondern die Realwerdung des Glaubens im Leben, die „Orthodoxie des Lebens“⁶⁴ ist. Wenn die Moral als Darstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden das „Subjektivwerden der objektiven christlichen Wahrheit“⁶⁵ dadurch ermöglicht, dass sie diese zur lebendigen Anschauung bringt, so dass die einzelnen Gläubigen in den Prozess der geschichtlichen Realisierung des Reiches Gottes eintreten, entspricht Hirschers Aufgabenzuweisung an die Moralthologie nur folgerichtig seinem theologischen Programmwurf. Später nennt er deshalb sein Fach nicht mehr die „umgewandte“, sondern die „ins Leben umgeschlagene Dogmatik“.⁶⁶ Dies erklärt auch, warum die ursprüngliche Definition der Moralthologie anhand der Drey'schen Formel in den späteren Auflagen der „Christlichen Moral“ nicht mehr auftaucht.⁶⁷

Eine Bestätigung dieser Sicht ergibt sich aus dem Überblick über die Geschichte der moraltheologischen Literatur, den Hirscher am Ende seines einleitenden Methodenkapitels gibt. Darin unterscheidet er typologisch drei Darstellungsweisen, die er in Beziehung zu den drei Vermögen des menschlichen Geistes Vernunft, Gemüt und Wille setzt. Je nachdem, welche Seelenkraft als anthropologisches Leitvermögen aufgefasst wird, kann die christliche Moral in ihrer Form als „Reine Lehre“, d. h. aus dem Zusammenhang ihrer Begriffe (Scholastik), als „Lehre vom inneren sittlichen Leben“ (Mystik) und als „Lehre von dem christlichen Handeln“ (Kasuistik) vorgetragen werden. Auch wenn Hirscher alle drei Grundtypen als legitime historische Darstellungsweisen der Moralthologie anerkennt, genügen sie dem Bedürfnis der gegenwärtigen Zeit nicht mehr. Am mildesten fällt Hirschers Kritik gegenüber dem mystischen Typus aus, dem er bescheinigt, es sei „doch immer ein hohes Verdienst, der hohlen Dialektik, dem eitlen Spiele der Verstandesform, der flachen Äußerlichkeit und Werkheiligkeit gegenüber, auf die Tiefen und Herrlichkeiten eines Lebens hingewiesen zu ha-

⁶³ ChM I, 15.

⁶⁴ Vgl. J. B. Hirscher, Über einige Strömungen in dem richtigen Verständnisse des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums, in: ThQ 5 (1823) 193–262, hier: 246.

⁶⁵ ChM I, 3.

⁶⁶ Katechetik, Tübingen 1840, 132.

⁶⁷ Vgl. dazu W. Fürst, a. a. O., 358 f. Auch J. Rief, a. a. O., 156 ff. und 166, der Drey und Hirscher ursprünglich näher beieinander sah, betont nun stärker die Distanz zwischen beiden, die sich schon in Hirschers Tübinger Zeit gegen Ende der zwanziger Jahre vergrößert habe und sich sowohl in ihrer jeweiliger Reich-Gottes-Idee als auch im Wissenschaftsverständnis der Moralthologie gezeigt habe. Aufgrund dieser geänderten Einschätzung sieht Rief den späteren Hirscher eher durch die protestantische Erweckungsbewegung als durch Dreys Systemdenken geprägt.

ben, welches ... im Innern der Seele aufgehen kann und soll“.⁶⁸ Im Spiegel dieses Lobes klingt abermals Hirschers vernichtende Kritik über die Morallehre der scholastischen Theologen und der Kasuisten an, in denen er nichts anderes als „moralische Canonisten“⁶⁹ sieht. Insgesamt endet der Überblick über die Geschichte der Moraltheologie mit einem negativen Fazit, in dem Hirscher insbesondere den großen Einfluss der Philosophie auf die christliche Moral „in neuer und neuerster Zeit“ beklagt. Dieser erscheint ihm so groß, dass „alles *eigenthümlich=Christliche* beinahe ganz zurücktritt, und die christlichen Moraltheologien in Wahrheit nichts anderes sind, als die moralphilosophischen Systeme des Tages, da und dort mit Zitaten aus der hl. Schrift verziert“.⁷⁰

Vor dieser dunklen Kontrastfolie zeichnet Hirscher die Konturen seines Gegenmodells, das er in vier Leitvorstellungen zusammenfasst. Ein System der Moraltheologie, wie es ihm vorschwebt, soll das wirkliche Leben und dessen Bedürfnisse im Auge haben und daher „von der *Natur des Menschen* ausgeh(en), in dieser die Grundlage dessen suchen, was da im Menschen werden kann, und seyn soll“.⁷¹ Zweitens soll die Moral stärker vom „eigentlich(en) Geist des Christenthums“ durchdrungen werden, so dass es „die *Person Christi* sey, um die sich alles bewegt“, schließlich soll sie „aus dem Organismus des sittlichen Lebens selbst“ hervorgehen und aus der „Idee des göttlichen Reiches abgeleitet werden“, so dass in ihr „die *ganze große Christenthums-Wahrheit in der Gestalt des christlichen Lebens*“ erscheint.⁷² Hirschers Konzept einer Glaubensethik auf anthropologischer Basis verfolgt, so lässt sich an diesen methodischen Leitsätzen erkennen, zwar das ehrgeizige Ziel, das christliche Leben in der Vielfalt seiner konkreten Erscheinungsweisen als ein Systemganzes unter dem Einheitspunkt einer höchsten Idee (Realisierung des Reiches Gottes) zu konstruieren, doch sind die Anforderungen, die er sich stellt, und die einzelnen Denkmotive, die in seiner Moraltheologie zusammenkommen, so vielfältig und spannungsvoll, dass die Einlösung dieses Unternehmens einer Quadratur des Kreises gleichkommt.

2.3 *Grundlegung der Ethik: Theologische Anthropologie oder die Anlage des Menschen zum Reich Gottes*

a) Das Grund-Böse

Ein wesentlicher Vorzug der christlichen Moral gegenüber der philosophischen liegt für Hirscher in ihrer realistischen Sicht des Menschen: Sie kennt die

⁶⁸ ChM I, 65; zum Ganzen vgl. 63–71, zu den späteren Vertiefungen dieses Schemas vgl. W. Fürst, a. a. O., 432f.

⁶⁹ ChM I, 68.

⁷⁰ ChM I, 73.

⁷¹ ChM I, 74.

⁷² Ebd.

Würde seiner Bestimmung, als Bild Gottes zu leben und in freier Selbsttätigkeit zum Aufbau seines Reiches beizutragen, aber sie weiß auch um die Schwächung seiner Natur und die Gebrochenheit seines Willens als Folge der Erbsünde. Daher kann die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes nicht nur aus dem Begriff einer moralischen Weltordnung oder der Idee einer mit Gott geeinten Menschheit entwickelt werden. Vielmehr muss das Realwerden dieses Reiches „im Zusammenhange“ mit der Sünde Adams und „mit beständiger Rücksicht“ auf sie dargestellt werden, da die ursprüngliche Anlage für das Reich Gottes durch „des Menschen Ur-Sünde völlig eigenthümlich modificiert“ wurde.⁷³ Daher handelt die Moraltheologie nicht nur vom Reich Gottes und vom Guten, sondern ebenso vom Reich des Satans als einer ihm entgegengesetzten Macht-sphäre und vom Bösen. Schon in der Einleitung zu Hirschers Handbuch heißt es: „Die Mitaufnahme dieser andern Lehre in den Vortrag der christlichen Moral ist daher wesentlich.“⁷⁴ In Hirschers Moraltheologie spielt das Böse sogar eine herausgehobene Rolle, da von ihm nicht nur in einem regionalen Traktat über die Erbsünde und ihre Folgen, sondern auf jeder Stufe der Entwicklung des Reiches Gottes die Rede ist. Auch die Erörterung ihrer materialen Einzelthemen, die im dritten Buch unter dem doppelten Titel der Verwirklichung des Reiches Gottes und seiner Herrschaft stehen, folgt streng dem Aufbau, dass nach der positiven Darlegung des christlichen Lebens seine Bedrohung durch das Böse und die für den jeweiligen Lebensbereich spezifischen „Gefährdungen“ oder „Versündigungen“ breite Erwähnung finden.

Hirschers Ansichten über das Grund-Böse sind nicht einfach zu deuten, da sie verschiedene geistesgeschichtliche Motive vereinen. Zunächst wechseln die Bezeichnungen „der Böse“ und „das Böse“ einander ab; beide stimmen jedoch in ihrem eigentlichen Wesen überein: „Das Eine und Tiefste des Grund-Bösen, oder das *satanische* Wesen ist, *Gottverlassenheit*: Verlassen Gottes und Verlassenseyn von Gott – *Beides*.“⁷⁵ Hirschers Ausführungen über das Wesen des Grund-Bösen bewegen sich zwischen zwei Polen: Einerseits ist es für ihn mehr als nur eine *privatio boni*, andererseits kann es seinen Ursprung nicht in der Endlichkeit der menschlichen Natur, in einem dualistischen Gegenprinzip zum Guten oder in der Sinnlichkeit als solcher finden. Der christliche Gottesbegriff, nach dem Gott als der schlechthin Gute, als reines Licht und höchste Kraft gedacht werden muss, verstellt Hirscher auch den Ausweg Schellings, der den Gegensatz zwischen Gut und Böse im Urgrund des göttlichen Wesens selbst angelegt sah und das Böse mit den dunklen Seiten der Gottheit identifizierte. „Das Böse ist (...) nicht etwa eine bloße Abwesenheit des Guten, nicht seine Folie, nicht eine Schat-

⁷³ ChM I, 100.

⁷⁴ ChM I, 5.

⁷⁵ ChM I, 102.

tierung desselben, nicht ein Irrthum der Intelligenz, nicht ein Umweg zum Ziele, nicht ein Anhängsel der Endlichkeit, nicht ein Zuviel oder Zuwenig an sich trefflicher Strebungen und Tätigkeiten.“⁷⁶ Wenn diese negativen Bestimmungen ausscheiden, kann der Charakter des Grund-Bösen nur in einer verfehlten Richtung des endlichen Geistes, in seinem freien und willentlichen Abweichen vom Guten liegen: „Das Böse ist (...) eine dem Wesen und Wirken der Liebe sich entgegensehende, dieses Wesen und Wirken anfeindende (...) Kraft und Thätigkeit“, das Böse ist „der *Geist*, welcher (...) dem Principium seines Lebens, d.i. in seinem Willen der Wahrheit und Liebe widersachtet.“⁷⁷

Zwischen Gott und Satan, Gut und Böse, Liebe und Hass herrscht daher ein absoluter Gegensatz, der nicht durch einen allmählichen Übergang überwunden werden kann, sondern eine Entscheidung des Menschen, die freie Abkehr seines Willens vom Bösen erfordert. Da die Entscheidungsmacht des menschlichen Willens aber durch Adams Fall, dessen Folgen über der ganzen Menschheit lasten, dauerhaft geschwächt wurde, gibt es auch für den bekehrten Menschen kein „ungetrübtes Fortschreiten“ im Guten; vielmehr bleibt sein Weg auch nach der Abkehr vom Bösen „ein Hindurchdringen durch Mühe, Kampf und Tod zum Leben“.⁷⁸ Die gegenwärtige Heilsökonomie, durch die Gott die Verwirklichung seines Reiches ins Werk setzt, beruht daher auf einer doppelten Annahme, deren spannungsvolles Zueinander den Realismus der christlichen Sicht des Menschen ausmacht: Sie stellt die „Verschlimmerung“ der Lage des Menschen nach dem Fall in Rechnung und hält dennoch an seiner „Verbesserlichkeit“ fest.⁷⁹

Der gefallene Mensch befindet sich aus eigener Schuld in einem Zustand, der nicht mehr sein ursprünglicher ist. Er bleibt jedoch von Gott dazu berufen, Glied im Reich Gottes zu sein. Damit er dieser ursprünglichen Anlage entsprechen kann, ist mit der Idee des Reiches Gottes notwendig auch die „Idee der göttlichen Erziehung“⁸⁰ verbunden. Der gefallene Mensch, der doch eine „nach dem Bilde, und zum Bilde geschaffene *Persönlichkeit*“ ist, muss durch das erzieherische Einwirken Gottes auf ihn erst wieder dazu befähigt werden, seine ursprüngliche Bestimmung zu leben.⁸¹ Die durch die Versuchung des Bösen hindurchgegangene, mit Hilfe der göttlichen Einwirkung wiedergewonnene Freiheit, die der Mensch in der neuen Heilsökonomie erlangen kann, ist jedoch nicht einfach eine Rückkehr zum *status quo ante*, eine Wiedereinsetzung in den alten Stand. Vielmehr gewinnt der Mensch nach dem Fall, indem er der Sünde mit Gottes Hilfe widersteht, eine höhere Form der Freiheit, die Hirscher „erprobte“ Freiheit

⁷⁶ ChM I, 107.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ ChM I, 118.

⁷⁹ ChM I, 117f.

⁸⁰ ChM I, 110.

