

ANDREAS HOLZEM

Tübinger Theologie von Drey zu Hirscher

Theologie als Ressource der Zeitgeschichte¹

1. Die »Tübinger Schule«? Gründungsideen der Tübinger »Theologischen Quartalschrift«

1819 erschien in Tübingen die erste Nummer der Theologischen Quartalschrift. Als Herausgeber nennt das Titelblatt die Doctores der Theologie Peter Alois Gratz (1769–1849), Johann Sebastian von Drey (1777–1853) und Johann Georg Herbst (1787–1836), sowie Johann Baptist Hirscher (1788–1865), der zu diesem Zeitpunkt gerade einmal 31 Jahre alt war und noch keine Gelegenheit gefunden hatte zu promovieren. Aber auch er war bereit einzustehen für das Programm dieser neuen theologischen Zeitschrift, die sich zum Ziel setzte, »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«²

Für heutige Ohren klingt das recht fromm, aber doch auch ein wenig belanglos. Man übersieht leicht, wie hoch programmatisch diese Sätze sind. Das sind sie natürlich nicht, wenn man eine Art überzeitliche »Tübinger Schule« herbeischreibt, deren theologische Kerne sich stets gleichgeblieben seien. Nein – Johann Baptist Hirscher schreibt hier als gerade mal 31-jähriger Theologieprofessor an einer Programmatik mit, die höchst zeitgebunden und dann auch brisant ist: Man finde sich »wundersam bewegt und gespannt durch die Erschütterungen der jüngsten Zeit, in der man endlich mit Ernst daran gekommen zu seyn scheint, die katholische Kirche in Deutschland über die Erschütterungen, welche sie durch die Stürme der letzten Jahrzehnte erfahren hat, zu trösten; und ihre hierarchische Verfassung, ihre Verwaltung und Zucht neu zu begründen.«³

1 Vortrag im Rahmen der Ausstellung »Glaube – Kunst – Hingabe. Johann Baptist Hirscher als Sammler« im Diözesanmuseum Rottenburg am 28. Februar 2016. Der Vortragsstil ist beibehalten. Der Vortrag beruht zum Teil auf meinem Beitrag im gleichnamigen Ausstellungskatalog; vgl. Andreas HOLZEM, Drey – Möhler – Hirscher. Tübinger Theologie in der Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Glaube – Kunst – Hingabe. Johann Baptist Hirscher als Sammler (Participare. Schriften des Diözesanmuseums Rottenburg 1), hg. v. Diözesanmuseum Rottenburg u. Melanie PRANGE, Rottenburg 2015, 36–46. Hier sind nur unmittelbare Zitate nachgewiesen. Für alle darüber hinausgehenden Quellen- und Literaturverweise vgl. den o.g. Aufsatz.

2 Dr. Gratz, Dr. Drey, Dr. Herbst, und Hirscher, Ankündigung, in: Theologische Quartalschrift, Jahrgang 1819, erstes Quartalheft, Tübingen 1819, 3. Das folgende Zitat ebd. Digitalisat URL: <https://www.digizeitschriften.de/en/dms/img/?PID=urn%3Anbn%3Ade%3Absz%3A21-dt-6260llog00003> (Stand: 22.04.2016). – Vgl. Konstantin MAIER, Johann Baptist von Hirscher (1788–1865). Ein schwäbischer Theologe zwischen den Zeiten, in: Im Oberland 20, 2009, 43–51, Zitat: 46.

3 Vgl. Anm. 2.

Diese Programmatik, die Hirscher mit unterschreibt, und das, was er dann später daraus macht, wird ihn mehrfach auf den Index der verbotenen theologischen Bücher bringen, ihm ein Bischofsamt verweigern. So provozierend zeitgebunden ist das, was in heutigen Ohren recht fromm, aber doch auch ein wenig belanglos klingt. Und irgendwie – das macht uns die Ausstellung hier in Rottenburg deutlich – soll das auch noch mit christlicher Kunst und echter Sammlerleidenschaft des »edlen« Hirscher zu tun haben. Wie bringt man das alles zusammen? Darum geht es heute Nachmittag.

Die Debatte um die »Tübinger Theologie« Dreys, Johann Adam Möhlers (1796–1838), Hirschers und anderer will ich also hier *nicht* führen, um überzeitliche Richtungs- und Qualitätsmerkmale einer »Tübinger Schule« zu generieren – für so etwas sind Historiker generell weniger disponiert. Sondern man kann ganz im Gegenteil dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar zu einer dramatischen Zeitgeschichte thematisieren. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele der Gründungsphase: Johann Sebastian von Drey und Johann Baptist Hirscher. Johann Adam Möhler wäre eine dritte wichtige Gestalt, aber das passt nicht alles in einen Nachmittag. Sie werden auch keineswegs in ihrem ganzen Werk, sondern in Skizzen ihrer spezifischen Bezüge zur Zeiterfahrung charakterisiert.

Nehmen wir den Ausgangspunkt nochmals bei der Programmatik der Theologischen Quartalschrift, »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«

Dass es einer theologischen Fachzeitschrift gut ansteht, Wissenschaftsgeist zu fördern, können wir unkommentiert passieren lassen. Aber worum geht es genau beim »Sinn für den Geist des Christenthums« und bei »dessen fruchtbarer Anwendung auf die Gemüther«? Denn genau hier hat sich Hirscher ein Leben lang nicht beirren lassen, und genau hier liegen die Wurzeln seines Kunstsammelns.

Man müsste das, was die Französische Revolution (1789–1799), aber auch die nachfolgenden europäischen Kriege Napoleons (1769–1821) für ganz Europa bedeuteten, im Detail erzählen, um imaginieren zu können, was für ein Umbruch das für die Zeitgenossen gewesen ist. Wir erinnern die Französische Revolution heute tendenziell positiv als Beginn der europäischen Demokratie. Aber wir vergessen, was Zeitgenossen wie Hirscher vor Augen stand, die ein Jahr vor ihrem Ausbruch geboren wurden: Ströme von Blut in der *Terreur*-Phase der Revolution, die Zerschlagung der Französischen Kirche, tausende Geistliche im Exil, hunderte in Frankreich ermordet, schließlich eine vollkommene Entchristianisierung des öffentlichen Lebens; am Gipfelpunkt der Revolution war diese selbst etwas »Heiliges« geworden. Der Kult des »Höchsten Wesen« hat die einen begeistert, für die anderen wurde er durchgesetzt mit brutaler Repression⁴.

