

WILHELM HERRMANN

# Dogmatik

Herausgegeben von  
DIETRICH KORSCH  
und FRANK PRITZKE

*Wilhelm Herrmann Studienausgabe*

4

---

**Mohr Siebeck**

# Wilhelm Herrmann-Studienausgabe

Herausgegeben von  
Dietrich Korsch, Malte Dominik Krüger  
und Frank Pritzke

4





Wilhelm Herrmann

# Dogmatik

Herausgegeben von  
Dietrich Korsch und Frank Pritzke

Mohr Siebeck

*Dietrich Korsch*, geboren 1949; Dr. theol.; war Professor für Systematische Theologie an der Universität Passau und der Philipps-Universität Marburg.

*Frank Pritzke*, geboren 1964; Dr. theol.; Pastor der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers; Dozent für Latein an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

ISBN 978-3-16-200037-8 / eISBN 978-3-16-200038-5

DOI 10.1628/978-3-16-200038-5

ISSN 2940-3154 / eISSN 2940-3162 (Wilhelm-Herrmann-Studienausgabe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland

[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com), [info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com)

## Vorwort

Dieser Band der Wilhelm Herrmann-Studienausgabe versammelt verschiedene Texte unter einem gemeinsamen Titel.

Historisch betrachtet, reichen die Texte von Herrmanns akademischen Anfängen in Halle bis zu seinem Lebensende in Marburg. „Die Metaphysik in der Theologie“ aus dem Jahr 1876 ist – nach der nur lateinisch vorliegenden und auf den Universitätsgebrauch beschränkten Dissertation zu Gregor von Nyssa im Jahr zuvor – Herrmanns erste Veröffentlichung. Die von Martin Rade herausgegebene „Dogmatik“ von 1925 ist erst drei Jahre nach Herrmanns Tod erschienen und enthält Texte, die auf die Jahre 1913 und 1915/16 zurückgehen. Dazwischen liegen zwei große Aufsätze, in denen Herrmann Fragen des historischen Ortes und des systematischen Aufbaus einer evangelischen Dogmatik erörtert hat; sie stammen aus den Jahren 1906 bis 1909, also der Phase seines Schaffens nach dem Erscheinen der „Ethik“ im Jahr 1901.

Es handelt sich zudem um sehr unterschiedliche Textgattungen, die hier Verwendung finden. Die Metaphysik-Schrift ist eine programmatische Einzelveröffentlichung und verbindet eine methodische Grundorientierung der Theologie mit zwei Anwendungsfällen. Die beiden Aufsätze dienen der überblickshaften Orientierung über die Dogmatik in der evangelischen Theologie; der eine, „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“, in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ erschienen, richtet sich an ein theologisches Fachpublikum. Der andere, „Christlich-protestantische Dogmatik“, einem großen Handbuch zum Stand der Kultur der Gegenwart entnommen, will die Aufgabe der Dogmatik über den theologischen Binnendiskurs hinaus verständlich machen. Die „Dogmatik“ schließlich ist das Ergebnis von Herrmanns Vorlesungstätigkeit in Marburg, die er von 1879 bis 1919 ausgeübt hat; was davon wiedergegeben werden konnte, beschränkt sich freilich auf die Anteile aus zwei Vorlesungen, die Herrmann seiner Hörerschaft diktiert hat.

Daß diese vier Texte verschiedenen Charakters und unterschiedlicher Provenienz gleichwohl unter dem Titel „Dogmatik“ erscheinen können, geht auf die Tatsache eines inneren Zusammenhangs der Theologie Wilhelm Herrmanns zurück, die ihren Abschluß in einer Neukonzeption des Stoffes erlangt, welcher traditionell als „christliche Lehre“ verstanden wird. Die Metaphysik-Schrift eröffnet die Verbindung zwischen einer zeitgeschichtlichen Wahrnehmung der geistigen Lage und der Darstellung zentraler Gehalte des christlichen Glaubens. Die beiden überblicksartigen Aufsätze stellen die Theologie vor die Aufgabe, auch die Dogmatik als theologiegeschichtliches Projekt durchzuführen. Die Vorlesung, spätes Dokument einer das ganze Marburger Universitätsleben begleitenden Beschäftigung mit der Dogmatik, kann wenigstens im Umriß deutlich machen, wie man sich die Ausführung der projektierten Aufgabe durch Herrmann vorzustellen hat.

Dieses Buch mit seinen verschiedenen Texten läßt nicht nur die erstaunliche Kohärenz erkennen, die Herrmanns Theologie eigen ist. Es eröffnet zudem eine Perspektive, die über Herrmanns Werk hinausgeht.

Ihren inneren Zusammenhang verdanken Herrmanns Ausführungen zur Dogmatik seiner – reformatorisch begründeten und kantianisch durchgeführten – Grundeinsicht, daß der christliche Glaube nicht auf der Zustimmung zu einem theoretischen Gedankengebäude beruht, worauf dieses auch immer sich gründen mag. Vielmehr ist der Glaube die im eigenen Inneren erlebten Beziehung zu Gott, die sich als konstanter Grund der Freiheit ereignet. Diese Einsicht ist selbst historisch verortet. Denn sie gewinnt ihre methodisch konsequente Gestalt erst durch das Bewußtsein, daß der Glaube in der Moderne eine Eigenständigkeit zu behaupten hat, die ihm in früheren Zeiten nicht zugemutet worden war. Genau dadurch freilich kommt die Eigenart des Glaubens insbesondere und vollends an den Tag.

Diese Eigenständigkeit beruht jedoch nicht auf einer unmittelbar behaupteten Sonderstellung des Christentums im Geflecht des geistigen Lebens der Moderne; sie steht vielmehr im Zusammenhang der Anforderungen, die an eine historisch verantwortete Religion überhaupt zu richten sind. Diese Positionierung hat Herrmann in der wissenschafts- und theologiegeschichtlichen Grundlegung seiner Theologie vorgenommen. Das Verstehen des Ortes der Religion in der Moderne ist die Bedingung auch für das Verstehen des christlichen Glaubens und das humane Sichverstehen in ihm. Im Glauben nämlich findet der individuell gesuchte Ort des Lebens seinen Grund, sofern in ihm das Verhältnis von Gerechtigkeit und Güte erlebt wird, wie es für jede verantwortliche humane Lebensführung nötig ist. Das Ereignis dieses Erlebens ist – abermals historisch, nun aber im Sinne individuellen Lebens – mit der Person Jesu Christi verbunden. Mit dieser Grundlagenbestimmung, die den christlichen Glauben in seiner dogmatischen Vorstellungswelt ebenso wie in seinen ethischen Handlungszusammenhängen betrifft, bleibt Wilhelm Herrmanns Werk maßgebend für jede nachfolgende Theologie.

Es ist genau diese geschichtliche Selbstverortung, die dann auch die Perspektive über Herrmann hinaus weitet. Denn das Selbstverstehen bleibt der Ankerpunkt des Glaubens in allen möglichen historischen Veränderungen. Es ist nicht zu wenig gesagt, wenn man die Einführung einer historisch orientierten Hermeneutik als methodische Grundlegung der Theologie mit Herrmann verbindet. Die hermeneutische Maßgeblichkeit des Selbstverstehens weist dann auch die Dogmatik auf ihre praktische Aufgabe hin. Der Gebrauch der dogmatischen Vorstellungen erfolgt nämlich nicht mit dem Ziel einer Begründung des Glaubens, sondern infolge und zum Zwecke des kommunikativen Lebens des Glaubens. Zugespitzt gesagt: Der „Verkehr des Christen mit Gott“ gewinnt sein Leben durch das Erleben Jesu Christi, dessen erlebtes Wirken dann in der Rede über ihn in Worte und Gedanken gefaßt wird.

Auf diese Weise verbinden sich Kohärenz und Perspektive der Theologie Wilhelm Herrmanns. In der *Metaphysik-Schrift*, präzisiert in seinem Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (1879), wird der methodische Grundstein seiner Theologie gelegt. In „Der Verkehr des Christen mit Gott“ (zuerst 1886) wird die thematische Mitte des Glaubens theologisch vermessen. In der „Ethik“ (zuerst 1901) und der „Dogmatik“ (postum 1925) werden Glauben und Leben der Christenmenschen beschrieben. In der Dogmatik vollendet sich insofern das Werk Wilhelm Herrmanns, als in ihr die kommunikativen Rahmenbedingungen vorgestellt und bedacht werden, vermittels derer auf die Begründung des Glaubens im Erleben verwiesen wird und innerhalb derer sich das Leben des Glaubens vollzieht. Die Reflexion auf die komplexe Gestalt der Sprache vorzunehmen, von der dabei Gebrauch gemacht wird, ist die Konsequenz, die die Theologie Wilhelm Herrmann einfordert. Ihr wird in einer neuen Theologie des Wortes Gottes entsprochen werden müssen.

Dietrich Korsch

Frank Pritzke



# Inhaltsverzeichnis

|                                                                       |      |
|-----------------------------------------------------------------------|------|
| Einleitung (Dietrich Korsch) .....                                    | XI   |
| 1. Die Eigenart der Dogmatik Wilhelm Herrmanns .....                  | XI   |
| 2. Entstehung und Ziel der dogmatischen Texte Wilhelm Herrmanns ..... | XIII |
| <br>Die Metaphysik in der Theologie (1876) .....                      | 1    |
| <br>Christlich-protestantische Dogmatik ([1906]1909) .....            | 69   |
| I. Die Geschichte .....                                               | 69   |
| Die Anfänge .....                                                     | 69   |
| Die orthodoxe Dogmatik .....                                          | 73   |
| Die rationalistische Dogmatik .....                                   | 77   |
| Schleiermachers Religionsbegriff .....                                | 79   |
| Schleiermachers Glaubenslehre .....                                   | 88   |
| Die Vermittlungstheologie .....                                       | 93   |
| Die Erlanger Lutheraner .....                                         | 94   |
| Albrecht Ritschl .....                                                | 98   |
| II. Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie              |      |
| des Protestantismus .....                                             | 103  |
| Die Schädigung des evangelischen Christentums durch                   |      |
| die bisherige Dogmatik .....                                          | 103  |
| Die Notwendigkeit des Strebens nach normativer Lehre .....            | 106  |
| Die Hauptschäden der kirchlichen Gegenwart .....                      | 109  |
| Die apologetischen Aufgabe .....                                      | 110  |
| Die Entwicklung der Glaubensgedanken .....                            | 112  |
| Das protestantische Schriftprinzip .....                              | 114  |
| „Positive“ und liberale Dogmatik .....                                | 116  |
| <br>Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik                   |      |
| in der Gegenwart (1907) .....                                         | 123  |
| 1. Die Lage .....                                                     | 123  |
| 2. Die Aufgabe .....                                                  | 146  |

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dogmatik (1925) .....                                                                                     | 197 |
| Vorwort Martin Rade .....                                                                                 | 198 |
| Inhaltsverzeichnis .....                                                                                  | 200 |
| Erster Teil: Die Religion .....                                                                           | 203 |
| 1. Kap. Die Religionswissenschaft .....                                                                   | 203 |
| 2. Kap. Die intellektualistische Auffassung von Religion .....                                            | 206 |
| 3. Kap. Die Begründung der Religionswissenschaft<br>in der geschichtlichen Tatsache der Religion .....    | 212 |
| 4. Kap. Die christliche Religion .....                                                                    | 220 |
| Zweiter Teil: Die Glaubensgedanken des evangelischen Christentums ..                                      | 235 |
| Erster Abschnitt Die Überwindung der Welt durch den von Gott<br>geschaffenen Glauben                      |     |
| 5. Kap. Die Gotteserkenntnis des Glaubens .....                                                           | 235 |
| 6. Kap. Das dem Glauben offenbare Wirken des überweltlichen Gottes<br>in der Welt (Die Welt Gottes) ..... | 242 |
| 7. Kap. Der Mensch Gottes .....                                                                           | 247 |
| Zweiter Abschnitt: Die Überwindung der Sünde durch den von Gott<br>geschaffenen Glauben                   |     |
| 8. Kap. Die Sünde und ihre Folgen .....                                                                   | 254 |
| 9. Kap. Die Erlösung durch Jesus Christus .....                                                           | 261 |
| Dritter Abschnitt:                                                                                        |     |
| 10. Kap. Die Gegenwart Gottes in den geschichtlichen Faktoren<br>der Erlösung .....                       | 276 |
| Anhang                                                                                                    |     |
| 1. Editorische Hinweise .....                                                                             | 287 |
| 2. Von Wilhelm Herrmann erwähnte Autoren des 19. und<br>20. Jahrhunderts .....                            | 288 |
| 3. Von Herrmann angeführte Literatur .....                                                                | 295 |
| 4. Rezensionen von und Auseinandersetzungen<br>mit Herrmanns Dogmatik .....                               | 298 |
| 5. Martin Rade, Akademische Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann                                           | 301 |
| Register .....                                                                                            | 311 |

# Einleitung

## 1. Die Eigenart der Dogmatik Wilhelm Herrmanns

Wilhelm Herrmann war Dogmatiker, auch wenn er nie ein Buch mit dem Titel „Dogmatik“ veröffentlicht hat. Das belegen die in diesem Band versammelten Texte. Denn er hat in seinen Marburger Jahren von 1879 bis 1917 nicht weniger als siebenunddreißigmal Dogmatik I und fünfunddreißigmal Dogmatik II gelesen, teils fünfstündig, teils vierstündig.<sup>1</sup>

Zwar wurde die zeitweilig geplante Publikation eines Dogmatik-Lehrbuches unwillen der Veröffentlichung des Buches „Der Verkehr des Christen mit Gott“ (1886) zurückgestellt und nicht wieder aufgenommen.<sup>2</sup> Es war aber Herrmann, der mit dem umfangreichen Artikel „Christlich-protestantische Dogmatik“ im prominenten vielbändigen Handbuch „Die Kultur der Gegenwart“ (<sup>1</sup>1906, <sup>2</sup>1909) betraut wurde. Und in der von ihm mitbegründeten „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ veröffentlichte er im Jahr 1907 unter dem Titel „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“ eine ausführliche Orts- und Zielbestimmung der Dogmatik.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eine tabellarische Übersicht über die in Marburg gehaltenen Vorlesungen findet sich in: Albrecht Ritschl – Wilhelm Herrmann, Briefwechsel 1875–1889, hg. v. Christophe Chalamet, Peter Fischer-Appelt und Joachim Weinhardt, Tübingen 2013 (BW Ritschl – Herrmann), 497–500. – Nur ein vielfach überarbeitetes Manuskript von Dogmatik I, das offenbar als Vorlage eines freien Vortrags Verwendung fand, ist erhalten; es befindet sich im Privatbesitz. Eine Reihe von Nachschriften aus verschiedenen Jahren und mit unterschiedlichen Teilen und Schwerpunkten ist teils privat vorhanden, teils in Bibliotheken und Archiven zugänglich. Eine Übersicht gibt: Peter Fischer-Appelt, Wilhelm Herrmanns Dogmatik, in: Bild Christi. Ansichten der Theologie Wilhelm Herrmanns, hg. v. Peter Fischer-Appelt, Rainer Mogk und Joachim Weinhardt, Leipzig 2025, 295–301. Die Quellenlage ist damit so beschaffen, daß sich eine Entwicklung in Herrmanns Dogmatik-Vorlesungen kaum wird rekonstruieren lassen.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott (WHS 2), hg. v. Frank Pritze und Dietrich Korsch, Tübingen 2024, VII f. sowie Peter Fischer-Appelt, Wilhelm Herrmanns Dogmatik, a. a. O., 295–298.

<sup>3</sup> Äußerungen zu dogmatischen Einzelthemen sind sporadisch und beziehen sich, abgesehen von hier nicht aufgeführten Lexikonartikeln, außer der Buße nur auf Fragen der Prolegomena: Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche, Halle 1882; Der Begriff der Offenbarung (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 3), Gießen 1887, 1–28; Die Buße des evangelischen Christen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK) 1, 1891, 28–81; Gottes Offenbarung an uns, in: Die XII. Christliche Studenten-Konferenz Aarau 1908, Bern 1908, 74–92; Offenbarung und Wunder (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 28), Gießen 1908.