⁸¹ ChM I, 132.

nennt.⁸² Der eigentliche Sinn der Lehre vom Grund-Bösen zeigt sich demnach darin, dass die Auseinandersetzung mit dem Bösen einen konkreten Freiheitsgewinn des Menschen ermöglicht, da sich der Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes nun dergestalt in ihm abspielt, dass seine schöpfungsgemäße Bestimmung zur Teilnahme am Reich Gottes in „eine selbstständige, von dem Menschen-Geiste in *freier Treue* festgehaltene, mithin *geprüfte und erprobte* Kindschaft übergehen“ kann.⁸³ Am Ende dieses Prozesses steht das Ziel, die „wahre Gottähnlichkeit“ wiederzugewinnen; der Mensch, der unter der Einwirkung von Gottes Gnade steht und durch die äußeren Veranstaltungen und Fügungen seines erzieherischen Handelns geleitet wird, ist nicht nur der Fortentwicklung seines im gegenwärtigen Zustande ungenügenden Vermögens zum Guten fähig, sondern „einer *Vervollkommnung* bis hinan zur vollen Freiheit, d. h. bis zur unerschütterlichen Übermacht des Geistes über Herz und Fleisch“.⁸⁴ Dies ist die im Reich Gottes herrschende vollkommene Freiheit der Kinder Gottes, die einem „Unvermögen zu sündigen, d.h. sich selbst zu erniedrigen und der bösen Lust zu dienen, gleichkömmt“.⁸⁵

Hirschers Lehre vom Bösen steht somit im Dienst einer konkreten Analyse der menschlichen Freiheit, die diese nicht nur als abstraktes, aber unwirksames Vermögen, sondern in ihrer Wechselwirkung mit dem Einwirken Gottes begreift. In dieser engen Verbindung mit der Lehre von Freiheit und Gnade stellt Hirschers Theorie des Grund-Bösen eine bemerkenswerte theologiegeschichtliche Leistung dar. In freier Aneignung einzelner Traditionsstücke gelingt ihm eine Neuformulierung der klassischen Erbsündenlehre im praktischen Interesse der Freiheit, die auf gegenwärtige Versuche vorausweist.⁸⁶ Seine Abneigung gegen die Scholastik und wohl auch ihre mangelhafte historische Kenntnis hindern Hirscher jedoch daran, zu bemerken, wie nahe er mit seiner Konzeption der in der Erprobung bewährten vollkommenen Freiheit der thomaischen Analyse der *libertas gratiae* in der Sache kommt.⁸⁷ Hirschers Unterscheidung zwischen dem Wahlvermögen, das als „Freiheitsvermögen auf seiner Anfangsstufe“ die Freiheit

⁸² ChM I, 110.

⁸³ ChM I, 111.

⁸⁴ ChM I, 173.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990 und P. Hünermann, *Peccatum Originale – ein komplexer, mehrdimensionaler Sachverhalt. Entwurf eines geschichtlichen Begriffs*, in: ThQ 184 (2004) 92–107.

⁸⁷ Man vergleiche nur die beiden folgenden Stellen: „Die Aufhebung des Gegensatzes hebt das Wahlvermögen auf, aber mit diesem nicht auch die Freiheit. Der Geist (...) hat aus seiner Freiheit das traurige Merkmal des Sündigenkönnens verloren, dagegen jenes des vollsten, eigensten, in der unerschütterlichen Kraft der Selbstbestimmung gegründeten Zugewendetseins zu Gott und seiner Wahrheit, gewonnen.“ (ChM I, 171) und Thomas von Aquin, *De malo* 16,5: „Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et angelis beatis.“

zur Unfreiheit in der Wahl des Bösen einschließt und der „eigentlichen Freiheit“, die er als „stehende Superiorität und Herrschaft des Geistes“ definiert, findet in der thomanischen Analyse des *liberum arbitrium* eine exakte Entsprechung.⁸⁸

b) Das Ineinanderwirken von Gnade und Freiheit

Ähnlich zukunftsweisend sind Hirschers Ausführungen zum Verhältnis von Gnade und Freiheit, die auf dem Hintergrund seiner scharfen Kritik an der neuscholastischen Gnadenlehre zu sehen sind. Wo diese von der Gnade wie von einem „chemischen Mittel“ oder einer bloßen „Dekoration der Seele“ spricht und verschiedene Gnadenarten mit je spezifischen Wirkungen unterscheidet, kennt Hirscher nur eine „Wirkungsweise der Gnade in ihrer Beziehung zur Freiheit“.⁸⁹ Aus dem Grundsatz, dass die Gnade keine „mechanische Zulage“ ist, sondern als „eine Bildungs- und Vervollkommnungskraft des dem Menschen gebliebenen Vermögens“, also als Kräftigung seines Selbstbewusstseins und Stärkung seiner Freiheit gedacht werden muss, folgt für Hirscher ein Doppeltes: Gott schenkt dem Menschen stets soviel, wie er zur wirksamen selbsttätigen Ausführung des Guten braucht, doch „in keinem Falle so viel, dass er *der Selbstanstrengung überhoben* wäre“.⁹⁰ Die Gnade zielt in ihrer die Eigenkräfte des Menschen unterstützenden Wirkung darauf, dass „*sie den Menschen wahrhaft freimache*“.⁹¹ Aus dieser Zielsetzung der Gnade und ihrer auf die Bedürfnisse jedes Einzelnen individuell abgestimmten Wirkweise ergibt sich ein Ineinander von Gnade und Freiheit, Einwirken Gottes und Mitwirken des Menschen, das sich *in concreto* in begrifflicher Analyse nicht mehr auflösen lässt: „Es ist im Einzelnen nie auszumitteln, was die Gnade und was des Menschen eigene Kraft thue; stets durchdringen sich beide in unscheidbarer Durchdringung.“⁹²

Im Anschluss an diese Überlegungen benennt Hirscher einen Grundsatz seiner Gnadenlehre, der auf das in der gegenwärtigen Theologie von *Karl Rahner* formulierte Axiom hinausläuft, wonach radikale Abhängigkeit von Gott und echter Selbststand des Geschöpfes im gleichen und nicht im umgekehrten Maß wachsen: „Je Gottgeneigter der Mensch, je Gottdurchdringener, desto freier; und je freier, d.h. je hochkräftiger über Fleisch und Welt, desto durchherrschter vom hl. Geiste.“⁹³ Damit erfüllt Hirschers Konzeption des Ineinander von Gnade und Freiheit den Anspruch gegenwärtiger Theologie, das Wirken Gottes nicht auf Kosten der menschlichen Eigenleistung herauszustellen und umgekehrt das autonome Selbstsein des Menschen nicht als wachsende Entfernung von Gott zu

⁸⁸ Vgl. ChM I, 176f.

⁸⁹ ChM I, 175 und Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik, 53–56.

⁹⁰ ChM I, 175.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

denken. Diese erstaunliche Übereinstimmung mit gegenwärtigen theologischen Denkmodellen lässt sich bis in Hirschers Zielsetzung hinein verfolgen, die sittliche Autonomie des Menschen nicht als Loslösung von Gott, sondern als eine relative, d.h. der Bindung an Gott entspringende und somit theonom verankerte Eigenständigkeit zu denken: „Und wenn denn des Menschen eigene Kraft wachsend, endlich groß wird, so emancipiert sie sich nicht etwa von Gott und dem heiligen Geiste, sondern wird demselben nur *immer vereiniger* – genau in dem *Maße* ihres Wachstums an Stärke und Treue.“⁹⁴

c) Vernunft, Freiheit, Gewissen und Gemüt

Hirschers Anthropologie findet darin ihre Vollendung, dass er die Anlage des Reiches Gottes nicht nur im Menschen an sich, sondern auch in seinen einzelnen Vermögen nachweist. Die Kongruenz zwischen der Bestimmung des Menschen, als Glied im Reich Gottes zu dessen Realwerdung beizutragen, und seinen einzelnen Handlungsvermögen soll wiederum auf dem Wege einer transzendenten Analyse des Selbstbewusstseins aufgezeigt werden. Erst wenn die Idee des Reiches Gottes als im Subjekt angelegt erfasst wird und die einzelnen Vermögen des Geistes aus ihrem organischen Zusammenhang heraus als Fähigkeiten zum Mitwirken im Reich Gottes begriffen sind, hat Hirschers Beweisgang sein Ziel erreicht.⁹⁵ Die Vernunft ist für Hirscher das „Vermögen der Wahrheit“, das, wie die Metapher von Licht und Auge unterstreicht, zugleich vernehmend-empfangend wie selbsttätig-setzend ist.⁹⁶ Der Erkenntnisprozess ist erst dann abgeschlossen, wenn die Vernunft das Empfangene rekonstruiert und selbsttätig aus sich hervorgebracht hat, denn nur so kann sie ein bloß Gegebenes aus seinem Gewordensein verstehen und das Faktische als die Verwirklichung einer Idee begreifen: „Ohne Vernunft wohl ein Hören, aber kein *Verstehen*.“⁹⁷ Auf dem Gebiet der Moral bedeutet dies, dass alle einzelnen Weisungen, Pflichten und Gebote erst dadurch in ihrer Rechtmäßigkeit anerkannt werden, dass die Vernunft sie als in der Idee des Reiches Gottes enthalten erkennt. „Denn *nur unter Voraussetzung* des Vermögens, den Inhalt ihrer Belehrungen zu *begreifen*, (...) haben alle diese Unterweisungen, Behauptungen, Forderungen, Vorwürfe s.c. einen Sinn.“⁹⁸ Die Doppelstruktur von Rezeptivität und Aktivität, von Gesetzsein und Sich-selbst-Setzen kehrt, wie bereits gezeigt, im Vermögen der Freiheit wieder, das sich unter dem Einwirken der göttlichen Gnade von einer bloß for-

⁹⁴ Ebd. Vgl. auch I, 422: „Der heilige Geist wirkt auf den Menschen; aber auf daß der Mensch selbst wirke, auf daß der Mensch mitwirke, auf daß der Mensch mitwirkend seine eigene Kraft übe und Üben mehr und mehr entfalte, reinige, vervollkommne und besitze.“

⁹⁵ Zur Deduktion der vier Seelenvermögen vgl. W. Fürst, a. a. O., 494–512.

⁹⁶ Vgl. ChM I, 134.

⁹⁷ ChM I, 139.

⁹⁸ ChM I, 138.

malen Wahrheit zur „wirklichen“ und „vollen“ Freiheit, d. h. zur Freiheit der Kinder Gottes entwickelt, die sich als „unerschütterliche Uebermacht des Geistes über Herz und Fleisch“ zeigt.⁹⁹

Die dritte Anlage des Reiches Gottes, das Gewissen, nimmt in Hirschers Analyse durch die Verbindung mit seiner Theorie des Grund-Bösen einen eigentümlich ernsten und mahnenden Charakter an. Die Notwendigkeit des Gewissens ergibt sich für Hirscher erst aus den Folgen des Sündenfalls, nach dem die ursprüngliche Einheit zwischen Vernunft und Wille, Gedanke und Kraft verloren ging. Der Mensch vor Adams Fall kannte noch nicht die Entzweiung des Ich mit sich selbst, das Auseinandertreten seiner Kräfte in entgegengesetzte Vermögen. Im Zustande der Unverdorbenheit tritt das harmonische Zusammenwirken von Vernunft und Wille, Geist und Sinnlichkeit als Einheit des Ich hervor: „Sein Gedanke ist das Licht in seinem Willen, sein Wille die Kraft des Gedankens.“¹⁰⁰ Erst nachdem es im gefallenem Menschen zur Spaltung zwischen den Vermögen des Ich kam, erwachte in ihm die Sehnsucht nach einem Wiedererlangen der verlorenen Einheit, die Hirscher in Abweichung von der traditionellen Terminologie das Gewissen nennt. Dieses ist für ihn weder die ursprüngliche Stimme Gottes (Augustinus) noch eine natürliche Anlage (Thomas), sondern ein dazwischentreendes Vermögen, das sich erst im gefallenem Menschen als Reaktion auf die Bedrohung durch das Böse bildet. Im Gewissen ereignet sich die subjektive Bindung des Willens an die objektive Wahrheit der moralischen Weltordnung, aber diese Bindung hat nun nicht mehr die Form eines „freudige(n) und anziehende(n) Bewußtwerden(s)“, sondern etwas Erzwungenes. In seinem Gewissen beugt sich der gefallene Mensch der Majestät der „sittliche(n) Weltordnung über den Geistern“, die so „auch in dem Menschengeste niedergelegt“ wird, aber dies geschieht nicht mehr aus freier, ungezwungener Spontaneität der Natur: „Er anerkennt, *weil er muß*.“¹⁰¹

Daher definiert Hirscher das Gewissen als „ein Innwerden und Innessein der Wahrheit als des göttlichen Weltgedankens, (...) von diesem zwar als *gerecht anerkannt*, aber *nicht geliebt*“.¹⁰² Entsprechend betont Hirscher vor allem die anklagende, mahnende und richtende Funktion des Gewissens sowie seine strikte Rückbindung an die Wahrheit. Es kann zwar, wie in einer studentischen Vorlesungsmitschrift überliefert, auch der „Wächter zur Freiheit“ genannt werden, doch ruft es den Menschen nicht aus sich selbst, sondern als „der Gesandte einer höheren Macht“ zur Einheit mit der moralischen Weltordnung zurück.¹⁰³ Die Differenz zu den subjektiven Gewissenstheorien der

⁹⁹ ChM I, 173.

¹⁰⁰ ChM I, 177.

¹⁰¹ Alle Zitate ChM I, 180f.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ ChM I, 198; vgl. W. Fürst, a. a. O., 503.

Moderne, nach denen die Verbindlichkeit des Gewissensspruchs in diesem selbst als einer unmittelbaren Äußerung des autonomen Ichs liegt, ergibt sich für Hirscher schon daraus, dass das Gewissen immer nur „der *Wächter* und *Exekutor*, aber nicht eine *Quelle* der Wahrheit ist“. ¹⁰⁴ Darin zeigt sich die bekannte Dialektik von Außen und Innen, objektivem Gegebensein und notwendigem Subjektivwerden der Idee des Reiches Gottes. Dessen Forderungen sind in der göttlichen Weltordnung und in den Worten des Erlösers geoffenbart, aber sie werden erst dadurch wirksam und real, dass sie im Subjekt als Forderungen des Gewissens erkannt werden. ¹⁰⁵

Einen Gegenpol zur schroffen Härte des Gewissens bildet das Gemüt, in dem die Entzweiung des Menschen mit sich selbst und mit den anderen überwunden wird. Hirscher beschreibt die Gemütsanlage enigmatisch als einen „übersinnlichen Leib des Geistes“ oder als eine „Hülle um den Geist“, worunter er eine integrative Zwischenschicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit versteht, die nach oben und unten „offen“ ist und zwischen beiden vermittelt. ¹⁰⁶ Zugleich bezeichnet das Gemüt jene Tiefendimension des menschlichen Selbstbewusstseins, in der die vielen „Einzelgeister“ ihr „*Individual-* und ihr *Gemein-Leben*“ so besitzen, dass sie zugleich als Persönlichkeit für sich selbst und als „Gesamtheit“ mit allen anderen verbunden leben. ¹⁰⁷ Wie sich die Individuen durch ihren materiellen Leib voneinander als Einzelwesen unterscheiden, so sind sie im übersinnlichen Vermögen des Gemüts miteinander auf eine Weise verbunden, die ihre Individualität nicht aufhebt. Das Gemüt kann daher von Hirscher auch als das gemeinsame „*Herz*“ bezeichnet werden, in dem die Menschen mit dem göttlichen „*Ur-Herzen*“ vereint sind, das zugleich der Quellgrund jeder „*All-Liebe*“ ist, die das ganze Universum durchwirkt. ¹⁰⁸ Das Gemüt ist der eigentliche Träger der Liebe, die alle Glieder des Reiches Gottes untereinander und mit Gott verbindet: „Gott selbst ist das große Herz – die Liebe; in Ihm bewahrt liegt jedes liebende Gemüth.“ ¹⁰⁹ Sowohl die Selbstliebe des Einzelnen, die ihn die Selbstachtung und die „*Heilighaltung aller Persönlichkeit*“ gebietet, wie auch die Nächstenliebe versteht Hirscher als Momente einer göttlichen „*All-Liebe*“, die das gesamte Universum durchwaltet. ¹¹⁰ Alle menschliche Liebe, angefangen von der Liebe zwischen Eltern und Kindern und der Liebe der Ehegatten in der Familie über die Nächstenliebe im erweiterten Kreis der Nachbarschaft und der Ge-

¹⁰⁴ ChM I, 200.