Die Opferzahlen der Napoleonischen Kriege sind schwer zu schätzen; sie gehen über zwei Millionen Menschenleben sicher hinaus. Danach stand auch von den deutschen Reichsstrukturen kein Stein mehr auf dem anderen; der Wiener Kongress (1814–1815) läutete nicht nur einen völligen Umbau der deutschen Staatenwelt ein, sondern nach der sog. »großen Säkularisation« war auch von den Strukturen der katholischen Reichskirche nichts übrig. Es geht überhaupt nicht darum zu fragen, ob man diese Strukturen im nachhinein gut oder schlecht finden soll; es geht schlicht darum, dass Drey und Gratz und Möhler und Hirscher, als sie nach Tübingen kamen, die Erfahrung einer völlig unstrukturierten, chaotischen, zukunftsungewissen Phase auf dem Buckel hatten. Menschen

4 Vgl. Andreas HOLZEM, Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 2, Paderborn u. a. 2015, 851–932.

erfahren ihre tiefste Prägung als junge Leute, so zwischen 15 und 25 bis 30. Das waren für Hirscher (* 1788) exakt die Jahre 1803 – große Säkularisation – bis 1815 – Wiener Kongress. Erst wenn man die ungeheuerlichen Marginalisierungserfahrungen katholischen Christentums um 1800 vor Augen hat, dann wird es brisant, eine Zeitschrift zu gründen, die sich zum Ziel setzt, »den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.« Die prominenten Ansätze Tübinger Theologen an der Grenze zwischen aufgeklärter und romantischer Theologie sind also konsequent als zeitgeschichtliche Kommentare zu lesen.

2. Johann Sebastian von Drey (1777–1853)

»... die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt«

Nach der Säkularisation und vor der Revolution von 1848 wurde die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen zu einem Ort theologischer Nachdenklichkeit und pastoraler Bildung, deren erste Generation sich den Herausforderungen seit der Französischen Revolution bewusst stellte, und zwar im kritischen Gespräch mit der Aufklärung und mit dem romantischen Idealismus Friedrich Schleiermachers (1768–1834), Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) und anderer. Die katholische Theologenausbildung im nach der Säkularisation nach wie vor ganz evangelisch geprägten Königreich Württemberg hatte 1812 zunächst an einer »Landesuniversität« in Ellwangen begonnen, war aber 1817 an die protestantische Landesuniversität Tübingen transferiert worden⁵.

Der Dogmatiker Drey formulierte 1819 in seiner »Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie«, »schon der höhere Begriff der Geschichte« nötige, »sie als das Streben und Weben eines einzigen Princip, *eines Geistes* anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten [...]. Alle großen Erscheinungen der Geschichte müssen so betrachtet werden.« Ein solches »Princip« der Geschichte akademisch zu rekonstruieren, das mache »den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System« der Theologie aus. »Jede geschichtliche Auffassung [...] des Christentums aus einem anderen Princip [...] ist unchristlich und untheologisch.«⁶ Drey formulierte hier eine doppelte Einsicht: zunächst in das substanzial geschichtliche Wesen des Christentums, dann in dessen Begründung durch den in der christlichen Überlieferung prinzipiell wirkenden Geist Gottes. Dreys »Kurze Einleitung« erweist sich in ihrer Verbindung von historischer und spekulativer Theologie als sehr konkrete Antwort auf jene jüngste Geschichtserfahrung, die neue Begründungs-, im wahrsten Sinn Fundamentierungsformate

5 Vgl. Hubert WOLF, Ein Ort der Finsternis und Beschränktheit? Zur Gründung von Diözese Rottenburg, Katholisch-Theologische Fakultät und Tübinger Quartalschrift in Ellwangen (1812–1817), in: Tübinger Theologische Quartalschrift 193, 2013, 98–115.

6 Johann S. VON DREY, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System, Tübingen 1819, ND hg. u. eingel. v. Franz SCHUPP, Darmstadt 1971. Erneuter Reprint in: Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule von Josef Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das Studium der Theologie (Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch 11), hg. v. Michael KESSLER u. Max SECKLER, Tübingen 2003, 145–407. Im Folgenden wird aus der »Kurzen Einleitung« unter Verweis auf die Paragraphennummern und die Seitenzahlen der Originalausgabe zitiert. Sie sind auch in Nachdruck und Reprint übereinstimmend nachzuverfolgen. Zitat hier: DREY, Kurze Einleitung, § 175, 118.

für Theologie wie Kirche herausforderte. Das Christentum, und darin Theologie und Kirche, wie Drey sie entwarf, hatten nach 1800 zwei wechselseitig aufeinander einwirkende Krisen zu bewältigen: eine Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens wie eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme.

