

geschlossen akzeptiert hat und in der offensichtlich neuplatonische Grundpositionen mit aufgenommen sind, kräftig gefördert worden ist. Kaiser formuliert, und das ist ein besonderer Vorzug seiner Untersuchung, immer sehr vorsichtig: „Es wäre denkbar, daß Klopstock sein Verständnis der göttlichen Heilsökonomie als eines planvoll entfaltenen Ganzen, seine Vorliebe für die typologische Betrachtung des Alten Testaments und die Wertung der alttestamentlichen Prophetie als Prognose auf die Endgeschichte, überhaupt das lebhaftes eschatologische Interesse vom Crusius übernommen oder bei ihm verstärkt gefunden hat“ (S. 129). Daß das nur mit Einschränkung geschah und sofort eine Einbettung in leibnizianisch-neologische Überzeugungsinhalte fand, ist bei Kaiser nicht verschwiegen worden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Akzeption der Lehre von der Wiederbringung aller Kreatur, die wie fast immer, so auch bei Klopstock mit dem Glauben an die Enderlösung auch der ungetauften Heiden verbunden ist. Ein gewisses Schwanken bei Klopstock schließt nicht aus, daß wir es hier mit einer grundlegenden Überzeugung des Dichters zu tun haben.

Jedenfalls ist in dieser Untersuchung ein Ergebnis herausgearbeitet worden, daß überzeugt: „So findet sich bei Klopstock neologisches Vertrauen auf den Menschen, aufklärerisches Hochgefühl, in pietistische Farben getaucht. In der liturgischen Anbetung ist die Zukunft da, genauer, in der liturgischen Handlung heben sich Raum und Zeit auf. Die liturgische Handlung ist ewige Handlung, und die liturgische Gemeindeidee trägt noch zu einer weiteren Anschauung: Die Gott spiegelnde, im naturgesetzlichen Gleichgewicht befindliche Monadenwelt Leibniz' wird dem Dichter faßlich als die alle Geister umfassende Gemeinschaft der oberen und unteren Gemeinde in der Hinwendung auf Christus. Noch einmal bezeugt sich Klopstocks Religion als eine Anpassung pietistischer an neologisch-aufklärerische Frömmigkeitselemente. Die sich ergebende Synthese ist höchst originell und findet ihre Entsprechung in einer ebenso originellen dichterischen Formensprache“ (S. 203). Nach der Herausarbeitung dieser geistesgeschichtlichen Hintergründe und Querverbindungen, die zumeist überzeugend aufgewiesen werden, werden der „Messias“, die Dramen und die Oden einer Gestalts- und Sprachanalyse unterzogen, in der die gewonnenen Ergebnisse der Interpretation der religiösen Dichtung sehr zugute kommen. Auch hier werden uns neue Einsichten durch Kaiser gegeben.

Es wäre schön gewesen, wenn Kaiser auch in einem Kapitel die weltlichen Oden Klopstocks, seine politischen Dichtungen wie z. B. die Revolutions-Oden analysiert und in Beziehung zu dem religiös bestimmten Weltbild Klopstocks gebracht hätte. Die Säkularisierung des Sakralen, dieser große Prozeß, der im 18. Jahrhundert einsetzt, wie ihn Schöffler in der Klassik nachgewiesen hat, wäre auch hier noch eindrucksvoll unterbaut worden.

Jedenfalls liegt ein zweites bedeutsames Buch aus den Forschungen Gerhard Kaisers vor, das weiteste Aufmerksamkeit verdient, weil es Tatbestände herausgestellt hat und zwar überzeugend und überraschend, die bisher in dieser Klarheit weder gesehen noch so umfassend verdeutlicht worden sind.

München

Erich Beyreuther

Hanspeter Mattmüller: Carl Hilty (1833–1909) (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 100). Basel/Stuttgart (Helbing & Lichtenhahn) 1966. VIII, 312 S., kart. Fr. 25.–.