¹⁰⁵ Vgl. ChM I, 204.

¹⁰⁶ ChM I, 222. 225.

¹⁰⁷ ChM I, 122.

¹⁰⁸ ChM I, 223; vgl. I 128.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ ChM I, 220. 216f.

meinde bis hin zur Vaterlandsliebe gegenüber dem Staat erscheint Hirscher als ein „Mit-Lieben“ mit der „unendlichen All-Liebe“, als aktives Eingehen und Hineingenommenwerden in den Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden.¹¹¹

In den späteren Auflagen der „Christlichen Moral“ tritt das Gemüt immer stärker als die eigentliche Anlage zum Reich Gottes hervor; es ist nicht ein einzelnes geistiges Vermögen neben anderen, sondern der Urgrund der Seele, in dem jeder mit sich selbst eins und zu den anderen hin geöffnet ist.¹¹² Das Gemüt ist für Hirscher die je einzelne und doch zugleich gemeinsame Anlage zum Reich Gottes, weil sich in ihm durch den Austausch der Liebe jene Wechselwirkung zwischen Individuum und Gemeinschaft vollzieht, die das eigentliche Lebensgesetz im Reich Gottes ist. Treffend kennzeichnet *W. Fürst* die Bedeutung des Gemüts als subjektive Anlage für das Reich Gottes mit den Worten: „Im Gemüt lebt das Ganze im einzelnen und der einzelne im Ganzen.“¹¹³

Will man Hirschers Lehre vom Menschen, die sich in mehreren Schritten von der grundlegenden Bestimmung zum Bild Gottes über die Gefährdung durch das Böse und das unauflösbare Ineinanderwirken von Gnade und Freiheit bis zur Deduktion der einzelnen Vermögen Vernunft, Freiheit, Gewissen und Gemüt entfaltet, in einer abschließenden Formel zusammenfassen, so kann man sagen: Der Mensch ist dazu berufen, als Bild Gottes zu leben und in freier Selbsttätigkeit an der Verwirklichung seines Reiches mitzuwirken, indem er dem Bösen widersteht und der göttlichen All-Liebe in seinem Herzen Raum gibt. Durch die Vermögen seines Geistes – Vernunft (Licht), Freiheit, Gewissen und Gemüt – trägt er die notwendige Anlage in sich, die ihn dazu befähigt, von Gott zur Darstellung seines Reichs auf Erden in Dienst genommen zu werden. Durch die Deduktion dieser Vermögen aus dem menschlichen Selbstbewusstsein und den Aufweis ihres organischen Zusammenhangs untereinander hat Hirscher das Ziel der ersten beiden Bücher seiner „Christlichen Moral“ erreicht: Er hat die Angemessenheit der theologischen Sittenlehre, ihre Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur aufgezeigt. Das oberste Prinzip der christlichen Moralität und ihre objektive Idee, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, tritt zwar durch göttliche Offenbarung, d. h. von außen, an den Menschen heran (erstes Buch: die Idee des Himmelreichs an sich), doch ist dieser von sich aus so auf die Bestimmung zum Reich Gottes hingeeordnet, dass sich darin sein eigenes Wesen vollendet (zweites Buch: Grundlegung des Reiches im Menschen).

¹¹¹ ChM I, 99.

¹¹² Vgl. ChM I (5. Aufl.), 181–187.

¹¹³ *W. Fürst*, a. a. O., 511.

2.4 Konkrete Ethik:

Das Reich Gottes in seinem Werden und in seiner Herrschaft

Das dritte Buch der „Christlichen Moral“, dessen Stoff in zwei Bände aufgeteilt ist, bietet unter dem doppelten Leitgedanken der Verwirklichung des Reiches Gottes im einzelnen Menschen und seiner Herrschaft in der Menschheit umfangreiche Erörterungen zu konkreten Fragen der Individual- und Sozialethik. Diese können hier nur insoweit wiedergegeben werden, als es erforderlich ist, um Hirschers Konzept der speziellen Moraltheologie in ihrem zugleich innovativen wie zeitgebundenen Charakter zu verstehen. Im Spiegel dieser problembezogenen Überlegungen zu alltäglichen Fragen des christlichen Lebens in Ehe und Familie, Schule und Kirche, Politik und Staat soll die Leistungsfähigkeit der Reich-Gottes-Idee Hirschers auf dem Feld der angewandten Ethik einer konkreten Gegenprobe unterzogen werden. Dies geschieht nicht um einer vollständigen materialen Wiedergabe seiner Ausführungen willen, sondern in der Hoffnung, dass dadurch Hirschers zentrale Vorstellung der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit schärfere inhaltliche Konturen gewinnt.

a. Das Reich Gottes als Provinz auf Erden

Über die Herkunft dieser Idee und ihre genauere Beziehung zum Postulat des „Organischen“ als einheitlicher Darstellungsform der „Christlichen Moral“ herrscht in der bisherigen Forschung keine Einmütigkeit. Die Feststellung Exelers, Hirschers Reich-Gottes-Begriff sei aufgrund der theozentrischen Gesamtanlage seiner Moraltheologie im Wesentlichen biblisch orientiert, stieß auf vielfache Kritik, die auf andere geistesgeschichtliche Wurzeln aus dem Umfeld der Romantik oder der zeitgenössischen Philosophie verwies. In seinem Vergleich der Reich-Gottes-Konzepte von Drey und Hirscher kommt Rief zu dem Ergebnis, dass Hirschers Idee eines allumfassenden himmlischen Reiches, das eine Provinz auf Erden hat, aus der neuplatonisch-mystischen Vorstellungswelt stamme, die den biblischen Gehalt des Begriffes überlagere: „Hirscher übernimmt den Reich-Gottes-Begriff aus dem Neuen Testament und füllt ihn mit dem Vorstellungsinhalt eines ‚bestehenden‘ Reiches.“¹¹⁴ Die Differenz von Hirschers Reich-Gottes-Idee zur biblischen Vorstellung von der *basileia thoũ theoũ* liegt nicht nur in der Identifikation des Reiches Gottes mit der Kirche und (als äußerer Sphäre des göttlichen Reiches) dem Staat, für die es keine biblische Grundlage gibt, sondern auch darin, dass der eschatologische Zeitindex der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft bei Hirscher keine volle Entsprechung findet.

¹¹⁴ Vgl. Reich Gottes und Gesellschaft, a. a. O., 155; vgl. auch 135. Die Idee von den zwei Provinzen des Reiches Gottes, der himmlischen und der auf Erden zu verwirklichenden, übernahm Hirscher von dem Exegeten und späteren Brixener Fürstbischof Bernhard Galura (1764–1856), der in seiner Heimatdiözese Konstanz starken Einfluss ausübte. Vgl. A. Exeler, a. a. O., 117f.

Doch ist der weitgehende Ausfall des eschatologischen Denkens ein gemeinsamer Grundzug aller theologischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, der erst durch die Wiederentdeckung des apokalyptischen Charakters der Botschaft Jesu durch *Johannes Weiß* (1863–1914) und *Albert Schweitzer* (1875–1965) ein abruptes Ende fand. Innerhalb des zeitgenössischen Umfeldes, das man sinnvollerweise zum Vergleich heranziehen kann, weist Hirschers Konzeption des Reiches Gottes durchaus eine charakteristische Eigenbedeutung auf, die zumindest eine relative Nähe zum biblischen Bedeutungsgehalt des Begriffes verrät. Im Gegensatz zu den philosophischen Konzeptionen von Kant und Fichte, in denen das Reich Gottes als eine Chiffre für die moralische Weltordnung fungiert, betont Hirscher immer wieder, dass die Verwirklichung des Reiches Gottes in erster Linie Gottes eigenes Werk ist. Wenn die Moralthologie die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden beschreibt, so geht sie immer von Gottes Wirken aus, um das Mittun des Menschen als ein Mitwirken innerhalb der göttlichen Tätigkeit, als von Gottes Gnade getragene Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes an ihm, zu analysieren. Ebenso zeigt Hirschers Unterscheidung zwischen dem Zur-Herrschaft-Gelangen des Reiches Gottes im Menschen und seiner vollzogenen Herrschaft auf Erden ein feines Gespür für den Doppelcharakter des biblischen Begriffs der *basileia thoũ theoũ*, der die beiden Konnotationen der dynamischen Herrschaftsausübung Gottes und eines seiner Herrschaft unterworfenen lokalen Bezirkes oder Lebensbereiches verbindet.

Das Reich Gottes, das auch für Hirscher seine innerste Lebensmitte in der Person Jesu Christi findet, ist sowohl biblisch als auch bei Hirscher mit einem Sauerteig zu vergleichen, der die gesamte Menschheit durchsäuern soll. Es liegt aber ganz auf der Linie der biblischen Vorstellung, wenn auch das Ergebnis dieses Prozesses, die Wirkung des Sauerteigs in der von Gottes Gnade erneuerten Menschheit dem Reich Gottes zugerechnet wird. Wenn Hirscher dabei die sichtbare Kirche als „die lebendige Erscheinung und Fortführung des Reiches Gottes“ bezeichnen kann, so bleibt er sich bei aller Identifikation beider Größen dessen bewusst, dass die Kirche nur eine Stufe in der Verwirklichung des Reiches Gottes ist, die auf die Erneuerung der ganzen Menschheit hingebunden bleibt.¹¹⁵ Die biblische Parabel vom Netz, in dem sich gute und schlechte Fische befinden und vom Ackerboden, auf dem Weizen und Unkraut wachsen, verdeutlichen für Hirscher das Wachstumsgesetz des Reiches Gottes, dessen Prinzip es ist, „gemischt untereinander zu leben“.¹¹⁶ Wenn die Verwirklichung des Reiches Gottes und seine Herrschaft über die Menschheit Gottes eigenes Werk sind, an dem die Menschen nach ihren Kräften mitwirken sollen, folgt aus diesem Ineinander von göttlichem und menschlichen Tun, dass Unkraut und Weizen im irdischen Le-

¹¹⁵ I, 27.

¹¹⁶ ChM III, 724.

ben nicht endgültig voneinander geschieden werden können.¹¹⁷ Gottes Reich ist überall dort, wo christliches Leben aus dem Glauben und der Liebe versucht wird, aber seine Grenzen sind mit denen der äußeren Kirchengemeinschaft nicht identisch. Maßgeblich für die innere Nähe eines Menschen zum Reich Gottes, die durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente der Kirche nur vermittelt wird, sind vielmehr die Gesinnung und entschlossene Tatkraft der Liebe: „Dieses ist das Reich: *Eine* Liebe und *Eine* Ordnung der Liebe über allen, und *Eine* Liebe empfangen von, und erwiedert, und wechselseitig gehalten in Allen.“¹¹⁸ Der biblische Grundsinn dieser und ähnlicher Formeln, die sich an zahlreichen Stellen der „Christlichen Moral“ finden, lässt sich kaum bestreiten, auch wenn der endzeitliche Charakter des Reiches Gottes und sein Anbruch in der Jetzt-Zeit des Heils gegenüber der biblischen Botschaft unterbelichtet bleiben.¹¹⁹

b. Der Bildungsprozess des Reiches Gottes im Individuum

Die beiden Hauptteile der speziellen Moral, die den Prozess des Werdens (die Genesis des Reiches Gottes in ihrem Verlauf) und dessen Herrschaft (seine objektive Erscheinung in der Menschheit) behandeln, folgen nicht einfach der traditionellen Unterscheidung von Individual- und Sozialethik, obwohl sie Überschneidungen mit dieser aufweisen. Es geht Hirscher dabei nicht nur um ein materiales Prinzip der Stofforganisation; er möchte vielmehr den inneren Zusammenhang zwischen beiden Sphären aufzeigen, um zu verstehen, wie sie als fortschreitende Realisierung der Idee des Reiches Gottes auseinander hervorgehen. Die Wechselwirkung zwischen Gesinnung und Tun, zwischen Glauben und tätiger Liebe, auf die es ihm ankommt, wird stets von dem ersten Pol in Gang gesetzt. Die Bewegung geht von innen nach außen, aus dem gläubigen Herzen des Menschen über seine äußeren Handlungen zu der bleibenden Wirkung, die diese in Verbindung mit den gleichförmigen Handlungen anderer hervorrufen. „Das Reich Gottes kommt in dem untrennbaren Drei-Eins: dem *Glauben*, in *Liebe*, *thätig*.“¹²⁰ Der das Werden des Reiches Gottes leitende Richtungssinn, der im inneren Menschen seinen Ausgang nimmt, ist unumkehrbar, denn „es giebt keine guten Handlungen, außer die aus dem *guten Geiste*, d.h. eben aus dem *Glauben in Liebe* gewirkt sind“.¹²¹ Ausdrücklich bezeichnet es Hirscher als folgenschweren Irrtum, der sich in der praktischen Verkündigung nachteilig auswirkt, wenn man in der Weise einer neuscholastischen objektiven Aktmoral „*zuerst* und *zuförderst* auf *gute Werke* dringt, und erst *hinterher* eine *gute Absicht*,

¹¹⁷ Vgl. ChM III, 726.

¹¹⁸ ChM II, 16.