Erst 1925, drei Jahre nach Herrmanns Tod, gab dann Martin Rade, der Marburger Freund und Kollege, einen Text mit dem Titel „Dogmatik“ heraus, der Diktate Herrmanns zu den einzelnen Paragraphen seiner Dogmatik-Vorlesung aus dem Sommersemester 1913 (Dogmatik I) und dem Wintersemester 1915/16 (Dogmatik II) enthielt. Doch da war Herrmann in der öffentlichen Wahrnehmung nicht nur durch seine erfolgreiche „Ethik“<sup>4</sup> bereits als Ethiker eingeordnet worden, es hatte sich auch die Interessenlage der systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik, durch die neu entstandene „dialektische Theologie“ so verändert, daß diese Publikation kaum Resonanz fand.<sup>5</sup>

Dabei hatte Herrmann bereits fünfzig Jahre zuvor eine Weichenstellung vollzogen, die nicht nur für seine Zeitgenossen in der Schule Albrecht Ritschls maßgeblich war – freilich auch in diesem Kreis umstritten blieb –, sondern mehr noch für die nachfolgende Bewegung, die sich von Ritschl und Herrmann abzusetzen gedachte, höchste Bedeutung gewann, nämlich die Verabschiedung der „Metaphysik“ aus der Grundlegung der evangelischen Theologie.<sup>6</sup> Man kann in dieser Schrift die Grundlinien auch der Dogmatik Herrmanns vorgezeichnet finden.

Nimmt man diese Schriften wahr, dann bestätigt sich – gegen den ersten Augenschein und im Kontrast zur traditionellen theologiegeschichtlichen Einordnung Herrmanns – das Urteil, daß Wilhelm Herrmann ein Dogmatiker war.

Allerdings war und blieb er ein eigentümlicher Dogmatiker, der die Dogmatik stets im Zusammenhang eines Gesamtverständnisses der evangelischen Theologie in der Gegenwart vertrat. Das zeigt sich in den Grundentscheidungen, von denen sein Werk durch alle Entwicklungen und Modifikationen hindurch geleitet ist, ebenso wie im Charakter der Publikationen, in denen es Zug um Zug zu Wort gefunden hat. Herrmanns grundlegende Einsichten sind es aber auch, die ein heutiges Interesse für die Orientierung der Dogmatik beanspruchen dürfen.

Herrmanns erste – kritische – Einsicht besteht darin, daß es in der christlichen Religion nicht um die Wahrnehmung von gegebenen transzendenten Sachverhalten und die Zustimmung zu ihnen zu tun ist, wie sie etwa in der Form von kirchlich approbierten Lehrsätzen vorgebracht werden. Gott ist nicht als ein Gegenstand aufzufassen, der sich in einem jenseitigen Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit befände, und das Verhältnis zu ihm ist von der Erkenntnis der Welt, wie sie uns alltäglich erscheint, zu unterscheiden. Auch die Welt im Ganzen kann nicht als Ausgangspunkt der Theologie dienen. Gegenständlichkeit und Autoritätsglaube in der Religion fallen damit gemeinsam dahin.

---

<sup>4</sup> Wilhelm Herrmann, *Ethik* (WHS 3), hg. v. Dietrich Korsch, Tübingen 2023.

<sup>5</sup> Vgl. das Verzeichnis der Rezensionen im Anhang.

<sup>6</sup> Peter Fischer-Appelt, *Metaphysik in Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 32), München 1965.

Statt dessen – und das ist Herrmanns zweite, positive Einsicht – geht es in der christlichen Religion um das Verhältnis zu Gott, das in der Mitte der eigenen Person zu suchen ist und erlebt wird; und dieses Verhältnis ist der Glaube im christlichen Sinne. Wie der Weg dahin sich gestaltet, wie die Suche nach einem Ziel zu orientieren ist – und worin das Erleben sich ereignet, wie es zu verstehen ist und sich sprachlich fassen läßt: das sind die Themen, die in der evangelischen Theologie bearbeitet werden. Selbstsein und Freiheit sind nach Herrmann die Merkmale christlichen Glaubens im protestantischen Verständnis.

Auf der Basis des Glaubens entfaltet sich dann – drittens – das Sprechen über den Glauben, welches sich in Vorstellungen und Gedanken des Glaubens artikuliert. Den Zusammenhang dieser Redeformen durchmißt die Dogmatik im engeren Sinn. Es ist das Leben des Glaubens, welches den Gegenstand der Dogmatik bildet. Der Glaube besitzt einen festen, identischen Grund im Gottesverhältnis; seine sprachlichen Äußerungen aber bleiben stets individuell abgetönt, so sehr sie logisch über eine analoge Struktur verfügen und sich historisch immer an die geschichtlichen Ursprünge in der Bibel anschließen.

In Gott gegründete Individualität, die Gott ihre Freiheit verdankt, welche dann verantwortlich intersubjektiv tätig wird, das ist Glaube, und dieser Glaube ist Kern- und Zielpunkt der Religion. Dieser Grundlegung des Glaubens dient die Theologie in zwei Schritten: einmal, indem sie die Aufmerksamkeit auf das Entstehen und das Leben des Glaubens richtet – und dann die Gedanken des Glaubens im Interesse ihrer Darstellung und Kommunikation des Glaubens ordnet. Dem Weg zur Religion und der Erörterung der Gedanken des Glaubens dient die Dogmatik.

Am Leitfaden dieser Einsichten lassen sich die Texte verstehen, die in diesem Band versammelt sind.

## 2. Entstehung und Ziel der dogmatischen Texte Wilhelm Herrmanns

### *Die Metaphysik in der Theologie*

Im Jahr 1875 erhielt Wilhelm Herrmann den Titel eines Licentiaten der Theologie, der zum Unterricht an der Universität befähigt. Seine Dissertation, die er zu diesem Zwecke auf lateinisch vorlegte, beschäftigte sich mit dem altkirchlichen Theologen Gregor von Nyssa.<sup>7</sup> In ihr geht es, im historischen Ge-

---

<sup>7</sup> Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Halis Saxonum MDCCCLXXV.

wand, um das Verhältnis zwischen der Weltanschauung, von denen die religiöse Vorstellung Gebrauch macht, und der Heilsaneignung, um die es im Christentum zu tun ist.

Was sich in dieser Arbeit noch ganz im theologiegeschichtlichen Medium zum Ausdruck bringt, wird ein Jahr später in Herrmanns kleiner öffentlicher Erstlingsschrift auf die Gegenwart, das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts, bezogen.

Das leitende Stichwort „Metaphysik“ ist ausgesprochen vieldeutig; sein jeweiliger Sinn kann immer nur im historischen Zusammenhang bestimmt werden. Das ist auch bei Herrmann bewußtermaßen der Fall. Der auf den Aristotelismus der Antike zurückgehende Ausdruck „Metaphysik“ nimmt nun, im fortgeschrittenen 19. Jahrhundert, eine ganz eigentümliche Funktion wahr. Vorausgegangen war, nach dem Abklingen der spekulativen Philosophie um die vorangegangene Jahrhundertwende, ein Auseinanderdriften der klassischen Philosophie als universitärer Disziplin und der empirischen Wissenschaften, die aufgrund ihrer technischen Anwendung und wirtschaftlichen Umsetzung zu den bestimmenden Größen der Weltorientierung wurden. Wenn aber die Einheit des Weltverstehens in dieser Spannung nicht untergehen soll, so muß man sich die Frage stellen, wie denn der Zusammenhang des Divergenten gedacht werden könne. Offenbar kann das nicht durch eine neue, alles Wissen in sich integrierende Universalwissenschaft geschehen, sondern durch eine Besinnung auf den allgemeinen Seinscharakter, an dem alles, was ist, Anteil hat. Dafür steht nun der Ausdruck „Metaphysik“.<sup>8</sup>

Diese weltanschaulich motivierte Intention schien auch für die Theologie eine neue Möglichkeit der Rechtfertigung der Religion vor dem Zeitbewußtsein zu eröffnen – der Religion, der im Gegensatz von Spekulation und Empirie der Boden entzogen zu werden schien. Von der philosophischen Spekulation war sie als bloß vorstellungshaft gebrandmarkt worden, von der Empirie wurde sie als rein überweltlich diskreditiert: zwischen beiden drohte die Religion, wie es den Anschein hatte, ihren gesellschaftlichen Stand und ihre wissenschaftliche Festigkeit zu verlieren. Sollte es der Theologie gelingen, die Geltung der Religion durch den Anschluß an das beschriebene metaphysische Verfahren zu legitimieren, dann könnte damit das Ansehen der Religion in der Moderne wieder gesichert werden. Eine den zeitgeschichtlichen Gegensatz moderierende Metaphysik und eine metaphysisch sich auslegende Theologie könnten so Hand in Hand gehen.

---

<sup>8</sup> Der damals viel gelesene Philosoph Rudolf Hermann Lotze kann als prominenter Vertreter eines solchen Versuches gelten: *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 Bde., Leipzig 1856–64. Lotze vereinte in seiner Person medizinische, physikalische und philosophische Kompetenz. Es war für ihn eine die Fächer integrierende Anthropologie, die die Grundlage einer solchen Metaphysik abgeben sollte.

Für den jungen Wilhelm Herrmann jedoch schienen die Versuche, als deren Repräsentanten er vor allem den Berliner Theologen Otto Pfleiderer und seinen Jenenser Kollegen Richard Adelbert Lipsius wahrnahm, in die Irre zu führen. Zwei Gründe bewogen ihn zu diesem Urteil. Einmal war Herrmann der Überzeugung, daß sich eine moderne Metaphysik, die sich der gestellten Aufgabe anzunehmen in der Lage wäre, nur so aufbauen könne, daß sie das methodische Gerüst der empirischen Wissenschaften übernehmen müsse. Jedes Absehen von dem gesetzförmigen Zusammenhang in der Beschreibung der Erfahrungswelt würde unweigerlich in einer Abstraktion enden, die den Zugriff aufs Bestimmte gerade verfehlt. Das hätte aber, zweitens, zur Folge, daß auch jeder Versuch der metaphysischen Rechtfertigung der Religion den Menschen, dessen Religion sie beschreiben will, als naturwissenschaftliche Gegebenheit aufzufassen verlangte – womit aber der Sinn der Religion, die Eigenständigkeit des Menschen durch sein Gottesverhältnis zu erfahren, gerade verfehlt würde. Aus beiden Argumenten zieht Herrmann den Schluß, daß der Gebrauch einer solchen Metaphysik in der Theologie untauglich ist.

Die Durchführung stellt eine methodische Einleitung an den Anfang – und erörtert deren Bedeutung in zwei dogmatischen Themen, einmal im Blick auf den Begriff der Freiheit, sodann in Hinsicht auf die theologischen Vorstellungsweisen von Christi Dasein.

Die Argumentation zur Freiheit besagt, daß es für den Menschen keine von ihm selbst zu ergreifende und zu verantwortende Freiheit gibt, wenn sein Dasein so gedeutet wird, daß er in ein metaphysisches Netz verwoben ist. Selbstsein könnte dann nur heißen: In einem größeren Ganzen stehen und in ihm aufgehen. In dieses größere Ganze müßte man dann durch eine Autorität eingeführt werden, die einem Einsichten vorlegt, denen man nicht widersprechen darf. Damit entsteht ein Gefälle zwischen denen, die bereits über die unterstellten Wahrheiten verfügen, und denen, die sich diese aneignen müssen. Wenn die Vermittlung der Einsicht nicht rational geschehen kann, dann muß sich die Autorität der Wissenden auch gegen das begrenzte Verstehen der noch Unwissenden behaupten und durchsetzen.

Die Argumentation zur Christologie konzentriert sich auf die Frage, wie die Aussage von der Gottheit Christi gedacht werden soll. Sucht man eine Antwort auf metaphysischem Wege, dann muß man sich um die Konstruktion eines begrifflich zu fassenden Sachverhalts bemühen, der jedoch an dem Widerspruch scheitert, daß im Begriff – also auf eine allgemeine Weise – behauptet werden muß, was doch nur für einen singulären Fall gelten kann und darf, also individuell erlebt werden muß. Daraus aber erwächst kein Glaube. Alle Bemühungen um eine „wesensmäßige“ Einheit von Gott und Mensch in Christus müssen zuletzt daran scheitern, daß solche Konstruktionen gerade nicht dem Menschen das Heil zusprechen können, welches ihm doch in der christlichen Religion versprochen wird.

In den beiden materialen Erörterungssträngen nimmt sich Herrmann in durchaus rabiater Form Otto Pfleiderer als Gegner vor. Pfleiderer hatte in seiner Schrift über das Wesen der Religion in der Tat eine einigermaßen locker gewebte Metaphysik im oben beschriebenen aktuellen Sinne entfaltet, mit deren Hilfe er die christliche Religion vor dem Forum der modernen Vernunft rechtfertigen wollte.<sup>9</sup> Argumentativ ist Herrmanns Kritik nachzuvollziehen; als Angriff auf einen renommierten Theologen aus dem „liberalen“ Lager der Theologie, das sich der grundbegrifflichen Vereinbarung von Christentum und Moderne verschrieben hatte, erregte die Schrift des universitären Anfängers aus Halle erheblichen Unmut, der sich nicht nur in der durchaus auch ruppigen Rezension niederschlug, in der Pfleiderer Herrmanns Schrift kritisierte.<sup>10</sup>

Extrapoliert man die positiven Anliegen, die Herrmanns Metaphysik-Kritik zugrundeliegen, dann findet man in ihnen die Leitlinien seiner weiteren theologischen Arbeit ausgesprochen. Erstens geht es um die Einheit von Individualität und Freiheit als Mitte des christlichen Glaubens. Damit verfällt jeder Versuch der Kritik, der das eigene Selbstsein des Christenmenschen als Konsequenz einer rationalen Anleitung oder als Resultat einer autoritären Einwirkung durch andere aufbauen will. Christsein wird nicht durch Lehre und Traditionsleitung vermittelt. Freiheit muß stets selbst vollzogen werden und das eigene Selbstsein im Handeln durchdringen.

Genau dieses Ziel wird verfehlt, wenn man die Person Christi auf ihre vermeintliche Wesensbeschaffenheit hin konstruiert. Die besondere Auszeichnung Christi durch das Prädikat, im Verhältnis zu seinem Vater selbst Gott zu sein, ist vielmehr vermittelt über sein Wirken als Ausdruck und Darstellung seines Seins. Die Gottheit Christi erweist sich in dem, was er an uns tut, wie er auf uns – unsere Freiheit begründend – wirkt. Das ist die zweite Leitlinie.

Beide Aspekte, das Freiheitskriterium und der Erlebnisimpuls, sind in der frühen Metaphysik-Schrift noch keineswegs vollständig bestimmt. Man kann jedoch schon absehen, wie eine Präzisierung erfolgen kann. Sie erfordert, daß man sowohl für die Freiheit wie für die Erfahrung der Erlösung die Aufmerksamkeit richtet auf die Mitte des lebendigen Selbstseins, und diese erschließt sich nicht durch rational aufgenötigte Wahrheiten, sondern durch die Konzentration auf die Einheit von individuellem Dasein und Handeln, wie sie allein nach dem Maßstab der Sittlichkeit zu erfassen ist.

Von besonderer Bedeutung ist Herrmanns Metaphysik-Schrift aber auch, sofern sie als Auftakt zu seinem ersten großen Buch zu verstehen ist: „Die Re-

---

<sup>9</sup> Otto Pfleiderer, *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und historischen Wissenschaft dargestellt. Erster Band: *Das Wesen der Religion* (Religionsphilosophie), Leipzig 1869.

<sup>10</sup> Otto Pfleiderer, *Silhouetten der Religionswissenschaft der Gegenwart* (Fortsetzung und Schluß), in: *Protestantische Kirchenzeitung* 24, 1877, 476–492, hier: 485–492.

ligion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“, das den Untertitel trägt: „Eine Grundlegung der systematischen Theologie“ (Halle 1879).<sup>11</sup> Dieses Werk verdient eine Hervorhebung aus drei Gründen. In ihm hat Herrmann erstmalig in der Theologie seiner Zeit die Aufgabe in Angriff genommen, die durch die historische Lage gegebenen erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen vor dem Eintritt in die eigentliche konstruktive Arbeit der Theologie separat zu bearbeiten. Die klassische Rolle der „Prolegomena“ der Dogmatik, die traditionell den Begriff der Theologie, das Verhältnis von Religion und Glaubensartikeln und die Lehre von der Heiligen Schrift enthalten,<sup>12</sup> wird hier als eine Analyse des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins durchgeführt. Weder in der Dogmatik Alois Emanuel Biedermanns<sup>13</sup> noch in der schon angeführten Wesensschrift Otto Pfleiderers<sup>14</sup> noch in der Dogmatik von Richard Adelbert Lipsius<sup>15</sup> findet sich – auf der liberalen Seite – eine solche Reflexion, und auch die erste Auflage von Ritschls „Rechtfertigung und Versöhnung“ von 1874 läßt eine derartige Erörterung vermissen.<sup>16</sup>

Die zweite Besonderheit des Religion-Buches ergibt sich aus dem Untertitel, der eine „Grundlegung der systematischen Theologie“ verspricht. Damit werden Dogmatik und Ethik zusammengefaßt – und gemeinsam in den erkenntnistheoretisch ermittelten Rahmen gestellt. Die Prinzipien, auf denen Dogmatik und Ethik beruhen, sind nicht voneinander geschieden; und entsprechend kann man den theologischen Ethiker nicht vom Dogmatiker trennen.