2.1 Eine Krise der Wissenskulturen

Die Neuorientierung der Theologie und Pastoral nach 1800 wurde zunächst erzwungen durch jene Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens, die im 18. Jahrhundert schleichend als Wandel der Mentalitäten begonnen hatte und eruptiv aufgebrochen war als »brutale, willentliche Dechristianisierung« der Französischen Revolution⁷. Diese war »der erste bewußt unternommene Versuch, die Welt von Grund auf zu verändern« und »einen neuen Menschen zu schaffen«⁸. In einer Mischung aus Aufklärungsvernunft, »heroischem Selbstverständnis« und Gewalt richtete sich der Traum von der *tabula rasa* gezielt gegen die Idole der Verflechtung von Religion, Herrschaft und gesellschaftlichem Sinnsystem. Das waren kurze, heftige Wellen, aber sie brannten sich in das kollektive Gedächtnis Europas ein. Im gleichen Atemzug reifte um 1800 der aufgeklärte Wandel der Wissenskultur aus: Für die Eliten strukturierte das religiöse Wissen nicht länger das Wissen überhaupt. Die Gebildeten ließen sich auf die transzendenten Erschließungsgrenzen naturwissenschaftlichen oder historischen Wissens nicht mehr verweisen. Wissen wurde zu einem sozialen Kapital und markierte Distinktion. Religiosität verlor den Status einer »letzten Bedeutung«. Im Rahmen bürgerlicher Vergesellschaftung unverzichtbar, wurden ihre Haltungen und Handlungen dennoch aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden; sie verbanden sich zunehmend mit Familie und Privatheit. Dieses aufgeklärte Zivilisierungsmodell hatte die mit der Lebenswelt eng verflochtene ländliche Konfessionskultur als abergläubisch zu desavouieren begonnen, nachdem die Säkularisation mit Reichskirche und Klöstern deren kirchlichen und sozialen Rahmen beseitigt hatte. Staatsbürokratie und kirchliche Pastoralreform diffamierten den durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten Religiositätstypus als »Volksreligion«, um mit einem städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von »ziviler« Gesellschaft »das Volk sittlich [zu...] bessern und [zu...] veredeln«⁹. Dies markiert den wissenssoziologischen Riss, der an der Epochenschwelle um 1800 zwischen Eliten- und Breitenreligiosität aufklaffte: Die massiven Kämpfe um die wessenbergischen Reformen¹⁰, die Drey vor Augen gestanden haben müssen, als er sich anschickte, ein Theologiestudium zu skizzieren; sie verdeutlichen, dass nach 1800 die traditionellen Gewissheiten bei den einen dahin waren, wo die anderen sie so leidenschaftlich verteidigten, dass man Militär einsetzte, um die traditionale Wallfahrtsfrömmigkeit der ländlichen Welt niederzuhalten.

7 Michel VOVELLE, *Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten*, in: *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, hg. v. Helmut BERDING, Étienne FRANÇOIS u. Hans-Peter ULLMANN, Frankfurt a. M. 1989, 452–473, Zitat: 452. – Vgl. auch: DERS., *Die Französische Revolution. Soziale Bewegungen und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt a. M. 1985.

8 VOVELLE, *Revolution und Wandel der Mentalitäten* (wie Anm. 7), 453.

9 Vadim OSWALT, *Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871*. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden 2000, 133.

10 Vgl. Andreas HOLZEM, Art.: »Wessenberg, Ignaz Heinrich von«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin/New York 2003, 662–667. – Christian HANDSCHUH, *Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwarts-konstruktion in der Katholischen Spätaufklärung* (Contubernium. Beiträge zur Tübinger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 81), Stuttgart 2014. – Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

Die christlichen Bilder
ein
Beförderungsmittel des christlichen Sinnes.
von
Ign. Heint. v. Wessenberg.

muta poësis.



Erster Band.

Constanz, 1827.
Verlag von W. Wallis.

Farbtafel 5 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 261):

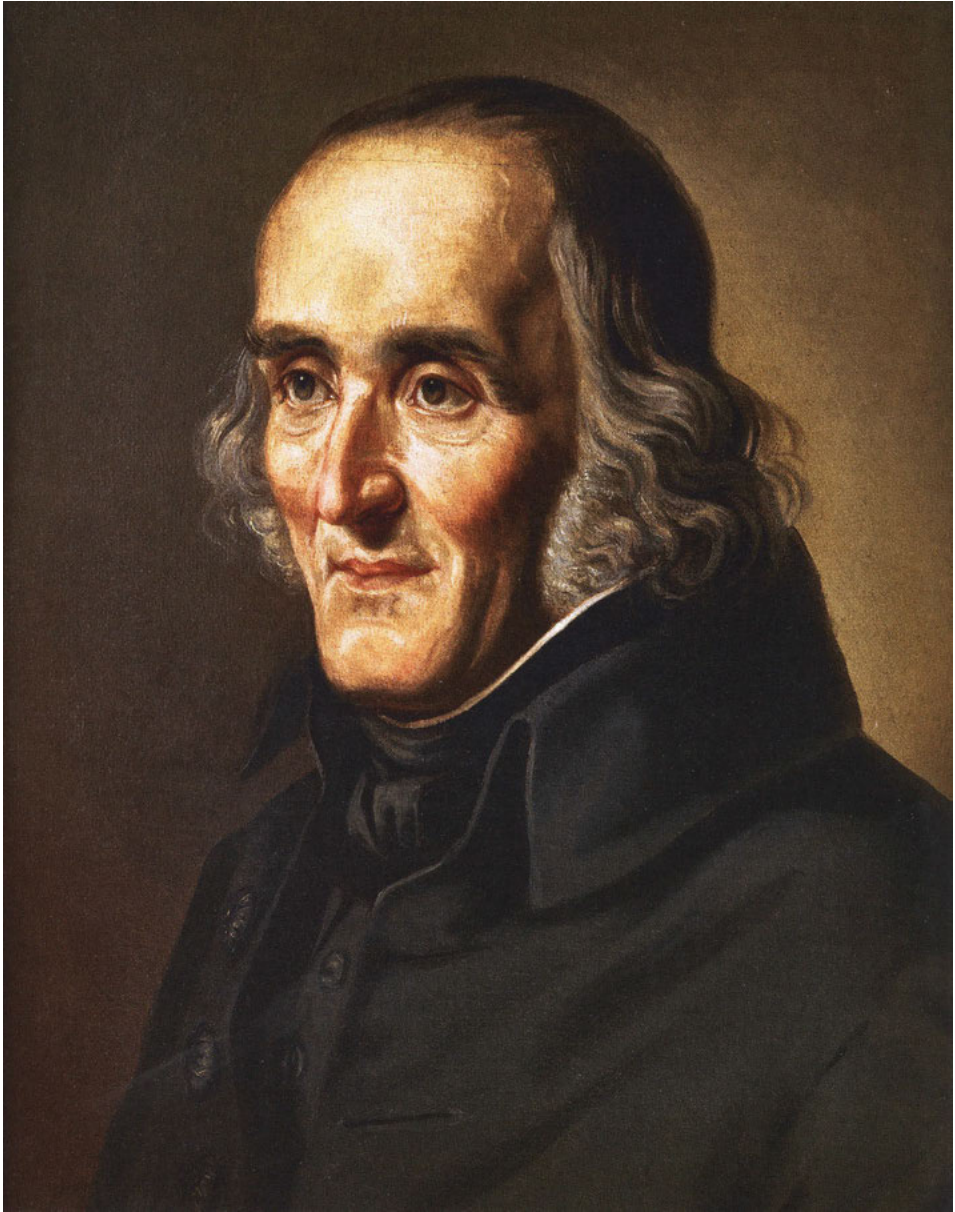
Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Die christlichen Bilder. Ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes, Erster Band, Constanz 1827



