

Die spezielle Dogmatik bei Georg Hermes

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2024. "Die spezielle Dogmatik bei Georg Hermes." In *Georg Hermes (1775-1831): rationale Glaubensbegründung, theologische Konflikte und regionale Identitätsbildung im 19. Jahrhundert*, edited by Benjamin Dahlke and Klaus Unterburger, 117–48. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



DIE SPEZIELLE DOGMATIK BEI GEORG HERMES

Thomas Marschler

1. DIE SPEZIELLE DOGMATIK BEI HERMES – EIN VERNACHLÄSSIGTES THEMA

Forschungen zu Georg Hermes (1775-1831) sind in der systematischen Theologie der letzten Jahrzehnte spärlich geblieben. Für die materiale Entfaltung seiner Dogmatik gilt das in besonderer Weise. Die wenigen Autoren, die sich seit den bahnbrechenden Studien von Heinrich Schrörs (1852-1928)¹ und Karl Eschweiler (1886-1936)² vor rund 100 Jahren überhaupt in eigenen ausführlicheren Arbeiten dem Denken von Hermes zugewandt haben, konzentrieren sich weithin auf jenen Teil seiner theologischen Prinzipienlehre, der in der *Philosophischen Einleitung* zur Entfaltung gekommen ist.³ Zwar finden die materialdogmati-

¹ Die Arbeiten von Schrörs sind primär historisch ausgerichtet und gehen auf die Inhalte der Theologie von Hermes und seiner Schule nur in knappen Referaten ein: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818-1831, Köln 1922; Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts: Johann Wilhelm Joseph Braun (1801-1863), Professor der Theologie in Bonn (VHVNRh 4), Bonn/Leipzig 1925. Ergänzend: Hermesianische Pfarrer, in: AHVNRh 103 (1919) 76-183; Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte, Berlin 1927, 336-434.

² Eschweilers Interesse an Hermes wurde durch Schrörs geweckt. In seinem Projekt einer historischen Rekonstruktion des Weges theologischer Erkenntnislehre in der Moderne hat er bereits in seiner beim Bonner Fundamentaltheologen Arnold Rademacher (1873-1939) erstellten Dissertation und anschließend ausführlicher in seiner bekannten Monographie *Die zwei Wege der neueren Theologie* Hermes als Paradigma für den theologischen „Rationalismus“ im Katholizismus nach der Aufklärung charakterisiert, dem die Glaubentheologie Scheebens gegenübergestellt wird; vgl. Karl ESCHWEILER, Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Thomas Marschler, Münster 2010, 1-130, hier 73-99, bzw. DERS., Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 81-130. Die Kritik an dem von Kant übernommenen Autonomiekonzept im Denken des westfälischen Theologen verschärfte nochmals Karl THIMM, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, München 1939. Wie sehr sich die philosophische Großwetterlage im katholischen Raum seitdem verändert hat, belegt beispielhaft ein Beitrag von Klaus MÜLLER, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford), Münster 2012, 115-148, der den Ansatz von Hermes unter dem Titel „Verratene Moderne“ präsentiert.

³ Dies gilt fraglos für die Arbeiten von Rudolf MALTER, Reflexion und Glaube bei G. Hermes. Historisch-systematische Studie zu einem zentralen Problem der modernen Religionsphilosophie, Saarbrücken 1966, und Hermann BREULMANN, Prolegomena einer zukünftigen Dogmatik. Zur Begründungstheorie Georg Hermes, Würzburg 1980. Die bislang letzte Hermes-Monographie aus der Feder von Thomas FLIETHMANN, Vernünftig glauben. Die Theorie der

schen Positionen des erst in Westfalen, dann im Rheinland lehrenden Theologen in vergleichenden dogmengeschichtlichen Studien und Überblickswerken (wie dem *Handbuch der Dogmengeschichte*) durchaus Berücksichtigung, aber die Erwähnungen bleiben erwartungsgemäß knapp. Schon 1845 stellte der Sankt Pöltener Theologe Franz Werner (1810-1866) in einer pseudonym verfassten Kritik am Hermesianismus fest, dass dessen „dogmatische Seite bei der Beurteilung [...] durch die deutschen Theologen auffallend vernachlässigt worden ist“.⁴ Dieses Urteil hat bis heute Bestand. Für den Befund lassen sich vor allem drei Gründe angeben.

1.1 Die Quellenlage

(1) Ein erster betrifft die Quellenlage. Hermes hat seit Beginn seiner Lehrtätigkeit in Münster im Jahr 1807 bis zu seinem Tod als Professor in Bonn 1831 neben der Einleitung in die Theologie auch den materialen Dogmatikzyklus vorgetragen, wobei der Stoff jeweils auf zwei Semester aufgeteilt war.⁵ Eine besondere Vorlesung zur Dogmengeschichte hat er nach Angaben seines Biographen Wilhelm Esser (1798-1854) nur ein einziges Mal auf ministeriale Anordnung hin gehalten; er lehnte dieses Fach aus katholischer Perspektive ab.⁶ Der sich hier zeigende Konservativismus in der Ablehnung einer Historisierung dogmati-

Theologie bei Georg Hermes (BDS 26), Würzburg 1996, geht zumindest auf ausgewählte Teile der Materialdogmatik näher ein, die wir später noch benennen werden, legt aber ebenfalls den Schwerpunkt auf die hermesische Prinzipienlehre. Letzteres gilt auch für das Hermes-Kapitel bei Aidan NICHOLS, *The Conversation of Faith and Reason. Modern Catholic Thought from Hermes to Benedict XVI*, Chicago/Mundelein, IL 2011, 22-41.

⁴ Dr. MYLETOR [F. WERNER], *Der Hermesianismus*, vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt und beleuchtet in Briefen zweier theologischer Freunde, Regensburg 1845, III-IV. Zu dem unter Pseudonym schreibenden Verfasser vgl. Josef PRITZ, *Franz Werner, ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert*, Wien 1957.

⁵ Vgl. SCHRÖRS, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 1), 70.

⁶ Vgl. Wilhelm ESSER, *Denkschrift auf Georg Hermes, gewesenen Doctor der Theologie und Philosophie, Professor der Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, und Dom-Capitular der Metropolitan-Kirche zu Köln*, Köln 1832, 110: „Er erwiderte, daß er als Katholik eine Dogmengeschichte, im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht anerkennen könne, weil die Dogmen das, was sie sind, auch immer gewesen seien; daß aber das, was die Dogmengeschichte für einen Katholiken Wahres habe, nämlich die kirchlichen Bestimmungen des Lehrbegriffes bei vorgekommenen Streitigkeiten darüber, welche die Kirchengeschichte an die Hand gibt, in die Dogmatik selbst gehöre.“ Dogmengeschichte galt zu dieser Zeit noch als protestantische Paradedisziplin, oft verbunden mit der Ablehnung eines normativen Dogmenbegriffs im katholischen Sinn. Zum Hintergrund siehe Leo SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in: Werner Löser (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119-147.

scher Lehraussagen wird uns in der exegetischen Methode des Hermes erneut begegnen. Während der Theologe sich in Münster beim Vortrag der speziellen Dogmatik zunächst an den lateinischen *Institutiones* des Augustiners Engelbert Klüpfel (1733-1811) orientierte, einem ganz positivistisch gehaltenen Standard-Lehrbuch der josephinischen Aufklärungszeit,⁷ ging er nach einigen Jahren dazu über, seine eigene Disposition des Stoffes zugrunde zu legen.⁸ Die philosophische und die positive Einleitung zur Theologie hat Hermes selbst (nach ihrer Vorbereitung in der Erstlingsschrift *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums* von 1805) in zwei Bänden 1819 bzw. 1829 in den Druck gebracht, im Fall der *Positiven Einleitung* allerdings nur unvollständig; beide erfuhren nach seinem Tod eine zweite Auflage (1831 bzw. 1834).⁹ Dagegen blieb die Dogmatik zu Hermes' Lebzeiten gänzlich unveröffentlicht. „An der Fortsetzung des Ganzen (welches die ganze theoretische Theologie umfassen sollte)“, so berichtet ein Schüler und Bewunderer, der bedeutende Bonner Jurist Clemens-August von Droste zu Hülshoff (1793-1832), „arbeitete er mit der gewohnten Aufopferung aller Vergnügen und der Nachtruhe mehrere Jahre hindurch, bis wiederholte Krankheitsanfälle und manche andere Arbeiten ihm nur wenige Stunden zur Fortsetzung mehr übrig ließen, so daß in der positiven Dogmatik Manches nicht völlig ausgearbeitet wurde.“¹⁰ Dieser Teil wurde erst posthum 1834 in drei Teilen vom Bonner Moraltheologen und Hermeschüler Johann Heinrich Achterfeld (1788-1877) aus „den nachgelassenen Schriften des Verewigten“¹¹ der Öffentlichkeit präsentiert¹² – übrigens mit Imprimatur des Kölner Generalvikars Johann Hüsken (1769-1841), wie die Hermesianer nachfolgend gerne betonten.¹³ Der Herausgeber schreibt in seinem Vorwort zum ersten Band:

⁷ Engelbert KLÜPFEL, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum*, Bd. 1-2, Wien 1789 (und mehrere weitere Auflagen).