¹¹⁹ Vgl. A. Exeler, a. a. O., 122.

¹²⁰ ChM II, 29.

¹²¹ ChM II, 30.

die man bei demselben haben soll, fordert“.¹²² Auf dieser Weise erreicht man auf der Seite der Glaubenswahrheit allenfalls die Annahme von Lehrsätzen und auf der Seite der Moral nur äußeren Gesetzesgehorsam, aber niemals die „Cultur eines lebendigen, *urkräftig in das Thun hinaustretenden* Glaubens“.¹²³

Der Gefahr dieser Aufspaltung will Hirscher durch seine organische Zuordnung der beiden Hauptteile in ihrer Richtung von innen nach außen entgegen-treten: „Das göttliche Reich *wird* zuvörderst im *inneren* Menschen. Wir beschreiben folglich das Seyn und Leben desselben zuerst als *inneres*. Sofort stellt sich dasselbe in dem menschlichen Thun und lassen nach Außen dar. Wir beschreiben es mithin als *äußeres*.“¹²⁴ Hirscher verstand sein organisches Gliederungsprinzip, das beim Bildungsprozess des Reiches Gottes im Individuum ansetzt und dieses bis zur Herrschaft des Reiches Gottes im gemeinsamen Handeln der Kirche (innere Sphäre) und im Wirken des Staates (äußere Sphäre) verfolgt, als bewusst gewählte Alternative zum Schema der drei Pflichtenkreise (Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst), nach dem die meisten Handbücher der Aufklärungszeit aufgebaut waren. Sucht man nach Parallelen zu Hirschers organisch-prozesshafter Darstellung von innen nach außen, so fällt eine gewisse Nähe zu dem eigenwilligen Gliederungsschema auf, das Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur „Christlichen Sittenlehre“ gewählt hatte. Anders als in seiner philosophischen Ethik, die er als Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre vortrug, unterschied dieser in der christlichen Ethik das reinigende oder wiederherstellende Handeln vom verbreitenden oder erweiternden Handeln, das er jeweils einer inneren (Ehe, Familie, Kirche) und äußeren (Staat) Sphäre zuwies.¹²⁵ Eine sachliche Nähe zu Hirscher zeigt sich nicht nur in der Unterscheidung eines inneren und äußeren Handlungsbereichs, sondern auch in dem Differenzmerkmal, durch das sich die christliche Moral gegenüber der philosophischen auszeichnet. Der Bildungsprozess des Reiches Gottes beginnt mit der Überwindung der Sünde im Einzelnen und setzt somit das Wirksamwerden von Gnade und Erlösung voraus; das Geschehen der Überwindung des Bösen findet seine Erweiterung im wirksamen Handeln der Kirche, das zur „stehenden“ Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden führt. Da Schleiermachers „Die christliche Sitte“ aber erst lange nach dem Erscheinen von Hirschers „Christlicher Moral“ posthum aus Vorlesungsmitschriften ediert wurde (im Jahr 1843 durch L. Jonas), kommt sie als literarische Vorlage für diese nicht in Betracht.

Hirscher deutet das Werden des Reiches Gottes aus dem sittlichen Bewusstsein der Gläubigen als einen Prozess fortschreitender Charakterbildung, der sei-

¹²² Ebd.

¹²³ ChM II, 32.

¹²⁴ ChM III, 1.

¹²⁵ Vgl. H.-J. Birkner, Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, 107f.

nen Ausgangspunkt in der Verlebendigung des Glaubens nimmt und auf eine Intensivierung der tätigen Liebe gerichtet ist. Dabei unterscheidet er die spezifischen Aufgaben und Gefährdungen der einzelnen Lebensalter (Kindheit, Jugendalter, reifes Erwachsenenalter und Greisenalter) und der verschiedenen Temperamente. Der Weg der fortschreitenden Glaubensaneignung ist für Hirscher wiederum ein Bildungsprozess nach innen und außen, wobei gerade das Tätigwerden des Glaubens in der Liebe zu einem tieferen Überzeugtsein von seiner Wahrheit führt.¹²⁶ Ziel dieser Entwicklung ist die vollkommene Durchdringung von Glauben und Liebe, die er als freie Selbstübergabe des Menschen an Gott beschreibt.¹²⁷ Um der Lauterkeit der eigenen Liebe bewusst zu werden und die Fähigkeit zur ungeteilten Hingabe zu erlangen, empfiehlt Hirscher neben der Betrachtung der eigenen Sünde vor allem die Betrachtung der Heiligen Schrift; im Einzelnen hebt er die Selbstvergleichung mit biblischen Personen, die Meditation der Schmerzen Jesu und die Betrachtung der eigenen Sterbestunde als besonders geeignete Grundsätze zur Erlangung einer lebendigen Liebe hervor.¹²⁸ Dabei geht es Hirscher jedoch nicht um ein starres Schema von Entwicklungsstufen; vielmehr möchte er die Gläubigen zur Selbstreflexion ihres sittlichen Zustandes anleiten, die sie mit der individuellen Modifikation ihres jeweiligen Charakters vertraut machen soll, damit sie deren spezifische Gefahren immer besser erkennen.

Das Bemühen um kritische Selbsterkenntnis ist für Hirscher unabdingbar, weil der Wert der Liebe sich nicht allein nach ihren äußeren Taten, sondern primär nach ihrem inneren Beweggrund richtet. Daher gilt es zuallererst, die frommen Selbsttäuschungen zu durchschauen, durch die ein zum Überschwang neigendes religiöses Gemüt sich so gerne selbst betrügt. In seinem Beharren auf ehrlicher Selbsterkenntnis bleibt Hirscher unerbittlich: „Gott lieben und zu dieser Liebe durch etwas *außer* Gott bestimmt werden, heißt nicht *Gott*, sondern *dieses Etwas* lieben. Nicht Gott ist es ja, was die Seele *letztlich* bewegt, sondern *dieses Etwas*.“¹²⁹ Andererseits weiß Hirscher darum, dass die ständige Beobachtung der eigenen Motive und Herzensregungen lähmend wirken kann; es ist daher nicht gefordert, „sich unablässig *unmittelbar* mit Gott zu beschäftigen“ und „nichts anderes zu thun, als zu betrachten und zu beten“.¹³⁰ Entscheidend ist vielmehr die habituelle Hinordnung des Menschen auf Gott, die alle seine Vermögen ergreifen soll: „Nur die Richtung des Willens und Herzens sey eine stetig auf Gott gehende; nur das tiefste und

¹²⁶ ChM II, 109: „Erwarte die Überzeugungsfreudigkeiten nicht von den Beweisgründen allein, und als solchen, sondern wesentlich zugleich von einem nach der Wahrheit eingerichteten Leben.“

¹²⁷ Vgl. ChM II, 9.

¹²⁸ Vgl. ChM II, 122. 137. 149ff. 183.

¹²⁹ ChM II, 137.

¹³⁰ ChM II, 161.

letzte – das eigentlich Bewegende in allem Streben und Thun sey der Hinblick auf Gott.“¹³¹

Zu diesem Zweck fordert Hirscher eine „positive Cultur der Phantasie“, durch die wir in uns das Gute, das wir vollbringen können, zur lebendigen, bewegenden Anschauung bringen.¹³² Zwar muss allem Tun ein sachgerechtes, verständiges Überlegen vorangehen, doch soll man auf der Suche nach guten Ratschlägen nicht nur Bestätigung für das erhoffen, wozu man aufgrund eigener Trägheit ohnehin geneigt ist. Auch die Rede von den angeblichen Pflichtenkollisionen und konflikthaften Verstrickungen, die einen am Handeln hindern, kann nämlich zur billigen Ausrede werden. „Man wird sich für das entscheiden, wofür man Gründe gewünscht, sucht, und zu seiner Freude auch gefunden hat. Daher der Grundsatz: *Lüge dir nicht selbst Bedenklichkeiten* vor!“¹³³ Um dieser Gefahr zu wehren, fordert Hirscher dazu auf, das Gute im Augenblick des Entschlusses sofort zu tun und sich nicht hochgesteckte Ziele für die Zukunft, sondern konkrete Aufgaben für jetzt vorzunehmen. „Bringe das Gute, so du bei dir beschlossen hast, soviel möglich, allezeit auf der Stelle, nachdem es beschlossen worden, zum Vollzuge.“¹³⁴ Hirscher möchte den Blick des Einzelnen auf den „Thatenreichthum des Lebens“ richten, zu dem dieser selbst nach seinen Möglichkeiten beitragen soll.¹³⁵ Dabei geht es ihm vor allem um den praktischen Vollzug des Christseins im alltäglichen Leben, um die Pflege des alten Vaters, die einem lebendigen Gottesdienst gleichkommt¹³⁶, um die Bewährung in Ehe und Familie, um das richtige Verhalten in Freude und Leid, in Gesundheit und Krankheit, um die Gefahren von Reichtum und Armut und das angemessene Streben nach Ehre, Ansehen und Macht.¹³⁷

Wie schon in seiner frühen Schrift über „Das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit“ warnt Hirscher vor der Gefahr, den eigenen Einsatz durch das Maßnehmen an der Untergrenze des Gebotenen zu beschränken. Vielmehr fordert er dazu auf, das eigene sittliche Können zu entdecken, das einem von Gott verliehen wurde; anders als das mosaische Gesetz, das die freie Spontaneität der Liebe durch einen Katalog von Einzelpflichten lähmt, will das Evangelium die „sittliche Virtuosität“ der Gläubigen erwecken und sie „zu einer virtuoson Lebensrichtung aufforder(n) und ermuthig(en)“.¹³⁸ Solche Virtuosität wird dem Einzelnen nicht nur als reines

¹³¹ ChM II, 161.

¹³² ChM II, 233.

¹³³ ChM II, 204.

¹³⁴ ChM II, 221.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. ChM II, 206.

¹³⁷ Vgl. ChM II, 371–379.

¹³⁸ Vgl. ChM II, 396.

Gnadengeschenk, sondern auch als Gabe und Frucht eigener Anstrengung verliehen. Doch darf sich diese Anstrengung nicht in legalistischem Bemühen um die buchstäbliche Erfüllung selbst gesetzter Ziele erschöpfen; Gelübde stehen in der Gefahr, dass die zunächst freiwillig übernommene Leistung obligatorischen Charakter annimmt. Daher haftet den Gelübden in Hirschers Augen etwas Zweideutiges an: Einerseits können sie „die Kraft des Menschen entscheidend fixieren, und in der einmal ergriffenen Richtung forcieren“, andererseits kann „gerade der Umstand des *Verpflichtetseyns* die *Begeisterung* herabdrücken“. ¹³⁹ Am Ende gibt aber doch Hirschers Reserve gegenüber dem Institut des Gelübdes den Ausschlag; ausdrücklich warnt er vor den Gefahren voreiliger und häufiger religiöser Gelübde. Statt die Gläubigen dazu zu ermuntern, sollen die Seelsorger auf den bewährten Grundsatz vertrauen: „So Manches wird freudig gethan und geopfert, solange es kein *Muß* ist.“ ¹⁴⁰

Hirschers Haltung in der Frage der Gelübde lässt sich auf die Formel bringen, dass er alle Christen zu einem großmütigen Einsatz für das Reich Gottes ermutigen möchte und aus diesem Grund der Beschränkung der evangelischen Räte auf die institutionalisierten Formen des Ordenslebens und der Gelübde skeptisch gegenübersteht. Im Gegensatz zu den meisten Moraltheologen seiner Zeit ist für ihn deshalb auch die freiwillige Virginität der Ehe nicht als solcher und ohne weiteres vorzuziehen; es kommt jeweils auf das Maß der Liebe und der freudigen Hingabe an Gott und den Nächsten an, das in beiden Lebensformen erreicht wird. ¹⁴¹ Ebenso kann man in jedem Lebensstande der Gefahr erliegen, sich an dem unerlässlichen Minimum zu orientieren, das dem weiteren Wachstum des inneren Menschen im Wege steht. „Wer bloß das Unerlässliche leisten wollte, befände sich durchaus in einem Zustande, in welchem er auch *dieses* zu leisten nicht imstande wäre.“ ¹⁴²

c) Das Reich Gottes in seiner inneren Herrschaft im Willen des Menschen:
Das Reich der Religiosität, Moralität und Humanität

Wo der Bildungsprozess des christlichen Charakters erfolgreich verläuft, gelangt das Reich Gottes im Willen des Menschen zu seiner inneren Herrschaft. Dieser ist dann fest auf die eine große Aufgabe der Darstellung des Reiches Gottes in der Welt gerichtet und darin mit unzähligen anderen Einzelwillen verbunden: „Dieses Eine und Tiefste ist nichts anderes *als die Idee des Reiches selbst*, *Wille* des Menschen geworden; und daher als Principium in diesem wirksam, und als Inhalt seiner Thätigkeit nach allen seinen Richtungen festgehalten und ausge-

¹³⁹ ChM II, 398f.

¹⁴⁰ ChM II, 399.

¹⁴¹ ChM II, 401.

¹⁴² ChM II, 390.