Farbtafel 6 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 261):
Michel Erhart oder Friedrich Schramm,
Ravensburger Schutzmantelmadonna. Oberschwaben, um 1480.
Lindenholz, Originalfassung, teilweise übermalt, 135 x 62 x 36 cm.
Staatliche Museen zu Berlin,
Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. Nr. 421



Farbtafel 7 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 262):
Bernhard Strigel,
Brustbilder eines Propheten und König Davids, Memmingen, um 1518/20.
Mischtechnik auf Nadelholz, 45,5 x 22,5 cm.
Staatgalerie Stuttgart, Inv. Nr. 57, 6



Farbtafel 8 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 263):
Sebastian Luz, Brustbild des Domdekans Dr. Johann Baptist von Hirscher

© Augustinermuseum – Städtische Museen Freiburg
Foto: Hans-Peter Vieser. Inv.Nr. 02474

Daher hatte Theologie nach 1800 vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: Sie hatte sich einerseits mit der massiven Bestreitung des Christentums auseinanderzusetzen, die in den Dechristianisierungswellen der Jahre 1794/95 (des Jahres II nach revolutionärer Zeitrechnung) lag; sie hatte also das Christentum in seinem Verhältnis zur Gesellschaft neu zu positionieren. Andererseits war die existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche zu erweisen, die nicht mehr im reichsterritorialen Politikbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf. Nur von hier her konnte das Christentum, das in seiner Identitätsbildung und Praxis so plural geworden war, als bleibend innerlich zusammengehörig aufgewiesen werden. Zeitgeschichtlich ganz durchtränkt, hielt Drey als Kommentar zur Französischen Revolution fest: »Indessen fand der Geist des Christentums [...] einen andern Geist in der Welt vor; er konnte daher nicht aus sich herausstreben, ohne auf diesen, und zwar feindlich zu stoßen; [...] darum erscheint die Geschichte des Christentums gleich am Anfange [...] als die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt. Darum ist auch diese Geschichte, obschon in ihrem Princip rein christlich, doch in ihren Erscheinungen aus zwey Elementen zusammengesetzt.«¹¹ Was dem Christentum aktuell widerfahren war, habe schon die Struktur seines Anfangs geprägt; das Christentum verhalte sich in dualer Abgrenzung und Entgegensetzung zur Welt, durchlebe stets – gegen alle Selbstgewissheiten – eine Geschichte der Krise. Dieses Moment war neu: Frühneuzeitliche Universalentwürfe stellten die Kirche nicht der Welt, sondern der Häresie gegenüber. Hier war ein spannungsreicher Trost- und Hoffnungsentwurf entstanden: Die innere Entwicklung des Christentums stand in dieser Perspektive schon immer der »Reaction der Welt« gegenüber, jenem »Widerstand, den sie dem Eindringen und der Verbreitung des Christentums entgegen gesetzt hat.«¹² Und gerade weil in solchen Zeiten der Krise die Mittel des Glaubens als so unzulänglich erschienen, sei aus der Geschichte des Überwindens der Welt »von jeher ein Beweis geführt worden für das Mitwirken einer höhern Kraft und Schicksalsbestimmung zu Gunsten des Christentums.«¹³ Dass das Christentum göttlich ist, das zeigt sich gerade daran, dass es überlebt, wenn es in der äußersten Weise bedroht ist. Und dass es sich gerade in solchen Phasen neu erfindet. Zudem sollte im Studium der Theologie der Kern des menschlichen Selbstvollzugs auch dort noch aufgewiesen werden, wo kirchliche Vollzüge in eine unverbindliche private Bürgerreligiosität und eine als veräußerlicht verrufene Massenreligiosität auseinander zu fallen drohten. Das Wissen um den Gegenstand der Theologie, sei »mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch« und steige aus diesem auf als »nothwendige Form des menschlichen Wissens überhaupt«¹⁴. Wo aktuell die Stützmittel und Vollzüge der christlichen Wissenskultur wegfielen, sollte der menschliche Geist zu ihrem neuen Garanten werden. »In der Theologie kommt zur Verhandlung, was den Menschen unbedingt angeht«¹⁵, und zwar durch Theologie als Prozess der klärenden Bewusstwerdung des einzelnen wie der Kirche als ganzer: Der menschliche Geist wurde so zur Wurzel und zum Spiegel der Religionsgeschichte erklärt, Christentum und Theologie als aufgipfelnder Sonderfall des Wissens zur »höchsten Konkretion der Wahrheit aller Religion« in der nachrevolutionären Konkurrenz der Sinnsysteme fortentwickelt¹⁶.

11 DREY, Kurze Einleitung (wie Anm. 6), § 176, 118f.

12 Ebd., § 178, 120.

13 Ebd., § 182, 123.

14 Ebd., Vorrede, V. – Vgl. Max SECKLER, Zum Verständnis der Einleitungsschrift Johann Sebastian Dreys von 1819, in: KESSLER/SECKLER (Hg.), Theologie (wie Anm. 6), 85–143; hier: 100–103.

15 SECKLER, Einleitungsschrift (wie Anm. 14), 102f.

16 Vgl. ebd., 106–108.

Diese Theologie trug dem Umbruch der Wissenskultur und der Pluralisierung der Religiosität Rechnung, ja bezog sie fordernd in ihren Selbstvollzug ein. Sie setzte damit auch eine neue Bestimmung von Kirche: Wenn das Wissen um den Gegenstand der Theologie der Urgedanke des Menschen ist, dann ist die Personalisierung des Verhältnisses zu Gott die pastorale Aufgabe eines nachrevolutionären Christentums. Hirscher, elf Jahre jünger als Drey, eignete sich genau das an, ja machte es zum Kern seiner Moral- und Pastoraltheologie. Das heißt: Öffentlichen Kult inszenieren, formale Massenteilhabe organisieren, das ganze Repertoire eines visuellen und haptischen Symbolsystems barocker Religiosität ausreizen – das haben wir gemacht vor 1803. *Tempi passati* – das ist vorbei. Erst aus der Individualisierung kann neue Vergemeinschaftung als Kirche erwachsen, denn die Kirche selbst kann auf ihren eigenen institutionellen Charakter nicht mehr vertrauen. Genau dies war nach 1800 der Punkt ihrer größten Schwäche geworden.