Über Carl Hilty liegen bereits einige größere Untersuchungen der letzten Zeit vor, die jedoch spezielle Fragenkreise behandeln. So hat Hans Rudolf „Hiltys Beziehungen zum geistigen Erbe der Goethezeit“ (1953) untersucht wie Jakob Steiger „Hiltys schweizerisches Vermächtnis“ (1937). Mattmüllers Arbeit stellt dagegen einen Versuch dar, Leben und Werk Hiltys in ihren Zusammenhängen nachzugehen, um Zeitbedingtes von Gültigem zu scheiden und die bleibende Bedeutung dieses Mannes herausstellen zu können. Denn Hilty hat in der Zeitspanne zwischen 1890 und 1939 viele Gebildete seiner Zeit beeinflußt. Die hohen Auflageziffern und die

weltweite Verbreitung von Hiltys Büchern, andererseits die vielen markanten und dankbaren Hilty-Leser wie z. B. der amerikanische Präsident Theodore Roosevelt, der schweizerische Bundesrat Welti, der westdeutsche Bundeskanzler Adenauer, der konservative Rechtsgelehrte Andreas Heusler, der religiöse Sozialist und Theologe Leonhard Ragaz, der katholische Sozialpolitiker Decurti, der pietistisch-freikirchliche Evangelist Samuel Keller und der erste christkatholische Bischof der Schweiz Eduard Herzog belegen das. Darüber hinaus haben viele andere bei Hilty Trost gesucht und gefunden. Hilty hat es im hohen Maße verstanden, in einem lebendigen Dialog mit den Menschen seiner Zeit mutige Hoffnungen zu verbreiten.

Mattmüller fragt: War Hilty nur der christliche Tröster, der heitere Weise, ein unangefochtener Prediger in den Jahren vor den Weltkatastrophen, ein liebenswürdiger, aber doch einer vergangenen friedlich-ausgeglichenen Welt angehörender Schriftsteller? Den Theologen wird an dem sorgfältig herausgearbeiteten Lebensbild Hiltys nicht so sehr sein Weg als Gelehrter, als Professor für Staatsrecht in Bern, als Nationalrat, als Chef der Militärjustiz, als Mitglied des Haager Gerichtshofes, als Autor politisch-rechtswissenschaftlicher Werke, in seiner Staatsauffassung, in seiner Stellungnahme zur innerpolitischen wie allgemeinen Rechtsfragen interessieren, denen Mattmüller umsichtig nachgeht, sondern sein Weg als christlicher Schriftsteller.

Bei Mattmüller wird im hohen Maße einsichtig, daß Hiltys Glaube aus einer tiefen Anfechtung durch den Geist seiner Zeit geboren worden ist, „in der so viele Schweizer seines Jahrhunderts, Gotthelf etwa, Gottfried Keller, Jacob Burckhardt, gestanden sind“. Hilty litt an den Zweifeln und Anfechtungen, den denkerischen und sittlichen Bedrohungen seiner Epoche. Er ist von den Versuchungen seiner Zeit in elementarerer Wucht überfallen und bis in die letzten seelischen Tiefen und Untergründe der eigenen Persönlichkeit aufgewühlt worden. Die neue Situation hat auch Hilty schmerzhaft und existenzbedrohend erlebt. Es war ihm wie anderen wachen Zeitgenossen unmöglich, so glatt und schnell vor den neuen Strömungen zu kapitulieren. Die Entdeckung des Christentums als einer existenziell ihn erfassenden Macht bedeutete für Hilty eine Befreiung von Belastungen, wurde bei ihm zu einem immer stärker sich auswirkenden Grunderlebnis seines ganzen Lebens. Das vollzog sich, seinem zurückhaltenden Wesen entsprechend, nicht laut und nach außen auffällig. Bis ins Mannesalter hinein ist er Stoizist. Ein große Anzahl von Zitatstellen in seinen Schriften bezeugt seine genaue Kenntnis der stoischen antiken Schriftsteller. Auf Epiktets „Handbüchlein der Moral“ und Marc Aurels „Meditationen“ weist er immer wieder hin. Der Fünfundfünfzigjährige überträgt noch Epiktets „Handbüchlein“ für die „Bündner Seminarblätter“ ins Deutsche, obgleich bereits seine Abwendung vom Stoizismus weit früher eingesetzt hat. Hilty, früh kränkelnd, immer wieder von Krankheiten geplagt, in einer schmerzlichen Polarität, von einem Wechsel von Hochstimmung und Melancholie oft überflutet, als junger Student bei einem Engländeraufenthalt vom „Leben Jesu“ von D. Fr. Strauß so beeindruckt, daß ihm der Glaube an den historischen Christus vernichtet ist, kommt im Stoizismus mit dem „Marmorherz“ nicht zurecht.