¹⁴³ ChM III, 2f.

führt.¹⁴³ Hirscher beschreibt das himmlische Reich, das alle Menschen zum gemeinsamen Streben verbindet, als ein moralisches und zugleich religiöses Reich, das durch die Unterordnung aller Einzelwillen unter die Herrschaft Gottes entsteht. Die „Dienstbereitschaft“ für das Reich Gottes und ein „Zu-Willen-seyn“ für seine Forderungen liegen im Wesen der Liebe; diese wird im Gehorsam zur Selbstübergabe des ganzen Menschen an Gott.¹⁴⁴ Wenn der Mensch sich in Liebe und Gehorsam ganz Gott überantwortet hat, ist das sittliche Leben in ihm ein einheitliches Wirkprinzip geworden: Hirscher greift auf die stoische These von der Einheit aller Tugenden zurück und nimmt zugleich ein Element der zeitgenössischen kantischen Pflichtenethik in seinen Reich-Gottes-Begriff auf: „Wenn das sittliche Leben Einheit ist, (...) so ist dasselbe seinem Wesen nach ein *Untheilbares*, und entweder *ganz* und *in allweg da*, oder *gar nicht* da. Jeder sittlich Gute besitzt *alle* Tugend; oder, wenn er Eine *nicht* besitzt, so besitzt er *keine*.“¹⁴⁵

Das im Willen des Menschen zur Herrschaft gelangte Reich Gottes stellt sich unter verschiedenen Aspekten dar; es zeigt sich zunächst als ein religiöses und moralisches Reich, das in seiner äußeren Wirkung zugleich ein Reich der Humanität ist. Die Ausrichtung aller auf eine gemeinsame Aufgabe hebt deren Individualität nicht auf, sondern fordert sie als unverzichtbaren Beitrag zum Gelingen des Ganzen: „Das Reich Gottes gestaltet sich im inneren Menschen (auf dem Fundament des Einen und Tiefsten) nach dem Reichthume der Anlagen und Verhältnisse des Menschen.“¹⁴⁶

Indem jeder den Eigenwert seiner Persönlichkeit erkennt und den ihm aufgetragenen Beitrag leistet, entsteht das Reich Gottes, das sich nach innen durch einen großen, gemeinsamen Akt der Anbetung konstituiert, der Millionen von Menschen verbindet. Hirscher beschreibt die Anbetung Gottes im Anschluss an den evangelischen Theologen Schleiermacher als ein Gefühl der unbedingten Abhängigkeit, durch das der Mensch seiner Kreatürlichkeit innewird und seinem Schöpfer Achtung, Bewunderung und grenzenlose Ehrfurcht erweist.¹⁴⁷ In der Selbstkundgabe des Geschöpfes vor seinem Schöpfer, die sich im Akt der Anbetung vollzieht, darf der Mensch auch seine Bedürftigkeit aussprechen und Gott in allen Anliegen seines Lebens bitten. Erst durch die Äußerung der Bitte, die sich in der Nächstenliebe zur Fürbitte für den anderen erweitert, gelangt der Mensch in die rechte Verfassung gegenüber Gott, so dass er empfangen kann, was dieser ihm geben möchte. Die rechte Art zu bitten macht den Betenden nicht untätig: „Vielmehr trägt das rechte Bitten die Selbstanstrengung *wesentlich* in sich.“¹⁴⁸ Ebenso wie beim Bittgebet stellt Hirscher auch in der Beschreibung an-

¹⁴⁴ ChM III, 7. 29.

¹⁴⁵ ChM III, 6.

¹⁴⁶ ChM III, 12.

¹⁴⁷ Vgl. ChM III, 13. 21. 70.

¹⁴⁸ ChM III, 60.

derer religiöser Grundhaltungen diesen jeweils ihre Fehlformen gegenüber, so dass sich das Profil der einzelnen Haltungsbilder im Spiegel ihrer Deformationen besser verstehen lässt. Auf diese Weise unterscheidet Hirscher wahre Geduld von phlegmatischer Apathie, Dankbarkeit von gleichgültiger Trägheit und den rechten Eifer für Gott von einer ungestümen, lieblosen und oft sogar verfolgungssüchtigen Unduldsamkeit, die den religiösen Fanatismus kennzeichnen.

Hirscher sieht in solchem Zelotismus einen religiösen Grundirrtum, der die Beziehung des Menschen zu Gott verkehrt und diesen zum Handlanger eigener Machtausübung degradiert: „Der ungestüme *Eifer* ist mithin ein Eifer *ohne Liebe*; und ist eben darum *kein Eifer für Gott*: denn Gott ist die Liebe.“¹⁴⁹ Daher fordert Hirscher nicht nur das Recht auf freie theologische Forschung im Inneren der Kirche, sondern lehnt auch jede Form der Gewaltanwendung und des religiösen Zwanges nach außen ab: „Aber kann das *für Gott* seyn? Kann man denn *Glauben* und *Liebe erzwingen*? *Erschafft* uns ja Gott selbst (...) in *Freiheit*, dass wir zur *Freiheit* seiner Erkenntniß und Verehrung gelangen.“¹⁵⁰ Selbst der Papst kann, wenn er dem Auftrag seines Amtes gerecht werden möchte, das selbsttätige „Gemeinleben“ der gesamten Kirche zu vermitteln, kein Interesse daran haben, die Freiheit theologischer Forschung zu unterdrücken und die religiöse Überzeugung der Gläubigen in ihrem individuellen Eigenprofil zu missachten. „Nichts liegt ihm hiernach ferner, als den Glauben eigenmächtig vorschreiben, die Freiheit der Überzeugung tödten, eine redliche und ernste religiöse Forschung verpönen, die Anschauungsweise der Einen Wahrheit, wie solche jedem Individuum eigenthümlich ist, unterdrücken (...) und die Einheit des Glaubens bloß in die Formel, und nicht vor Allem in den Geist der Formel setzen zu wollen.“¹⁵¹ Da der Papst, wie Hirscher im Anschluss an den frühen Möhler ausführt, der geistgewirkte „Mittelpunkt des öffentlichen christlichen Wandels, und der heiligen Sitte“ ist, würde er seinem eigenen Amtsscharisma zuwiderhandeln, wollte er in Sachen des Glaubens und der Moral irgendwelchen Zwang anwenden: „Und nichts liegt ihm entfernter, als die Einheit nicht in der Liebe, sondern der bloßen Unterwerfung zu fordern; und die Gleichförmigkeit nicht des Wesens, sondern der Form.“¹⁵²

aa. Selbstachtung und Selbstliebe

Als ein Reich der Moralität zeigt sich das Reich Gottes insofern, als in ihm das Lebensgesetz gegenseitiger Achtung und Liebe herrscht. Beide Grundhaltungen gelten sowohl für das eigene Ich wie für den Nächsten. Nur wer sich selbst achtet und das Gebot der „Heilighaltung der eigenen Persönlichkeit“ erfüllt, kann

¹⁴⁹ ChM III, 102.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ ChM III, 654 f.

¹⁵² ChM III, 655.

die Würde des Nächsten mit gleicher Ernsthaftigkeit anerkennen. Zugleich erfordert die Majestät der sittlichen Ordnung um der Selbstachtung derer willen, die sich ihr unterwerfen, für Hirscher aber auch die Verachtung des Unwürdigen. So entsteht durch den Akt gegenseitiger Anerkennung ein Reich gemeinsamer Achtung, das die innere Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und der äußeren Ordnung des Staates bildet: „*Siehe, alle Persönlichkeit ist durch Alle dahin gewahrt*. Da ist kein Geringer: Alle sind göttlichen Geschlechtes. Da ist kein Verachteter, kein Sklave: Alle sind Träger göttlicher Würde, und Freie des Herrn.“¹⁵³ Jeder ist als Glied des Reiches Gottes in seiner unbedingten Würde durch „eine einzige große Selbst-und-Gemein-Achtung, alle Persönlichkeit heilig haltend“, durch alle voraussetzungslos anerkannt.¹⁵⁴

Ebenso wie die Fähigkeit, anderen Achtung zu erweisen, Selbstachtung voraussetzt, rechtfertigt Hirscher auch die Selbstliebe als „*Bedingung* aller menschlichen Cultur“, ohne die der Mensch seine höchste Bestimmung nicht erreichen kann.¹⁵⁵ Hirscher stellt der psychologischen Bedeutung der Selbstliebe als unabdingbarer Voraussetzung dafür, auch den Nächsten lieben zu können, eine genuin theologische Begründung zur Seite: Die gesamte Heilsgeschichte verliert ihren Sinn, wenn sie nur *an sich*, aber nicht auch *für mich* bedeutsam ist. Wenn Offenbarung nicht nur die allgemeine Mitteilung religiöser Wahrheiten meint, sondern sich erst im Ankommen der Liebe Gottes beim Einzelnen vollendet, erfordert der Akt der göttlichen Selbster-schließung notwendig die Selbstliebe des Menschen, da Gottes schöpferische und erlösende Liebe ansonsten zu einem Ausgriff ins Leere würde: „Ohne Voraussetzung der Selbstliebe hat die ganze Offenbarung für den Menschen weder Sinn noch Bedeutung.“¹⁵⁶

bb. Nächstenliebe und Feindesliebe

Die Erweiterung der Liebe zur Nächstenliebe folgt wiederum dem göttlichen Ursprung aller Liebe: Daher gründet die im Reich Gottes herrschende Nächstenliebe nicht nur auf einem „sympathetischen Trieb“ der Natur, sondern in der Liebe Christi, die das innere Lebensgesetz dieses Reiches ist.¹⁵⁷ Entsprechend dem Beispiel Christi ist die Nächstenliebe nicht bloßes Gefühl, sondern zugleich Wille, Kraft und Werk, sie hat nichts Sentimentalisches an sich, sondern bewährt sich im Eintreten für die Not des anderen. Wahre Nächstenliebe beginnt damit, dass ich erkenne, wer meiner Hilfe bedarf und nicht zögere, dem, der mir in seiner Not als Nächster begegnet, durch tatkräftige Hilfe auch selbst zum Nächs-

¹⁵³ ChM III, 147.

¹⁵⁴ ChM III, 148.

¹⁵⁵ ChM III, 165.

¹⁵⁶ ChM III, 168.

¹⁵⁷ Vgl. ChM III, 175–178.

ten zu werden: „*Wer ist der Nächste?* Der, welcher des anderen bedarf, und Der, welcher dem Bedürftigen beispringen kann, und wirklich beispringt.“¹⁵⁸ Als eine Bewegung des ganzen Menschen, der sich als Person dem Nächsten öffnet, um sein Leben mitzutragen, ist die Nächstenliebe durch einen vierfachen Aspekt als „*Mit Denken*“ und „*Mit-Gefühl*“ sowie als „*Wohlwollen*“ und „*Wohlthat*“ gekennzeichnet.¹⁵⁹ Grundsätzlich kann jeder Notleidende dem anderen zum Nächsten werden, doch erweist sich die Nagelprobe der Nächstenliebe in der Bereitschaft, sie auch dem Fremden und sogar dem Feind gegenüber zu erweisen. Die Feindesliebe ist keine andere Art der Nächstenliebe, die im Reich Gottes als zusätzliche Leistung zu dieser gefordert würde; sie ist vielmehr ein „Probstein der Liebe überhaupt“, an dem sich ihr wahres Wesen erweist, das von bloßer Sympathie, Verwandtschaftssolidarität oder dem Rechnen mit zu erwartenden Gegenleistungen verschieden ist.¹⁶⁰ Die Feindesliebe ist daher nichts anderes als die Nächstenliebe, die sich in der Begegnung mit dem böartigen Feind treu bleibt; ihr Ziel ist es, im Feind den gefallen Mitmenschen zu achten und ihm zur Abkehr von seinem böartigen Willen zu verhelfen.¹⁶¹

Ebenso wie bei den religiösen Grundhaltungen untersucht Hirscher im Anschluss an die Analyse der Nächstenliebe die verschiedenen Fehlformen einer eigennützigen, gleichgültigen, herablassenden und besitzergreifenden Liebe, wobei er den einzelnen Temperamenten eine besondere Anfälligkeit für einzelne Fehlformen zuweist. Den Abschluss der Darstellung des Reiches Gottes in seiner inneren Herrschaft bildet eine geradezu hymnische Schilderung der „allumfassende(n) Liebe“, die sich in konzentrischen Kreisen über alle Menschen erstreckt.¹⁶² Das Reich Gottes stellt sich in dieser Hinsicht als ein großes Universum der Liebe dar, das aus seinem göttlichen Quellgrund und Mittelpunkt lebt: „Und siehe, dieses ganze unermessliche Wechselleben der Liebe – und darin: Einen Gott der Liebe, und einen Stifter und Mittler der Liebe; und die Millionen und Millionen um Ihn versammelt, als die große Vollstreckung des Rathes und des Werkes seiner Liebe.“¹⁶³

d. Die objektiven Gestaltungen des Reiches Gottes auf Erden:

Staat und Kirche

Wenn der im Reich Gottes herrschende Geist der Achtung und Liebe sich nach außen wendet, bildet er als Entsprechung zur „inneren Geistesgemein-

¹⁵⁸ ChM III, 172. Vgl. auch III, 398f. „Die Liebe sieht die Noth an: Nichts sonst; und eilt der Noth – als solcher d. i. in ihrer selbst willen um Hylfe. Der Nächste ist ihr, wer ihrer bedarf.“

¹⁵⁹ ChM III, 175.

¹⁶⁰ ChM III, 186.

¹⁶¹ Vgl. ChM III, 185.

¹⁶² Vgl. ChM III, 228.

¹⁶³ Ebd.

schaft“ eine umfassende „Gemeinschaft des äußeren Lebens“. ¹⁶⁴ So lange allerdings der Geist des Christentums noch nicht zur „absolute(n) Selbstdarstellung“ gelangt und „nach der vollen Reinheit seines Wesens“ hervorgetreten ist, erfordert die äußere Darstellung des Reiches Gottes „zwei große Gestaltungen, unter denen das Reich auf Erden in die Erscheinung tritt – eben die *Kirche* und den *Staat*“. ¹⁶⁵ Die nach der Idee des Reiches Gottes geeinte Menschheit bildet ein weltumspannendes Reich universalen Achtung und Liebe, das sich, solange der Geist der Liebe die Menschheit noch nicht vollkommen durchdrungen hat, in ein „Reich des Rechtes“ und ein „Reich der Liebe“ entfaltet, die als Kirche und Staat nebeneinander existieren. Hirscher deutet die Beziehung, in der Staat und Kirche zueinander stehen, vor dem Hintergrund eines heilsgeschichtlichen Entwicklungsschemas: Durch die fortdauernde Existenz des Staates und seiner Zwangsbefugnis, die dem Recht zur Herrschaft verhilft, ragt der „Mosaismus“ noch in die Zeit des neuen Bundes hinein. Zuerst muss das Recht gesichert sein, damit die Heiligkeit der Person von jedermann anerkannt wird, bevor die Liebe hervortreten kann, die den Zwang zur Einhaltung des Rechtes nach und nach entbehrlich macht. „Allein noch ist die Liebe in die Menschheit nicht so ein- und durchgedrungen, daß dieses der Fall wäre; vielmehr bestehen beide Formen *neben einander*.“ ¹⁶⁶ Auf der bisher erreichten Stufe der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes stellt sich dieses daher in zwei äußeren Formen, *negativ* als Staat und *positiv* als Kirche dar.