2.2 Eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme

Denn die frühe Tübinger Theologie hatte es nicht nur mit dem Funktionswandel des Christentums als sozialem Sinnsystem zu tun, sondern auch mit ihrer institutionellen Neubegründung. Konfessionsterritorien vor 1800 koordinierten Religion und Kirche eng mit Vollzügen von Herrschaft und Gesellschaft; eine »symbiotische«, vielleicht besser synergetische »Konkurrenz«¹⁷. Aber nach dem Wiener Kongress 1815 hatte sich das Verhältnis der Theologie zu Staat und Gesellschaft ebenso gewandelt wie dasjenige zur institutionell stark geschwächten Kirche. Theologie konnte sich in nun konfessionell inhomogenen Staaten nicht mehr zur Mitte des öffentlichen Selbstverständnisses erklären. Weil der Staat Theologie und Kirche in den Gestaltungsanspruch seiner »Religions-Polizey« einbezog¹⁸, ohne ihr seinerseits eine Zielbestimmung für Staat und Gesellschaft zuzugestehen, benötigte die Theologie eine neue Theorie ihres Gemeinwesenbezuges.

Hier liegt der Ansatzpunkt für eine Revision der Theologie als Reform der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen¹⁹. Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, werde auf urchristliche Anfänge auch des Staat-Kirche-Verhältnisses zurückgeworfen. An ihrem Gestaltungsanspruch für Gottesdienst, Moral und Sitten lässt Drey keinen Zweifel, weil »allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken« vermöge²⁰. Aber nicht mehr den Konfessionsstaat, sondern die Reich-Gottes-Idee bestimmte er zur zentralen alt-neuen Ordnungsfigur für Theologie und Christentum. Die Abfolge von Leiden und Tätigsein war für Drey geradezu ein

17 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, 28–36.

18 Vgl. paradigmatisch: Christof DIPPER, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Göttingen 1986, 73–96. – Rudolf REINHARDT, »Revision« und »Reform«. Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Abraham P. KUSTERMAN, Würzburg 1994, 47–59, hier: 52f. – Anton van HARSKAMP, »Revision«! – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys, in: KUSTERMAN (Hg.), *Revision (wie Anm. 18)*, 60–91, hier: 72–77.

19 Vgl. Abraham P. KUSTERMAN, »... ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen«. Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung, in: DERS. (Hg.), *Revision (wie Anm. 18)*, 23–45, hier: 24.

20 DREY, *Kurze Einleitung (wie Anm. 6)*, § 185, 124.

die Geschichte gliederndes Epochenschema aus der Frühgeschichte des Christentums²¹; diese »Centralidee des N.T.« als unableitbare »höchste Idee des Christentums« müsse gleichzeitig als »wahre Vernunftidee« identifiziert werden²². Das Reich Gottes als Zentralnarrativ für das Christentum gab auch dem Geschichtsprozess insgesamt Richtung und Ziel. Auch darin steckte zentral die Umbruchserfahrung: Die Zeitgeschichte war Abbruch und Neufundierung des christlichen Einflusses auf die Gesellschaft zugleich – unter gewandelten und darum nicht im engen Sinne restaurativen Vorzeichen. Die Reich-Gottes-Idee machte es verzichtbar, Christentum und Theologie den Ordnungssystemen von Staat und Gesellschaft korporativ beizugesellen; dementsprechend betonte Drey in der »Kurzen Einleitung« »die wesentliche [auch kritische] Verschiedenheit der Kirche vom Staat«²³. Gleichzeitig gab die Reich-Gottes-Idee der Theologie ein Bemessungskriterium der je historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand. Auffallen muss, wie ähnlich evangelische und katholische Spitzentheologen diese Neubestimmungen des gesellschaftlichen Ortes der Theologie thematisierten: Die Entsprechungen der »Kurzen Einleitung« Dreys mit der »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums«, die Friedrich Daniel Schleiermacher 1811 und umgearbeitet 1830 herausgab, sind seit längerem ein Gegenstand der Forschung. Beide einte das Interesse, und Drey wohl nach und durch die Schleiermacher-Rezeption, die Theologie nicht in ein unzusammenhängendes Agglomerat kritischer Einzelwissenschaften auseinanderfallen zu lassen, die »wissenschaftliche Theologie und das Leben der Kirche zueinander in ein verständiges und produktives Verhältnis zu setzen«²⁴.

3. Johann Baptist Hirscher (1788–1865)

»Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz«

Indem es den frühen Tübinger Theologen um diese Reich-Gottes-Idee ging, kommen wir unmittelbar bei Johann Baptist Hirscher an. Die Reich-Gottes-Idee, sagte Drey, gab der Theologie ein Bemessungskriterium der je historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand. Die Moral- und die Pastoraltheologie waren jene Gebiete, in denen Hirscher versuchte, die »wissenschaftliche Theologie und das Leben der Kirche zueinander in ein verständiges und produktives Verhältnis zu setzen«. Über den Glauben galt es nicht nur so zu reden, sondern kirchliche Wirklichkeit auch so zu gestalten, dass die Ansprüche derer, die nicht Amtsträger, aber in der aufgeklärten Bürgergesellschaft Verantwortungsträger waren, in einer angemessenen Teilhabe zum Ausdruck kommen konnten.