Neunundzwanzigjährig markiert Hilty die „Rückkehr von der Gottlosigkeit zur Religion“. Er bekennt später, er habe damals das „Christentum auf Probe angenommen“, d. h. es provisorisch unesehen akzeptiert um zu prüfen, ob es seine innere Unruhe zu stillen vermöchte.

Das ist die Grundfrage seines ganzen Lebens, die innere Unruhe zu stillen. Ein tiefes Empfinden des eigenen Ungenügens und ein Leiden an der Welt, das ist Hiltys Grundstimmung, aus der sein Ringen und Suchen und Finden zu verstehen ist. „Ich habe viel gesucht und geschwankt im Leben bisher, und immer suchte ich das gleiche Ziel: Zufriedenheit, Seelenruhe. Aller Menschen Trachten, bewußt oder unbewußt, geht dahin, alle suchen Befriedigung ihrer selbst.“

Mattmüller geht sehr umsichtig den verschiedenen Einflüssen auf Hilty nach, die ihm vom deutschen Idealismus, von seiner Persönlichkeitskultur und seinem Genieck überkommen sind. Vielleicht mußte noch stärker, als es Mattmüller unter-

nimmt, der hier Hiltys Überzeugung mehr wiedergibt, auch der bestimmende Einfluß von Kants ethischem Rigorismus herausgestellt werden. Seine Lebensgefährtin heißt Hilty selbst nach ihrem Heimgang „eine schöne Blüte jenes edlen preußischen Kantianismus, der aus diesem Lande das gemacht hat, was es ist und noch mehr sein könnte, wenn es bei ihm noch entschiedener geblieben wäre. Wenn es je ein wahres, treues und tapferes Dasein aus Einem, metallenen Gusse, ohne irgend eine schlechte Beimischung gegeben hat, so war es dieses, und wir gestehen offen, daß wir den Mut, an eine wirkliche Emanzipation durch Erhebung des weiblichen Geschlechtes aus seiner dumpfen Beschränkung zu glauben, wesentlich nur aus diesem uns ganz genau bekannten Frauenleben geschöpft haben und immerfort schöpfen werden“ (S. 80).

Stoizismus, Idealismus und Kantianismus sind so in Hiltys Leben und Denken lebendige Mächte gewesen, und auch bei seinem Durchbruch zu einem wesentlich von der Erweckungsbewegung mit beeinflussten Christentum bleiben sie mehr mitbestimmend, als es nach unserer Meinung wohl bei Mattmüller zum Ausdruck zu kommen scheint. Tersteegen, Jung-Stilling, Sailer, andererseits auch Dante, den er unermüdlich zitiert, wie eine immer gründlichere und selbständig erarbeitete Bibelkenntnis verbinden sich damit. Mattmüller sieht klar, was bei Hilty noch nicht erhellt ist, wie z. B. sein Verhältnis zu Johannes von Müller. Seine Abhängigkeit von Heinrich Gelzer ist offensichtlicher, andererseits auch Hiltys Verhältnis zu Jacob Burckhardt.