⁸ Vgl. ESSER, *Denkschrift* (wie Anm. 6), 48; Daniel BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone*, Köln 1840, 67: „Hermes aber hat niemals die Dogmatik nach Statler vorgetragen; er las die spezielle Dogmatik nach Klüpfel, wie dies die Lektionsverzeichnisse von Münster beweisen, und wenn er später seine eigene philosophische Einleitung vortrug, so fuhr er dennoch fort, die Dogmatik nach Klüpfel zu lehren. Erst im Jahre 1811 fing er an nach seinen eigenen Heften zu lesen.“

⁹ Vgl. ESSER, *Denkschrift* (wie Anm. 6), 97, 115ff.

¹⁰ Clemens-August von DROSTE ZU HÜLSHOFF, *Ueber das Leben, den Charakter und das Wirken für Theologie und Philosophie des Georg Hermes*, in: ZPKT 1 (1832) 1-29, hier 22.

¹¹ Johann Heinrich ACHTERFELD, *Vorwort des Herausgebers*, in: Georg HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Erster Theil, Münster 1834, III-VI, hier V.

¹² „Der erste Band der Dogmatik erschien zu Anfang, der zweite um die Mitte 1834, und der dritte im Beginn des folgenden Jahres“, notiert SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1) 201 mit Verweis auf BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone* (wie Anm. 8), 186. Auch auf dem Titel des dritten Bandes ist als Erscheinungsjahr 1834 vermerkt, das Vorwort ist datiert auf den 25.10., das Imprimatur auf den 3.11. des Jahres.

¹³ Vgl. Peter Joseph ELVENICH, *Acta Hermesiana*, Göttingen 1836, 9, Anm.; BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone* (wie Anm. 8), 158.

„Jedoch bin ich es der Ehre des Verstorbenen schuldig, ausdrücklich zu erklären, daß er selbst dieses Werk mit Ausnahme einzelner Stücke, welche der kundige Leser selbst entdecken wird, des Druckes keinesweges würdig erachtete, und um so mehr bedauere ich, und hoffentlich jeder, dem die Sache des Katholizismus und der theologischen Wissenschaft am Herzen liegt, mit mir, daß der frühzeitige Tod den Verfasser verhinderte, sein großes Werk mit der ihm eigenthümlichen Geistesschärfe selbst zu vollenden, und aus eigener Hand der Presse zu übergeben.“¹⁴

Achterfeld teilt weiterhin mit, dass er zunächst eine bloß auszugsweise Publikation in Erwägung gezogen, sich schließlich aber doch für die Darbietung des gesamten Textes entschieden habe, wiewohl er allein die Verantwortung für das Publierte übernehme.

(2) Das uns vorliegende Werk umfasst keinen ganz vollständigen katholischen Dogmatikkurs, aber immerhin den größten Teil desselben. Seine Gliederung expliziert Hermes in einem umfangreichen einführenden Methodenkapitel, das auf ein von ihm in Bonn gehaltenes Kolleg zur Einleitung in die Dogmatik zurückgeht.¹⁵ Der dort vorgestellten Dreiteilung¹⁶ ist er in der Durchführung konsequent gefolgt: Über Gott – Über das Verhältnis der Welt zu Gott – Über das Verhältnis der Menschen zu Gott. Esser expliziert die so gegliederte „theoretische Theologie“ im hermesischen Verständnis folgendermaßen:

„In dem ersten Theile macht sie uns bekannt mit Gottes Dasein und mit der Art und Weise seines Daseins; mit seiner Wesenheit nebst den aus seiner Wesenheit hergeleiteten Eigenschaften eines im Erkennen und Wollen unendlich vollkommen Wesens; mit seiner dreifachen Persönlichkeit in einer einfachen Wesenheit als Vater, Sohn und heiliger Geist. In dem zweiten Theile macht sie uns bekannt mit Gott

¹⁴ ACHTERFELD, Vorwort zu Hermes, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), III-IV. Diese Passage wird bestätigt durch die bei ESSER, Denkschrift (wie Anm. 6), 114f. mitgeteilten Informationen: „Von seiner Dogmatik, zu deren Bearbeitung für den Druck er seiner schwachen Gesundheit wegen wenig Hoffnung sah, sagte er, daß er für die Vernichtung derselben schon sorgen werde, was aber zum Glücke so wenig geschehen ist, daß er vor seinem Tode wenigstens in die Herausgabe eines Theiles derselben eingewilligt hat. Hätte Hermes für die gänzliche Umarbeitung derselben, welche er im Sinne hatte, Zeit gefunden, so würde gewiß etwas Vortreffliches und Vollenderes zu Stande gekommen sein“. Möglicherweise hat Achterfeld mit der Publikation der gesamten Dogmatik also das von Hermes selbst gemachte Zugeständnis überschritten.

¹⁵ Vgl. SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 86, Anm. 1. Elvenich hat diesen Teil der Dogmatik wie auch den dritten Band, der besonders viele der im Hermesianismusstreit monierten Lehrstücke enthält, in den Verhandlungen nach der Indizierung für die römischen Behörden eigens ins Lateinische übersetzt; vgl. Peter Joseph ELVENICH, Vertheidigungsschrift, Zweite Lieferung, Breslau 1839, 79, 107.

¹⁶ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 126.

als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, insbesondere mit der göttlichen Fürsührung¹⁷, so daß alle irdischen Ereignisse auf das Wohl der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe, insbesondere des Menschen, berechnet sind.¹⁸ In dem dritten Theile belehrt sie uns über den ursprünglichen Zustand des Menschen, seine Versunkenheit durch die erste Sünde, über seine Wiedererhebung durch das in der Person des Gottmenschen vollbrachte Werk der Erlösung, über die Gnade und die Gnadenmittel, als da sind: die Sacramente, das Gebet, die Mitwirkung mit der empfangenen Gnade, endlich über die letzten Dinge, welche dem Menschen nach vollbrachtem Erdenleben, als der Vorschule für die Ewigkeit, bevorstehen.“¹⁹

Insgesamt bleibt damit die Auswahl und Anordnung der Themen, sieht man von der eigenwilligen Verortung der Gebetstheologie ab, konventionell, auch was das Fehlen eigener mariologischer²⁰ und ekklesiologischer Kapitel angeht. Auffällig ist eher, in welchem Umfang die heilsgeschichtlich angeordneten Themen jeweils abgehandelt werden.

(3) In der publizierten Fassung der Dogmatik fehlen die abschließenden Abschnitte über die Sakramente, das Gebet und die Letzten Dinge.²¹ Grund dafür könnte die Tatsache sein, dass Hermes selbst diese Teile in seiner akademischen Tätigkeit nicht vorgetragen und folglich keine Ausarbeitungen dazu in seinen Vorlesungskonzepten hinterlassen hat. In Münster, so berichtet Esser, hatte Hermes „nicht die ganze Dogmatik abzuhandeln; sondern diejenigen Lehren, welche auf die Abhandlung über die Erlösung folgen, waren schon früher dem Professor der Moraltheologie zu einer besondern Vorlesung angewiesen“.²² Es lässt sich zeigen, dass Hermes mit dieser Arbeitsteilung durchaus einverstanden gewesen sein dürfte. In seinem gemeinsam mit der *Philosophischen Einleitung* publizierten Entwurf zu einem theologischen Studienplan hat er selbst die Abschlusskapitel der Dogmatik, beginnend mit der Gnadenlehre, explizit vom Rest

¹⁷ Die bewusste Verwendung des Begriffs „Fürsührung“ statt des häufiger anzutreffenden, aber weniger angemessenen Begriffs „Vorsehung“ hat Hermes eigens begründet; vgl. Georg HERMES, Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil, Münster 1834, 91.

¹⁸ Unerwähnt bleibt hier, dass Hermes an das Ende des schöpfungstheologischen Teils ein umfangreiches Kapitel zu Engeln und Dämonen stellt; HERMES, Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil (wie Anm. 17), 113-176.

¹⁹ ESSER, Denkschrift (wie Anm. 6), 169f.

²⁰ Eine Zusammenschau der wenigen Maria betreffenden Aussagen bei Hermes bietet Peter H. GÖRG, „Sagt an, wer ist doch diese“. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn 2007, 57f.

²¹ Einige Beiträge zu diesem Thema aus der hermesianischen Schule werden vorgestellt von Peter MÜLLER-GOLDKUHLE, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1966, 96-101.

²² ESSER, Denkschrift (wie Anm. 6), 47f.

getrennt²³ und auch in inhaltlicher Weise nachgeordnet. „Dieser letzte Theil der Dogmatik“, schreibt Hermes, „kann aber auch wohl ohne Nachtheil der wissenschaftlichen Haltung des christlichen Systemes von einem andern gelehrt werden; weil dieser Theil nicht mehr Grundlehren sondern Folgelehren und die fernere Ausbildung des Christenthums vorlegt, und weil er überdies – einige Reflexionen über die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Wirkung der Gnade und des Gebethes als Gnadenmittels ausgenommen – im vollkommensten Sinne rein positiv ist“²⁴. Allerdings erwähnt Esser in seiner Darstellung, dass Hermes sich in Bonn an die Ausarbeitung auch dieser Teile gemacht habe;²⁵ ob er dabei weiter gekommen ist, als die gedruckten Bände der Dogmatik bezeugen (also über die Gnadenlehre hinaus), bleibt unklar. Gegen eine Fertigstellung dieser abschließenden Traktate durch Hermes spricht die Bemerkung in Achterfelds Vorwort zum dritten Band der Dogmatik, wonach die fehlenden Stücke für den Druck „von einem Schüler des Verfassers im Geiste desselben bearbeitet und als zweite Abtheilung [sc. des dritten Bandes, Th. M.] dem Publikum übergeben werden“²⁶ sollten. Dieser abschließende Teil ist aber nach der 1835/36 erfolgten Indizierung nie erschienen.