Das entscheidende Argument dafür entstammt der dritten Eigentümlichkeit des Buches über die Religion. Denn es wird dort der gemeinsame Grund von Dogmatik und Ethik im Glauben als Selbstgefühl ermittelt, das sich im Gegenüber zu Gott bestimmt und erlebt. Die Religions-Schrift kann damit zeigen, daß die in der Dogmatik und Ethik behandelten Strukturen und Vollzüge religiösen Lebens aus derselben Wurzel hervorgehen – und es ist die Erörterung der modernen Lebenswelt, die die Konzentration auf diesen Sachverhalt nötig macht. Denn gerade dem modernen Bewußtsein ist es eigentümlich, die Höchstgeltung des individuellen Daseins in allen theoretischen oder praktischen Vollzügen

---

<sup>11</sup> In der WHS als Band 1 neu zugänglich.

<sup>12</sup> So bei David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (1707), Darmstadt 1971.

<sup>13</sup> Alois Emanuel Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869.

<sup>14</sup> Dort steht – bereits in der Absicht konstruktiver Aneignung – an dieser Stelle die Behandlung des Religionsbegriffs bei Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel und Feuerbach, a.a.O., 5–68.

<sup>15</sup> Richard Adelbert Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, Braunschweig 1876.

<sup>16</sup> Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. III: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874, 10–15. Anders in der 3. Auflage Bonn 1883; dort erfolgt eine Erörterung des Metaphysik-Begriffs zum Zwecke der Einordnung der eigenen Lehre (16–25) – allerdings ohne Verweis auf Wilhelm Herrmann, dem Ritschl doch diese thematische Zuspitzung verdankt.

explizit zu fordern oder mindestens implizit vorauszusetzen. Indem er diese Ortsbestimmung der Theologie vornimmt, vermag Herrmann der Differenziertheit des modernen Geistes in seinen Großformationen von theoretischem Naturalismus und praktischem Historismus Rechnung zu tragen – und zugleich die Religion kritisch und konstruktiv darauf zu beziehen. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, entscheidet sich in den Einzeldisziplinen von Dogmatik und Ethik.

Es liegt aber auf der Hand, daß diese Ortsbestimmung der Religion sich nur vornehmen läßt, wenn die geschichtliche Eigenart des Christentums diese nicht nur erlaubt, sondern dieselbe geradezu fordert. Die grundlagentheoretische Reflexion der Theologie, die die aktuelle Situation auf den Begriff bringt, verlangt daher als notwendige Ergänzung eine historische Rekonstruktion der Christentumsgeschichte und der in ihr aktiven Theologie. Diese Konsequenz macht es plausibel, inwiefern Herrmann sein Buch „Der Verkehr des Christen mit Gott“ (1886)<sup>17</sup> einer möglichen Ausführung der Theologie als Dogmatik und Ethik vorangestellt hat. Denn es enthält nicht weniger als die Rekonstruktion des Glaubens – und die erfolgt im Anschluß an Martin Luther. Es ist in Herrmanns Sicht die Reformation, die die grundbegriffliche Möglichkeit eröffnet, das Wesen des Christentums in der Moderne geltend zu machen. Historisch-systematisch bildet der „Verkehr“ das Scharnier im Werk Herrmanns, welches zeitgeschichtlich-weltanschauliche Analyse und religiös-christentumstheoretische Rekonstruktion miteinander verbindet.<sup>18</sup> Wenn man die Reformation als Wendung in der Christentumsgeschichte akzentuiert, dann verlangt das freilich auch, den Weg der Theologie zwischen dem 16. Jahrhundert und Herrmanns Gegenwart kritisch zu rekonstruieren.

Dieser Aufgabe einer theologiegeschichtlichen Hinführung auf eine zeitgenössische Dogmatik dienen zwei große Aufsätze Herrmanns, die nahezu zeitgleich an prominenten Orten veröffentlicht sind und die sich in diesem Band an die Metaphysik-Schrift anschließen: „Christlich-protestantische Dogmatik“ (1906/1909) und „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“ (1907).

### *Christlich-protestantische Dogmatik*

Wilhelm Herrmann hatte seine „Ethik“ in der Reihe „Grundriß der theologischen Wissenschaft“ im Jahr 1901 veröffentlicht, einer Lehrbuchsammlung, die

---

<sup>17</sup> In der Letztfassung von 1908/1921 in WHS 2, Tübingen 2024.

<sup>18</sup> Am 19.12.1887 – ein Jahr nach dem Erscheinen des „Verkehrs des Christen mit Gott“ – erwähnt Herrmann gegenüber Ritschl eine „Umarbeitung der Dogmatik“, also der Vorlesung im laufenden Semester, BW Ritschl–Herrmann, a. a. O., 415. Leider erfahren wir an dieser Stelle nicht, worin sie besteht.

alle theologischen Disziplinen aus der Perspektive der Ritschl-Schule darstellte.<sup>19</sup> Ein Jahr später hatte Ernst Troeltsch diesem Buch in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ (ZThK) eine umfangreiche Besprechung gewidmet,<sup>20</sup> die die Kritik an Herrmanns theologischer Pflichtethik zum Anlaß nahm, den Entwurf seiner eigenen Güterethik vorzulegen. Damit waren de facto die beiden möglichen Positionen einer gegenwärtigen Ethik des Protestantismus vorgelegt, ausgearbeitet und der Debatte überlassen worden.

Es wird Herrmann nicht unlieb gewesen sein, als er die Einladung des Historikers und Publizisten Paul Hinneberg erhielt, den Artikel „Christlich-protestantische Dogmatik“ in dessen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele“ zu verfassen. Hinnebergs Großprojekt verstand sich als eine Neufassung der aufklärerischen *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* des 18. Jahrhunderts und war auf vier große Abteilungen mit über 40 Bänden berechnet, von denen immerhin (bis 1923) 27 Bände erschienen. Im ersten Teil war der Band IV der „Christlichen Religion“ gewidmet.<sup>21</sup> Dafür waren hervorragende Gelehrte aus der Theologie und Religionswissenschaft gewonnen worden wie etwa Julius Wellhausen, Adolf Jülicher und Adolf Harnack. Ernst Troeltsch verfaßte die umfangreichen Artikel „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ sowie „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“ – zwei für sein ganzes Werk schlüsselhafte Texte. Die Tatsache, daß Herrmann in diesem Kreis die Darstellung der Dogmatik anvertraut wurde, belegt sein Ansehen als Dogmatiker.

Der Aufgabe, Entwicklung und Ziele der Kultur der Gegenwart darzustellen, entspricht der Aufbau von Herrmanns Dogmatik-Artikel, indem er „Geschichte“ und „gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus“ unterscheidet. Diese Aufteilung gibt Herrmann die Möglichkeit, seine Idee einer theologiegeschichtlich reflektierten Dogmatik zu entfalten. Damit kann er die Absicht verwirklichen, das theologiehistorische Pendant zu seiner kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Zeitanalyse zu liefern.

Der systematische Leitgedanke, dessen sich seine Darstellung bedient, ist die Einsicht, daß es die Religion mit der unüberholbaren Grundlegungsfunktion des individuellen menschlichen Daseins zu tun hat. Dieser Gedanke wird in dreifacher historischer Variation durchgespielt.

---

<sup>19</sup> Den Dogmatik-Band der Reihe hatte Julius Kaftan bereits 1897 publiziert: Julius Kaftan, Dogmatik (Grundriß der theologischen Wissenschaften 5,1), Freiburg 1897.

<sup>20</sup> Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, ZThK 12, 1902, 44–94. 125–178.

<sup>21</sup> Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele, hg. v. Paul Hinneberg. Teil I, Abteilung IV: Die christliche Religion. Mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, Berlin und Leipzig 1906.

In der Reformation – der ersten Etappe – sieht Herrmann das Phänomen des Glaubens in den Mittelpunkt gerückt, wie er sich im und als „Verkehr des Christen mit Gott“ ereignet. Das ist eine Wende der Christentumsgeschichte. Allerdings wird nach damaliger Auffassung diese Zentralstellung des Glaubens allein dadurch errungen, daß man sich die reformatorische Lehre aneignet, die diese Funktion des Glaubens entdeckt hat – womit das Zeugnis der Bibel aufgenommen und in die Gegenwart transponiert wird.

Von dieser Dominanz der Lehre hatte sich Friedrich Schleiermacher befreit, an dem eine zweite Konstellation des Grundgedankens zu beobachten ist. Bei Schleiermacher sind die theologisch-dogmatischen Sätze Ausdruck und Resultat des schon bestehenden Glaubens, der hier frommes Selbstbewußtsein heißt. Damit übernehmen Lehre und Theologie eine dem Glauben dienende Rolle, statt ihm vorausgesetzt zu sein. Doch verzichtet Schleiermacher nach Herrmanns Urteil darauf, die Genese des Glaubens hinreichend zu rekonstruieren; der Glaube wird als im Gefühl gegeben vorausgesetzt.

Erst Albrecht Ritschl hat, so faßt es Herrmann auf, konsequent die Frage nach der geschichtlichen Entstehung des Glaubens verfolgt; das ist die dritte Variante. Ritschl hat es unternommen, Glaube und Lehre auf neue Art miteinander zu verbinden, indem er beide als durch das „Reich Gottes“ ineinander verwoben darstellte. Doch leidet Ritschls Verfahren daran, daß zwischen der geschichtlichen Aneignung des Glaubens im Modus der Vergemeinschaftung durch die Gemeinde und dem in der Geschichte sich ereignenden individuellen Selbstsein nicht genau unterschieden werden konnte. Der Glaube hat dadurch seinen individuellen Erlebenscharakter verloren.

Diesen drei Grundgestalten der protestantischen Theologiegeschichte ordnet Herrmann die Zwischenformen im 19. Jahrhundert ein, die er in der Vermittlungstheologie der Jahrhundertmitte (Carl Immanuel Nitzsch, August Twesten, Julius Köstlin u.a.) und die Erlanger Erfahrungstheologie (Johann Christian Konrad von Hofmann, Franz Hermann Reinhold Frank) identifiziert.

Ihre gegenwärtige Aufgabe nimmt die Dogmatik vor diesem Hintergrund in drei Schritten wahr. Erstens muß – kritisch – der Anschein abgebaut werden, als könne irgendeine Art von Lehre den Glauben hervorbringen; es kommen daher weder eine religionsphilosophisch-metaphysische noch eine unmittelbar biblische Gewinnung von zustimmungspflichtiger Lehre in Betracht. Zweitens muß es – positiv – darum gehen, den Ursprung des Glaubens im individuellen Erleben zu bestimmen. Dafür ist es notwendig, sich auf die individuelle Selbstverantwortung für das eigene Leben zu besinnen; die sittliche Selbstbestimmung allein ist die Haltung, durch die Religion verständlich und erschlossen wird. Dieses Verständnis ermöglicht dann das Erleben des Grundes des eigenen Selbst – in einem individuellen Lebensakt. In der christlichen Religion knüpft sich dieses Erleben an die die Begegnung mit dem inneren Leben Jesu. Drittens geht es alsdann um die intersubjektive Kommunikation über die Rahmenbedingungen und die Konsequenzen dieses Erlebens.

Die Dogmatik konzentriert sich also, nach der metaphysikkritischen Ortsbestimmung, auf zwei Schwerpunkte: den Ursprung des Glaubens im Erleben und das Leben des Glaubens in der Kommunikation von Glaubensgedanken. Weiter als bis zu dieser Struktur reicht Herrmanns programmatischer Text in der „Kultur der Gegenwart“ nicht.

### *Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart*

Der Aufsatz „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“ ist im Band 17 der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ (ZThK) 1907 in drei Abschnitten erschienen. Herrmann hatte die Gründung dieser Zeitschrift, die als Organ der Ritschl-Schule auftrat, mit vorbereitet<sup>22</sup> und sie immer wieder als Publikationsort für programmatische Vorträge und Aufsätze ausgewählt.<sup>23</sup> Im Jahr 1907 hatte Wilhelm Herrmann zusammen mit seinem Marburger Kollegen Martin Rade die Herausgeberschaft übernommen, die der bisherige Herausgeber, Johannes Gottschick, verantwortlich seit der Gründung 1891, aus Krankheitsgründen abgegeben hatte. Mit dem Jahrgang 17 bekam die Zeitschrift einen neuen Untertitel: „Organ für systematische und prinzipielle Theologie“; zugleich wurde der Kreis derjenigen, die mit den Herausgebern „in Verbindung“ standen, von sechs auf fünfundzwanzig Mitarbeiter vergrößert,<sup>24</sup> womit auch eine programmatische Erweiterung über den engeren Kreis der Ritschl-Schule angedeutet wurde, die einer „Umwandlung“ gleichkam.<sup>25</sup> Daß Herrmann nun in diesem Eröffnungsjahrgang der neuen Ausrichtung seinen umfangreichen Dogmatik-Artikel plazierte, belegt seinen Anspruch, dem Dogmatik-Diskurs der Zeit den Stempel aufzuprägen.

Der ZThK-Aufsatz wendet sich, anders als der Beitrag in der „Kultur der Gegenwart“, nun an das theologische Fachpublikum und führt näherhin aus, wie Herrmann die Positionen der aktuellen Dogmatiken systematisch einordnet und welche Konsequenzen sich für ihn daraus ergeben.

Ein Hintergrund dieser thematischen Konzentration dürften die Beiträge gewesen sein, in denen Julius Kaftan in der ZThK 1903 und 1904 seine eigene Dogmatik von 1897 erläutert und verteidigt hatte, die ja in derselben Reihe wie Herrmanns „Ethik“ (1901) erschienen war.<sup>26</sup> Kaftan, auch er der Ritschl-Schule zuzurechnen, hatte dort eine gemäßigt moderne Dogmatik vorgelegt,

---

<sup>22</sup> Konrad Hammann, Paul Siebeck und sein Verlag, Tübingen 2021, 106 f.

<sup>23</sup> So etwa für den umfangreichen Aufsatz über die Buße, s.o. Anm. 3.

<sup>24</sup> Erstmals zählten auch Ernst Troeltsch und Rudolf Otto dazu.

<sup>25</sup> ZThK 17, 1907, 72.

<sup>26</sup> Auch als Buch erschienen: Julius Kaftan, Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen aus der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Tübingen 1904.

klassisch im Aufbau, in manchen Überzeugungen nahe bei Herrmann, dann aber doch auch wieder die Dogmatik in eine selbstkonstruierte Metaphysik integrierend. Es lag auf der Hand, daß sich hier für Herrmann ein Diskussionsbedarf auftat.

Der engere Kontext seines Aufsatzes von 1907 war Herrmanns ausführliche Auseinandersetzung mit dem Buch, das Julius Kaftans Bruder Theodor Kaftan unter dem Titel „Moderne Theologie des alten Glaubens“ im Jahr 1905 veröffentlicht hatte.<sup>27</sup> Hier konnte Herrmann durchaus die Intention anerkennen, mit der modernen Theologie nicht an der Wirklichkeit der Gemeinden vorbeireden zu wollen – also weder eine gedankliche Auflösung der Dogmatik vorzunehmen, wie man es der „liberalen“ Theologie unterstellen könnte, noch die vor-modernen Bestände der Dogmatik apologetisch rechtfertigen zu wollen, wie es die sogenannte „modern-positive“ Theologie beabsichtigte. Statt dessen sollten moderne Theologie und kirchliche Frömmigkeit zusammengehalten werden. Doch bemängelte Herrmann die Inkonsequenzen, die Theodor Kaftan nicht vermeiden konnte. Sie gehen nach seinem Urteil darauf zurück, daß er die geschichtliche Lage der Theologie in der damaligen Gegenwart nicht entschlossen und scharf genug wahrgenommen hatte, die ein Ineinander von historischer Analyse und theologischer Konstruktion erfordert. Genau dieser Aufgabe möchte Herrmanns Aufsatz von 1907 – jedenfalls in Grundzügen – gerecht werden.