3.1 Eine Krise der Katechetik und Moraltheologie

Dafür kann man konkrete Stichworte benennen: Um bei der Katechetik Hirschers zu beginnen: »Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz.«²⁵

21 Vgl. ebd., § 178, 120.

22 Ebd., § 60, 38; § 65, 41.

23 Vgl. HARSKAMP, Revision (wie Anm. 18), 60–91, hier: 66f., 82f.

24 Vgl. Kurt NOWAK, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2002, 223–234, 482–485, Zitat: 235.

25 Johann B. HIRSCHER, Die Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt, 3 Bde., Tübingen 1835/36, Bd. 2, 124. – Vgl. Walter FÜRST, Jo-

Religiöse Wahrheit geschieht im Interesse der Freiheit, nicht der Gedankenknechtung. »Glaubenswissenschaft ist Lebenswissenschaft«²⁶ – muss existenziell nachvollzogen werden, als Innenkern der Persönlichkeitsbildung zur Reifung gelangen. Das nahm zwei Tendenzen der Katechese-Krise des frühen 19. Jahrhunderts auf: gegen eine modern-modische Irreligiosität, die sich von den »Pfaffen« nichts mehr vorschreiben lassen wollte. Und gegen eine Furcht-Religion, die sich Gott als einen unheimlichen Wächter vorstellte, dem man vor allem äußere Konformität und möglichst viel Kult und Opfer entgegenbringen müsse.

Und: Eine »Christliche Moral«, die Hirscher 1835/36 in drei Bänden in Tübingen publizierte²⁷, war nicht mehr eine Ansammlung von Vorschriften und Verboten, sondern eine Lehre des christlichen Lebens. Schon der Titel des Buches spricht Bände: »Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit«. Daraus sollte ein »in Liebe tätiger Glauben« entstehen²⁸. Die »Reich-Gottes-Idee« braucht Subjekte, die sich das Evangelium erschlossen haben, keine Knechte äußerlicher Kirchlichkeit, deren Gerüst ohnehin zusammengebrochen ist.

Welche Seelenkräfte müssen dafür aktiviert werden? Ganz im Sinne der Aufklärungs-pastoral ging es nicht so sehr um die theoretische Vernunft der scholastischen Wissenschaft dabei. Sondern es galt den praktischen Verstand zu entwickeln, der sein Leben an Maximen ausrichtete, die der Würde des Menschen entsprachen; hier setzte eine produktiv herausgeforderte Rezeption der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724–1804) an. Die Menschen sollen nicht auf eine gehorsame, sondern auf eine mündige Weise Christen sein. Dazu aber allein den Verstand einzusetzen, so Hirscher – das macht kühle Rationalisten, fatalistische Diesseitsmenschen, zynische Religionspöster. Neben theoretischer Vernunft und praktischem Verstand sind das Herz und die Empfindung jene Seelenkräfte, die dem Wissen um das wahrhaft Christliche erst existenzielle Tiefe geben. Es galt das objektiv als gegeben Erkannte mit der Subjektivität zu verschmelzen. Eine »eigene Provinz im Gemüthe« hatte Schleiermacher für diese tiefen inneren Erfahrungen und Gewissheiten reserviert. Denn sie lagen jenseits aufgeklärter Vernünftelei, aber sie fielen auch nicht in »autoritären Traditionalismus«²⁹ zurück.

3.2 Eine Krise der künstlerischen Gewissheiten

Bisher verfügen wir über keine genaue Evaluation der Folgen der Säkularisation für die Kunst: Die Signale weisen auf eine plötzliche Marktübersättigung, verbunden mit einer scharfen Konfrontation um Geschmack, die auch als Konfrontation um Frömmigkeitsstile ausgetragen wurde. Was sich daraus fast zwangsläufig ergab, war eine grundsätzliche Abwertung der Barockkunst. Gleichzeitig entspann sich eine kritische Debatte um den Wert der klassizistischen, an der antiken Formensprache orientierten Kunst: Diejenigen, die den Ausdrucksmitteln des christlichen Barockstils nachtrauerten, verdächtigt die Akademiekunst als reinen Ästhetizismus und als religiöse wie moralische Verflachung. Die Nazarener versuchten einen Neuansatz, der nicht weniger umstritten war.

hann Baptist Hirscher: Konturen einer ehrwürdigen Gestalt. Verehrt – vergessen – wiederentdeckt, in: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 19–27.

26 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 20f.

27 Vgl. Anm. 25.

28 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 21.

29 Ebd., 20.

Mitten in diesen Debatten stand nun ein theologisches Postulat Hirschers und anderer ähnlich gesinnter Reformer der Pastoral: Neben theoretischer Vernunft und praktischem Verstand sind das Herz und die Empfindung jene Seelenkräfte, die dem Wissen um das wahrhaft Christliche erst existenzielle Tiefe geben. Es galt, das objektiv als gegeben Erkannte mit der Subjektivität zu verschmelzen. Genau hier kam die Kunst ins Spiel, was Melanie Prange und Milan Wehnert in wunderbaren Beiträgen zum Katalog ganz transparent gemacht haben³⁰: Es ist die Kunst, deren Betrachtung in uns – im besten Fall – diese inneren Haltungen des Verstandes und des Gemüts hervorruft. Welche Kunst dafür besonders geeignet sei, darüber konnten Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und Johann Baptist Hirscher verschiedener Meinung sein (Farbtafel 5): Verehrte der eine die italienische Hochrenaissance eines Raffael, versenkte der andere sich in die schwäbische Malerei und Skulptur des Spätmittelalters. Es geht bei alledem nicht darum, was Menschen des 15. oder 16. Jahrhunderts in diesen Bildwerken gesehen haben mochten, sondern es geht darum, was Menschen des frühen 19. Jahrhunderts, die Revolution und Dechristianisierung hinter sich hatten, darin wiederzuentdecken hofften. Nehmen wir nur zwei Beispiele:

Zunächst die von Michel Erhart (um 1440/45–nach 1522) oder Friedrich Schramm († um 1515) geschaffene Ravensburger Schutzmantelmadonna (um 1480) (s. Farbtafel 6)³¹. Die Ravensburger Maria firmiert auch als die ›Hirscher'sche Schutzmantelmadonna‹: Ihre erhabene, durchgeistigte Schönheit ist im Katalog in allen Einzelheiten ganz eindrücklich beschrieben. Diese Maria bezieht die Quellen ihrer geistlichen Präsenz aus einer innerlich geschauten göttlichen Ferne. Sie geht nicht mit uns in Augenkontakt, aber sie leitet uns an, selbst unseren Blick so auf Gott und das Reich Gottes auszurichten, dass es in uns eine ähnliche Haltung bewirkt. Wie war noch gleich das Motto der Theologischen Quartalschrift: »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christentums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«