Zu einer Zeit, in der die Kirche ihre Freiheit gegenüber dem Staat erkämpfen musste, wurde Hirscher zum Vordenker einer kooperativen Verhältnisbestimmung, die Kirche und Staat nicht mehr als Rivalen im Kampf um Macht- und Einflussphären sieht. Ihm schwebte eine gegenseitige Zuordnung beider in Form einer gleichberechtigten Kooperation als Alternative zu der im Staatskirchentum des 19. Jahrhunderts bestehenden Unterordnung der Kirche unter die Aufsicht des Staates vor. Beide sollten „in schwesterlicher Eintracht“ zusammenwirken, da sie von Gott auf ein gemeinsames Ziel, die „geistige und leibliche Wohlfahrt des Volkes“ hingeordnet sind. ¹⁶⁷ Selbst zu einer Zeit, in der sich die Kirche der Umklammerung durch den Staat erwehren und ihre eigene Freiheit erkämpfen musste, sah Hirscher das ideale Verhältnis von Kirche und Staat nicht in einer völligen Trennung, sondern in ihrem auf gegenseitige Anerkennung gegründeten Zusammenwirken zum Wohl der Menschen. In den späteren Auflagen seines Handbuches, in denen er die politischen Erschütterungen der Revolutionsjahre 1848/49 verarbeitete, strich Hirscher allerdings den Ausdruck „in schwesterlicher Eintracht“ wieder, um statt dessen den Vorrang der Kirche vor

¹⁶⁴ ChM II, 27.

¹⁶⁵ ChM I, 59 und III, 234.

¹⁶⁶ Vgl. ChM III, 234.

dem Staat zu betonen, der dieser auch hinsichtlich der äußeren Realisierung des Reiches Gottes zukommen müsse.¹⁶⁸ Zu beachten bleibt jedoch, dass auch Hirschers ursprüngliche Verhältnisbestimmung, nach der Staat und Kirche in einem friedlichen Nebeneinander existieren, nur eine vorläufige, vorübergehende Beziehung darstellt. Der Staat, der für Hirscher wie die Zwangsgewalt des Rechts eine Folge der Ursünde und des Bösen im Menschen ist, soll in seinem Zwangscharakter allmählich absterben und in die Kirche als das universale Reich der Liebe übergehen. Hirschers universalistischer Kirchenbegriff duldet den Staat nicht als gleichrangige Darstellungsform des Reiches Gottes neben der Kirche; vielmehr müssen sie *noch* zusammenwirken, bis das Reich der Liebe ohne jede Zwangsgewalt in seiner reinen Form als Kirche hervortreten kann: „Der Staat sichert das Recht durch Zwang, damit sich die Liebe umso freier entwickeln und darstellen könne. Die Kirche dagegen sichert das Recht durch die Liebe, daß sie den Zwang mehr und mehr entbehrlich mache.“¹⁶⁹

e. Das Reich Gottes in seiner Herrschaft als Kirche: Das Reich der Wahrheit und Liebe

In seiner Form als Kirche stellt sich das Reich Gottes nicht nur als das Reich allumfassender Liebe, sondern zugleich als das Reich der Wahrheit dar. Dieses äußert sich zum einen im gemeinsamen Glaubensbewusstsein der Kirche, das im Symbolum einen äußeren Ausdruck findet, zum anderen in der persönlichen Wahrheitsliebe jedes Einzelnen. Die notwendige Einheit des Glaubens bedeutet für Hirscher nicht Uniformität; vielmehr lässt sie der individuellen Vielfalt Raum, die den Reichtum des religiösen Lebens der Kirche ausmacht. „Denn in jedem Geiste spiegelt sich die eine und nämliche Wahrheit wieder anders (...) (und) diese Eigenthümlichkeit soll (...) von Jedem bewahrt, und an dem Jeden geachtet werden.“¹⁷⁰ Daher erstreckt sich die Pflicht zum gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens nur auf die Glaubenslehren im engeren Sinn, die tatsächlich zum Symbolum gehören; in allen anderen Dingen dagegen fordert Hirscher „volle Freiheit der Meinung und Meinungsäußerung“ nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Kirche.¹⁷¹ Insbesondere wendet er sich gegen die „Verketzerungssucht“ in der Kirche, die in einer andersartigen sprachlichen Ausdrucksweise schon ein Abweichen vom eigentlichen Lehrbegriff des Christentums sieht.¹⁷²

¹⁶⁷ ChM III, 234 und J. B. Hirscher, Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit, Freiburg 1854, 18.

¹⁶⁸ Zum historischen Kontext vgl. J. Faller, a. a. O., 143–156.

¹⁶⁹ ChM III, 234.

¹⁷⁰ ChM III, 240.

¹⁷¹ ChM III, 239.

¹⁷² Vgl. ChM III, 249.

aa. Das Ethos der Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Nach Hirschers Kirchenverständnis zeigt sich das gemeinsame Kirchensein der Gläubigen nicht nur in ihren unmittelbar religiösen Akten (Eucharistie, Gottesdienst und Gebet), sondern auch im persönlichen Handeln des Einzelnen in den verschiedenen Lebensbereichen. Die Zugehörigkeit zum Reich der Wahrheit fordert von jedem unbedingte Wahrhaftigkeit als Ausdruck des inneren „*Wahrseyns*“ der Person; näherhin begründet Hirscher die Wahrheitspflicht traditionell durch die Lehre vom natürlichen Sprachzweck und das Erfordernis menschlicher Geselligkeit.¹⁷³ Doch meinen Wahrhaftigkeit und unbedingte Wahrheitsliebe etwas anderes als Redseligkeit; der wahrhaftige Mensch wird niemals die Unwahrheit sagen, doch in kluger Weise jeweils das rechte Wort am rechten Ort finden. Ausdrücklich zitiert Hirscher die Mahnung Jesu „einfältig wie die Tauben“ und zugleich „klug wie die Schlangen“ zu sein (vgl. Mt 10,16).¹⁷⁴ Insgesamt bewegen sich Hirschers Ausführungen zur Reichweite der Wahrheitspflicht auf einer mittleren Linie zwischen Rigorismus und Laxismus; er fordert einerseits Verschwiegenheit als die „Vor- und Umsicht der Liebe“, doch lehnt er andererseits ein Recht zur absichtlichen Täuschung auch gegenüber Unmündigen oder zu Unrecht Fragenden ab. Insbesondere verwirft er die von einigen Theologen diskutierte Notwehr-Theorie, nach der eine Falschaussage nur gegenüber demjenigen eine moralisch verwerfliche Lüge darstellt, der ein Recht auf die Wahrheit besitzt. Grundsätzlich gilt für ihn, dass man auch dort, wo Verschwiegenheit angebracht ist, so viel Wahrheit wie irgend möglich offenbaren soll, ohne die Pflicht zur Geheimniswahrung oder ein natürliches Schonungsbedürfnis anderer zu verletzen.

Im Anschluss an die grundsätzliche Darlegung der Wahrheitspflicht erörtert Hirscher konkrete Fälle und Fragen, wie sie seit Augustinus unter den Moralphilosophen diskutiert wurden: Ob es ein Recht gibt, aus Menschenliebe zu lügen, um andere vor ungerechter Verfolgung zu schützen, warum ein unter Zwang gegebenes Wort nicht verpflichtet, wie man Unmündige allmählich zur Wahrheit hinführen soll, welche Formen der List im privaten und militärischen Leben zulässig sind, warum Scherzlügen und Höflichkeitsfloskeln nicht unter das Verbot der Lüge fallen.¹⁷⁵ Die konkreten Erörterungen lassen sich als exemplarische Konkretionen einer dreifachen Faustregel verstehen, die sich auch in allen anderen Konfliktfällen anwenden lässt. Danach gilt *erstens*: Das Verhältnis des Christen gegenüber seinem Nächsten ist grundsätzlich von Offenheit und

¹⁷³ Vgl. ChM III, 268f.

¹⁷⁴ Vgl. ChM III, 274f. Aufschlussreich für die Zeitverhältnisse sind die Beispiele, die Hirscher für ein kluges Verbergen der Wahrheit wählt. „So verschweigt die Mutter dem fragenden Kinde Belehrungen über das Geschlechtliche, die ihm itzt noch schaden müssten. So offenbart die Tochter dem Vater den Fehltritt ihres Bruders nicht, weil sie die Besserung ihres Bruders hofft, und den Vater und den Bruder schonen will.“

¹⁷⁵ Vgl. ChM III, 282–294.

Geradheit geprägt: „Freimuth charakterisirt ihn gegenüber der feigen, der eigen-nützigen, der eigenliebigen (...) Rückhaltung.“¹⁷⁶ Die Wertschätzung der Geselligkeit unter den Menschen führt dazu, dass die Gesprächigkeit unter allen Umgangstugenden des täglichen Lebens einen besonderen Rang einnimmt. Der Christ soll sich dem Nächsten öffnen und mittheilsam sein, wo immer die Situation dies zulässt: Denn: „nichts (...) ist dem Geiste des Christenthums wesentlicher als Zusammenseyn und Mittheilung.“¹⁷⁷ Daher soll man im Sprechen nicht ängstlich sein und darauf vertrauen, dass die Liebe den rechten Weg findet, die Wahrheit unbesorgt zu sagen. Vor allem soll man immer zur Versöhnung und zur Wiederaufnahme eines freundschaftlichen Verkehrs bereit sein, wenn dieser durch Schuld oder Nachlässigkeit eine Unterbrechung erfuhrt: „Ein Wort giebt das andere; und ein gutes Wort findet immer seinen Ort.“¹⁷⁸ Der Christ übt *zweiten* Verschwiegenheit, wo dies die Rücksicht auf andere oder die Wahrung der eigenen Ehre erfordert. In keinem Fall jedoch, das ist die *dritte* Faustregel, wird der Christ die Unwahrheit sagen, d.h. „das *Gegentheil*, von dem, was als Wahrheit erkannt ist“, äußern, da jede Lüge eine „*Entwürdigung* des Ich“ in seinem göttlichen Wert darstellt.¹⁷⁹ Auch dabei gilt jedoch die allgemeine Unterscheidungsregel: „Etwas anderes ist es, die Wahrheit *zurückzuhalten*; und etwas anderes, die *Unwahrheit sagen*.“¹⁸⁰

Von besonderer Bedeutung sind Hirschers Ausführungen zum Eid, die angesichts der verbreiteten Praxis seiner Zeit durch auffallende Skepsis und Zurückhaltung gekennzeichnet sind. Ohne das tiefsitzende Misstrauen unter den Menschen, das eine Folge des Bösen ist, gäbe es weder die assertorischen noch die promissorischen Eide; die sittliche Zulässigkeit des Eides kann daher nur eine relative sein. Wo der Geist der Wahrheit und Liebe herrscht, braucht es dagegen keine Eide mehr: „Unter Christen (*im strengen Sinn des Wortes*) giebt es keine Eide.“¹⁸¹ Solange die Menschheit noch nicht vom Geist des Christenthums genügend durchdrungen ist, entspricht es seinem Wesen, auf eine Beschränkung der Eide hinzuwirken. Konkret fordert Hirscher: „Es steht dem Christen zu, in allen minder wichtigen Sachen die Zumuthung eines Eides abzulehnen, die Leistung eines solchen nicht zu fordern, und einen angebotenen nicht anzunehmen.“¹⁸² Da im 19. Jahrhundert die säkulare Ersatzform des religionslosen Eides noch unbekannt war, fordert Hirscher, dass Atheisten und Gottesleugner auch vor einem weltlichen Gericht nicht zur Eidesleistung zugelassen werden dürfen.

¹⁷⁶ ChM III, 281.

¹⁷⁷ ChM III, 369.

¹⁷⁸ ChM III, 374.

¹⁷⁹ ChM III, 277. 295.

¹⁸⁰ ChM III, 277.

¹⁸¹ ChM III, 303.

¹⁸² ChM III, 307.

bb. Die Kultur des Genießens

Auch die Darstellung des sittlichen Lebens in den anderen Lebensbereichen folgt dem Grundsatz, dass jeder Einzelne durch sein persönliches Handeln oder sein sündiges Fehlverhalten das gemeinsame Handeln der Kirche im Prozess der Realwerdung des Reiches Gottes stärkt oder schwächt. Der Glaube der Kirche soll sich auch im alltäglich, privaten Leben der Gläubigen „offenbaren als ein großer Kräfteverein, und als eine durchgehende Gemeintätigkeit Aller, eines Jeden an seinem Ort, und mit den ihm verliehenen Gaben“.¹⁸³ Unter dem Leitgedanken, dass jeder an seiner Stelle die ihm zugefallenen Aufgaben zum Wohle des Ganzen erfüllen soll, behandelt Hirscher Fragen des Berufsethos, der Sorge für die eigene Gesundheit (einschließlich der richtigen Ernährungsweise und Diätetik) und des Verhaltens gegenüber Krankheit und Schwachheit. Dabei fällt in konkreten Fragen sein maßvolles Urteil auf, das auch für die Schwächen der Menschen Verständnis zeigt. So spricht sich Hirscher gegen Jagdbelustigungen und die Unsitte der „Thierhatzen“¹⁸⁴ aus, während er neben Reisen auch den Besuch von Schauspielen und Tanzveranstaltungen empfiehlt, da diese der Bildung dienen und ein Zeichen von Lebenslust und Lebensfreude sind.¹⁸⁵ Überhaupt gesteht Hirscher jedem einen gewissen Luxus in seiner Ernährung, persönlichen Kleidung und auch im Stil der eigenen Wohnung zu, wobei er allerdings vor jeder Art von Unmäßigkeit, insbesondere in Form der „Feinschmeckerei“ und „Putzsucht“ warnt.¹⁸⁶ (Darunter versteht er in der Sprache seiner Zeit nicht einen zwanghaften Waschtrieb, sondern zu hohe Aufwendungen für Kleidung und Schmuck.) Grundsätzlich fordert Hirscher eine positive Kultur des Genießens, in der er den Ausdruck gemeinsam erlebter Humanität sieht: „Der Feind der Freude (auch die sinnliche nicht ausgenommen) ist im allgemeinen wohl auch ein Feind des Guten.“ – Denn: „Die Humanität heiligt den Genuß.“¹⁸⁷

cc. Das Ethos der Sexualität und der ehelichen Liebe

Die Aufgeschlossenheit gegenüber einem kultivierten Erleben von Freude und Genuss soll Hirscher zufolge auch die Einstellung gegenüber der eigenen Sexualität prägen. Die sexuelle Begegnung der Ehegatten ist für ihn nicht nur naturgemäß und dem inneren Wesen der Ehe entsprechend, sondern auch „durch ihre Humanität geheiligt“.¹⁸⁸ Ausdrücklich weist Hirscher die Auffassung mancher Kirchenväter zurück, die den ehelichen Verkehr nur zum Zwecke der Kin-

¹⁸³ ChM III, 388.