(4) Zu beachten ist auch, dass der aus den „Kollegienheften“ von Hermes übernommene Text offenbar keinen ganz kompletten Eindruck jener Vorlesungen vermittelt, die so viele Hörer in Münster und Bonn tief beeindruckt haben. So weist Johann Wilhelm Joseph Braun (1801-1863) darauf hin, dass die „religiösen Betrachtungen“, die Hermes immer wieder in seinen Vortrag eingefügt habe, in der Druckfassung nicht dokumentiert seien.²⁷ Dem faktisch publizierten Text

²³ Vgl. Georg HERMES, *Studir-Plan der Theologie. Ein Anhang der Philosophischen Einleitung* etc., Münster 1819, 10.

²⁴ HERMES, *Studir-Plan der Theologie* (wie Anm. 23), 23. Dass diese Bemerkungen ein aus heutiger Sicht reduktionistisches Verständnis der betreffenden dogmatischen Themenbereiche dokumentieren, braucht kaum angemerkt zu werden.

²⁵ Vgl. ESSER, *Denkschrift* (wie Anm. 6), 113f.

²⁶ ACHTERFELD, Vorwort zu: Georg HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung*, Münster 1834, III.

²⁷ Vgl. BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone* (wie Anm. 8), 261, Anm.: „Die Dogmatik von Hermes, welche in drei Bänden erschienen, ist nichts als ein Abdruck seiner Kollegienhefte. Ein Buch ist aber kein Kollegienheft und ein Kollegienheft ist kein Buch. Hermes selbst würde diesen Heften, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk selbst herauszugeben, eine ganz andere und weit bessere Form gegeben haben. Außerdem finden sich in dem Abdrucke jener Hefte jene religiösen Betrachtungen nicht, welche Hermes nicht selten, wenn er am Ende einer Untersuchung angekommen war, anstellte, und die eine solche erschütternde Kraft hatten, wie wir diese anderswo nie gehört haben. Wir halten diese Bemerkung für nothwendig, um einem unbilligen Urtheile über den formellen Werth seiner Dogmatik, welches sonst so leicht entstehen könnte, zu begegnen.“ Die Wirkung dieser religiös-moralischen Anwendungen der dogmatischen Lehren bei den Hörern unterstreichen auch andere Hermesianer; vgl. Hubert JEDIN, *Eine Denkschrift Joseph Ignaz*

ist die noch nicht vollendete Ausarbeitung an vielen Stellen anzumerken. Vor allem die Traditionsbelege sind vielfach nur rudimentär ausgeführt, und auch die Ungleichgewichtigkeit des Umfangs, die beim Vergleich mancher Abschnitte auffällt, wäre vor eigener Drucklegung des Werkes durch den Verfasser möglicherweise korrigiert worden.²⁸ Immerhin verfällt die Dogmatik in ihrer vorliegenden Gestalt weniger als die Einleitungsbände dem immer wieder geäußerten Vorwurf ungebührlicher Weitschweifigkeit,²⁹ obwohl sie – wie alle gedruckten Werke unseres Theologen – die Faszination, die von seiner unmittelbaren Lehre ausgegangen sein muss, kaum einfängt.

(5) Es besteht kein Anlass anzunehmen, dass Achterfeld das Erbe des hochverehrten Meisters in gravierender Weise verfälscht haben könnte. Weder Freunde noch Gegner haben jemals Bedenken gegen die Authentizität des Textes der posthumen Publikation erhoben. Völlige Klarheit darüber, wie weit Achterfeld tatsächlich in den vorgefundenen Textbestand (durch Veränderungen, Streichungen oder Ergänzungen) eingegriffen hat,³⁰ besitzen wir aber trotz einiger diesbezüglicher Anmerkungen in den gedruckten Bänden nicht.³¹ In diesem Punkt wird die Forschung wohl auch in Zukunft nicht weiterkommen. Der Hermes-Nachlass, der in der unmittelbaren Phase nach dem Tod des Theologen seinen wichtigsten Anhängern zur Verfügung gestanden hat, wie neben der Dogmatik weitere in Schülerschriften oder in der Bonner Zeitschrift der

Ritters über Georg Hermes, in: *AHVNRh* 174 (1972) 148–161, hier 160. Ein Beispiel, wie man sich dieselben wohl vorzustellen hat, bietet der Abschnitt in der gedruckten Christkatholischen Dogmatik. Erster Theil (wie Anm. 11), 570–575.

²⁸ Vgl. *SCHRÖRS*, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 222f. Anm. 4 (Bemerkung Ritters).

²⁹ Vgl. *DERS.*, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 78, Anm. 2. Allerdings gibt es auch in der Dogmatik Teile, welche die monierte Umständlichkeit dokumentieren; vgl. nur die 150 Druckseiten umfassende Erbsündenlehre in *HERMES*, Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 45–190.

³⁰ Merkwürdig erscheint etwa, dass Hermes in der Gliederung seiner Vorlesungen auf Abschnitte vorausweist, von denen er wissen musste, dass er sie nicht zum Vortrag bringen würde; vgl. *HERMES*, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 540. Ist dies von Hermes selbst im Blick auf eine für den Druck der Dogmatik vorzunehmende Ergänzung formuliert, oder spricht hier der Herausgeber?

³¹ Vgl. etwa *HERMES*, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 12 (Hinzufügung aus einer Nachschrift), 645 (Kommentar zu Angaben, die aus Klüpfels Lehrbuch übernommen wurden); Zweyter Theil (wie Anm. 17), 43f. (Einfügung von Material, das an anderer Stelle im Hermes-Nachlass gefunden wurde), 92, 97, 140 (Hinweis auf nur ansatzhaft von Hermes ausgeführte Stücke, die der Herausgeber vervollständigt hat). Dass Hermes selbst Fußnoten zum Text verfasst hat, ist daraus ersichtlich, dass viele von ihnen in der ersten Person formuliert sind. Wie sie in den Kollegienheften vorgefunden wurden (unter dem Text, in Klammern, als Zettelnotizen?), bleibt unklar. Die Mehrzahl der Anmerkungen lässt allerdings nicht sicher erkennen, ob sie auf Hermes oder auf Achterfeld zurückgehen.

Hermesianer publizierte Texte bezeugen,³² muss heute als verloren gelten; über sein Schicksal ist nichts bekannt. Schon Schrörs konnte bei seinen Forschungen in den 1920er Jahren nicht mehr darauf zurückgreifen. Eine Edition der Hermes-Dogmatik aus den Manuskripten des Verfassers, gemäß modernen kritischen Standards, wird darum nicht mehr zu erstellen sein. Allerdings gibt es eine andere wichtige Ressource, die von der Forschung bislang noch nicht genutzt wurde: nämlich die Schülernachschriften, die für den Dogmatikkurs von Hermes sowohl aus den Jahren in Münster als auch in Bonn existieren und die in unterschiedlichen Bibliotheken überdauert haben. Schon bei einer raschen Sichtung verstreuter Hinweise in der Sekundärliteratur sowie der im Internet verfügbaren Kataloge stößt man für die Dogmatik auf mindestens zehn solcher Nachschriften unterschiedlichen Umfangs.³³ Diese Zahl könnte sich bei genau-

³² Vgl. etwa Georg HERMES, Ueber den Zustand der ohne Taufe gestorbenen unmündigen Kinder, in: ZPKT 2 (1832) 53-72; Wie muß auf Gymnasien die Religion gelehrt werden?, in: ZPKT 3 (1832) 42-63; ZPKT 4 (1832) 72-94; Ueber den Beruf zum geistlichen Stande, in: ZPKT 3 (1832) 88-91; Rede, gehalten zu Bonn am 27. April 1820, bei der Eröffnung seiner Vorlesungen an dasiger Hochschule, in: ZPKT 6 (1833) 52-61 (vgl. ESSER, Denkschrift [wie Anm. 6], 108); Ueber die Realität der Zeit und des Raumes, in: ZPKT 10 (1834) 1-29. BERNHARDI [J. W. BRAUN], Laokoon oder Hermes und Perrone (wie Anm. 8) publiziert (neben diversen Aktenstücken) aus dem Nachlass einen kleinen geistlichen Text („Das Leben ohne Glauben/im Glauben“, 38f.; auch bei DROSTE ZU HÜLSHOFF, Ueber das Leben, den Charakter und das Wirken für Theologie und Philosophie des Georg Hermes [wie Anm. 10], 28f., und ESSER, Denkschrift [wie Anm. 6], 183f., abgedruckt) sowie eine Osterpredigt (BERNHARDI [J. W. BRAUN], Laokoon oder Hermes und Perrone [wie Anm. 8], 40-48), die aus der Zeit des Hermes als Gymnasiallehrer stammen. Bedeutsamer ist aus späteren Jahren eine unvollendete Abhandlung über die „Methode bei dem Vortrage der dogmatischen Theologie“ (ebd., 75-90) – offenbar in Übersetzung Brauns, weil angegeben wird, die Abhandlung sei in lateinischer Sprache verfasst worden (ebd., 75, 90). Außerdem weist Braun auf ein Heft mit Entwürfen des Theologen für dessen Gymnasialunterricht aus der Zeit vor Übernahme der Münsteraner Professur hin (ebd., 48). Dessen Verlust ist bedauerlich, denn nur mit seiner Kenntnis ließe sich die Bemerkung Essers verifizieren, wonach aus „dem Religions-Unterrichte, den er dazumal vortrug, [...] schon sein System der Glaubens- und Sittenlehre, welches er später entwickelt hat, nicht undeutlich hervor[schimmerte]“ (ESSER, Denkschrift [wie Anm. 6], 25).