Es überrascht nicht, daß Herrmanns – knapp gehaltene – Zusammenfassung der Theologiegeschichte des Protestantismus im ersten Teil des Aufsatzes den Eckpunkten der Darstellung in der „Kultur der Gegenwart“ entspricht: In der Reformation ist der Glaube als eigenes Phänomen entdeckt worden, aber von der theologischen Deutung in der kirchlichen Lehre abhängig geblieben; bei Schleiermacher ist der Glaube als Voraussetzung der Lehre eingesehen worden, wird aber in seiner Entstehung aber unmittelbar vorausgesetzt; erst Ritschl hat das Werden des Glaubens und den Strom der Überlieferung zusammengeführt, ohne freilich vollends zur Individualität des Glaubens vorzudringen. Bemerkenswert ist jedoch, daß Herrmann diesen Erörterungen eine Kritik an Ernst Troeltschs Beitrag „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ im eben erschienenen Hinnebergschen Sammelwerk vorausschickt<sup>28</sup> – und darin den Akzent darauf legt, daß die Reformation die Aufgabe gestellt habe, die Autonomie der Religion (und damit auch die Unabhängigkeit der Theologie) zu begründen. Damit nimmt er eine Absage an Troeltschs Bemühen

---

<sup>27</sup> Theodor Kaftan, *Moderne Theologie des alten Glaubens*. Zeit- und ewigkeitsgemäße Betrachtungen. Theologisch interessierten Evangelischen dargeboten, Schleswig 1905. Wilhelm Herrmann, *Moderne Theologie des alten Glaubens*, ZThK 16, 1906, 175–233.

<sup>28</sup> Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele, 2. Auflage, hg. v. Paul Hinneberg. Teil I Abteilung IV,1: Geschichte der christlichen Religion, Berlin und Leipzig 1906, 253–458.

vor, der Religion und der Theologie durch religionsphilosophische Argumentationen ihre Geltung zu beschaffen – und formuliert zugleich den eigenen Anspruch, ebendiese Autonomie hinreichend zu begründen.

Wie das geschehen kann, leitet Herrmanns Erörterungen zur Aufgabe der Dogmatik. Läßt sich die Religion neuzeitlich als allgemein anerkennungs-pflichtig dartun – auch und gerade dann, wenn es keinen wissenschaftlich-systematischen Gesamtrahmen für die Wirklichkeit gibt? Kant hatte, so meint Herrmann, den Allgemeinheitsanspruch der Religion und die Einsicht in die Besonderheit der Religion unausgeglichen nebeneinander stengelassen; Troeltsch hatte sein Konzept vom religiösen Apriori so entworfen, daß es diese Zwiespältigkeit aufheben sollte, freilich in ein neues metaphysisches Einheitskonzept mündend. Hermann Cohen, Wilhelm Herrmanns philosophischer Kollege in Marburg, hatte davor gewarnt, die Triftigkeit der Religion als Konsequenz der Sittlichkeit erweisen zu sollen.

Herrmanns Auflösung dieser in sich verworrenen Konzeptionen sieht nun so aus, daß die individuelle Sittlichkeit, also das unbedingte Gefordertsein der je eigenen Lebensführung, den allgemein für alle Menschen zutreffenden Ausgangspunkt bildet, von dem aus Religion zu verstehen ist. Es gehört aber gerade zum Phänomen der individuellen Existenz, daß sie erst durch eigenes Erleben erfüllt und bewegt wird; die Forderung allein bringt die Kraft zur Verwirklichung nicht auf; es gibt aber auch gar kein individuelles Dasein, welches nicht über die ihm innewohnende Kraft der Verwirklichung verfügt. Gefragt werden muß jedoch nach dem Ort, an dem sich dieses Erleben – als individuelles Geschehen – einstellen kann; das kann nur in der eigenen Lebensgeschichte erfolgen; sowohl das Suchen als auch das Finden eines Grundes der individuellen Existenz bleibt dem Lebenslauf als Aufgabe eingeschrieben. Für Christenmenschen gilt, daß es das Erleben Jesu ist, welches die geschichtliche Einheit des Selbstseins begründet – so, daß darin Abhängigkeit und Freiheit miteinander vereint vorliegen.

Allerdings bleibt es in Herrmanns Skizze der Aufgabe der Dogmatik unausgeführt, wie dieses Geschehen im einzelnen vorzustellen ist; vom „Bild des inneren Lebens Jesu“ ist hier nicht näher die Rede. Wohl aber werden die Umstände, unter denen die Möglichkeit des Erlebens Jesu zu denken ist, methodisch bedacht. Herrmann verbindet dabei, näher betrachtet, zwei Argumentationslinien. Erstens geht es um die Frage, inwiefern sich eine Präsenz des Bildes Jesu über die biblischen Texte des Neuen Testaments einzustellen vermag. Diese wirksame Präsenz zu ermitteln, setzt voraus, die verallgemeinernde Betrachtung individuellen Lebens, zu welcher die historische Forschung verleitet, durch die Einsicht zu vertiefen, daß das geschichtlich wahrgenommene Leben von Individuen geführt wird, die selbst als sittliche Subjekte zu verstehen sind; erst dann werden sie für Menschen verständlich, die selbst mit der Aufgabe zu tun haben, ein eigener Mensch zu werden. Die daraus sich ergebenden Probleme diskutiert Herrmann kritisch mit Paul de Lagarde und Wilhelm Bousset.

Sodann stellt sich die Frage nach den Auswirkungen des Erlebens Jesu in der Wirklichkeit, die sich in den neutestamentlichen Texten zum Ausdruck bringt. Auch hier gilt es zu sehen und herauszustellen, daß es die wirkende Wirklichkeit Jesu selbst ist, die für die Resonanzen sorgt, von denen die Texte des Neuen Testaments Zeugnis geben. Die biblischen Texte sind Folgen des Offenbarungsgeschehens im individuellen Erleben, nicht selbst Gegenstand der Verkündigung. Beide Aspekte legen analytisch auseinander, was im alten Inspirationsbegriff ungeschieden und unaufgeklärt ineinander lag, der wirksame Präsenz und biblischen Text miteinander identifizierte. Nur dann, wenn man beide Aspekte sondert, kann man den Geltungscharakter der biblischen Überlieferung einsehen und ihm zustimmen.

Offenbar ist Herrmann der Auffassung, mit diesen Ausführungen, die im Grunde eine Neuausrichtung der Prolegomena vornehmen, die Aufgabe der Dogmatik hinreichend beschrieben zu haben. Erst ganz am Ende deutet er an, wie eine – seine – ausgeführte Dogmatik auszusehen hat, wenn sie den von ihm vorgeschlagenen Leitlinien folgt. Es ist in der Dogmatik, wie schon im Hinneberg-Aufsatz angerissen, um die Erzählung der Geschichte des Glaubens in seinem Entstehen und Leben zu tun. Was wahrhaftige Religion ist, muß zuerst geklärt werden – und wie christliche Religion begründet wird; dabei geht es um das Zusammenspiel von sittlichem Gefordertsein und erfülltem Erleben der Wirklichkeit Jesu. Sodann kommt das daraus folgende Leben des Glaubens in den Blick: die Überwindung der (äußeren) Welt und der (inneren) Sünde – und die Geschichte, in der sich beides, Erlebensgeschehen und Lebensführung, abspielen.

### *Dogmatik*

Die ausgeführte Gestalt von Wilhelm Herrmanns Dogmatik muß seinen Vorlesungen entnommen werden. Herrmann hat Dogmatik von 1879 bis 1917 in Marburg gelesen.<sup>29</sup>

Über den Aufbau der Dogmatik in seiner Marburger Anfangszeit informiert sein Brief an Albrecht Ritschl vom 5. November 1879, aus dem schon Martin Rade 1925 zitiert hatte.<sup>30</sup>

Als Thema der Dogmatik denke ich mir den Satz: Die christliche Gemeinde gewährt uns durch ihre Weltanschauung, indem sie sich selbst auf das Lebenswerk Christi gründet, die Gewißheit ewigen Lebens. Daraus ergeben sich mir 4 Haupttheile: Die christliche Gemeinde, die religiöse Weltanschauung der christlichen Gemeinde, die Begründung der christlichen Gemeinde oder Lehre von der Versöhnung, die Gewißheit ewigen Lebens oder Lehre von der Rechtfertigung. In dem ersten Theile, in welchem die christliche Gemeinde nach den

<sup>29</sup> BW Ritschl – Herrmann, a. a. O. (Anm. 1), 497–500.

<sup>30</sup> Zum Kontext vgl. ebd., 211–213.

beiden Gesichtspunkten höchstes Gut und Offenbarung charakterisiert wird, habe ich freilich die Einleitung zur Ethik sowohl wie zur Dogmatik. Bei dem letzten Theile werde ich es wahrscheinlich bei der Ueberschrift „Das ewige Leben“ bewenden lassen.<sup>31</sup>

Herrmann beruft sich für diese Gliederung auf seinen Briefpartner Ritschl, namentlich auf dessen „Unterricht in der christlichen Religion“ von 1875.<sup>32</sup> Vor allem ist es die durchgängige Orientierung an der „Gemeinde“, die dafür einsteht. Zugleich jedoch weicht Herrmann charakteristisch vom Aufbau des „Unterrichts“ ab – und folgt auch nicht Ritschls Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung“.<sup>33</sup> Vielmehr setzt er bereits in seiner ersten Marburger Vorlesung seine eigenen Akzente; etwa darin, daß „höchstes Gut“ und „Offenbarung“ zusammengeführt werden und in dieser Einheit als gemeinsame Grundlage für Ethik und Dogmatik dienen sollen. Darin deutet sich eine neue Stellung der Prolegomena zur Dogmatik an.

Über die tatsächliche Ausführung dieses Programms in den frühen Marburger Jahren wissen wir nichts. Aus der Folgezeit sind bis jetzt nur zwei Mit- oder Nachschriften von Herrmanns Dogmatik-Vorlesungen bekannt, die auf die Jahre 1897/98 datieren; dazu insgesamt neun Mit- oder Nachschriften aus dem Zeitraum von 1905–1908 sowie fünf aus den Jahren 1911–1913.<sup>34</sup> Alle diese Dokumente, die sich teils in Privatbesitz befinden, sind noch nicht erschlossen. Den in diesem Band abgedruckten Text hat Martin Rade 1925 herausgegeben. Er geht auf die beiden Dogmatik-Vorlesungen zurück, die Herrmann im Sommersemester 1913 (Dogmatik I) und im Wintersemester 1915/16 (Dogmatik II) gehalten hatte. Es dürfte sich in ihnen um Versionen handeln, die der Endgestalt von Herrmanns Vorlesungen nahekomen. Man wird, von hier aus zurückblickend, feststellen, daß die frühe Skizze Herrmanns aus dem Brief an Ritschl eine deutliche Veränderung erfahren hat. Sie besteht darin, daß die „Gemeinde“ ihre Schlüsselfunktion verloren hat; an diese Stelle ist vielmehr der „Weg zur Religion“ getreten, auf den jeder einzelne Mensch verwiesen wird, der die Individualität seines Daseins sucht und zu verantworten hat. Damit hat sich die frühe Andeutung einer prinzipiellen Funktion des „höchsten Gutes“ zum Hauptthema der Prolegomena konkretisiert. Der traditionelle Stoff der Dogmatik hat sich nun in den zweiten Teil unter dem Leitwort der „Glaubensgedanken“ verschoben. Die Unterscheidung dieser beiden Teile, also des „Weges zur Religion“ und der „Glaubensgedanken“ stellt das Spezifikum der Dogmatik Wilhelm Herrmanns dar – und enthält zugleich deren zentrales Problem. Über den Zeitpunkt dieser Veränderung im Aufbau der Dogmatik – und

---

<sup>31</sup> A. a. O., 212.

<sup>32</sup> A. a. O., 211. Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1875.

<sup>33</sup> S. o. Anm. 18. Der „Unterricht“ beginnt mit dem Reich Gottes und arbeitet nicht mit dem Weltanschauungs-Begriff, und „Rechtfertigung und Versöhnung“ ordnet die Versöhnung der Rechtfertigung nach – um nur die deutlichsten Abweichungen zu nennen.

<sup>34</sup> Vgl. Bild Christi, a. a. O. (Anm. 1), 317 f.

damit auch den wachsenden Unterschied zu Albrecht Ritschl – kann es nur Vermutungen geben. Es erscheint jedoch nicht unplausibel, daß es die Arbeit am „Verkehr“ gewesen ist, die den Begriff des Glaubens präzisiert hat, welche für die Umstellung verantwortlich gemacht werden kann. Denn es ist genau der „Glaube“, der am Ende des „Weges zur Religion“ liegt und zugleich den Ausgangspunkt für die „Glaubensgedanken“ darstellt.

Rade hat den Text der Dogmatik-Vorlesungen Herrmanns in 34 Abschnitten in der „Christlichen Welt“ 1923 und 1924 veröffentlicht und ihm damit eine relativ hohe Aufmerksamkeit und Verbreitung gesichert; die Buchausgabe in der „Bibliothek der Christlichen Welt“ übernimmt diese Einzelteile mit Veränderungen und stellt die Gedenkrede Rades aus dem Jahr 1922 voran, welche in dieser Ausgabe im Anhang wiedergegeben wird. Die Veröffentlichung ist verdienstvoll, aber editorisch nicht befriedigend. Als verläßlich kann der Textbestand angesehen werden, sofern er die Diktate Herrmanns wiedergibt, mit denen er den Vortrag zu jedem Paragraphen einleitete. Unbefriedigend ist jedoch, daß die Texte aus zwei unterschiedlichen Vorlesungszyklen stammen; tatsächlich hat Herrmann seine Ausführungen, auch die Gliederung in Kapitel und die Benennung der einzelnen Paragraphen, stetig verändert, wie ein erster Blick in die Mit- bzw. Nachschrift belegt, die Karl Barth von der Vorlesung im Wintersemester 1907/08 und im Sommersemester 1908 angefertigt hat (Original im Karl Barth-Archiv Basel). Die Vorlagen von Rades Edition sind nicht bekannt, daher läßt sich die erwünschte Schlüssigkeit der Wiedergabe nicht überprüfen – ebenso wenig wie sich die Veränderungen zwischen der Zeitschriftenfassung und der Buchveröffentlichung auf Quellen zurückführen lassen. Die fortwährenden Überarbeitungen der Dogmatik, wie Herrmann sie vorgetragen hat, sprechen für den Sachverhalt, daß er nicht zu einer abschließenden, der Veröffentlichung fähigen Fassung des Stoffes vorgedrungen ist.

Gleichwohl gilt, daß sich aus Rades Ausgabe die entscheidenden Grundzüge der Dogmatik Herrmanns erheben lassen, und die sind interessant genug.

In seiner Dogmatik entfaltet Herrmann eine eigentümliche Umwandlung der traditionellen Prolegomena, indem er dort den Weg zur Religion bzw. die Suche nach der Religion als ein allgemeingültiges, also kommunikativ-argumentativ anerkennungspflichtiges Phänomen darstellt. Die Prolegomena waren ja in den klassischen Dogmatiken des Protestantismus herkömmlicherweise mit der Aufgabe betraut worden, die Bedingungen der Verständlichkeit der Dogmatik zu erörtern. Diese sollen hier durch eine strukturell unerläßliche Bewegung des humanen Sichverstehens einleuchtend gemacht werden. Diesem Akzent auf dem Allgemeinen entspricht auf der anderen Seite die Unhintergebarkeit des individuellen Erlebens als Modus der Erfahrung der Einheit des Selbstbewußtseins. Die allgemeine Suche und das individuelle Erleben bilden zwei aufeinander verweisende, aber kategorial zu unterscheidende Momente der Religion als humane Wirklichkeit. Das ist eine plausible Lösung für den Umgang mit dem Problem, unter neuzeitlichen Denkbedingungen die für die

Religion unabdingbare Einheit des Individuellen und Allgemeinen zu rekonstruieren.

Sie ist allerdings mit der Schwierigkeit behaftet, für das individuell bestimmte Erleben auf geschichtliche Sachverhalte zurückgreifen zu müssen; im Falle des Christentums auf die Person Jesu Christi, wie sie durch Erörterungen und Darstellungen der historischen Forschung zugänglich wird. Die strenge Konstruktion der Prolegomena macht daher sogleich eine Erweiterung des methodischen Arsenal erforderlich, um das gesuchte Ziel zu erreichen, und verweist so auf eine Debatte mit der Geschichtswissenschaft. Überdies bleibt der Moment des Erlebens im strengen Sinn dem individuellen Bewußtsein eigen – und ist damit nicht mehr begrifflich zu fassen. Es sind diese beiden Bestimmungen von Geschichte und Erleben im Verhältnis zu Jesus Christus, die Herrmanns Begriff des Glaubens ausmachen.