¹⁸⁴ ChM III, 418.

¹⁸⁵ ChM III, 421–426. Allerdings warnt er vor dem neuartigen Tanzvergnügen des Walzers, den er als anstößig empfindet.

¹⁸⁶ Vgl. ChM III, 464f.

¹⁸⁷ ChM III, 416f.

¹⁸⁸ ChM III, 496.

derzeugung für statthaft hielten. Lapidar erklärt Hirscher dazu mit Paulus: „Und so möchte ich dem Gewissen nicht Fußangeln in einer Sache gelegt wissen, über welche der Herr nichts bestimmt hat.“¹⁸⁹ Hirschers Eheethologie ist durch einen personalen Ansatz bestimmt, durch den er sich von den meisten Moraltheologen seiner Zeit unterscheidet: Er bestimmt das Wesen der Ehe nicht von ihrem biologischen Naturzweck, der Fortpflanzung her, sondern sieht ihr Wesen als „Geeinigtesyen von Mann und Frau zunächst in ihrem *eigentlichsten* und *innersten* Leben, dann, und eben hierdurch auch in ihrem *äußeren*: so, dass ihr beiderseitiges Leben in jeder Hinsicht von ihnen gelebt wird *nur* als *Eines*“.¹⁹⁰ Hirscher hält diesen Ansatz auch im Blick auf die prokreative Dimension menschlicher Sexualität durch, indem er den Eheleuten das Recht zur verantworteten Elternschaft und Familienplanung (freilich nur durch periodische Enthaltbarkeit) zugesteht.¹⁹¹ Aus heutiger Sicht sind die diesbezüglichen Ausführungen Hirschers von manchem Zeitbedingten überlagert, im Horizont der damaligen Zeit erscheint sein Eheverständnis jedoch ausgesprochen modern. Man muss Hirscher geradezu neben den frühen Schleiermacher stellen, um in der Theologie des 19. Jahrhunderts eine Parallele zu seinem personal-ganzheitlichen Ansatz zu finden.

dd. Das Ethos von Eigentum und Besitz

Es entspricht wiederum dem universalen, ins Gesellschaftliche ausgreifenden Kirchenverständnis Hirschers, dass er die ethische Gestaltung des ökonomischen Lebens dem gemeinsamen Handeln der Kirche (und nicht der äußeren Sphäre des Staats) zuschreibt, zu dem die einzelnen Gläubigen durch ihr eigenes Handeln ihren Beitrag leisten sollen. Hirscher will das Gesellschaftssystem seiner Zeit und seine auf das Privateigentum gegründeten Wirtschaftsstrukturen nicht antasten; er sieht im Christentum eine staatstragende Religion, die die politische und ökonomische Ordnung nicht in Frage stellt. Es achtet vielmehr „die bestehenden bürgerlichen Verhältnisse, und verabscheut jede aus Empörung ausgegangene Emancipation“.¹⁹² Dennoch rechtfertigt Hirscher die private Eigentumsordnung nicht voraussetzungslos als ein individuelles Menschenrecht, das dem Einzelnen eine freie, ungebundene Verfügungsgewalt über den eigenen Besitz zuspricht. Während die meisten Moraltheologen des 19. Jahrhunderts die philosophische Aneignungstheorie übernahmen, nach der das private Eigentum

¹⁸⁹ ChM III, 499. Hirschers Ausführungen zur vorehelichen Sexualität und zum Verhalten des christlichen Jünglings und der christlichen Jungfrau verraten allerdings ein hohes Maß an Weltfremdheit und zölibatärer Unkenntnis; vgl. III, 475–488.

¹⁹⁰ ChM III, 488; an anderer Stelle, wo er sich gegen Mischehen ausspricht, nennt Hirscher die Kindererziehung dagegen ein „Hauptziel der ehelichen Vereinigung“ (III, 491).

¹⁹¹ Vgl. ChM III, 496 und dazu J. Renker, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1977, 108f.

¹⁹² ChM III, 347.

seinen Ursprung im Mehrwert der persönlich geleisteten Arbeit hat, hält Hirscher an der schöpfungsmäßigen Widmung aller Güter zum Unterhalt der gesamten Menschheit fest. Folgerichtig sieht er in der Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (vgl. Apg 2, 44) die „ideale Darstellung des Reiches Gottes an der Erde und ihren Gütern“.¹⁹³

Auch wenn sich die Idee einer gemeinschaftlichen Güterverwaltung wegen der Selbstsucht der Menschen in späteren Zeiten nicht mehr dem Buchstaben gemäß durchführen lässt, kann sie doch nach ihrem Geiste und der aus ihr sprechenden „Grundansicht“ erfüllt werden. Hirscher verfällt in einen geradezu schwärmerischen Ton, wenn er die christlichen Grundhaltungen im Umgang mit Eigentum und Besitz beschreibt. Das Verhältnis zu den materiellen Dingen des Lebens soll von dem Vertrauen bestimmt sein, nicht „der Mensch müsse sich seinen Unterhalt *ersorgen*, sondern ein Höherer *sorge für ihn*“; auch im Berufs- und Wirtschaftsleben soll zuallererst der Glaube herrschen, nicht „die raffinierende Habsucht reagiere der Dinge Lauf, sondern der Allernährende“.¹⁹⁴ Wie solche religiös begründeten Vertrauensbekundungen zeigen, vertritt Hirscher ein harmonistisches Gesellschaftsmodell, das für die antagonistischen Interessengegensätze der modernen Industriegesellschaft blind bleibt. Er vertraut darauf, dass für jeden am Ende hinreichend gesorgt sein wird, wenn jeder dem Grundsatz gemäß handelt, dass ihm sein zeitlicher Besitz nicht als Eigentum, sondern nur als „*Pacht-Gut*“ zur Verwaltung übertragen ist, damit es seine Hinordnung auf „die *menschlichen Gemeinzwicke*“ erfüllt.¹⁹⁵ Hirscher deutet auch die ökonomische Dimension der menschlichen Existenz nach dem Modell eines lebendigen Organismus, in dem „das *Zusammenwirken* der verschiedensten Glieder zur *Wohlfahrt des Ganzen* werde“, indem er die paulinische Metapher für die Kirche als Leib Christi differenzlos auf die Welt des Erwerbslebens, der wirtschaftlichen Güterproduktion und der ökonomischen Tauschprozesse der Gesellschaft überträgt.¹⁹⁶ Auf diese Weise stellt sich das Reich Gottes im Bereich des Ökonomischen als eine „allgemeine irdische Gewerbsamkeit“ dar, die alle Menschen zur Befriedigung ihrer elementaren Bedürfnisse verbindet: „Und das ist das Reich, dass für *alle die zahllosen* Bedürfnisse, deren Befriedigung von den Gütern der Erde abhängt, infolge der großen Allbetriebsamkeit die erforderlichen Mittel zutage gefördert sind; und daß Jeder, indem er an seinem Orte von diesen Gütern so viel zutage schafft als er vermag, sich in den Stand gesetzt sieht, nicht bloß die eigenen Bedürfnisse zu besorgen, sondern auch Anderen beizustehen und nun keiner ist, dessen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben.“¹⁹⁷

¹⁹³ ChM III, 573.

¹⁹⁴ ChM III, 575.

¹⁹⁵ Vgl. ChM III, 577.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ ChM III, 579f.

Entsprechend dieses organisch-harmonistischen Ansatzes, der ein tieferes Verständnis für die strukturellen Gesetzmäßigkeiten des Ökonomischen vermischen lässt, bleiben Hirschers Ausführungen zur Eigentums- und Wirtschaftsethik vorwiegend im Bereich individueller Ermahnungen, die eine agrarisch-kleinbürgerliche Lebenswelt voraussetzen. Er fordert Gerechtigkeit bei Verträgen und Zinsgeschäften; auch im privaten Kreditverkehr muss der Grundsatz herrschen: „Mißbrauche nicht *die Noth* des Nächsten.“¹⁹⁸ Die Anwendungsbeispiele, die Hirscher anführt, zeigen, dass er nur private Tauschverhältnisse, aber nicht den gewerblichen Kapitalmarkt vor Augen hat: Er verurteilt den Kornwucher als „qualifizierte Ungerechtigkeit und Fühllosigkeit“ gegen die Not des Nächsten, fordert Ehrlichkeit im Spielen, lehnt jedes kommerzielle Wettspiel ab und brandmarkt Wetten, deren Ausgang man schon kennt, als Raub am Gut des Nächsten.¹⁹⁹

Hirscher malt in eindrücklichen Worten bewegende Porträts des raffgierigen und geizigen Menschen, der sich in ungerechter Weise bereichert und als „hab-süchtige(r) Heuchler das Recht zum Deckmantel seiner Bosheit macht“.²⁰⁰ Solche Schilderungen, zu denen auch die Klage über die „Missgunst und Bitterkeit des Herzens“ und das Verfallensein an „das bloße schimmernde Metall, was das Herz gefesselt hat“ zu rechnen ist²⁰¹, vermitteln den Eindruck, dass Hirscher seine Augen vor den privaten Missbrauchsmöglichkeiten der bestehenden Eigentumsordnung nicht gänzlich verschließt. Aber im Zweifelsfall ist er bereit, diese Gefahr in Kauf zu nehmen, weil er im Privateigentum den unerlässlichen Garanten gesellschaftlicher Ordnung und Sicherheit sieht. In aller Schärfe verurteilt er daher jede Form von Diebstahl und Raub; selbst das Recht zum Mundraub in extremer Not schränkt er soweit ein, dass dem Bedürftigen daraus kein konkreter Anspruch auf den Überfluss eines bestimmten Nächsten mehr erwächst und ihm nur die Hoffnung auf dessen milde Großzügigkeit bleibt.²⁰² Wie ernst es Hirscher in diesen Dingen ist, zeigt seine Warnung vor dem Kleindiebstahl, der sich am Ende, wenn ihm nicht schon im Geringen mit der ganzen Strenge des Gesetzes Einhalt geboten wird, zu „groben Veruntreuungen“ summieren wird.²⁰³ Kurz: Hirscher sieht in der extrem ungleichen Verteilung von Eigentum und Besitz noch kein strukturelles Problem der Wirtschaftsordnung, sondern nur eine Folge privaten Fehlverhaltens, das er als Raffgier und Geiz in scharfen Worten geißelt. Dennoch über-

¹⁹⁸ ChM III, 586.

¹⁹⁹ ChM III, 586–595.

²⁰⁰ Vgl. ChM III, 616; vgl. 628–636.

²⁰¹ ChM III, 635 f.

²⁰² Vgl. ChM III, 622. Nach F. Beutter, *Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts*, München 1971, 134 stellt diese Annahme eine Fehlentwicklung dar, die „dem einzelnen Eigentümer immer mehr entgegenkam und eine Rechtfertigung für einen christlich verbrämten Egoismus zu geben imstande war“.

²⁰³ ChM III, 623.

wiegt bei ihm die Sorge um den Erhalt der Gesellschaft, deren Grundlagen ins Wanken geraten würden, wenn „das Erworbene nicht heiliges Eigenthum seines Erwerbers, wenn der Lohn nicht unantastbares Gut des Fleißes ist“.²⁰⁴

f. Das Reich Gottes in seiner äußeren Herrschaft als Staat: Das Reich des Rechts und der Zwangsgewalt

aa. Rechtsdurchsetzung im Innern

Die vorläufige, der Abwehr des Bösen zugeordnete Sphäre der Darstellung des Reiches Gottes in seiner äußeren Herrschaft bildet der Staat. Dessen wichtigste Aufgaben beschränken sich für Hirscher auf die Rechtsdurchsetzung im Inneren und die Friedenssicherung nach außen, während er die soziale Ausgleichsfunktion des modernen Rechtsstaates, der aktiven Einfluss auf die materiellen Lebensbedingungen seiner Bürger nimmt und seine Gemeinschaftsaufgaben im Bereich der Kultur und des Gesundheitswesens noch nicht im Blick hat. Das Prinzip, nach dem das Reich Gottes im Innern der Gesellschaft als Staat erscheint, ist die Achtung aller Persönlichkeit in ihrem leiblichen Dasein und ihrer geistigen Entwicklung, die durch Gesetz und Zwang geschützt werden muss. Alle Einrichtungen des Staates, angefangen vom Staatsoberhaupt als dem von Gott eingesetzten Repräsentanten aller, bis hin zu den unteren Vollzugsorganen des Rechts verfolgen das gemeinsame Ziel, die Persönlichkeitsrechte des Einzelnen, allen voran das Recht auf Leib und Leben, vor fremden Übergriffen zu schützen. „Im christlichen Staat ist sonach ein Gemeinwille, ein Gemeingesetz, ein Gemeinhaupt und ein Gemeingehorsam für Unverletzlichkeit der Person und ihrer Rechte.“²⁰⁵ Der Zusammenhang von Liebe und Recht wird im Staat in umgekehrter Richtung als in der Kirche wirksam. Während diese primär eine Gemeinschaft der Liebe ist, in der das Recht nur subsidiär gefordert ist, erscheint das Reich Gottes im Staat als Zwang und als Schutz des Rechtes für die Schwachen; erst in zweiter Linie ist auch der Staat ein Werk der Liebe für diejenigen, die des Zwanges nicht mehr bedürfen. Im Staat zeigt sich die Liebe jedoch nur nach ihrer *negativen* Seite, insofern sie die Nächsten nicht verletzt, ihn nicht tötet, nicht seine Ehe bricht und seine bürgerliche Ehre nicht zerstört.

Im Blick auf die Zwangsbefugnis des Rechts kommt dem Staat in der äußeren Sphäre des gesellschaftlichen Lebens ein äußerer Vorrang gegenüber der Kirche als dem Reich der Liebe und Wahrheit zu: Erst muss das Recht „mit dem Cepter des Zwanges und der Furcht“ herrschen, ehe „die freie Begeisterung der Liebe“ wachsen kann.²⁰⁶ Die Priorität des Rechts gegenüber der Liebe ist unum-

²⁰⁴ ChM III, 620.