³³ Nachschrift aus Münster, 1810-11, von I. Everard, in 6 Heften: UB Groningen, Ms. 447 (vgl. H. BRUGMANS, *Catalogus codicum manu scriptorum Universitatis Groninganae Bibliothecae*, Bd. 4, Groningen 1898, 246); Nachschrift aus Münster, ca. 1812ff., von T. Dnyfkens, *Specielle Theologie*, Bd. 1-3: UB Groningen Ms. 450; Nachschrift aus Münster, 1815, 5 Teile, von J. Terlunen: Diözesanbibliothek Münster, D8 0314; Nachschrift aus Münster, ca. 1819/20, von H. Vaerting (nur Gottes- und Trinitätslehre): Bonn, Bibliothek des Collegium Leoninum, D 448/449 (genannt bei Herman H. SCHWEDT, *Das römische Urteil über Georg Hermes [1775-1831]. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert* [R.Q.S 37], Rom u.a. 1980, 25 mit Anm. 90; da das *Collegium Leoninum* seit 1999 nicht mehr besteht, müsste der Verbleib geklärt werden); Nachschrift aus der letzten Zeit als Prof. in Münster: Diözesanbibliothek Köln, Hs. 596 (im alten Zettelkatalog als Hs. 564 verzeichnet); Nachschrift aus Bonn, 1824/25, von L. T. Maaßen: ULB Münster, Ms N.R. 33; Nachschrift aus Bonn, 1824/25, von F. X. Scholl: Stadtbibliothek Aachen, Ms Tq 627 (knappe Zusammenfassung aller Teile, dazu ein sonst nicht zu findendes Lehrstück über den Ablass; so beschrieben bei SCHWEDT,

erer Recherche noch vermehren. Die Analyse dieses Materials im Vergleich mit dem edierten Text wird Ergänzungen, wichtige Hinweise auf die Genese der hermesischen Dogmatik und die tatsächliche Gestalt ihres Vortrags in der Lehre zu Tage fördern. Sie bleibt daher ein echtes Forschungsdesiderat.

1.2 Fehlende Originalität?

(1) Der zweite Grund für die eher geringe Rezeption der speziellen Dogmatik des Hermes ist darin zu sehen, dass ihre sachliche Bedeutung von Beginn an durch Anhänger wie Gegner des Theologen derjenigen der Einleitungsbände, namentlich des philosophischen Teils, deutlich nachgeordnet wurde. Offensichtlich waren es die dort abgehandelten Themen, die Hermes selbst am intensivsten beschäftigt haben, wie der persönlich gehaltene Anfang der Vorrede zur *Philosophischen Einleitung* bezeugt.³⁴ Die Hermes-Biographen unterstreichen dies.³⁵ An die Publikation der Einleitungsvorlesungen in Buchform hat sich der Theologe vor allem anderen gemacht, und ihre Darlegung hat auch in seinem Unterricht den größten Eindruck hinterlassen. Was die Schüler des Hermes vor allem faszinierte, war, wie der Paderborner Bischof Konrad Martin (1812-1879) in seinen Lebenserinnerungen formuliert hat, „das in ihnen erregte Hochgefühl,

Das römische Urteil [wie Anm. 33], 26f., m. Anm. 92); Nachschrift aus Bonn, 1826/27 (3 von 4 Teilen, Tl. 2 fehlend); Diözesanbibliothek Aachen, Sg F 000 516/518, DK 23. Bei Herman H. SCHWEDT, *Georg Hermes (1775-1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner*, in: E. Coreth u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1, Graz u.a. 1987, 221-241, hier 228, Anm. 32 ist eine weitere, zeitlich nicht spezifizierte Nachschrift im Archiv des Altkatholischen Bistums Bonn genannt. Verwirrend ist Schwedts Bemerkung ebd., diese Nachschrift enthalte „auch die ungedruckten Kapitel über Urstand, Sündenfall, Erbsünde, Erlösung, Gnade und Gnadenmittel“, denn diese Themen sind allesamt zu finden in Georg HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26) (mit Ausnahme des letzten, das nur im Titel des abschließenden Kapitels angekündigt wird). Ob Hermes in seinen Bonner Vorlesungen möglicherweise auch noch die Teile im Anschluss an die Gnadenlehre behandelt hat, könnte nur durch die Analyse der Nachschriften sicher geklärt werden. – Zu überprüfen wäre ein Bestand im Stadtarchiv Köln (Best. 1036A Frenken, Johann Wilhelm – 1794-1871), in dem „Vorlesungsnachschriften u.a. nach Georg Hermes“ verzeichnet sind. Der Verfasser dieses Beitrags erinnert sich zudem daran, selbst vor längerer Zeit in der Klosterbibliothek Knechtsteden eine Nachschrift der Hermes-Dogmatik in der Hand gehalten zu haben; auch dies müsste verifiziert werden. Für die beiden „Einleitungen“ des Hermes existieren ebenfalls Nachschriften; möglicherweise erlauben sie eine Rekonstruktion des zweiten, im Druck nicht publizierten Teils der *Positiven Einleitung* (vgl. ESSER, *Denkschrift* [wie Anm. 6], 117f.).

³⁴ Vgl. Georg HERMES, *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung*, Münster 1831, III-XIII. Die erste Auflage des Werkes erschien 1819. Im Folgenden wird nach der zweiten Auflage zitiert.

³⁵ Vgl. DROSTE ZU HÜLSHOFF, *Ueber das Leben, den Charakter und das Wirken für Theologie und Philosophie des Georg Hermes* (wie Anm. 10), 7-12; ESSER, *Denkschrift* (wie Anm. 6), 12f.

daß der christliche, der katholische Glaube das Licht nicht zu scheuen habe, sondern daß er auf unerschütterlichem Fundamente ruhe“.³⁶ Hermes übernahm also die auf ein sicheres erstes Prinzip allen Wissens abzielende Begründungsfrage der neueren Philosophie in das Gebiet der theologischen Prinzipienlehre. Er vermittelte seinen Hörern die rationale Gewissheit, dass der Skeptizismus Kants weder in der philosophischen Erkenntnistheorie noch in der Religionsbegründung das letzte Wort haben müsse, und eröffnete ihnen einen anderen Weg seiner Überwindung, als ihn der Idealismus Fichtes wies. Diese philosophische Argumentation beeindruckte offensichtlich stärker als die darauf aufbauende Erklärung der dogmatischen Einzelinhalte.³⁷

(2) Karl Eschweiler geht in seiner Monographie *Die zwei Wege der neueren Theologie* von 1926 noch einen Schritt weiter, wenn er urteilt: „Die ‚christkatholische Dogmatik‘ ist überhaupt das uneigentümlichste, was Hermes geschrieben hat. Wird von dem einleitenden methodischen Teile abgesehen, so ist seine Dogmatik nicht viel mehr als eine Registrierung des damals in Deutschland massgebenden *sensus communis* der katholischen Dogmatiker“. Auch die dem Bonner Theologen vorgeworfenen Irrtümer „über den Urstand, die Erbsünde, die Rechtfertigung und den Endzweck der Schöpfung“ seien sämtlich nicht „originales Sondergut der Hermesschen Theologie“, sondern „ohne Ausnahme aus der katholischen Umgebung, insbesondere aus der Theologie Benedikt Stattlers, übernommen worden“³⁸ – eine These, für die Eschweiler allerdings einen exak-

³⁶ Konrad MARTIN, *Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohltäter*, Mainz 1879, 128. Martin war zwar selbst kein Hörer des Hermes, kannte aber als Kölner Priester und Theologieprofessor in Bonn die hermesianische Bewegung gut. Vgl. auch Joseph KLEUTGEN, *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit*. Zweites Heft: *Zu meiner Rechtfertigung*, Münster 1868, 41: „Worauf kam es Hermes zunächst und hauptsächlich an? Durch das Denken der Vernunft eine Wirklichkeit, und in ihr einen sichern Ausgangspunkt zu finden, und er meinte, daß dieses Bedürfnis erst durch die neue Philosophie geweckt, obwohl nicht befriedigt worden sei.“

³⁷ Bündig resümiert darum Eduard HEGEL, *Georg Hermes*, in: *WLB* 7 (1959) 83-104, hier 89: „Trotz der drei posthumen Bände dogmatischen Inhalts liegt das Schwergewicht von Hermes' theologischem Interesse auf fundamentaltheologisch-apologetischem Gebiet bzw. im philosophischen Vorraum der Theologie.“ Hegel hat rund 15 Jahre später diesen Beitrag mit einigen Ergänzungen, aber ohne substantielle Veränderung in der Bewertung nochmals publiziert: *Georg Hermes*, in: Heinrich Fries/Georg Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, München 1975, 303-322.