Die „materiale“ Dogmatik setzt mit diesem Akt des Glaubens ein. Der Grundgedanke für die hier nötigen und geschichtlich gebrauchten Vorstellungen – „Gedanken“, sagt Herrmann – besteht darin, daß es kein Erleben gibt, welches nicht in einem sprachlichen Umfeld stattfindet. Daher ist es nötig – und möglich! –, sich über die Umstände, also die Voraussetzungen und Folgen, des glaubensbegründenden Erlebens sprachlich zu verständigen. Diese sprachlich-geschichtliche Verortung des Erlebens ist insbesondere dann am Platze, wenn sich das Erleben auf eine geschichtliche Person wie Jesus bezieht. Inmitten des kommunikativen Feldes sprachlicher Verständigung kommt es zum prinzipiell zu verstehenden, die eigene Subjektivität begründenden Erleben. Und darum gehen von diesem Erleben auch wiederum sprachlich-gedankliche Äußerungen aus.

Die gedankliche Abfolge der hier auftretenden Vorstellungen ist dabei gut nachzuvollziehen; sie macht den Rhythmus von Herrmanns „materialer“ Dogmatik aus. Zunächst geht es darum, den Grund des Erlebens als Einen und Unbedingten zu denken. Damit ist Gott – der in seiner beziehungsvollen Einheit die Einheit des Selbst im Modus des Erlebens stiftet – das erste Thema der Dogmatik.

Der durch den einen Gott gegründete Glaube ist es dann aber auch, für den die Einheit der Welt – oder die Welt als Einheit – gegeben ist. Es ist also nicht der vielfältige Umgang mit der Welt, wie er in den Wissenschaften geübt wird, der die Welt als Eine und Ganze aufzufassen erlaubt. Die Welt ist aber gerade in ihrer Ganzheit Tätigkeitsfeld des Glaubens, der aus seiner Bestimmung durch Gott aktiv wird. Dabei wird die Weltlichkeit der Welt als relativ erfahren, und das Weltganze bleibt von Gott als Gegenüber der Welt grundsätzlich unterschieden. Von den einzelnen Zügen dieser Aktivität berichtet die Ethik, die ja ihrerseits ihre Wurzel auch im Glauben besitzt. „Überwindung der Welt“ heißt so: freies Leben in der Welt.

Dem Glauben bleibt freilich die Erinnerung eingeschrieben, daß er sich einem Erleben verdankt, welches sich eingestellt hat, ohne zuvor gemacht worden zu sein – weshalb es folglich auch künftig nicht beherrscht oder erzeugt werden kann. Damit kommt das Phänomen der Schuld in den Blick, nämlich das unvermeidbare Geschick, im Handeln (und dem es begleitenden Denken) gegen die erlebte Einheit der eigenen Subjektivität tätig geworden zu sein. Erlebtes Dasein und tätiges Leben stimmen niemals völlig zusammen. Es macht aber die unendliche Kraft Gottes aus, das im Erleben gegründete Verhältnis zum Menschen auch nach diesen Erfahrungen des Scheiterns neu und endgültig zu restituieren. So leitet der Glaube ins ewige Leben.

Deutlich anders als zu Herrmanns Marburger Anfängen kommt die Gemeinde jetzt ausführlicher erst am Schluß in den Blick – als der geschichtliche Horizont, innerhalb dessen die Erwartung des Erlebens des Glaubens gepflegt wird, und als Gemeinschaft derer, die im Glauben leben und sich in ihrem sittlichen Handeln vom Glauben bewegen lassen.

Die Trinitätslehre ans Ende der Dogmatik zu stellen, folgt einer Idee Schleiermachers. Der Gedanke vom dreieinen Gott findet seinen Grund in den drei Begegnungsweisen oder Verkehrsformen Gottes mit dem Menschen: anstößend, begleitend, vollendend.

Blickt man auf die Gesamtanlage der Dogmatik Herrmanns, dann kann man feststellen, daß er den antimetaphysischen Impuls zur Dogmatik konsequent durchgeführt hat. Die Rekonstruktion der christlichen Lehrsätze erfolgt aus der Perspektive derer, denen der Glaube zuteilgeworden ist. Dabei ist die Logik der Gedankenfolge gut nachzuvollziehen. Daß der Glaube den Springpunkt bildet zwischen dem rational-strukturellen Weg zur Religion und dem in Gedanken (oder Vorstellungen) sich aussprechenden Glauben, macht die Pointe der Herrmannschen Konstruktion aus. Die Unmittelbarkeit, die damit beansprucht wird, kann dadurch überzeugen, daß jedem individuellen Dasein eine Art des Erlebens zugesprochen und unterstellt wird. Genau diese Annahme erlaubt es aber auch, unterschiedliche Modi des Erlebens in religionskritischer Form einander zuzuordnen und voneinander abzugrenzen und so in eine Debatte über „wahre Religion“ einzutreten.

Eine offene Stelle hat diese Dogmatik allerdings in Herrmanns Auffassung von der Sprache. Denn die Sprache kommt nicht erst da ins Spiel, wo es um die unvermeidliche Artikulation von „Glaubensgedanken“ geht. Sie ist vielmehr immer schon präsent; eben auch da, wo noch der Weg zur Religion begangen wird – und auch da, wo der Grund des Erlebens geschichtlich erfaßt und vorgestellt wird. In dieser Anredeform gründet auch Herrmanns Überzeugung von der Möglichkeit einer „normativen Lehre“. Herrmann hat die verschiedenen Präsenzformen der Sprache, Anrede und Aussage, nicht sorgfältig unterschieden, wie sich an seiner mangelnden Differenzierung zwischen Gedanken und Vorstellungen zeigt. „Gedanken des Glaubens“ zielen auf Verbind-

lichkeit, die ihnen aber nicht als Aussagen zugehört. Zu Herrmanns Überzeugung, daß der Umgang mit der Sprache des Glaubens individuell abgetönt bleibt, paßt aber eher eine Sprache des Glaubens, die mit Vorstellungen umgeht. Den Unterschied kann man deutlich beim Thema „Auferstehung“ beobachten.

In systematischer Konsequenz ist daher eine Erweiterung des Begriffs der Sprache zu fordern. Die könnte sich – von Marburg aus – anschließen an Ernst Cassirer, den Schüler Hermann Cohens. Cassirers Begriff der „symbolischen Formen“ kann den pragmatisch-individuellen Gebrauch der Sprache und deren strukturell-normative Funktion miteinander verbinden.

De facto liegt freilich auch bei Herrmann eine solche Verwendung implizit vor, ohne begrifflich ausgearbeitet zu sein. Das kann man zentral an dem Sprachgebrauch rekonstruieren, der mit dem sich im Glauben vollendenden Erleben verbunden ist. Wodurch kommt es denn, in Herrmanns Sinn, zu diesem Erleben? Offensichtlich nur durch die dem Menschen begegnende Einheit von Gerechtigkeit und Güte. Die ist sprachlich zu fassen als ein Angesprochenwerden, welches einen Anspruch auf Entsprechung äußert – wobei im Akt des Ansprechens auch schon eine über das Äußern des Anspruchs hinausgehende Anrede stattfindet, die auch noch die Nicht-Entsprechung aufzuheben imstande ist.

Daß Herrmann mit dem Sprachproblem nicht zu Rande gekommen ist, zeigen seine verschiedenen Anläufe, das „protestantische Schriftprinzip“, also die Maßgeblichkeit der Bibel für gültige theologische Aussagen, seinen Überlegungen zuzuordnen. Darin spricht sich nicht nur der Versuch aus, ein traditionelles Stück der dogmatischen Prolegomena in seine Dogmatik zu integrieren, sondern auch sein Bestreben, die Sprachlichkeit des Glaubens mit dessen Erlebensform zusammenzubringen. Nur eine erweiterte Auffassung der Sprache könnte diese Absicht zum Erfolg führen.

In der Rezeption von Herrmanns Dogmatik fallen die Rezensionen von Paul Althaus<sup>35</sup> und Friedrich Gogarten<sup>36</sup> auf; dazu kommt die ausführliche Auseinandersetzung Karl Barths mit seinem Marburger Lehrer.<sup>37</sup> Althaus urteilt Herrmann verständnislos ab; Gogarten findet immerhin den „Irrationalismus“ Herrmanns interessant, der ihn dessen Werk den Dogmatiken Hermann Lüdemanns, Reinhold Seebergs und Werner Elerts vorziehen läßt. Am gehaltvollsten ist der Vortrag Barths, der die Herrmannsche Differenzierung zwischen der allge-

---

<sup>35</sup> Theologische Literaturzeitung 50, 1925, 404 f.

<sup>36</sup> Theologische Blätter 7, 1925, 167–170.

<sup>37</sup> Karl Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in: Zwischen den Zeiten 3, 1925, 246–280 (Karl Barth Gesamtausgabe, Vorträge und kleinere Arbeiten 1921–1925, Zürich 1990, 552–610).

meingültigen Suche nach der Religion und der christlichen Erfüllung aufzuheben sich bemüht – und damit die Wendung seiner eigenen Theologie ins Verhältnis zu Herrmann setzt.

Wilhelm Herrmanns Dogmatik hat sich der Herausforderung gestellt, die christliche Religion der modernen Welt so zuzuordnen, daß sie deren Prinzip kritisch aufnimmt und auf eine geschichtliche Art und Weise vertiefend verwandelt. Das Prinzip ist die humane Individualität in ihrer Selbsterfassung; und die vollzieht sich im Entscheidenden nicht durch Vorstellungen, sie gründet im selbstbewußten und folgenreichen Handeln. Eine solche Selbsterfassung wird von allen Menschen, die ihrer Zeit entsprechen wollen, gesucht. Es handelt sich insofern um eine allgemeine Aufgabe. Sie kann aber, der Logik des eigenen Prinzips folgend, nur individuell gelöst werden. Dafür muß eine Verbindung der eigenen Lebensgeschichte mit Bestimmungsgrößen des Selbstseins hergestellt werden – eine Verbindung, die zwar gesucht werden kann, sich aber am Ende nur in einem eigenen Erleben erfüllt. Für Christenmenschen ist dieses Erleben, das sich im Medium der gesprochenen Sprache mit ihren Bildern, Zusagen und Ansprüchen ereignet, mit Jesus Christus verbunden, der sich in diesem das eigene Leben der Christenmenschen gründenden Erleben als Offenbarung Gottes vergegenwärtigt. Diese Verbindung mit Gott ist der Glaube. Die Dogmatik mißt alsdann den kommunikativen Raum aus, in dem sich Sprache und Leben des Glaubens bewegen. Die Sprachgestalt der Dogmatik bleibt für individuelle Abwandlungen und Akzentsetzungen offen, wird aber, sofern sie aus dem Glauben kommt, auch stets identische Strukturen aufweisen. Diese sind nicht autoritativ vorgegeben, sondern entstammen der Logik des Glaubens selbst.

### *Martin Rades Gedenkrede auf Wilhelm Herrmann*

Martin Rade hat seiner Veröffentlichung der Dogmatik Wilhelm Herrmanns im Jahr 1925 die Rede vorangestellt, die er nach Herrmanns Tod 1922 vor der Marburger Fakultät gehalten hat. Sie ist das schöne Zeichen einer tiefen Freundschaft und einer produktiven Kollegialität. Rade war 1904 nach Marburg gekommen, bereits als Gründer und Herausgeber der „Christlichen Welt“ (ChW); mit Herrmann zusammen hatte er ab 1907 auch die Herausgabe der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ übernommen.

Rades Rede zeigt die Betroffenheit durch den Tod des Freundes, dem er einen biographischen Rückblick widmet; für längere Zeit war dieser die wesentliche Quelle zu Herrmanns Lebenslauf.<sup>38</sup> Allerdings ist die große Nähe

---

<sup>38</sup> Inzwischen genauer: Joachim Weinhardt, Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule (Beiträge zur historischen Theologie 97), Tübingen 1996. Rainer Mogk, Die

auch mit einer unvermeidlichen Enge der Perspektive verbunden, die, wie nicht anders zu erwarten, die theologiegeschichtliche Rolle des Verstorbenen nur ansatzweise zur Klarheit bringen konnte. So wird beispielsweise der eigentümliche Aufbau der Dogmatik in den zwei grundsätzlichen Teilen nicht in seiner Bedeutung erkannt.

Dem persönlichen Eindruck und der theologischen Nähe entspricht die relative Sorglosigkeit, was den Umgang mit den Quellen der Ausgabe angeht. Die Kompilation des Textes aus zwei verschiedenen Jahrgängen der Vorlesung und aus mehreren Nachschriften wird nicht näher begründet. Wir erfahren nichts über die Anzahl der Mitschriften und die Verfasser, die das Diktat Herrmanns mitgeschrieben haben, noch über den Verbleib der Autographen. Auch die „Verbesserungen“ der Buchausgabe gegenüber der fortlaufenden Publikation in Einzelteilen in der ChW 1923 und 1924 werden nicht begründet, so daß eine Dokumentation der Abweichungen ohne Anhalt an vorliegenden Materialien bliebe und über bloße Vermutungen nicht hinauskäme.

Man muß davon ausgehen, daß Rades Vortrag als eine Einleitung in Herrmanns Dogmatik gelesen wurde und dadurch die Rezeption des eigentlichen Textes mitbestimmt hat. Das ist der Grund dafür, daß er auch in diese Ausgabe übernommen wurde – allerdings im Anhang, nicht als Einführung.

---

Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern (Theologische Bibliothek Töpelmann 106), Berlin/New York 2000. Wilhelm Herrmann, Briefe an August und Mathilde Tholuck nebst anderen Quellen aus seiner Jugend, hg. v. Joachim Weinhardt, Egelsbach u.a. 1999. BW Ritschl – Herrmann, a.a.O. (Anm.1).



# Die Metaphysik in der Theologie

(1876)

5 In dem ersten Hefte der Studien und Kritiken vom Jahre 1828 befindet sich ein Aufsatz von DE WETTE „Gedanken über den Geist der neueren protestantischen Theologie.“<sup>1</sup> Der Verfasser bezeichnet darin als das Unterscheidende der weiterstrebenden Theologie seiner Zeit die Verwertung der Erkenntnis, daß der Gehalt der religiösen Anschauung ihrem jeweiligen Ausdruck weit überlegen sei. Sie verwerfe auf Grund derselben das falsche Verfahren, in welchem sich  
10 der Rationalismus mit den Verfechtern der Kirchenlehre begegne, daß beide den theologischen Begriffen einen einseitigen Eifer zuwenden, ohne die Fülle von Anschauungen zu berücksichtigen, welche dieselben ursprünglich hätten bezeichnen sollen. Weil man, diese sich immer wieder zu vergegenwärtigen, unterlassen habe, so sei es in der Entwicklung der Kirchenlehre sehr bald dahin  
15 gekommen, daß die unzulänglichen Symbole einer reichen inneren Welt als Produkte metaphysischer Erkenntnis angesehen und demgemäß umgestaltet seien. Mit den Widersprüchen des so erwachsenen kirchlichen Lehrbegriffs zu streiten, sei die unfruchtbare Arbeit des Rationalismus. Die neuere Theologie dagegen, geleitet von der Einsicht in den symbolischen Charakter der theologischen Vorstellungen, strebe danach, die ursprünglichen Zusammenhänge  
20 derselben mit dem religiösen Leben wieder zu erschließen. Als Mittel dazu diene eine psychologische Untersuchung des religiösen Geistes überhaupt und eine exegetisch-historische des Urchristentums. Mit dem ersten Organon aber ist nicht sowohl eine aus Büchern gelernte Wissenschaft gemeint, als „das  
25 innere reine Auge mit welchem wir in der Geschichte die mannichfaltige Erscheinung des menschlichen Geistes erkennen.“<sup>2</sup> Wenn DE WETTE diesen Grundsätzen eine große umgestaltende Kraft zuschreibt, so werden diese Erwartungen zum Teil gerechtfertigt durch einen Überblick über „die theologische, [2] insonderheit religionsphilosophische Forschung der Gegenwart.“<sup>3</sup> Die  
30 psychologische Arbeit wird hiernach in einem Umfang für die Theologie nutzbar gemacht, von dem sich DE WETTE nichts hat träumen lassen. Dagegen wird das Ungenügende der bloß deskriptiven Form der Theologie, mit welcher sich

---

<sup>1</sup> WILHELM MARTIN LEBERECHE DE WETTE, Einige Gedanken über den Geist der neueren protestantischen Theologie, Theologische Studien und Kritiken 1, 1828, 125–136.