Man wird mit Mattmüller jedoch Hilty als späten Nachfahren der Erweckungstheologie charakterisieren müssen. Denn auf Tholuck und Rothe beruft er sich ausdrücklich. Es kommt aber dann bei Hilty zu einer fast nahtlosen Verbindung von pietistischen mit kultur-protestantischen Gedanken, die er diesen Einflüssen verdankt. Mit seiner ganzen Zeit sucht Hilty ein von Kirche, Dogma und theologischen Richtungen weitgehend unabhängiges und unbedrängtes „intensiveres Christentum“, das durch das einfache Evangelium zu einer klaren christlichen Lebensführung, zum Frieden und zu einem christlichen Aktivismus führt, frei von der anfechtbaren Wissenschaftsgläubigkeit und bewahrt mitten in den ethischen Irrwegen der modernen Zivilisation.

Das alles wird einsichtig bei Mattmüller im letzten Teil der Arbeit aufgewiesen, auf der freilich nicht das Schwergewicht seiner umfassenden Untersuchung allein liegen kann.

Für Hilty ist das Christentum keine Theorie sondern Lebenserfahrung, die man selbst erproben kann und muß. Damit hat Hilty ohne Zweifel in einer vom Experiment und der Naturwissenschaft so stark geprägten Zeit einen Weg gezeigt, der für viele seiner Zeitgenossen gangbar und hilfreich geworden ist. Dabei empfängt das Leiden und die Anfechtung eine besondere Bedeutung. „Die Menschen bleiben hoffnungslos mittelmäßig, welche nicht viel gelitten haben.“ Hauptstück der persönlichen Gotteserfahrung ist bei Hilty das Leiden. Doch dieses Glaubensbewußtsein ist bei Hilty verbunden mit einer auffallenden Gemeinschaftslosigkeit. Mattmüller deutet auch die Wurzeln an, die dieses Fehlen vielleicht erklären.

Immer geht Hilty von praktischen Fragen aus und versteht sie in die Tiefe zu führen. Eine im Sinn der ihn beeinflussenden Erweckungsbewegung innerweltlich gestaltete Askese verbindet sich bei Hilty mit einer klaren und freudigen Arbeit. „Bleiben Sie fest in der Welt, wenn auch nicht mehr ganz von der Welt.“ Das setzt er nun unermüdlich ein im Kampf und in der Abgrenzung zu den Gefährdungen seiner Zeit. Er sieht mit klarem Blick die Gefahr einer Lebensstandarderhöhung und möchte das Bürgertum seiner Zeit wieder zur edlen Einfachheit zurückrufen. Den weltanschaulichen und den praktischen Materialismus erkennt er in seinen Auswirkungen. Doch ist ihm die neue Wirklichkeit der industrialisierten Welt noch nicht aufgegangen. So bleibt er, in dem, was Mattmüller zeigt, bei aller Wachheit, bei all dem starken Einfluß, den er ausübt, befangen doch in einer bürgerlichen Welt, die er regenerieren will. Durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung, durch beständige geistige Arbeit, durch Vertiefung angesichts der Erfahrung von

Unglück und Leid zur Liebe zum Wahren, zum Mut zum gläubigen Dasein in einer rein individuellen Christlichkeit möchte er sie bewahren helfen.

Zu den warnenden Stimmen, die sich in der Absage an das 19. Jahrhundert mit seinen ins 20. Jahrhundert überflutenden Gefährdungen einig sind, gehört so auch Hilty. Das deutlich gemacht zu haben, ist das Verdienst Mattmüllers. Mattmüller hat als Historiker freilich dem eigentlich Theologischen in Hiltys Lebenswerk nur einen relativ knappen Raum gewidmet und das sehr zurückhaltend. Hier möchten wir noch eine besondere Untersuchung unter geistesgeschichtlichen und theologischen Aspekten wünschen.

*München*

*Erich Beyreuther*

Manfred Wichelhaus: Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch. (= Heidelberger Forschungen, 9. Heft). Heidelberg (Carl Winter) 1965. 202 S., kart.