Diese Maria visualisiert – für Betrachter der Spätaufklärung und der frühen Romantik wie Wessenberg und Hirscher – ein den Geist des Christentums schauendes Gemüt, eine »freudige [...], ins Weite gelöste Schauende«, wie Milan Wehnert im Katalogkommentar schreibt³². Und das hat in allen, die sich unter ihrem Mantel bergen, ganz ähnliche Haltungen hervorgerufen: eine durchgeistigte, fromme, aber gleichzeitig ganz bürgerliche Religiosität. Was hatte Drey darüber gesagt, wie es vom Strukturzerfall der Reichskirche aus weitergehen müsse? Die Revision der Theologie ist der Ansatzpunkt für die Reform von Kirche und Gesellschaft gleichermaßen³³. Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, weil »allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken« vermöge³⁴. Und in genau diesem Sinne sind

30 Vgl. Melanie PRANGE, Der »Boisserée Süddeutschlands«. Geschichte und Bedeutung der Kunstsammlung Johann Baptist Hirschers, in: DIES. (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 69–103. – Milan WEHNERT, »Anschauung des in Jesus Christus gegebenen und geordneten Daseins«, Johann Baptist Hirscher und der christliche Kunstsinn im deutschen Südwesten 1820–60, in: Ebd., 54–68.

31 Michel Erhart oder Friedrich Schramm, Ravensburger Schutzmantelmadonna. Oberschwaben, um 1480. Lindenholz, Originalfassung, teilweise übermalt, 135 x 62 x 36 cm. Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. Nr. 421; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 207.

32 Ebd., 206.

33 Vgl. KUSTERMANN, Nachdenken (wie Anm. 19), 24.

34 DREY, Kurze Einleitung (wie Anm. 6), § 185, 124.

die altdeutsch-schwäbischen Bürger und Bürgerinnen unter dem Schutzmantel Marias so etwas wie eine Verkörperung der Reich-Gottes-Idee der Moderne. Wie gesagt: Es geht nicht darum, was diese Bilder im 15. Jahrhundert ausgesagt haben, sondern wie sie von einem Sammler wie Hirscher im 19. Jahrhundert angeschaut und in ein katechetisches Konzept vermittelt wurden. Eine äußerlich schutzlose, aber innig andächtige Kirche mochte man hier, wenn man denn mit diesen Augen sehen wollte, zur Anschauung bekommen. Bürger, die Kirche waren, und sich dabei allein der Protektion gläubig erkannten transzendenten Beistands überließen. Die Strukturen, an die man sich vor 1803 hatte anlehnen können, fehlen: kein Kaiser und König, kein Papst oder Bischof sind zu sehen unter diesem Schutzmantel, obwohl man diese ansonsten auf Schutzmantelmotiven gerade in der allerersten Reihe findet. Das mag Hirscher angeregt haben, in einer solchen – nebenbei wunderschönen – Schutzmantelmadonna sein Bild einer aufgeklärten, Verstand, Herz und Gemüt berührenden Kirche der vernünftigen Verinnerlichung gespiegelt zu sehen. Und eine in geistlicher Schau geeinte Kirche der pastoralen Reform vor dem Bruch der Reformation und vor dem lärmenden Konfessionalismus, der auch in Hirschers eigener Zeit erneut immer lauter tönte. Und darum war das Sammeln von Kunst in einer eminenten Weise Theologie. Johann Sebastian von Drey in seiner »Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie«: Wort und Wirklichkeit Jesu Christi seien die »Centralidee des N. T.« und damit die Zentralidee aller Religion überhaupt; das Reich Gottes sei eine »göttlich-menschliche Lebenswelt«, »in der Gott als »inneres und innerlich erfüllendes Prinzip« wirksam wird«³⁵.

Das gilt – damit bin ich bei meinem zweiten Beispiel – wohl auch für die Prophetengestalten, die Hirscher gesammelt hat: Auch die Brustbilder eines Propheten und des Königs David, gemalt um 1518/20 von Bernhard Strigel (um 1460–1528) (s. Farbtafel 7)³⁶, lassen, ganz kurz gesprochen, jene religiöse Haltung erkennen, die der Programmatik der frühen Tübinger entsprach. Hirscher hat nicht einmal gewusst, dass er hier den berühmten Memminger Maler Bernhard Strigel sammelte. Aber auch diese Prophetenbüsten, links nicht zu identifizieren, rechts David, verkörpern als dezidierte Zeigefiguren ein katechetisch-pastoraltheologisches Programm, mit dem Hirscher sich nahe verwandt glaubte: Die Figur links zitiert Ps 88,2: *Misericordias Domini in aeternam cantabo* – Auf ewig will ich vom Erbarmen des Herrn singen. Und rechts Ps 66,2: *Deus misereatur nostri, benedicat nobis, illuminet vultum suum super nos et misereatur nostri* – Gott erbarme sich unser und segne uns, er lasse sein Angesicht über uns leuchten und sei uns gnädig. Warum haben solche Bilder für Hirscher einen Wiedererkennungswert für seine Katechetik gehabt? Ich zitiere Walter Fürst, einen der besten derzeitigen Hirscher-Kenner: Eine Theologie, die nicht die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes und von der Freiheit des Menschen zum Ausgangspunkt nehme, »werde entweder zur »Quelle einer furchtbaren, lebenslänglichen Ängstlichkeit«, oder aber sie erzeuge »Verächter der christlichen Moral.« Sie sehen, wie hier ständig Mittelwege gesucht wurden – Vermittlungen zwischen den Extremen der Religiosität um 1800. Für Hirscher, so Fürst, »lag [...] in »ästhetischer Bildung«...] ein integrierendes Moment religiöser Bildung. Letztlich ging es ihm darum, durch eine dem Evangelium gemäße Kirche und eine sittlich geformte

35 Vgl. Milan WEHNERT, Porträts Tübinger Theologen, in: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 138 (unter Berufung auf Max Seckler und Stephan Warthmann).

36 Bernhard STRIGEL, Brustbilder eines Propheten und König Davids, Memmingen, um 1518/20. Mischtechnik auf Nadelholz, 45,5 x 22,5 cm. Staatsgalerie Stuttgart, Inv. Nr. 57, 6; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 228f.