<sup>2</sup> A.a.O., 136.

<sup>3</sup> HEINRICH JULIUS HOLTZMANN, Die theologische, insonderheit religionsphilosophische Forschung der Gegenwart, Jahrbücher für protestantische Theologie 1, 1875, 1–38.

DE WETTE begnügen konnte, so stark empfunden, daß der Religion selbst ihr Untergang geweissagt wird, wenn es nicht gelingen sollte, das Christentum mit der gesamten Welterkenntnis in systematischen Zusammenhang zu bringen. Während der Gefühlstheologe mit tiefem Widerwillen gegen die metaphysische Form einzelner theologischer Vorstellungen kämpft, so macht sich das Verlangen des modernen Theologen nach einer einheitlichen Weltanschauung gerade darin Luft, daß er dem richtig gefaßten Gesamthalt des Christentums die Aufgabe der Metaphysik zuschreibt, unsere Erkenntnis des tatsächlichen Bestandes der Welt endgültig abzuschließen. Er begrüßt daher Genossen seiner Arbeit in einigen geistvollen Vertretern der Naturforschung, die sich, unbefriedigt von dem Verkehr mit dem geteilten Dasein, von der Basis empirischer Untersuchung zu der Vorstellung des Weltganzen und eines einheitlichen Grundes der Dinge erheben. Dieses Entgegenkommen läßt der theologischen Spekulation die Hoffnung wachsen, sie werde mit Hilfe desselben den Boden der Wirklichkeit erreichen und das Geheimnis von dem einheitlichen Riesensbau des Universums enthüllen können. Indessen die Freude über jene Hoffnungen wird uns doch gerade durch das Gewicht verkümmert, welches HOLTZMANN ihnen verleiht. Wir zögern, ein wichtiges Element unserer religiösen Zuversicht an das Gelingen eines so weitaussehenden Unternehmens zu knüpfen. Es sind zwar in der herkömmlichen Fassung der theologischen Probleme reichliche Anknüpfungen für den Versuch gegeben, diejenige Lösung des Welträtsels, welche die Metaphysik erstrebt, in der christlichen Weltanschauung zu finden. Aber die Wichtigkeit der Sache wird eine Voruntersuchung rechtfertigen, welche nach dem allgemeinen Verhältnisse zwischen Theologie und Metaphysik fragt und die faktischen Erfolge ihres geschichtlich vollzogenen Bündnisses beleuchtet.

Indem wir uns der bezeichneten Aufgabe zuwenden, erinnern wir uns der Stellung, welche die Reformatoren zu dieser Frage eingenommen haben. Derjenige unter ihnen, welcher den Betrieb der [3] Philosophie am eifrigsten empfohlen hat, MELANCHTHON, bietet auch die klarsten und leidenschaftslosesten Äußerungen über ihr Verhältnis zur Theologie. In den ersten Abschnitten der Schrift *Initia doctrinae physicae*<sup>4</sup> handelt er von Gott als der ersten Ursache der Welt. Diese Erkenntnis von Gottes Wesen, welche als Grundprinzip der Welterklärung der Vernunft ursprünglich eigne, hält er für den richtigen Inhalt der heidnischen Religion sowohl wie der theologischen Sätze der alten Philosophie. Er glaubt, sie als *noticia legis* bezeichnen zu müssen, erinnert aber dabei an den sonst von ihm eingeschärften Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Die Vernunft erkennt Gott als den allmächtigen Herrn und Gesetzgeber der Welt, ja sogar das erreicht sie, daß die Angelegenheiten der Menschen ihm am

---

<sup>4</sup> PHILIPP MELANCHTHON, *Initia doctrinae physicae* (1549), Corpus Reformatorum 13, Halle 1846, 179–412, hier: 198–202.

Herzen liegen. Aber durch die Sünde ist dies Licht der Vernunft allmählich so verdunkelt, daß der Mensch im Gedränge der Übel und bei der bisweilen schreienden Ungerechtigkeit des Weltlaufs die Überzeugung von der gerechten Weltregierung Gottes, schließlich von seinem Dasein überhaupt fahren läßt.

5 Man kann zwar diesen Zweifeln auch mit Vernunftgründen entgegentreten; und dies zu tun, ist sehr nützlich *ad hanc communem de providentia sententiam confirmandam*. Aber während uns z. B. in der Mathematik einleuchtende Beweise zu fester Zustimmung veranlassen, so hat unser Geist, wenn es sich um Gott handelt, die beklagenswerte Schwäche, sich nur zu einer matten Zustimmung zu bequemen, auch wenn er die Wahrheit und Sicherheit der Beweise einsieht. MELANCHTHON geht nicht näher auf die Herkunft dieser Schwäche ein. Aber indem er eingesteht, daß die Gottesidee, als der dem Beweise zugängliche Grund der Welterklärung, das Problem der Übel und der Sünde nicht vollständig löst, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die *noticia evangelii*, welche die Kirche befähigt, nicht nur für einiges Gute der Vorsehung zu danken und das Schlimme schweigend zu ertragen, sondern Gott in allen Nöten anzurufen und als den stets bereiten Helfer seiner Gemeinde zu preisen.<sup>5</sup> Die *definitio dei*, welche die natürliche Vernunft erreicht, ist unvollständig. Die vollständige ist in der Kirche zu suchen, damit wir nicht nur der Vorsehung gewiß werden, sondern auch darüber Belehrung empfangen, warum und wie wir angenommen und erhört werden. Hierüber erhalten wir Gewißheit in der Offenbarung, *in qua deus* |4| *patefecit tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum*.<sup>6</sup> Mit diesem Inhalte hat sich nur die kirchliche Lehre zu befassen, nicht die Physik, denn als dem Beweise zugängliche Formel der Welterklärung ist er nicht zu verwenden.

Die Gebrechen dieser Auseinandersetzung liegen am Tage. Indem MELANCHTHON auf der einen Seite behauptet, daß die auf die Ergänzung des Weltbewußtseins ausgehende Vernunft die Gewißheit der Vorsehung feststellt, widerspricht er sich selbst durch die hinzugefügte Versicherung, daß wir erst aus der Offenbarung erfahren, warum und wie uns Gott annimmt und erhört. Denn die Aneignung dieser Erkenntnis bildet erst die Basis, auf welcher sich der Vorsehungsglaube stetig entwickeln kann. Ohne dieselbe ist das Vertrauen auf eine einheitliche unser Bestes bezweckende Weltleitung unmöglich, weil die ihm günstigen Wahrnehmungen in der Natur und Menschenwelt durch die entgegengesetzten Erfahrungen des Übels und der Sünde immer wieder aufgehoben werden. Sieht man aber von dieser unsicheren Bestimmung des Vorsehungsglaubens ab, so hat MELANCHTHON allerdings die Grenze zwischen Theologie und Physik in mustergültiger Weise gezogen. Was der Physik oder, wie es nach der heutigen Terminologie heißen müßte, der Metaphysik unerreichbar bleibt, ist die Idee des Gottes, dessen ewiger Wille auf die Sammlung

<sup>5</sup> A. a. O., 206.

<sup>6</sup> A. a. O., 199.

der Gemeinde gerichtet ist, der zur Sündenvergebung bereit ist und die ihm vertrauenden Gläubigen über den Konflikt mit weltlichem Wohl und Wehe erhebt. Indem wir diese Position der reformatorischen Theologie festzuhalten suchen, ergänzen wir dieselbe durch die notwendige Folgerung, daß die Gottesidee, falls sie überhaupt eine Verwendung in der Metaphysik gestattet, auf  
 5 jeden Fall hier etwas völlig anderes bedeutet als in der Theologie.

Die Möglichkeit einer Berührung der wissenschaftlichen Erklärung der Welt mit der Theologie scheint dann einzutreten, wenn die erstere zugesteht, daß sie die von ihr angeregten Gedankengänge innerhalb ihrer selbst nicht zu einem  
 10 Abschluß zu bringen vermag, der ihre eigenen anfänglichen Forderungen befriedigte. Die Theologie redet ja ohne Zweifel von Erkenntnissen, die, nicht aus wissenschaftlicher Welterklärung entstanden, doch geeignet seien, dem Menschen die drückenden Rätsel der Welt zu lösen. Dieselben scheinen sich daher als willkommene Fortsetzung dessen darzustellen, was die selbstständig aufstrebende Forschung nicht zu Ende bringen konnte. Es ist auch nicht  
 15 schwer, das Zugeständnis eines solchen Unvermögens selbst von derjenigen geistigen Tätigkeit zu erlangen, welche vor allen den Namen einer wissenschaftlichen Welterklärung in Anspruch nimmt, von der Naturwissenschaft. Die Methode der modernen Naturforschung, alle Qualitäten in mathematische  
 20 Verhältnisse aufzulösen, hat zwar dem Menschen eine Herrschaft über die Erscheinungen gegeben, die im Vergleich zu dem Verkehr früherer Zeitalter mit der Natur großartig genug aussieht. Wenn daher ein Teil der Naturforscher die Grenzen ihrer Wissenschaft zu vergessen scheint, so ist dies erklärlich, wenn man bedenkt, wie leicht das Hochgefühl jener Herrschaft dazu führen kann, an  
 25 eine Enträtselung der Natur zu glauben, wo die Übereinstimmung des Experiments mit der Theorie in Wahrheit nur das Recht gibt, die menschlichen Zwecke in der Reihenfolge unabänderlicher Ereignisse zu etablieren. Aber der Wissenstrieb wird auf diesem Gebiete in eine zu energische Zucht genommen, als daß solche Ausschreitungen auf eine längere Lebensdauer rechnen könnten. Eine richtige Erkenntnistheorie wird voraussichtlich die schrankenlose Ausdehnung der mechanischen Weltauffassung über das im Raum Erscheinende  
 30 immer mehr bestätigen. Neben dieser Überzeugung wird aber ein Wissenstrieb, der sich durch die praktischen Erfolge der Naturbeherrschung nicht erschaffen läßt, auch nicht darauf verzichten, die Widersprüche, welche der mechanischen Erklärung der Dinge anhaften, und die unübersteiglichen Schranken, welche  
 35 ihr gesetzt sind, in den Bereich der Forschung zu ziehen. Trotz der erfolgreichen Verwendung der Atome als der letzten Elemente der Dinge steckt diese grundlegende Hypothese der mechanischen Weltanschauung voll unverkennbarer Widersprüche. Trotz des Rechts einer rein physiologischen Behandlung, die einzig exakte Psychologie genannt zu werden, liegt es auf der Hand, daß  
 40 dieselbe vor der elementarsten Äußerung des Bewußtseins als vor einem unergründlichem Rätsel steht. Wenn man das erstere leugnet, so läßt man sich dadurch täuschen, daß die willkürliche Begrenzung, welche die Naturforschung

ihrem eigenen Verfahren mit dem Begriffe des Atoms gibt, widerspruchsfrei ist, solange es sich nur um Naturerklärung zum Zweck der mechanischen Naturbeherrschung handelt. Damit ist ja aber über die Frage, welche zu dem letztgenannten Zwecke außer aller Beziehung steht, gar nichts entschieden, ob nämlich der Begriff des Atoms geeignet ist, die wirklich selbst-<sup>[6]</sup>ständigen Elemente der Welt zu bezeichnen. Stellt man das zweite in Abrede, daß nämlich die mechanische Welterklärung an dem Unterschiede des geistigen Lebens von dem im Raume Vorgestellten eine Schranke findet, so übersieht man, daß mit der Erörterung der physiologischen Erscheinungen, welche die geistigen Vorgänge begleiten, zur Erklärung der letzteren selbst und des Verhältnisses, das zwischen beiden stattfindet, noch nichts geschehen ist. Das Zugeständnis dieser Widersprüche und Schranken sollte man von jedem erwarten. Ob man die durch die Tatsache derselben aufgegebenen Probleme als seine Aufgabe ansieht, wird nicht bloß von der Entwicklung des wissenschaftlichen Sinnes abhängen, sondern auch davon, ob Zeit und Umstände es erlauben. Eine einheitliche Weltauffassung, welche die regelmäßige Bedingung eines sittlichen Charakters ist, kann sich jeder aneignen, wenn auch nicht auf dem Wege bloßer Naturforschung, so doch auf jeden Fall, ohne daß er auf jene schwierigen Untersuchungen eingeht. Wer aber durch das Ungenügende der naturwissenschaftlichen Begriffe dazu geführt wird, in geordnetem Nachdenken über sie hinauszustreben, begibt sich auf den Weg der Metaphysik. Wir nun müssen hier, ohne eine bestimmte Art der metaphysischen Untersuchung als die richtige anzunehmen, die allgemeinsten Ziele, welche einer jeden gestellt sind, ins Auge zu fassen suchen.

Wenn sich uns die Unmöglichkeit aufdrängt, dasjenige, was die Naturforschung als seiend gelten läßt, fernerhin als solches anzuerkennen, so müssen wir im Besitze irgendwelcher Normen sein, an welchen wir alles messen, was den Anspruch eines Seienden erhebt. Diese allgemeinen Voraussetzungen, welche wir über das Seiende zu machen genötigt sind, hat die Metaphysik zuerst festzustellen. Die Wege, die hierzu eingeschlagen werden, können sehr verschiedene sein, die Aufgabe bleibt für jeden Metaphysiker dieselbe. Er hat immer zunächst die Frage zu beantworten: wie muß das Seiende von uns gedacht werden, wenn überhaupt etwas ist? Ist diese Aufgabe gelöst, so haben wir das, was sich uns in äußerer und innerer Erfahrung bisher als seiend dargestellt hat, an jenen Voraussetzungen zu messen. Das Resultat dieses Unternehmens scheint nun ein Dreifaches sein zu können: entweder entspricht den allgemeinen Voraussetzungen über das Seiende nur das im Raum bewegte oder nur das geistige Leben oder beide zugleich. Wir müssen hier natürlich auf den Nachweis verzichten, daß jene <sup>[7]</sup> allgemeinen Bestimmungen, welche die Ontologie als von allem Seienden zu erfüllende Postulate aufstellt, selbst widerspruchsvoll und unhaltbar sind, weil sie, als superordinierte Begriffe gleichmäßig auf die Gebiete der inneren und äußeren Erfahrung bezogen, solches zu-

sammenzufassen suchen, was keineswegs die dazu erforderliche Gleichartigkeit besitzt. Es würde sich daran die Ausführung dessen schließen müssen, daß die Metaphysik in dieser Schwierigkeit nicht stecken bleibt, sondern beweisen kann, daß das eine Postulat der Ontologie, das Seiende müsse als Wirkendes und Leidendes gedacht werden, nur von Geistern erfüllt wird, nicht von Dingen, während das andere Postulat, das Seiende müsse als unveränderlicher Träger erklärbarer Beziehungen gedacht werden, nicht von dem Fürsichseienden gelten kann, sondern von dem Hervorgebrachten, nicht von dem Wirkenden, sondern von dem Gewirkten. Mag das Resultat der metaphysischen Untersuchung ausfallen, wie es wolle, auf jeden Fall wird es den Gewinn bringen, daß man bestimmter als bisher anzugeben vermag, was man unter dem Seienden und unter den Beziehungen, welche die gewöhnliche Meinung zwischen einer Vielheit von Seienden wahrzunehmen glaubt, verstehe. Die Naturforschung selbst wird von den Ergebnissen der Metaphysik nicht direkt berührt. Wenn ihr auch der Widerspruch in ihren Vorstellungen aufgewiesen und erklärt wird, wird sie doch fortfahren dieselben zu verwenden als „Fiktionen von unzweifelhaftem praktischen Erfolge.“ Muß sie auch darauf verzichten, dem Geiste das Wesen der Dinge zu erschließen, so weiß sie sich doch in dem Besitze der Mittel, demselben die mechanische Herrschaft über die Dinge zu sichern. Aber der Naturforscher wird als geistige Person, die ihrem besonderen Berufe überlegen ist, von der Last der Rätsel, die sein Forschungsgebiet umlagern, durch die metaphysische Arbeit befreit. Diese Bemühungen, welche gar nichts gemein haben mit seiner Berufsarbeit, werden ihm durch die Schranken der letzteren nahegelegt, wenn er gewahr wird, daß die staunenswerteste Entfaltung einer geistigen Tätigkeit die Bedürfnisse des Geistes nicht befriedigt.