Die gründlich gearbeitete, stilistisch gut geschriebene Studie, in deren Mittelpunkt die Arbeiten von Ernst Troeltsch stehen (S. 81–176), fügt sich in den Kreis derjenigen theologischen Bemühungen ein, die nach einer – wie immer fundierten und motivierten – soziologischen Aufarbeitung und Verklammerung des Verhältnisses von Kirche und Welt, Glaube und sozialer Gestaltung Ausschau halten. So will die Untersuchung prüfen, „inwieweit die soziologische Betrachtung der Kirchengeschichte sinnvoll“ ist und damit „dem soziologischen Denkstil bei den historischen Theologen stärker Geltung verschaffen“ (S. 7). – Besonders lehrreich ist dabei das Erste Kapitel. Ausgehend von Fr. Schleiermacher und F. Chr. Baur, über M. Schneckenburger, K. B. Hundeshagen, M. Goebel, Bruno Bauer, K. Marx und F. Engels, K. Kautsky und F. Mehring, dann weiter über A. Ritschl, G. Uhlhorn und R. Sohm, bis hin schließlich zu M. Weber werden die „soziologischen Gesichtspunkte in der neueren Kirchengeschichtsschreibung“ bei aller Kürze doch in nuancenreichem und überraschende Querverbindungen aufweisendem Überblick dargeboten. Ich wüßte nicht, wo dergleichen auf so engem Raum und in vergleichbarer Gründlichkeit vorgeführt würde. Zumal gegenwärtige soziologische und sozioethisch-theologische Überlegungen können durch dieses Kapitel sachlich orientiert und belehrt werden. – Eine gewisse Schwäche der gesamten Untersuchung meldet sich freilich schon hier. Der Verf. sagt ausdrücklich, er wolle sich „auf Kritik am historischen Detail nicht einlassen“ (S. 7); und in der Tat wäre dann seine Untersuchung auch kaum vom Fleck zu bringen gewesen. Etwas anderes ist es jedoch mit theologischer oder philosophischer Kritik. Sie beschränkt sich auf wenige Sätze und wird auch im Fortgang der Untersuchung nie recht deutlich. So wenn der Verf. etwa, sehr kurz entschlossen, F. Chr. Baur einer „dialektischen Entwicklungsspekulation“ zeilt und feststellt: „Baur's Arbeit bietet als Ergebnis nicht, wie es wirklich gewesen ist, sondern eine geniale Konstruktion, erwachsen aus dem leidenschaftlichen Versuch, ein fruchtbares heuristisches Prinzip anzuwenden“ (S. 14/15). Daß eine solche Behauptung, mag sie auch manches Richtige treffen und sich darin in Übereinstimmung mit einem breiten Chor der Meinungen befinden, gleichwohl der Begründung bedarf, wer könnte das übersehen oder bestreiten? Die heute vielfach und von mancherlei Orten aus in Gang gekommenen Untersuchungen und Bemühungen um das, was für den Verf. nur „Spekulation“ im schlechten Sinne ist, machen das nur zu deutlich. Mir ist bei der Lektüre nicht klar geworden, welche Wirklichkeitsbegründung denn der Verf. an diese Stelle zu setzen gedenkt. „Die Kirche, die sich von ihrer Umwelt schied, schied sich auch von ihrem Auftrag und somit von der Möglichkeit der Freiheit“ (S. 80). Das stimmt gewiß. Aber mußte nicht bedacht werden, was „Welt“, was „Freiheit“ sind, um „Umwelt“ und „Auftrag der Kirche“ dazu in Relation setzen zu können? Was ist hier Begründung? In welcher Ordnung sind die genannten Phänomene zu sehen? Ist Freiheit immer möglich und wer (was) ermöglicht sie? Ist sie politisch, ist sie geschichtlich oder was ist sie? – Doch blicken wir zunächst noch in gebotener Kürze auf den Hauptgegenstand der Untersuchung, auf die Interpretation von Ernst