³⁸ Alle Zitate aus ESCHWEILER, *Die zwei Wege* (wie Anm. 2), 120; vgl. DERS., *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus* (wie Anm. 2), 89-93. Schon Karl WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866, 409 hatte über Hermes geurteilt: „In seiner Opposition gegen die Kant'sche Annihilierung der theoretischen Vernunft tritt er theilweise in die von Stattler betretenen Wege, wie denn überhaupt eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen Stattler und Hermes nicht zu verkennen ist, deren sich auch Letzterer vollkommen bewußt war; Beider Denken bewegt

ten Beleg schuldig bleibt. Die meisten Theologen haben sich bis heute mit diesen Urteilen zufriedengegeben und von einer gründlicheren Beschäftigung mit den Dogmatikbänden abgesehen.

1.3 Die Fixierung auf die im Indizierungsbreve von 1835 genannten Inhalte

(1) Mit Eschweilers Hinweis auf die dogmatischen „Irrtumslisten“, die sich schnell mit dem Namen des Hermes verbanden, ist ein drittes Problem angesprochen, das die Rezeption seiner Dogmatik überschattet hat. Die Norm solcher Aufzählungen hat das von Papst Gregor XVI. (1765-1846, reg. 1831-1846) persönlich redigierte Breve von 1835 vorgegeben, durch das drei Bücher des Hermes, darunter der erste Band der Dogmatik, indiziert wurden. Ein Indexdekret von 1836 weiterte die Entscheidung auf die beiden weiteren Teile der Dogmatik aus.³⁹ Schwedt hat aus einer exakten Lektüre des Brevetextes die These abgeleitet, dass es sich in formaler Hinsicht um ein reines Bücherurteil handelte, das eine Beurteilung der theologischen Inhalte bloß im Referat beinhalte. Die Zeitgenossen haben das Breve allerdings (fast) übereinstimmend als Lehrurteil verstanden.⁴⁰ Rom selbst hat diese Weise der Rezeption eher gefördert als korrigiert, so dass, wie Klaus Schatz bemerkt, „mit einem Minimum oder gar keiner eigenen lehramtlichen Selbstfestlegung Roms ein Maximum an theologiegeschichtlicher Wirkung erzeugt wurde“.⁴¹ Die Benennung konkreter theologischer Inhalte in Verbindung

sich in den Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit, das in Natur und Geschichte gegebene Wirkliche bleibt ihnen schlechthin nur ein Gegebenes“. Diese These von einer Verwandtschaft der Methoden bei Stattler und Hermes hat Eschweiler aufgegriffen, und sie ist für ihn zentraler als der Hinweis auf die Konvergenz in dogmatischen Einzelfragen. Ähnlich spricht SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 88, von „einer Anzahl von Irrtümern, die durch ein gründliches Studium der alten Theologie vermieden worden wären und die zum Teil auf Stattlers Einfluss zurückzuführen sind“. Ohne weitere Belege schließt sich Hermann Josef POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „*Dei Filius*“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (FThSt 87), Freiburg i.Br. 1968, 74 diesen Einschätzungen an.

³⁹ Bei der ursprünglichen Indizierung „ereignete sich das ärgerliche Versehen, daß die beiden letzten Bände der Dogmatik, obwohl aus ihnen Lehrpunkte als verwerflich genannt waren, nicht unter dem vom Verbot betroffenen aufgeführt standen, so daß ein Dekret der Indexkongregation vom 7. Januar 1836 es nachholen mußte“ (SCHRÖRS, Ein vergessener Führer [wie Anm. 1], 201f.).

⁴⁰ Eine Ausnahme macht der Jurist und spätere Kölner Oberbürgermeister Hermann Joseph Stupp (1793-1870), der zwischen 1844 und 1847 mit einer Reihe von Streitschriften zugunsten der Hermesianer in Erscheinung trat; genannt sei nur: Die letzten Hermesianer. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Siegen/Wiesbaden 1844. Vgl. SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 390-402, hier 392.

⁴¹ Klaus SCHATZ, Rez. zu Schwedt, Das römische Urteil, in: AHP 19 (1981) 395-397, hier 397.

mit einem pauschalen Irrtumsvorwurf legt die dogmatische Aussageintention des Breve durchaus nahe. Zunächst konzentriert es sich auf den „positiven Zweifel“ bei Hermes und die angebliche Erhebung der Vernunft zur „Hauptnorm“ in Glaubensfragen. Dies wird zum Anlass genommen, um Hermes unter jene „Lehrer des Irrtums“ zu zählen, die mit Hilfe ihres öffentlichen Lehramts das *depositum fidei* veruntreuten. Anschließend führt der Papst ein kurzes Negativflorilegium von dogmatischen Themen an, zusammengestellt vielleicht von einem Deutschen, dem damals in Rom tätigen ultramontanen Theologen Karl August von Reisach (1800-1869).⁴³ Geirrt oder zweifelhaft gelehrt haben soll Hermes demnach „in bezug auf das Wesen Gottes, seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Freiheit und seine Zielsetzung bei den Werken, die von den Theologen »äußere« genannt werden, sowie in bezug auf die Notwendigkeit der Gnade und ihrer und der Gaben Verteilung, die Gewährung von Belohnungen und Verhängung von Strafen, in bezug auf den Stand der Stammeltern, die Ursünde und die Kräfte des gefallen Menschen“.⁴⁴ Konkretisierungen über diese Stichworte hinaus fehlen. Auch einen Nachweis aus den Texten des Hermes selbst für das Vorkommen irriger Lehren in diesen Bereichen hat die römische Seite nie vorgelegt. Damit muss ihr Urteil als nicht wirklich theologisch, sondern eher kirchen- bzw. ideenpolitisch motiviert gelten.

(2) Das hatte einerseits zur Konsequenz, dass die Hermesianer die Berechtigung der Häresiezuschreibungen leicht bestreiten konnten und keine Neigung zeigten, in den genannten Punkten grundlegend von der Lehre ihres Meisters abzuweichen, obwohl sie fortan bei seiner direkten Zitierung in der Lehre Vorsicht walten ließen. Stattdessen bemühten sie sich, die mit dem Namen des Hermes verbundenen Irrtumsvorwürfe als zwar in sich korrekt, aber faktisch das Werk des Theologen nicht betreffend nachzuweisen, was – ähnlich wie im Jansenismusstreit – das Thema der sog. *facta dogmatica* und sogar das Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit ins Zentrum der Auseinandersetzungen rückte.⁴⁵ Man versuchte außerdem (vor und nach der Publikation des Breve) mit großem Aufwand, die besonders umstrittenen Thesen des Hermes durch erweiterte Traditionsbelege und bessere Explikation abzusichern. Beispielhaft kann man auf Buchpublikationen und Aufsätze in der Bonner „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie“⁴⁶ der 1830er Jahre hinweisen, die der in Trier lehrende hermesianische Dogmatikprofessor Johann Joseph Rosenbaum (1798-

⁴³ Vgl. SCHWEDT, Das römische Urteil (wie Anm. 33), 182-184.

⁴⁴ Vgl. DH 2739.

⁴⁵ Vgl. etwa Peter Joseph ELVENICH, Verteidigungsschrift, Erste Lieferung, Breslau 1839, 29-36; Zweite Lieferung (wie Anm. 15), 45; 59-64.

⁴⁶ Vgl. dazu SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 153-188.

1867) verfasst hat.⁴⁶ Für eine wirkliche Weiterentwicklung der Dogmatik des verstorbenen Meisters stand freilich, zumal unter den gegebenen Bedingungen, niemand bereit.⁴⁷ Wie sehr die Hermesschule beim Bemühen um Entlarvung der aus ihrer Sicht fragwürdigen „Verketterungsgeschichte“⁴⁸ hinsichtlich der materialdogmatischen Fragen auf die im Breve genannten Punkte fixiert blieb, zeigt paradigmatisch die von den führenden Vertretern Braun und Peter Joseph Elvenich (1796-1886) im Anschluss an ihre römischen Verhandlungen in lateinischer und deutscher Sprache publizierten *Meletemata theologica* (1838/39)⁴⁹, eine knappe Zusammenfassung der eigenen Schulposition, die in gewissen Fragen Vermittlungsbereitschaft signalisierte und für die sich die Verfasser deswegen die Anerkennung des Heiligen Stuhls erhofften – vergeblich, wie sich bald herausstellte⁵⁰.

Im Gegensatz dazu machten sich die Antihermesianer daran nachzuholen, was der Papst offensichtlich versäumt hatte: Sie suchten in den Büchern von Hermes nach Stellen, welche die Berechtigung der Zensurierung legitimieren sollten, und fanden dabei oft noch mehr und andere Irrtümer als die im Breve erwähnten.⁵¹ Dies forderte wiederum die Hermesianer zu Entgegnungen heraus.