²⁰⁵ ChM III, 663.

²⁰⁶ Ebd.

kehrbar, weil die Liebe zum Nächsten den Rechtszustand gegenseitiger Anerkennung als innere Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzt: „Nicht nur muß überall die Herrschaft des Rechtes als jener der Liebe vorausgehend gedacht werden; es kann gar zur Entwicklung der letzteren nicht kommen, wenn nicht erst die Achtung des Rechtes sich gebildet hat und mittelst der öffentlichen Geltung desselben die Bedingungen gewährt sind, ohne welche das Höhere und Höchste der Menschenheit sich nicht entfalten (...) kann.“²⁰⁷ Die moralische Bestimmung des Staates liegt für Hirscher darin, dass er einen rechtlich geordneten Rahmen für die Geselligkeit der Menschen bereitstellt, innerhalb dessen diese in freier Spontaneität die höheren kulturellen Werte der Wissenschaft und Bildung, der Frömmigkeit und Humanität entfalten können.

In seinen konkreten Erörterungen zum Zweck der Strafe und der Festlegung eines angemessenen Strafmaßes folgt Hirscher einer christlich abgemilderten Sühnetheorie, die den Sinn der Strafe nicht in einem Rachebedürfnis des Staates, sondern in der Wiederherstellung der Gerechtigkeit und der Bekehrung des Sünders sieht. Gegenüber der Todesstrafe bleibt Hirschers Haltung von skeptischer Unentschiedenheit geprägt: Einerseits wird sie in dem Maß überflüssig, in dem die Völker vom Geist des Christentums durchdrungen werden, andererseits erteilt Hirscher allen liberalen Forderungen nach ihrer sofortigen Abschaffung eine klare Absage. Er hält es für „eine große Verirrung, wenn man die hier verhandelte Frage aus dem Standpunkte eines weichlichen Philanthropismus, und einer schlecht verstandenen Humanität behandelt“.²⁰⁸

bb. Friedensicherung und Völkerverständigung

Hirschers Ausführungen zum Verhältnis der Staaten untereinander und zur Ausbildung eines Rechtszustandes innerhalb der Völkergemeinschaft zeigen ihn hingegen als einen zukunftsweisenden Visionär. Er sieht in den Staaten nicht nur souveräne Nationalstaaten, die das Recht zur Kriegsführung als Ausdruck ihrer hoheitlichen Gewalt betrachten, sondern völkerrechtliche Gebilde, die sich über Verträge in rechtsförmiger Weise als „*Staaten-Verein*“ konstituieren.²⁰⁹ Da auch die Sicherung des Weltfriedens im Rahmen eines anzustrebenden Staatenbundes der Zwangsgarantie des Rechtes bedarf, macht sich Hirscher auch Gedanken über geeignete Sanktionsmaßnahmen und die Einrichtung einer internationalen Schiedsinstanz, die im Konfliktfalle auch über militärische Vollzugsgewalt verfügt. Hirschers Vorschlag eines „Völkergerichts“ nimmt die Einrichtung internationaler Schiedsgerichte vorweg, die in der späteren Entwicklung des Völkerrechtes zu einem entscheidenden Instrument der internationalen Rechtsdurch-

²⁰⁷ ChM III, 665f.

²⁰⁸ ChM III, 675.

²⁰⁹ ChM III, 708.

setzung und Friedenssicherung werden sollte. Es entspricht dem innovativen Charakter von Hirschers Vorschlägen zur rechtsförmigen Gestaltung der internationalen Staatenbeziehung, dass er die Kriterien eines gerechten Krieges als „Notwehr der Völker“ sehr restriktiv auslegt, so dass sie für die zu seiner Zeit geführten Kriege nicht mehr zutreffen.²¹⁰

3. Größe und Grenze der Theologie Hirschers

Wer Hirscher heute liest, begegnet auf engstem Raum sehr unterschiedlichen literarischen Formen: angestregten begrifflichen Erörterungen im Stile philosophischer Konstruktion, großflächigen bibeltheologischen Plakaten, mitunter langatmigen elegischen Meditationen über Grundthemen des geistlichen Lebens (Gebet, Sakramente, Anrufung der Heiligen, Fürbitten der Gottesmutter), einfühlsamen Beschreibungen existenzieller Grenzerfahrungen, treffsicheren Aphorismen zu Grundwahrheiten des Glaubens und gebetsartigen Ausrufen, die das Staunen über das Zusammenwachsen von Millionen und Abermillionen gläubiger Menschen („Geister“, „Seelen“) zu der einen, mit Gott in seinem Reich vereinten Menschheit artikulieren. Der Versuch unter dieser wechselnden, den heutigen Leser nicht selten irritierenden Sprachgestalt Hirschers Theologie zu rekonstruieren, führte zu einem ersten Ergebnis: Hirschers Theologie mag, was ihre Tonlage anbetrifft, oft ungewohnt emphatisch klingen und die Grenze zur Predigt- oder Gebetsprache hin überschreiten, doch bewegt sie sich auf gleicher Augenhöhe mit den intellektuellen Herausforderungen seiner Zeit.

Diese zur inneren Grundhaltung gewordene Zeitgenossenschaft zeigt sich für Hirscher zunächst in dem Bemühen, den Geist seiner Zeit richtig zu erfassen. Der Begriff „Zeitgeist“ hat für ihn, anders als in einer kirchlichen Abgrenzungsrhetorik bis heute gebräuchlich, nicht nur einen negativen Klang; es gilt vielmehr, den „Finger Gottes“ richtig zu deuten, der durch den Zeitgeist spricht.²¹¹ Blinde Gegnerschaft gegen das Grundgefühl der eigenen Epoche macht genauso unfähig, den im Zeitgeist verborgenen Anruf Gottes zu entschlüsseln, wie „gedankenlose und einseitige Huldigung gegen diesen Geist“.²¹² Das zeitgemäß Unzeitgemäße, das die eigentlichen Bedürfnisse der eigenen Zeit erkennen und ihre Not wenden könnte, bleibt den Freunden und Gegnern des „Zeitgeistes“ oft gleichermaßen verschlossen. „Der Geist der Jahrhunderte drängt nach etwas hin; dasselbe ergreift die Geister der Gegenwart; aber was er *eigentlich* will, ist oft weder von denen, welche ergriffen sind, noch von ihren Gegnern erkannt. *Daher die*

²¹⁰ ChM III, 713f.

²¹¹ ChM II, 191.

²¹² ChM II, 178.

*Extreme nach beiden Seiten.*²¹³ Das Ethos kritischer Zeitgenossenschaft, das den Stil von Hirschers Theologie prägt, steht dagegen in der Mitte zwischen den Extremen – nicht in einer Ruhezone, die von den Kämpfen des Tages verschont bleibt, sondern dort, wo es am gefährlichsten ist. Nur dort kann aus den antagonistischen Kräften, aus „dem Stoße und Gegenstoße der sich befeindenden Zeitkräfte“, der allein zukunftsweisende „*eigentliche Geist der Zeit*“ hervorgehen.²¹⁴ Es war Hirschers lebenslange Sorge, dass die Theologie und die kirchliche Verkündigung seiner Zeit nicht hellhörig genug waren für den Auftrag Gottes und das Walten seines Geistes, das nicht nur in einer lange zurückliegenden „Vorzeit“, sondern ebenso in der je eigenen Gegenwart zu erspüren ist.

Hirscher war nicht nur, was dieses Grundanliegen zeitgemäßer Verkündigung und die praktischen Reformvorschläge angeht, die er zu seiner Einlösung unterbreitete, sondern auch in zahlreichen wissenschaftlichen Anstößen ein Wegbereiter heutiger Theologie. Seine Reich-Gottes-Theologie, seine freiheitsermöglichende Theorie des Grund-Bösen, die Verschränkung von Gnaden- und Freiheitslehre und die Lehre von der sittlichen Grundentscheidung weisen ihn als einen eigenständigen Denker unter den Theologen des 19. Jahrhunderts aus, der das Ungenügen der überlieferten Theologie und die Sackgassen der erstarkenden Neuscholastik schärfer als andere erkannte. Er war seiner Zeit voraus, weil er Fragen stellte und Antworten versuchte, deren Tragweite erst Jahrzehnte später erkannt wurde. Tatsächlich war er gerade dadurch seiner Zeit näher als jene Theologen und Kirchenmänner, die sich durch einen rückwärtsgewandten Blick in die Vergangenheit von der Not ihrer eigenen Zeit abwandten.

Doch sind auch Hirschers Grenzen nicht zu übersehen. Seine Theologie zeigt eine latente Doppelgesichtigkeit, die ihre einheitliche Interpretation erschwert und in dem unverhofften Wechsel von einer theologischen Redegattung in die andere – auf konzentrierte, hochspekulative Erörterungen folgen in abruptem Wechsel oft seitenlange erbauliche, geradezu schwärmerische Passagen – ihren sprachlichen Ausdruck findet. Besonders empfindlich macht sich dies auf dem Gebiet der Sozialethik und Gesellschaftspolitik bemerkbar. Es ist Hirschers Verdienst, die Bedeutung des Sozialen als wesentlicher Dimension menschlicher Existenz erkannt zu haben. Doch nimmt er das Soziale mehr als ein transzendentes Apriori denn in seiner widersprüchlichen geschichtlichen Erscheinungsweise in den Blick. Selbst dort, wo er eine Reform der gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit anmahnt, bleibt seine Analyse im Nahbereich des Vertraut-Gemeinschaftlichen (Ehe, Familie, Schule). Wo er dagegen zur Dimension des Gesellschaftlichen vorstößt oder Fragen der politischen Ethik (Einsetzung der Staatsgewalt durch Gott, Gehorsampflicht der Untertanen, Widerstandsrecht)

²¹³ ChM II, 178 f.

²¹⁴ ChM II, 191 f.

erörtert, bleibt sein Denken in vormodernen Vorstellungen gefangen. Das Festhalten an der Idee einer substanziiell christlichen Gesellschaft trägt auch bei ihm Züge einer rückwärtsgewandten Utopie.

Bei aller Aufgeschlossenheit für die eigene Zeit und ihre sozialen und kirchlichen Probleme hat Hirscher die Irreversibilität des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses, der sich seit der französischen Revolution in Europa überall ankündigte, nicht erkannt. Er nahm die moralische Gefährdung der Menschen durch Armut, soziale Deklassierung und mangelnde Bildung mit hoher Sensibilität wahr, blieb aber blind für ihre strukturellen Ursachen. Pointiert gesagt: Es geht Hirscher um eine Besserung der „sittlichen Zustände“ und nicht um eine Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. Er besteht darauf, dass die Beseitigung gesellschaftlicher Missstände mit der Bekehrung des Einzelnen und der Beseitigung seiner Sünde beginnen müsse.²¹⁵ Die Heilung muss von innen her erfolgen und die Menschen von Hoffart, Habgierde und Fleischeslust befreien; dagegen verfehlen alle äußeren Maßnahmen ihr Ziel, solange sie die eigentliche Ursache aller Missstände, die Macht der Sünde nicht beheben.²¹⁶ Dass der Bewegung von Innen nach Außen eine Reform gesellschaftlicher Strukturen entsprechen muss, weil die moralische Verelendung auch eine Folge extremer Armut, drückender Arbeitslast und mangelnder Partizipation am kulturellen Leben der Gesellschaft sein kann, blieb Hirscher verschlossen.

Selbst wo er die Initiative ergriff und die Bewegung der „Rettungsanstalten“ ins Leben rief, blieb seine Antwort auf die soziale Not seiner Zeit schon im Ansatz hinter den wegweisenden Sozialreformen zurück, die von Zeitgenossen wie *Franz von Baader*, *Wilhelm Emanuel von Ketteler*, *Franz Josef von Buß*, aber auch von *Franz Anton Staudenmeier* und *Johann Sebastian Drey* gefordert wurden. Es ist daher kein Zufall, dass Hirscher zum sozialen Katholizismus seiner Zeit kein inneres Verhältnis fand.²¹⁷ Eine mögliche Erklärung liegt in Hirschers Drängen auf innerkirchliche Reformen, das ihn in den Augen vieler Vertreter des deutschen Sozialkatholizismus, insbesondere des Mainzer Bischofs Ketteler, suspekt erscheinen ließ. Während Hirscher seine Hoffnung auf innerkirchliche Reformen setzte, um die Kirche für ihr gesellschaftliches Wirken nach außen zu stärken, befürchteten Ketteler und sein Kreis davon umgekehrt eine Schwächung der gesellschaftlichen Stellung der Kirche. Zwischen ihnen und Hirscher herrschte so etwas wie eine spiegelbildliche Umkehr der jeweiligen Stoßrichtung: Während der deutsche Sozialkatholizismus innerkirchlich auf Geschlossenheit setzte, um nach außen gesellschaftliche Reformen erkämpfen zu können, forder-

²¹⁵ Vgl. Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche, Tübingen 1849, 20.

²¹⁶ Vgl. J. Faller, a. a. O., 39, 53.

²¹⁷ Vgl. R. Bäumer, Der Freiburger Theologe Johann Baptist Hirscher und die soziale Frage. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Sozialkatholizismus, in: E. Hassinger u. a. (Hg.), Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft (= FS Clemens Bauer), Berlin 1974, 281–301, bes. 283.

te Hirscher hellstichtig innerkirchliche Reformen, blieb aber sozialpolitisch konservativ und einem romantischen Gesellschaftsmodell verhaftet. Seinem pastoralstrategischem Programm, den verlorenen Einfluss der Kirche auf die Gesellschaft durch ein Bündnis mit dem gebildeten Mittelstand zurückzugewinnen und auf diese Weise der bürgerlichen Gesellschaft einen ganz vom Christentum geprägten Wertekosmos einpflanzen zu können, blieb die Bewährungsprobe versagt. Das Vordringen der kirchlichen Restauration verhinderte die innerkirchlichen Reformen, die Hirscher als unerlässliche Voraussetzung und als eine Art Vorleistung der Kirche dafür ansah, dass die Intellektuellen seiner Zeit ihr wieder Vertrauen schenken konnten.