Wie verhält es sich nun aber mit der systematischen Theologie? Bezeichnet für sie die metaphysische Arbeit auch nur die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit oder kommen in ihr die durch jene erworbenen Begriffe zu direkter Verwendung?

Die systematische Theologie soll sein die wissenschaftliche Darstellung und Begründung einer religiösen Weltanschauung. Wenn sie daher in ein näheres Verhältnis zur Metaphysik treten sollte, als die Naturforschung, so darf durch dasselbe doch auf keinen Fall der Charakter der religiösen Weltanschauung alteriert werden, welche sie darstellen und beweisen soll. Das Verhältnis, welches diese zur Metaphysik einnimmt, muß auch ihrer wissenschaftlichen Darstellung bewahrt bleiben, unbeschadet dessen, daß die wissenschaftliche Behandlung möglicherweise neue Beziehungen zu jener eröffnet. Jede religiöse Weltanschauung ist nun eine Antwort auf die Frage: wie muß die Welt beurteilt werden, wenn das höchste Gut wirklich sein soll? Mit seinen Hoffnungen und Bestrebungen befindet sich der persönliche Menscheng Geist in einem unaufhörlichen Widerstreit mit der Natur. Die Abhängigkeit von ihr drängt sich ihm unausweichlich auf, ebenso stark aber die Überzeugung, daß dieses Verhältnis keineswegs für ihn die regelmäßige Förderung seiner Güter

bedeutet. Die Ausgleichung dieses Widerspruches sucht der Mensch in seiner Religion, welche, indem sie die Naturwelt, sei es teilweise oder ganz, in die Abhängigkeit von einer uns günstigen Gottheit rückt, in demselben Maße jenen feindseligen Gegensatz gegen uns verschwinden läßt. Entgegen dem Scheine, daß das, woran sein Herz hängt, in dem Naturlauf untergeht, behauptet der religiöse Mensch, daß die Summe seiner Güter in der Hand seines Gottes geborgen ist. Überall, wo wirkliche Religion vorhanden ist, wird sich dieser ihr Grundcharakter nicht verleugnen. Am klarsten tritt derselbe im Christentum hervor, welches jenen Widerspruch des persönlichen Geistes mit der Natur vollständig aufhebt, indem es die völlige Überweltlichkeit des höchsten Gutes mit dem Gedanken des allmächtigen Gottes als des Vaters verbindet. Ist dem nun aber so, so liegt auf der Hand, wie verschieden unsere Stellung zur Welt ist, wenn wir in metaphysischer Arbeit begriffen sind und wenn wir uns in der religiösen Weltanschauung bewegen. Bei jener fragen wir danach, in welchen allgemeinen Formen alles Sein und Geschehen widerspruchsfrei vorgestellt werden könne. Für die Richtigkeit jener Vorstellungen kommt es gar nicht in Betracht, in welchem Verhältnis die Dinge zu den Zielen unseres Willens, zu unserem Wohl und Wehe stehen. Umgekehrt kommt in der religiösen Weltanschauung hierauf alles an, während jene metaphysischen Fragen gleichgültig sind. So wenig der Christ, der auf ethische Weltbeherrschung ausgeht, der Formeln bedarf, mit welchen der Physiker [9] zum Zwecke mechanischer Weltbeherrschung von den Naturvorgängen Besitz ergreift, so wenig bedarf er jener allgemeinen Formen, in welchen der Metaphysiker die widerspruchsvolle Begriffswelt zurechtlegt. Über das Wie des Seins und Geschehens wird denselben die letzte Antwort erteilt. Aber der Inhalt, der, wie auch immer, die allgemeinen Formen seiner Verwirklichung findet, der in Lust und Unlust als Hemmung oder Förderung unserer Bestrebungen sich uns darstellt, – dieser Weltinhalt allein ist es, der den Christen interessiert. In die regellose Mannigfaltigkeit desselben bringt er Zusammenhang und Ordnung, indem er überall die Spuren des absolut seinsollenden Gutes anerkennt, dessen Wert er im Gemüt erlebt und dessen Wirklichkeit er in dem Vertrauen auf den Vater im Himmel feststellt. Freilich wird er sich der Ahnung nicht entschlagen können, daß ein verborgener Zusammenhang zwischen der Weise des Seins und Geschehens in der Welt und dem höchsten Gute besteht, das sich in ihnen verwirklicht. Aber diesem Zusammenhange nachzuspüren, gibt ihm sein Christentum weder das Recht noch die Veranlassung. Nicht das Recht; denn die Gewißheit, daß überhaupt irgendein Zusammenhang zwischen dem Reiche der Mittel und dem Reiche der Zwecke obwaltet, schöpft er ja nicht aus der Einsicht in das tatsächliche Gefüge der Welt, sondern aus der Macht des höchsten Gutes über sein Gemütsleben. Aus dieser folgt ihm aber niemals, wie Gott ihm hilft, sondern einzig, daß er ihm hilft. Oder ist's etwa anders? Wir werden sehen, welche Verkrüppelung des Christentums dazu gehört hat, um es anders erscheinen zu lassen. Und nicht die Veranlassung; denn wenn der Christ im Glauben an Gott den

Vater gewiß ist, daß seine ganze mechanische Abhängigkeit von der Welt für ihn nur Mittel ist, die ihm von Gott gegebene Freiheit von der Welt zu erleben, so wird er zur Stärkung dieser Gewißheit ganz gewiß nicht nach einer Belehrung darüber streben, wie der tatsächliche Befund dieser Welt, wie die allgemeinen Formen des Seins und Geschehens als zweckmäßige Mittel aus dem höchsten Gute sich ableiten lassen. Erhielte er doch darüber Auskunft, würde ihm, um mit der neueren spekulativen Theologie zu reden, selbst die mathematische Formel durch die Offenbarung ihres christologischen Bezuges erwärmt, so würde ihm durch dieses Wissen doch nicht der Glaube verstärkt, der in dem Gefühl für den Wert des Reiches Gottes sein offenes Leben hat. Dort würde die Unterordnung der Welt [10] unter das höchste Gut erfolgen durch die Einsicht in die physischen Machtmittel desselben; hier erfolgt sie durch das den Willen beherrschende Gefühl für seinen alles überbietenden Wert. Ob das letztere Verhältnis überhaupt intakt würde bestehen können in Verbindung mit dem ersteren, ist mir sehr zweifelhaft. Eine völlige Verkennung der Natur des Glaubens würde es aber sein, wenn man ein Streben nach jener Einsicht aus einem religiösen Impulse erklären wollte. Erst dann wird der letztere dazu führen, wenn die höchste religiöse Idee selbst mit der Welt verflochten wird. Ist sie ihrer Überweltlichkeit entkleidet, ist sie nicht mehr nur erfahrbar für den sittlichen Geist, sondern eine sinnlich anschauliche Größe geworden, so wird sie auch als die höchste mit göttlicher Autorität bekleidete Weltmacht der physischen und metaphysischen Welterklärung ihre Bahnen vorschreiben. In der Anschauung dieser äußerlichen Weltherrschaft der religiösen Idee, die mit der von der katholischen Kirche beanspruchten völlig derselben Art ist, werden ihre Bekenner alsdann eine Stärkung ihrer Zuversicht erleben, in dem Ausbleiben jener ungeistigen Beglaubigung eine Gefährdung ihres Glaubens. Man sollte nun meinen, uns evangelische Christen könne die letztere unausbleibliche Kalamität nicht sehr berühren. Steht uns doch die Überweltlichkeit der höchsten religiösen Idee, die Übernatürlichkeit des höchsten Gutes auf Grund der Evangelien fest; und haben wir doch auch in dem Selbstgericht der katholischen Kirche die Tatsache vor uns, daß die Verkrüppelung jener Prädikate im Dogma und in der kirchlichen Praxis den Untergang der christlichen Religion in den Gemütern vorbereitet. Um so mehr ist man erstaunt, wenn HOLTZMANN in dem oben erwähnten Aufsatz sich so ausspricht: „Entweder läßt sich das Christentum als die vollendende Arbeit der von Gott bewegten, ihm zustrebenden Menschheit an sich selbst, als höchstes Produkt des gesamten Umsetzungsprozesses dunkler Materie in lichten, ewigen Geist betrachten oder es läßt sich spekulativ gar nicht begreifen und fällt der Zersetzung und Zerreibung unter den Händen einer lediglich mit endlichen und meßbaren Größen rechnenden Wissenschaft anheim. Die Religion selbst also ist aufs lebhafteste interessiert bei der Frage nach der Statthaftigkeit des spekulativen Denkens, und dieses selbst ist seiner Natur nach religiös, sofern es den einzelnen aus seiner auf sich gestellten Einsamkeit erlösen und in den großen einheitlichen Weltgedanken

eingewöhnen will, worin die [11] Eitelkeiten des subjektiven Fühlens und Wünschens wie Tropfen auf glühend heißem Steine verdunsten.“<sup>7</sup> Der geehrte Verfasser, dem ich auf anderem Gebiete vielfache Förderung verdanke, möge mir verzeihen, wenn ich dieser Behauptung entgegensetze: entweder kann das

5 Christentum die Zumutung dieses Vertrauens auf spekulative Hilfe mit Berufung auf die eigene Kraft zurückweisen oder es ist in seinem innersten Wesen vernichtet. Es ist gewiß niemandem zu verdenken, wenn er sich gedrungen fühlt, seine dichterische Kraft in spekulativen Schöpfungen zu betätigen. Wenn

10 für ein methodisches Denken das uferlose Meer der wissenschaftlich erklärbaren Welt und die Welteinheit, welche der sittliche Geist in seiner Religion anschaut, nicht unter eine Formel zu bringen sind, so bleibt der Phantasie das Recht, mit dem Schleier ihrer Träume die Kluft zu verdecken. So lange eine solche Tätigkeit in dem unmittelbaren Drange einer künstlerischen Natur zu ästhetischem Genusse ausgeübt wird, ist dieselbe natürlich auch eines Christen

15 nicht unwert. Auch das ist zuzugeben, daß sie einen religiösen Charakter haben kann. Aber durchaus abzuweisen ist die Behauptung, daß sie in dieser Form dem Christentum eigen ist oder gar zu den Lebensbedingungen desselben gehört. Wo sie mit diesem Anspruch innerhalb des äußeren Gebietes der christlichen Kirche erscheint, bezeichnet ihr Auftreten vielmehr die Mißbildung, welche die Freude am Schönen mit dem Frieden Christi verwechselt. Unser Glaube

20 an Gott als unseren Vater in Jesu Christo ermöglicht uns, die Welt nicht mehr so zu beurteilen, daß sie unserer mit einem so bestimmten sittlichen Inhalt erfüllten Persönlichkeit widerspricht, sondern so, daß sie unserer sittlichen Bestimmung, dem höchsten Gute, als dienendes Mittel subsumiert werden kann.

25 Das Problem des Übels, welches unsere Verlassenheit ohne Gott bezeichnet, wird uns durch den Glauben an seine Offenbarung in Christo gelöst. Aber diese Lösung, wie das richtige Verständnis des Problems selbst, ist doch nur für den vorhanden, der in rechtschaffener Umkehr der Gesinnung das Reich Gottes als sein höchstes Gut ergriffen hat. Wo das Gefühl für den unendlichen Wert des Reiches Christi und der Glaube an die Offenbarung des Vaters in ihm sich

30 gegenseitig beleben, ist der Friede Christi erreicht. Das Rätsel ist die praktische Gebundenheit des sittlichen Menschenwesens durch die Welt; die Lösung ist die praktische Befreiung desselben durch Gott trotz aller Welt. Und diesem Frieden, dem nach dem Evangelium [12] die Welt nichts anhaben kann, soll sie

35 in unserer Zeit doch etwas anhaben können, wenn sie nämlich dem Seherauge des spekulativen Denkers sich verschließt? Das Evangelium, das die Welt überwinden will, wird in seinem Erfolge abhängig gemacht von einer weltlichen Bedingung, von der Erkennbarkeit der tatsächlichen Unterordnung der Welt der Mittel unter das Reich der Zwecke. Das „Alles ist euer“, das im Glauben erlebt sein will, wird so gedacht, als ob es der Ergänzung durch die Erkenntnis

40

---

<sup>7</sup> HOLTZMANN, a. a. O. (Anm. 3), 26.

des Tatsächlichen fähig oder gar bedürftig wäre. Diese Verkenntung des unausgleichbaren Unterschiedes, der zwischen dem Gefühl für den Wert des Guten und der Erkenntnis des Tatsächlichen besteht, würde sich darauf zurückführen lassen, daß man die Überweltlichkeit der christlichen Gottesidee aufgegeben hat. Denn indem dieses Prädikat bedeutet, daß der Glaube an unsern Gott nur dem sittlichen Menschengenossen durch das Gefühl für das Gute zugänglich ist, wird durch die Anerkennung desselben in unserer praktischen Frömmigkeit zugleich jener Unterschied eingeschränkt. Ich werde aber in diesem Falle, bis mir das Gegenteil bewiesen ist, vorziehen, jene traurige Verwechslung aus einer Überraschung des ästhetischen Interesses zu erklären, welche Holzmann veranlaßt hat, die Freude an dem für die Erkenntnis harmonisch verbundenen Weltganzen mit dem Frieden, welcher aus der christlichen Ordnung des Weltinhaltes gewonnen wird, auf eine Linie zu stellen. Es darf also nicht daran gedacht werden, den Funktionen der religiösen Weltanschauung des Christentums eine gleichartige Fortsetzung der metaphysischen Arbeit zuzumuten. Ist bei dieser die wissenschaftliche Welterklärung angelangt, hat sie die allgemeinsten Formen, unter welche sie ihre Gegenstände begreift, festzustellen und genau zu formulieren gesucht, so hat sie die Grenze ihres Könnens erreicht. Die Erklärung, welche der sittliche Geist noch für jene allgemeinen Formen und die in ihnen gedachte Welt verlangt, daß sie durch die Feststellung eines Weltzweckes Sinn und Bedeutung erhalten, fällt nicht mehr der Wissenschaft anheim, sondern der positiven Religion. Wenn nun aber diese im Christentum, wie die systematische Theologie erweist, diejenige Welteinheit erreicht, welche der höchsten sittlichen Idee entspricht, so erfordert es ihr eigenstes Interesse, dieses ihr Werk von allem sorgfältig zu unterscheiden, was etwa an Ähnlichem durch eine sich so nennende Wissenschaft zustande kommt. Unbekümmert um das Wie der Welt hat der Christ den Sieg eines überweltlichen [13] Zweckes über dieselbe miterlebt. Welcher Art auch der tatsächliche Bestand der Welt sein möge, er ist gewiß, daß sein Gott der Herr Himmels und der Erden ist. Wenn nun Jemand diesen durch Gefühl und Wille gesetzten Zusammenhang zwischen der religiösen Idee und der Welt zum Prinzip der Welterkenntnis macht, wenn er den tatsächlichen Befund der Welt aus Gott zu begreifen unternimmt, so verwendet er den Erwerb der religiösen Weltanschauung zu irdischen Zwecken. Und es ist wohl dem Geschmack jedes Einzelnen zu überlassen, ob er eine solche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* <metabasis eis allo genos> unternehmen will oder nicht. Der Christ aber darf nicht vergessen, daß er die Überweltlichkeit seiner Gottesidee und seines höchsten Gutes ebenso verdirbt wie durch jüdisches Zeremonienwesen, wenn er *im Interesse der Religion* verlangt, daß die Welt sich uns so gefügig zeige oder daß uns die Gottesidee jenen irdischen Dienst erweise. Als Anfangspunkt irdischer Arbeit zu dienen, liegt in der Bestimmung der religiösen Weltanschauung des Christentums ebensowenig, wie sie als Resultat irdischer Arbeit in dem Menschen entsteht.