⁴⁶ Vgl. seine Arbeiten zur Verteidigung der Erbsündenthese des Hermes, abgedruckt in ZPKT 4 (1832) 95-105; 13 (1835) 48-55; 18 (1836) 60-71, und zur Lehre über den Endzweck der Schöpfung, abgedruckt in ZPKT 20 (1836) 68-89. In einer kleinen Monographie vertieft Rosenbaum die Lehre vom Glauben bei Hermes: Ueber Glauben. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Lehren des sel. Professors Hermes über diesen Gegenstand, zunächst gegen den demselben gemachten Vorwurf der Unkirchlichkeit, Trier 1833. Die im gleichen Jahr von Rosenbaum zusammen mit Franz Xaver Biunde herausgegebenen *Blätter zur Orientirung in Sachen des Hermesianismus* (Trier 1833/1838) nehmen die Lehren der *Philosophischen Einleitung* gegen Angriffe der ultramontanen Mainzer Zeitschrift *Der Katholik* in Schutz.

⁴⁷ Vgl. SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 330. „Hermesianische Dogmatiker [...], die auch nur einigen wissenschaftlichen Ruf besessen hätten, gab es nicht“, stellt Schrörs nüchtern schon mit Blick auf die Probleme fest, in Bonn einen der Schule verbundenen Nachfolger für Hermes zu finden (ebd., 432). Beinahe wäre die Stelle Anton Günther übertragen worden, hätte nicht Erzbischof Spiegel, von dem der Vorschlag stammte, einen Rückzieher gemacht (ebd., 433f.).

⁴⁸ Johann Wilhelm Joseph BRAUN, Die Lehren des sogenannten Hermesianismus über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, Bonn 1835, VII.

⁴⁹ Vgl. Johann Wilhelm Joseph BRAUN/Peter Joseph ELVENICH, *Meletemata theologica*, Hannover/Leipzig 1838, 57-85 („Pars altera“). Im Folgejahr wurde eine deutsche Fassung nachgeschoben: *Meletemata Theologica oder Theologische Studien*, Köln 1839.

⁵⁰ Zur Publikation vgl. ELVENICH, Verteidigungsschrift, Zweite Lieferung (wie Anm. 15), 103; SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 272f, 279ff.

⁵¹ Wie die Konkretisierung des Breve aussehen konnte, zeigen die im Jahr 1837 von Erzbischof Droste zu Vischering in Köln eingeführten 18 Thesen, die Neupriester und andere Geistliche, die des Hermesianismus verdächtigt wurden, zu geloben hatten. Ohne dass Hermes direkt genannt würde, lässt der dem Theologen und seiner Richtung eher instinktiv als aufgrund theologischer Einsicht feindlich gesonnene, selbst dem Fideismus zuneigende Erzbischof seine Priester darin Aussagen beschwören, die als Korrektur einiger hermesianischer Thesen angesehen werden können, welche den Stichworten des Breve entsprechen. Vgl. dazu SCHRÖRS,

Der römische Jesuit Giovanni Perrone (1794-1876), der schon in seinem ab 1825 oft aufgelegten Dogmatikhandbuch und in weiteren anschließenden Publikationen⁵² scharf gegen Hermes auftrat, musste sich wegen seiner fehlenden Deutschkenntnisse, seiner schlechten Vertrautheit mit der philosophischen Situation in Deutschland und diverser sachlicher Fehler heftige und nicht weniger polemische Gegenreden der Hermesianer gefallen lassen⁵³. Während ein ebenfalls zum Angriff auf Hermes verfasstes Buch des Kölner Kaplans Meckel von 1837 bloß aneinandergereihete Textauszüge aus dessen Büchern bot⁵⁴ und die Kritik in der ersten Fassung von Anton Berlages (1805-1881) *Dogmatik* (1839) knapp blieb⁵⁵, enthielt die einige Jahre später unter Pseudonym und in Dialogform verfasste Schrift des schon erwähnten Sankt Pöltener Professors Franz Werner⁵⁶ erstmals einen gleichermaßen umfassenden und seriösen Entwurf der dogmatischen Kritik. Werner verortete sich selbst im Denken der katholischen Tübinger Schule um Johann Adam Möhler (1796-1838) und Franz Anton Staudenmaier (1800-1856), deren Gegensatz zum Hermesianismus sich früh auch andernorts in hitzigen Kontroversen äußerte.⁵⁷ In seinem Buch identifiziert Werner als Zentrum

Kölner Wirren (wie Anm. 1), 413-418, der die Maßnahme nach Form und Inhalt scharf kritisiert.

⁵² In deutscher Sprache erschien: Giovanni PERRONE, *Zur Geschichte des Hermesianismus*, Erste Abt., Regensburg 1839.

⁵³ Am wichtigsten sind: BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone* (wie Anm. 8), der dem im Titel genannten Jesuiten u.a. systematisches Plagiiere vorwirft (ebd., 93-107), und Peter Joseph ELVENICH, *Der Hermesianismus und Johannes Perrone, sein römischer Gegner*, 1. Abt., Breslau/Oppeln 1844. Vgl. SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1), 319-329, mit Nennung weiterer hermesianischer Gegenschriften. Am Hermes-Prozess war Perrone entgegen zeitgenössischen Vermutungen nicht beteiligt, wie SCHWEDT, *Das römische Urteil* (wie Anm. 33), 120-126 gezeigt hat.

⁵⁴ SCHRÖRS, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn* (wie Anm. 1), 87, Anm. 2 nennt diese Kompilation „wertlos“ (vgl. die ausführlichere Kritik in: DERS., *Ein vergessener Führer*, 303ff.). „Verfasser ist der kölnische Kaplan J. W. Meckel, unter Mitwirkung von Klee“. Gemeint ist Heinrich Klee (1800-1840), der noch zu Lebzeiten von Hermes 1829 als dogmatischer Widerpart an die Bonner Fakultät berufen worden war und mit dem deutlich älteren Kollegen von Beginn an in einem gespannten Verhältnis stand; vgl. den giftigen Briefwechsel zwischen beiden, der bei BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Laokoon oder Hermes und Perrone* (wie Anm. 8), 211ff., abgedruckt ist.

⁵⁵ Vgl. SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1), 311.

⁵⁶ Vgl. die anerkennende Beurteilung ebd., 313f.; DERS., *Kölner Wirren* (wie Anm. 1), 352, Anm. 592.

⁵⁷ Eine kritische Stellungnahme Staudenmaiers zur Methode der Dogmatik bei Hermes findet sich in seinem Beitrag: *Die Dogmatik als Wissenschaft*, in: JTCP 2 (1834) 241-324. Allerdings nennt SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1), 143 die Anmerkungen „nicht bedeutend“ und führt den Gegensatz auf Staudenmaiers Nähe zu Schelling und Hegel und seine Sympathie für die Lehre von der angeborenen Gottesidee zurück (ebd., 144). Die Reaktion der Hermesianer fiel herablassend und polemisch aus (vgl. ebd., 145f.). Auch der junge Johannes Evangelist von Kuhn (1806-1887) stritt ab 1839 mit den Hermesianern um den Glaubensbegriff (vgl. ebd., 307-310); zu diesem Konflikt vgl. Hubert WOLFF, *Ketzer oder Kirchenlehrer?*

der Irrtümer des Hermes die Thesen zum Wesen der heiligmachenden Gnade, die er als Ausdruck einer falschen Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses insgesamt interpretiert.⁵⁸ Der für sein umfangreiches Schrifttum bekannte, ebenfalls aus Österreich stammende Karl Werner (1821-1888) hat in seine *Geschichte der katholischen Theologie* eine knappe Zusammenfassung der Thesen seines Namensvetters aufgenommen.⁵⁹

(3) Am breitesten und mit dem größten Scharfsinn wurde die theologische Kritik an Hermes in der ab 1853 erschienenen „Theologie der Vorzeit“ des Jesuiten Joseph Kleutgen (1811-1883) entfaltet,⁶⁰ und zwar hinsichtlich der Methode wie der Lehre in allen dogmatischen Teilbereichen (und über die im Breve genannten Punkte hinaus). Erst mit ihm, so Christoph Weber, trat „ein Theologe [hervor], der Hermes überhaupt ebenbürtig war“.⁶¹ Obgleich sich Kleutgen bei seinen Lesern geradezu dafür entschuldigt, einer Theologie so große Aufmerksamkeit zu widmen, die „nie große Aufnahme gefunden“ habe und seit der Indizierung ihres Urhebers „fast gänzlich aufgegeben worden sei“⁶², behandelt er in seinem mehrbändigen Werk Hermes neben Johann Baptist von Hirscher (1788-1865) und Anton Günther (1783-1863) als zentralen dogmatischen *adversarius* seines eigenen Konzepts einer erneuerten Scholastik auf theologischem Gebiet⁶³. Die Auseinandersetzung bleibt bei aller Deutlichkeit der Abgrenzung sachlich und benennt auch aner kennenswerte Elemente.⁶⁴ Von Kleutgen aus hielt eine standardisierte Hermes-Kritik in viele neuscholastische Dogmatiklehrbücher der

Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG, Reihe B 58), Mainz 1992, 38-49.

⁵⁸ MYLETOR [WERNER], *Der Hermesianismus* (wie Anm. 4), 21f.

⁵⁹ Vgl. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie* (wie Anm. 38), 415-418.

⁶⁰ Zu Anlage und Inhalt dieses für die Herausbildung einer theologischen Neuscholastik zentralen Werkes vgl. Detlef PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818-1870)*, Bonn 2006, 148-163.

⁶¹ Christoph WEBER, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850* (BKathF), Paderborn 1973, 13f.

⁶² Joseph KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 1, Münster 1853, 340.