Gesellschaft Gott gleichsam im Bilde zu offenbaren.«³⁷ Das war der Kern seiner Reich-Gottes-Idee, wie sie durch die Theologie Dreys vorgedacht war. Die Kirche sollte sich für die Aufklärung der Unterschichten einsetzen, weil Armut und Hunger auch als eine Folge der ›Stumpfheit‹, der Lethargie und der fatalistischen Religion verstanden wurden. Es galt nicht nur, das Jenseits vorzubereiten, sondern auch das Diesseits zu gestalten – aber eben als »Reich Gottes« und nicht als jener flache Rationalismus, der nur am eigenen Fortkommen interessiert war und Gefühliges wie Religion in die Lebenswelt der Frauen und Kinder auslagerte. Und darum brauchte es nicht nur Schutzmantelmadonnen, sondern auch kantig-markige Männerköpfe.

Ich lehne mich hier weit aus dem Fenster, weil Hirscher, wie wir durch Melanie Prange und Milan Wehnert wissen, über seine Kunstauffassung wenig Schriftliches hinterlassen hat. Ich traue mich trotzdem, diese These vorzutragen: Barmherzigkeit Gottes, Freiheit des Menschen, Durchgeistigung von Verstand und Gemüt – genau das, so vermute ich, hat ein Sammler wie Hirscher in diesen Bildern gesehen und allen, die seine Sammlung besucht und bestaunt haben, offenbar auf eine hoch ergreifende Weise erläutert. Und darin blieb der Kunstsammler Hirscher mit der Programmatik des Tübinger Theologieentwurfs eng vernetzt. Nicht zeitlos, sondern höchst kontextuell. Nicht abstrakt, sondern mit dramatischem Problembewusstsein. Und darum war der Blick Hirschers auf diese Kunst nicht museal, sondern katechetisch und moralisch. Und als Randbemerkung by the way: Die Ultramontanen haben es später hervorragend verstanden, die Einsicht in diese didaktischen Wirkungszusammenhänge massenmedial zu nutzen – durch Rezeption der Nazarener-Kunst, und nachdem sie Hirscher auf den Index abgeschoben hatten.

4. Zum Schluss: Pastoraltheologie ›zwischen allen Stühlen‹

Und jetzt – ganz zum Schluss – werde ich ganz unverantwortlich und schließe ein Hirscher-Portrait an. Eins von den besseren – es gibt auch ziemlich schlechte³⁸. Dieses Portrait stammt von Sebastian Luz (1836–1898) (s. Farbtafel 8). Luz war ein Nachwuchstalent, das Hirscher beharrlich gefördert und mit dem er in ernsthafte Debatten eingetreten ist. Vielleicht konnte Luz deshalb so genau einfangen, was Hirscher selbst zu verkörpern hoffte: jene Ausstrahlung eines verinnerlichten, entschiedenen, aber milden Christentums, das zum Personkern des religiösen Subjekts geworden war. Hager, aber nicht selbsthassend asketisch. Intellektuell, aber weder spitzfindig noch spöttisch herablassend. Selbstbewusst, aber die Quelle des Selbstbewusstseins nicht aus Attitüde, sondern aus Engagement und Erfahrung gespeist. Und darum von einer leisen Gebrochenheit, die die letzte und schließlich gültige Evaluation nicht von sich selbst erwartet. Hirscher, so sage ich etwas unwissenschaftlich-unverantwortlich, hat selbst so werden und in diesem Portrait so gesehen werden wollen, wie seine Prophetenporträts schon waren. Aber das muss tatsächlich auch irgendwie gestimmt haben. Denn Luz war nicht nur fähig, sondern auch bereit, uns ihn so sehen zu lassen³⁹.

Das ist der Grund, so meine ich zumindest, warum viele, die ihm begegnet sind, Hirscher als einen »edlen« Menschen charakterisiert haben: Er konnte auf den selbstge-

37 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 26.

38 Sebastian LUZ, Porträt Johann Baptist Hirschers, Stuttgart 1858. Öl auf Pappe, 39,5 x 49 cm. Augustinermuseum Freiburg i. Br., Inv. Nr. 02474; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 157.

39 Vgl. die posthume Widmung auf der Rückseite: »Dr. J. Bapt: von Hirscher († 1865)/Domdecan und Professor der Theologie/in Freiburg i. B./Mein großmüthiger Protector/S. Luz.«; ebd., 156.

wissen Gestus des rationalistischen Tabubruchs ebenso verzichten wie auf die krakeelende Rechthaberei der ultramontanen Autoritätsbehauptung. Das macht den »edlen« Menschen aus, eine Unbeirrbarkeit, deren Stille trotzdem höchste Wirksamkeit ermöglicht. Das meint den Kunstsammler, den Katecheten und Moralthologen – und gleichermaßen den Sozialpolitiker wie Stifter von Heimen für verwahrloste Kinder.

Hirscher platzierte sich mit einer solchen Pastoraltheologie zwischen allen Stühlen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemeinhin aufgestellt wurden. Aber warum das so war, das ist Gegenstand für einen anderen Vortrag⁴⁰. Für heute lassen wir Hirschers Bild neben denen seiner Sammlung stehen und bilanzieren mit einem Zeitzeugen die gemeinsamen Eindrücke: ein wundervolles Antlitz – ein belebendes Auge – beides Spiegel eines reichen und tiefen Geistes, so Martin Joseph Mack (1805–1885), der Tübinger Neutestamentler aus der Generation Johann Adam Möhlers.

Und: Für heute bleibt der Dank an Dr. Melanie Prange und ihr Team, uns mit einer solch eindrucksvollen, ebenso klugen wie ästhetisch und emotional ansprechenden Ausstellung beschenkt zu haben. Vielen herzlichen Dank!

40 Vgl. Johann B. HIRSCHER, *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849*. – Norbert KÖSTER, *Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8)*, Paderborn u. a. 2007. – *Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie*, hg. v. Gebhard FÜRST, Mainz 1989. – *Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und Theologie*, hg. v. Walter FÜRST u. Werner GROSS, Rottenburg 1988. – *Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)* (Tübinger theologische Studien 15), Mainz 1979.