## 6. Register

### Bibelstellen

|             |               |           |                  |
|-------------|---------------|-----------|------------------|
| Genesis     |               | 17, 20    | 226. 246         |
| 1, 26 f.    | 247           | 18, 8     | 221              |
| 1.Sam.      |               | 18, 20    | 283              |
| 2, 2; 6, 20 | 253           | 19, 9     | 223              |
| 1.Kön.      |               | 19, 26    | 223. 240 f., 246 |
| 8, 27       | 243           | 21, 2–11  | 223              |
| Psalm       |               | 21, 21    | 246              |
| 73          | 165           | 21, 34–39 | 223              |
| Jesaja      |               | 23, 37    | 249              |
| 53          | 266           | 22, 39    | 250              |
| Matthäus    |               |           |                  |
| 4, 10       | 222           | Markus    |                  |
| 5, 6        | 221           | 1, 15     | 221. 223         |
| 5, 10       | 221           | 2, 5      | 226. 264         |
| 5, 44 f.    | 238           | 2, 7      | 276              |
| 5, 45       | 247. 238. 267 | 10, 20    | 226              |
| 6, 19–24    | 221 f.        | 10, 20–24 | 222              |
| 6, 24       | 237           | 12, 17    | 222              |
| 6, 26–30    | 226           | 12, 29 f. | 237              |
| 6, 30–34    | 226           | 14, 36    | 241              |
| 6, 33       | 221. 238      |           |                  |
| 7, 7        | 238           | Lukas     |                  |
| 7, 11       | 238           | 1, 37     | 240              |
| 8, 26       | 226           | 12, 28    | 226              |
| 10, 2       | 238           | 15        | 238. 267         |
| 10, 28      | 226           | 17, 21    | 205              |
| 10, 30      | 238           | 20, 38    | 250              |
| 10, 37      | 221           | 23, 9     | 245              |
| 10, 37–39   | 224           | 24, 25 f. | 269              |
| 11, 11      | 223           |           |                  |
| 11, 27      | 224. 253      | Johannes  |                  |
| 11, 28      | 223           | 1, 14     | 277              |
| 11, 4–6     | 245           | 3, 3      | 223. 248         |
| 13, 11      | 205           | 5, 26     | 248 f.           |
| 14, 31      | 226           | 10, 28    | 270              |
| 16, 16 f.   | 223           | 14, 5 f.  | 253              |
| 16, 17      | 282           | 14, 9     | 276              |
| 16, 19      | 283           | 14, 16–21 | 283              |
| 16, 25      | 224           | 17, 11    | 253              |

|                   |          |           |          |
|-------------------|----------|-----------|----------|
| 18, 36            | 205      | 16, 19    | 283      |
| Apostelgeschichte |          | 2.Kor.    |          |
| 17, 27            | 276      | 3, 17     | 283      |
| 17, 28            | 241      | 5, 1–8    | 275      |
|                   |          | 5, 6 f.   | 272      |
| Römer             |          | 5, 8      | 275      |
| 1, 5              | 249      | 5, 17     | 242. 248 |
| 1, 19 f.          | 207      | 5, 18     | 266 f.   |
| 1, 20             | 243      | 5, 19     | 276. 281 |
| 3, 10             | 258      | 11, 3     | 256.     |
| 3, 25 f.          | 266      |           |          |
| 3, 28             | 273      | Gal.      |          |
| 5, 2              | 264      | 3, 2      | 281      |
| 5, 12             | 256. 258 | 3, 21     | 217      |
| 5, 15             | 281      | 3, 28     | 283      |
| 7, 18             | 255      | 4, 6      | 282      |
| 7, 22–24          | 256      | 5, 16–21  | 256      |
| 8                 | 272      | 5, 17     | 282      |
| 8, 5–8            | 256      | 5, 19 ff. | 256      |
| 8, 9              | 281      | 6, 7 f.   | 260      |
| 8, 16             | 282      | 6, 15     | 248      |
| 8, 23             | 275      |           |          |
| 8, 28             | 241      | Phil.     |          |
| 8, 28–30          | 278      | 1, 23     | 275      |
| 8, 32             | 277      | 2, 5–11   | 281      |
| 8, 37–39          | 39       | 2, 8      | 269      |
| 8, 39             | 243. 276 | 2, 12 f.  | 249      |
| 9, 16             | 248      | 3, 12     | 137      |
| 9, 20–23          | 275      | 3, 12–14  | 282      |
| 10, 9             | 270      |           |          |
| 12, 2             | 236. 253 | Eph.      |          |
| 13, 8             | 248      | 2, 8      | 249      |
| 14, 23            | 229      | 2, 14–18  | 283      |
| 16, 5             | 283      | 2, 18     | 264      |
|                   |          | 3, 12     | 264      |
| 1.Kor.            |          | 3, 20     | 241      |
| 2                 | 282      | 3, 21     | 283      |
| 2, 1              | 205      | 4, 24     | 247      |
| 2, 14             | 282      | 5, 23–32  | 283      |
| 3, 16             | 281      |           |          |
| 6, 19             | 281      | Kol.      |          |
| 9, 24             | 249      | 1, 16     | 243. 282 |
| 10, 12            | 282      | 2, 9      | 277      |
| 12, 3             | 278      | 2, 16–23  | 256      |
| 13, 8             | 248      | 4, 15     | 283      |
| 15                | 269      |           |          |
| 15, 28            | 275      | 1.Tim.    |          |
| 15, 45            | 247. 281 | 2, 5      | 262      |

3, 15            283  
6, 16            285

Philemon 2      283

1.Petr.

1, 8            190

2, 24            261

1.Joh.

1, 9            238

3, 20            269

3, 24            281

Hebr.

10, 20            253

11, 3            243

11, 4            310

# Namen

- Althaus, Paul XXIX  
Apollinaris von Laodicea 279  
Arius 279  
Athanasius 42, 47, 67  
Augustinus 48, 81, 129, 258, 261f.,  
275, 285 f.  
Barth, Karl XXVI, XXIX  
Baur, Ferdinand Christian 87, 99  
Besser, Max 304  
Beth, Karl 192  
Biedermann, Alois Emanuel XVII,  
50, 67, 82, 87, 93, 306  
Bleek, Hermann 120  
Bonus, Arthur 177  
Bousset, Wilhelm XXIII, 177–180  
Brieger, Theodor 127  
Calvin, Johannes 70, 194, 232, 236,  
275  
Cassirer, Ernst XXIX  
Chalamet, Christophe XI  
Chemnitz, Martin 227  
Cohen, Hermann XXIII, XXIX, 153,  
158–160, 170, 180, 306  
Dilthey, Wilhelm 144–146  
Dorner, Isaak August 47, 54 f., 58 f.,  
61 f., 67, 93, 121  
Drews, Arthur 176  
Eucken, Rudolf 124, 153 f., 167, 208–  
210  
Feuerbach, Ludwig XVII, 210  
Fichte, Johann Gottlieb XVII, 176  
Fischer–Appelt, Peter XI, XII, 287  
Foerster, Erich 180  
Frank, Franz Hermann Reinhold XX,  
24, 67, 96 f., 99 f., 114, 121, 138,  
232, 237, 307  
Fuchs, Emil 120, 295  
Garvie, Alfred Ernest 121, 295  
Gennrich, Paul 121, 295  
Gerhardt, Johann 227  
Gerhardt, Paul 150  
Geß, Wolfgang Friedrich 62, 67, 295  
Gogarten, Friedrich XXIX, 299  
Gottschick, Johannes XXI, 121f., 295,  
308  
Graue, Paul 121, 295  
Gregor von Nyssa V, XIII, 303  
Grützmacher, Richard Heinrich 121,  
181, 192  
Hammann, Konrad XXI  
Häring, Theodor 188, 296  
Haupt, Erich 121, 296  
Herder, Johann Gottfried 78  
Herrmann, Johann Wilhelm 301  
Herrmann, Rosalie Henriette 301  
Herrmann, Milly 197  
Herrmann, Richard 199, 303  
Hofmann, Johann Christian Konrad v.  
XX, 90, 94–96, 99–102, 104, 114,  
121, 232, 237, 296, 307  
Hollaz, David XVII  
Holtzmann, Heinrich Julius 1 f., 8, 67,  
296  
Hundeshagen Karl Bernhard 301  
Irenäus 261, 280  
James, William 155, 296  
Jülicher, Adolf XIX, 115, 189 f., 296  
Kaftan, Julius Wilhelm Martin XIX,  
XXI, 82, 99, 112, 121, 188, 208 f.,  
296, 298, 305  
Kaftan, Theodor Christian Heinrich  
XXII, 121, 181, 192, 296

- Kahnis, Karl Friedrich August 308
- Kähler, Martin 121, 180, 183, 188, 190 f., 231, 296
- Kant, Immanuel XVII, XXIII, 31, 36, 78 f., 85, 148–153, 156–158, 210–213, 296, 302, 306, 308
- Kattenbusch, Friedrich Wilhelm Ferdinand 79, 82, 99, 102, 305
- Kirn, Otto 121, 296
- König, Friedrich Eduard 122, 191, 296
- Köstlin, Julius XX, 93
- Kübel, Robert Benjamin 308
- Kügelgen, Constantin Wilhelm von 121, 296
- Lagarde, Paul de XXIII, 65, 67, 176–179, 180, 296
- Lang, Heinrich 36
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 150
- Lessing, Gotthold Ephraim 78, 145, 150 f., 159
- Lipsius, Richard Adelbert XV, XII, 86 f., 295 f., 308
- Loofs, Friedrich 131, 297
- Lotze, Rudolf Hermann XIV, 126, 297
- Luthardt, Christoph Ernst 83, 182, 298, 306–308
- Luther, Martin XVIII, 43, 70–72, 74–76, 79 f., 113, 131 f., 133 f., 139, 145 f., 149, 163, 173, 175, 177, 183–187, 191, 228, 231, 241, 249, 273, 275, 277, 280 f., 308
- Melanchthon, Philipp 2 f., 11, 58, 65, 67, 71 f., 93, 120, 129, 131 f., 227 f., 277, 297
- Mogk, Rainer XI, XXX
- Müller, Julius 31, 83, 93, 121, 297
- Nasemann, Otto 303
- Natorp, Paul 86
- Nestorius 279
- Niebergall, Friedrich 188, 297
- Nitzsch, Carl Immanuel XX, 93, 301
- Nitzsch, Friedrich August Berthold 38 f., 67, 297
- Origenes 28, 31
- Otto, Rudolf XXI, 120, 297
- Pfleiderer, Otto XV f., 22, 26–36, 47–54, 62, 67, 82, 297 f., 306
- Rade, Paul Martin V, XII XXI, XXIV–XXVI., XXX f., 88, 120 f., 197 f., 287, 297, 299, 301
- Reischle, Max Wilhelm Theodor 121, 149, 297
- Ritschl, Albrecht XI f., XVII–XXII XXIV–XXVI, 18, 32, 38, 41, 67, 79, 98–102, 104, 120 f., 123, 138–142, 199, 242, 259, 263, 296 f., 304–310
- Ritschl, Otto 120 f., 297, 304
- Rohnert, Wilhelm 182, 297
- Rothe, Richard 29, 31, 34, 67, 124, 297
- Sabatier, Louis Auguste 149
- Schian, Martin 121, 297
- Schiele, Friedrich Michael 180, 299
- Schleiermacher, Friedrich XX, XXII, XXVIII, 21, 27, 36, 47–52, 67, 79–88, 88–92, 93–95, 98, 102, 104 f., 114, 120 f., 123–125, 131 f., 136–139, 142 f., 147, 149, 151, 169, 183–186, 211–215, 231–236, 259, 295–297, 301, 304
- Schmidt, Ferdinand Jakob 176, 297
- Schmidt, Friedrich Wilhelm 199, 299
- Schweizer, Alexander 87, 120, 298
- Seeberg, Reinhold XXIX, 88, 121, 137, 298
- Sell, Karl 150, 298
- Siebeck, Hermann 153 f., 298
- Steinmann, Theophil 121, 298 f.
- Stephan, Horst Emil 198
- Stoecker, Adolf 183, 298

- Strauß, David Friedrich 87, 241, 252, 298, 304
- Sulze, Karl Emil Benjamin 122, 299
- Thomas von Aquin 228, 232, 236
- Thomasius, Gottfried 62, 67, 298
- Titius, Arthur 120, 299
- Troeltsch, Ernst XIX, XXI f., XXIII, 123–128, 147, 149–151, 154–157, 298
- Twesten, August Detlev Christian XX, 93
- Ulrici, Hermann 302
- Wegscheider, Ludwig Julius August 120, 299
- Weinel, Heinrich 114 f., 298
- Weinhardt, Joachim XI, XXX f.
- Weiß, Johannes 115, 188
- Wellhausen, Julius XIX, 189
- Wendt, Hans Hinrich 121, 298
- Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 1 f., 67, 298
- Zahn, Theodor von 182
- Zwingli, Ulrich 259

# Sachen

Das Sachregister bietet aufgrund der begrifflichen Redundanz von Herrmanns Texten keine Begriffsstatistik, sondern verweist auf die Textpassagen, an denen die entsprechenden Themen ausführlich behandelt werden – und beschränkt sich dabei auf die ersten drei Texte dieses Bandes. Für die „Dogmatik“ übernimmt diese Funktion des Verweises das ausführliche Inhaltsverzeichnis, oben S. 200–202.

Abhängigkeit 6 f., 21–29, 41, 81–84, 112, 135, 164, 169 f.

Absolutheit des Christentums 125 f.

Apologetik 99, 110–112, 165, 167.

Böses (Sünde, Übel) 3, 11, 14, 20, 22–24, 31–36, 42, 48, 52, 60, 63, 113, 185, 194

Christologie (Zweinaturenlehre, *communicatio idiomatum*) 27, 42, 44–48, 56–64

Deutscher Idealismus 123, 128, 137

Dogma 8, 56, 69 f., 72, 99, 105, 143, 181

Dogmatik (Begriff) 18, 36, 48, 69 f.

Eigenschaften Gottes 28, 30, 42

Erkenntnis Gottes 52, 70, 90, 99 f.

Erlebnis 12, 21, 23, 73, 82–84, 97, 102, 107–111, 114 f., 125, 149, 165–166, 169, 170–174, 179, 187, 193

Freiheit XV f., 14–35, 40–43, 83

Frömmigkeit 10, 26, 46, 70, 77 f., 99, 102, 119, 131, 174, 176, 184

Gedanken des Glaubens 106 f., 115, 138–141

Gemeinde 20, 41, 45 f., 52–54, 59–63, 117 f., 182–187, 192–194

Geschichte 78 f., 88, 98 f., 112, 128, 150–154, 176, 180

Glaube 8, 72 f., 80, 89–92, 96 f., 99–101, 103 f., 107, 110, 113, 115 f., 130 f., 135–143, 183–185

Gottesidee 10 f., 14, 17, 38–40, 55, 126, 158

Heilige Schrift 70, 74, 114–118, 183, 188

Heilsgewißheit 24, 43 f., 52, 113

Inneres Leben 108, 128, 164

Katholizismus, katholische Kirche 24, 70, 74–77, 87 f., 103 f., 134, 140 f.

Kausalität 19, 28 f., 31 f., 35–38, 40, 43, 50

Kirchenleitung 132, 182, 186, 193

Konkordienformel 24 f., 29, 96

Konservative Theologie 92, 119

Libérale Theologie 87, 92, 116–120

Materialismus 13

Metaphysik 1–69, 151 f.

Mystik 98, 130, 154, 173 f., 186

Naturwissenschaft 4, 124, 148, 152

Nicänum 15, 48, 54

Offenbarung 52, 72 f., 80 f., 99–101, 112 f., 164, 167 f., 172–175

Person Jesu 53, 56, 69, 76, 91, 100 f., 109 f., 168, 175, 179 f., 191

Pietismus 93, 102, 105, 123

Positive Theologie 116–119

Psychologie 4, 16, 85 f., 91, 157

Rationalismus 1, 25, 56–59, 61–64, 77–79, 81, 98, 102, 136

Religion, wirkliche 7, 141, 155, 158 f., 178

Religionsphilosophie 79, 118 f., 124 f., 128, 156 f., 180

Religionswissenschaft 154

Religiöse Erfahrung 29, 31, 155–157

Selbst 56, 107 f., 160 f., 164, 166,  
170 f., 179

Selbstbesinnung 163, 167 f., 178

Selbstbeurteilung 20 f., 23, 52

Selbstbewußtsein 19, 107 f., 111 f.,  
116 f., 137

Selbstgefühl 14, 19, 37, 161

Sittlichkeit 16, 79 f. 83, 153, 157–  
159, 181

System der Philosophie 112

Vernunft 2, 59, 126, 150, 157 f., 166

Vernunft und Offenbarung 2 f., 59

Wahrhaftigkeit 107–111, 116, 119,  
133, 161 f., 165, 170, 181

Weg zur Religion 108, 116, 161–  
164, 173, 177

Weltanschauung 2, 6 f., 10, 13–18,  
33–39, 53, 56 f., 62–66, 111

Wille 14, 19, 30, 32, 38, 134, 148,  
159, 169 f., 171

Wissenschaft 4, 8, 10, 13, 17, 55, 80  
f., 116, 124–129, 133, 147–157, 160  
166 f., 170, 181, 188