⁶³ Vgl. ebd., 6: „Indem ich nun zu diesem Behufe, was man wider die theologische Wissenschaft der früheren Jahrhunderte gesagt hat, einer Prüfung unterwerfen wollte; schien es mir, um nicht gar zu weitläufig, und von den so mannigfaltigen Ansichten der Gegner hin und her geführt zu werden, zweckdienlich zu sein, mich an einigen bestimmten Werken zu halten; und ich glaubte keine geeigneteren finden zu können, als jene Hermes und Hirscher's. Beide nämlich haben sich dem ungläubigen Geiste ihrer Zeit mit Ernst entgegen gestellt; aber beide auch von der Theologie der Vorzeit entschieden losgesagt, und, der eine in der dogmatischen, der andere vorzüglich in der Moral-Theologie einen neuen Weg eingeschlagen“. Günthers Theologie wurde erst ab der zweiten Auflage des Bandes intensiver einbezogen.

⁶⁴ Vgl. ebd., 53, wo der Jesuit bei Hermes „Scharfblick“ ebenso lobt wie „Anstrengung und Ausdauer“; DERS., *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 4/1, Münster 1860, 215; dazu auch die Bemerkungen bei FLIETHMANN, *Vernünftig glauben* (wie Anm. 3), 53-55.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Einzug, obwohl der Hermesianismus als aktive Bewegung zu dieser Zeit längst nicht mehr existierte.⁶⁵ Ein spätes Echo der Zurückweisung hermesianischer Thesen, die Pius IX. (1792-1878, reg. 1846-1878) nach seinem Amtsantritt mehrfach bekräftigt hatte,⁶⁶ findet sich in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums (24.4.1870)⁶⁷.

(4) Häufig bietet noch die theologische Literatur des 20. Jahrhunderts dort, wo sie auf dogmatische Inhalte bei Hermes zu sprechen kommt, nicht viel mehr als eine wiederholte Auflistung derjenigen Themen, die schon im Jahrhundert zuvor als problematische Sonderlehren galten.⁶⁸ Eine von dieser Negativvorgabe Abstand nehmende Analyse des Werkes, die vielleicht sogar jene Rehabilitierung von Person und Theologie des Bonner Dogmatikers in die Wege leiten könnte, wie sie im Gefolge von Schwedts Studie zum römischen Hermesprozess gefordert wurde,⁶⁹ existiert bislang bestenfalls punktuell.

2. IMPULSE FÜR DIE WEITERE ERFORSCHUNG DER HERMESISCHEN DOGMATIK

Damit ist schon die Richtung angezeigt, in die sich eine zukünftige historische wie systematische Beschäftigung mit dem Dogmatiker Georg Hermes bewegen könnte. Im Folgenden sollen einige mögliche Themenfelder benannt und Impulse formuliert werden, deren ausführlichere Entfaltung lohnenswert erscheint.

(1) Ein erstes wichtiges Vorhaben könnte darin bestehen, den hermesischen Dogmatikentwurf möglichst exakt mit anderen Werken seiner Epoche zu vergleichen. Hermes nennt bzw. zitiert im publizierten Text seiner Vorlesungen nicht allzu oft andere Theologen. Am häufigsten sind die Verweise auf Klüpfel⁷⁰

⁶⁵ Das Ende der bald nach dem Tode von Hermes 1832 gegründeten Bonner *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* im Jahr 1833 steht für das Ende des Hermesianismus insgesamt.

⁶⁶ Vgl. SCHWEDT, Das römische Urteil (wie Anm. 33), 337-372.

⁶⁷ Auch hier geht es primär um die Fragen der theologischen Prinzipienlehre (Offenbarung und Glaube), aber auch einige der materialdogmatischen Themen des Breve klingen nach; vgl. POTTMAYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (wie Anm. 38), 144 (Personbegriff in der Gotteslehre), 146ff. (Freiheit des Schöpfers).

⁶⁸ Vgl. etwa SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1) 88-90; HEGEL, Georg Hermes (wie Anm. 37), 89-92.

⁶⁹ Vgl. SCHATZ, Rez. zu Schwedt, Das römische Urteil (wie Anm. 33), 397.

⁷⁰ Genannt wird Klüpfel bei HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 160, 162f., 165, 210, 249, 389, 394, 438, 472, 640, 645, 648, 663; Zweyter Teil (wie Anm. 17), 92, 99; Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 10, 201.

und den (bis zur Ordensaufhebung) der Gesellschaft Jesu angehörenden Benedikt Stattler (1728-1797). Letzterer darf als derjenige neuere Theologe gelten, mit dem sich Hermes durch die verschiedenen Bereiche seines Werkes hindurch sachlich in intensivster Form auseinandergesetzt hat. Es steht fest, dass Hermes in seinen jungen Jahren durch Stattler beeinflusst wurde;⁷¹ auf Ähnlichkeiten zwischen den beiden nach Methode und Inhalt ist immer wieder hingewiesen worden.⁷² Schon Braun hatte allerdings für den Vorwurf Perrones nur Spott übrig, wonach Hermes nicht viel mehr als eine deutsche Übersetzung von Thesen Stattlers biete⁷³, und auch dort, wo eine Bezugnahme erkennbar wird, muss berücksichtigt werden, dass sich Hermes „durchaus nicht an alle Lehren des Meisters gehalten“ hat.⁷⁴ Deshalb wäre eine exakte Analyse der Referenzen und ein Vergleich in wichtigen Punkten der Lehrentfaltung sehr willkommen. „Ueber die Dogmatik, wie er sie aus Büchern kennen gelernt hatte“, so schreibt Wilhelm Esser über Hermes, „urtheilte er, dass man höchstens die Materialien des zu errichtenden Gebäudes zusammengetragen habe, aber mit der Aufrichtung des Gebäudes selbst noch lange nicht fertig geworden sei.“⁷⁵ Ob Hermes in seinem eigenen Dogmatikentwurf über dieses Stadium hinausgelangt ist, bleibt detailliert zu klären.

(2) Hermes hat großen Wert darauf gelegt, seine „Einleitung in die Theologie“ und die anschließende „Dogmatik“ als Teildisziplinen klar auseinanderzuhalten.⁷⁶ Dies weist auf eine Differenz der Methoden hin, wie sie in den beiden Gebieten zur Anwendung kommen. Der starke, ja „unbegrenzte“⁷⁷ Gebrauch des philosophischen Beweises in der Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer von uns anzunehmenden göttlichen Offenbarung, um die es insbesondere in der *Philosophischen Einleitung* geht, steht bei Hermes einer nicht weniger

⁷¹ Vgl. ESSER, Denkschrift (wie Anm. 6), 14, 48; SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 70.

⁷² Vgl. die oben (Anm. 38) zitierten Urteile.

⁷³ Vgl. BERNHARDT [J. W. J. BRAUN], Laokoon oder Hermes und Perrone (wie Anm. 8), 66f.

⁷⁴ SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 70, Anm. 1 mit Anführung diverser Stellen aus dem ersten Band der Dogmatik, an denen Abweichungen gegenüber Stattler erkennbar werden.

⁷⁵ ESSER, Denkschrift (wie Anm. 6), 16f.

⁷⁶ Vgl. Walter LIPGENS, Beiträge zur Lehrtätigkeit von Georg Hermes. Seine Briefe an den späteren Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel 1812-1824, in: HJ 81 (1962) 174-222, hier 194 (Brief vom 28.7.1820).

⁷⁷ Vgl. HERMES, Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung (wie Anm. 34), XXIII: „Ich werde diese Grenze [sc. zwischen Theologie und Philosophie, Th.M.] vor dem Eingang in die Dogmatik scharf genug bezeichnen, und werde mich schon hüten sie zu überschreiten: bis dahin aber, nämlich in der Einleitung zur Theologie, ist ihr Gebrauch unbegrenzt, weil die Vernunft nothwendig so lange allein führt, bis sie einen zweyten Führer gefunden hat“.

klaren Absage an den positiven Einsatz der Philosophie bei der Entfaltung der Offenbarungswahrheiten in der Dogmatik gegenüber. Indem die praktische Vernunft die Annahme einer Offenbarung Gottes als notwendiges Mittel zur Erfüllung der sittlichen Pflichten gebietet, ermächtigt sie den Empfänger noch lange nicht zu spekulativer Durchdringung des Geoffenbarten in derselben Weise, wie es sich die ältere Theologie zum Ziel gesetzt hatte. Ein führender Hermesianer hat das Programm so auf den Punkt gebracht: „Die Einleitung führt durch die natürliche Vernunft in die Kirche ein, und diese liefert dann die Dogmen, an denen die Vernunft nichts mehr zu erweisen hat“.⁷⁸ Es geht folglich in der Speziellen Dogmatik allein um die Eruierung aller (offenbarten) „Sätze und ihrer Ordnung durch Analysis“ im Rückgang auf die Quellen von Schrift und Tradition⁷⁹ sowie die möglichst exakte Angabe, in welchem Verhältnis sie zu philosophischem Wissen stehen. Ansonsten bleibt es auf diesem Feld bei einem rein „negativen“ Gebrauch der philosophischen Vernunft,⁸⁰ d. h. bei der Abweisung rationaler Argumente gegen den Glauben. Die für die neuzeitliche Scholastik so typischen konklusiven Erweiterungen der als strikt übernatürlich qualifizierten Offenbarungsaussagen mit Hilfe philosophischer Prämissen, die diesem Theologietypus zuweilen die Charakterisierung als „supranaturalistischer Rationalismus“⁸¹ eingetragen haben, werden dagegen von Hermes ebenso abgelehnt⁸² wie die in seiner Gegenwart beliebten spekulativen Beweise im idealistischen Geist, die auf eine rationale (Re-)Konstruktion der Glaubensinhalte selbst hinauslaufen und damit das Potential besitzen, prinzipielle Zweifel an der Notwendigkeit genuiner Offenbarungstheologie zu wecken. Von beiden Methoden (im konkreten Entstehungskontext vor allem vom spekulativen Idealismus bzw. vom „vermittlungstheologischen“ Programm vieler Protestanten⁸³) grenzt sich der „rationalistische Supranaturalismus“ des Hermes deutlich ab, indem er nach dem aufwändigen Erweis der Möglichkeit und Wirklichkeit von Offenbarung deren konkrete Inhalte mit Hilfe seiner positivistischen Methode gegen philosophische Verfremdung bzw. Zersetzung abschließt. Der vor allem als Literat bekannt gewordene, aber philosophisch und theologisch sehr versierte Protestant Karl Gutzkow (1811-1878) hat dieses Anliegen treffend charakterisiert:

⁷⁸ Daniel BERNHARDI [J. W. J. BRAUN], *Obelisk*, Köln 1839, 45.

⁷⁹ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 117. Zu seiner dogmatischen Methode vgl. zuletzt die Bemerkungen bei FLIETHMANN, *Vernünftig glauben* (wie Anm. 3), 283-287.

⁸⁰ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 108f., 134f.

⁸¹ Es ist bezeichnend, dass Kleutgen ausdrücklich festhält, Hermes werfe der Scholastik „eigentlichen Rationalismus“ vor: *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 4/1 (wie Anm. 64), 23.

⁸² Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 73-76.

⁸³ Vgl. den Hinweis bei NICHOLS, *The Conversation of Faith and Reason* (wie Anm. 3), 31.

„Wenn etwas durch sein Gegentheil besser, als durch sich selbst erläutert wird und die Polemik einer Schule die Schule deutlicher schildert, als ihr System, so läßt sich ein tiefer Blick in die Hermes'sche Lehre schon dadurch werfen, daß man erfährt, was sie hauptsächlich zu vermeiden sucht. Sie will gerade jene geistreiche speculative Dogmatik des Tages vermeiden. Diese scheint ihr das Christenthum und insbesondere den Katholicismus nur als ein Gefäß für einen anders woher entnommenen Inhalt zu halten. Hermes verfolgt jene moderne Mystik, die ihre Phantasmen in die kirchlichen Dogmen übertrug. Sie sind ihm weit mehr poetische Einfälle, als die Traditionen der Offenbarung, denen sie nach ihm nur scheinbar zu Gute kämen.“⁸⁴

Zwar hat Hermes die spekulative Selbstbeschränkung nicht in allen Stücken seiner Dogmatik durchgehalten, wie schon der Hermesianer Elvenich angemerkt hat;⁸⁵ aber die Ausflüge in den Bereich der dogmatischen Konstruktion – etwa in Verbindung mit der Lehre vom Wissen Gottes⁸⁶ oder trinitätstheologischen⁸⁷ und christologischen⁸⁸ Fragen – bleiben doch Ausnahmen. Insgesamt muss man sagen: Von einem „Versuch der Umwandlung der Dogmatik in Philosophie“,⁸⁹ wie schon früh der Vorwurf der Gegner des Hermes lautete, ist seine Materialdogmatik weit entfernt.⁹⁰ Schrörs bekräftigt darum mit Recht, was schon die

⁸⁴ Karl GUTZKOW, *Zur Geschichte unserer Zeit* (Gesammelte Werke Bd. 10), Jena 1875, 48.

⁸⁵ ELVENICH, *Acta Hermesiana*, Fasc. I (wie Anm. 13), 163: „Quid ergo mirum est, quod multi Patres, quibus ageretur cum paganis Platonem aliosve Philosophos sequentibus, etiam hunc fructum spectabant? Nostra quoque aetate, praesertim in Germania philosophandi studiosissima, non modo utilia sed, prope dixerim, necessaria est Theologia speculativa christiana, eo sensu, quo supra expositum est. Etiam Hermesius ab hac non omnino se abstinit, ut videre licet ex ipsius Theologia Dogmatica, nec vero tam facile potuit omnino se abstinere tantum ingenium.“

⁸⁶ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Erster Theil (wie Anm. 11), 294–378. Hermes lässt hier eine Tendenz zum Molinismus erkennen; wie weit diese reicht, wäre aber exakt zu klären.

⁸⁷ Vgl. ebd., 742ff.

⁸⁸ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 260–262.

⁸⁹ So bereits einer der frühen Hermes-Kritiker vor dem Breve: ANON. [Alexander von SIEGER], *Die Grundsätze des Hermesianismus und deren Verhältniss zur katholischen Lehre*, Speyer 1832, 5; vgl. auch SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1), 126. Der Rationalismusvorwurf war ebenfalls das entscheidende Argument für den Bilker Pfarrer Anton Binterim (1779–1855), um Hermes in Rom anzuzeigen; vgl. SCHWEDT, *Das römische Urteil* (wie Anm. 33), 31–33.

⁹⁰ Dies haben die Hermesianer auch Rom gegenüber unermüdlich betont. Ein Beispiel ist die 1845 vom Breslauer Kirchenhistoriker Joseph Ignaz Ritter (1787–1857) zugunsten von Hermes verfasste Denkschrift, mit der er (vergeblich) in Rom eine Revision des Breve von 1835 zu erreichen versuchte; darin heißt es: „Dogmata revelata, quamvis rationis captum aut perspicacitatem superarent, tamen certissima fide credenda esse docuit, proinde in his rebus rationem non dominam sed famulam fecit, et philosophiae in dogmatica usum mere negativum esse voluit, quippe in eo positum, ut planum fieret, dogmata non repugnare ullo modo rationi humanae. Proinde fontes positivos veritatis revelatae omnino agnoscit atque his fontibus posi-

Hermesianer immer wieder betont hatten: „Ein Rationalist in dem Sinne [...], dass er das Übernatürliche und Übervernünftige gezeugnet hätte, wollte er nicht sein und ist er auch nicht gewesen“.⁹¹ Vielmehr setzt Hermes – wie Eschweiler richtig gesehen hat – im Prinzip das bis in den spätmittelalterlichen Nominalismus und die theologische Erkenntnislehre der Frühen Neuzeit zurückzufolgende Programm fort, die Berechtigung des Offenbarungswissens dadurch abzusichern, dass es vom philosophischen Wissen strikt geschieden, aber durch einen extrinseztistisch ansetzenden Vernunftbeweis positiv gestützt und durch philosophische Abweisung von Einwänden negativ abgesichert wird.⁹² Wenigstens insofern stand Hermes seinen neuscholastischen Gegnern näher, als diese zugeben wollten. Während die ältere Beschäftigung mit Hermes im Licht des Breve oft auf den Nachweis konzentriert war, an welchen Punkten der Theologe (zumindest auf dem Gebiet der Einleitungen) „den Unterschied zwischen den *praeambula fidei* und der *fides*“⁹³ nicht beachtet haben könnte, wäre es heute vielleicht ergiebiger, das Programm einer positiven Dogmatik bei Hermes als solches in seiner eigenen Begründung und Durchführung genauer zu analysieren und die damit verbundenen Konsequenzen zu bedenken. Wichtige Faktoren wären dabei neben der exakten Rekonstruktion der (zustimmenden wie kritischen) Auseinandersetzung mit Kant im theologischen Interesse⁹⁴ nicht nur die schon erwähnte Abgrenzung gegen die Scholastik⁹⁵ und den spekulativen Theismus der eigenen Zeit, wie er vor allem unter dem Einfluss Schellings zur Entfaltung kam⁹⁶, sondern auch die Ablehnung des mit diesem verwandten Mystizis-

tivis omnia dogmata haurienda esse jussit: quod autem nonnulli putarunt et nuntiarunt, Hermesium illud egisse, ut doctrinam christianam ex ipsa ratione tanquam fonte deduceret, hoc est in doctrinam mere philosophicam (non positivam) converteret, id abfuit ab illius consilio.” (JEDIN, Eine Denkschrift Joseph Ignaz Ritters [wie Anm. 27], 157).

⁹¹ SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 88. Ähnliche Einschätzungen finden sich bei BIUNDE/ROSENBAUM, Blätter zur Orientierung in Sachen des Hermesianismus (wie Anm. 46), 9f.; Anon. [P. VOLKMUTH], Der sogenannte Hermesianismus, dessen Ursprung und geschichtlicher Fortgang; seine Lehren im Verhältnisse zu den Lehren der katholischen Kirche, Bonn 1838, 33f.

⁹² Vgl. etwa HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 28, 98, 73, 106, 108f.

⁹³ SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn (wie Anm. 1), 89.

⁹⁴ Vgl. dazu bereits die Studie von FLIETHMANN, Vernünftig glauben (wie Anm. 3).

⁹⁵ Vgl. die Charakterisierung der Scholastik bei HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 50–81. Was Fliehmann (Vernünftig glauben [wie Anm. 3], 15) für die Prinzipienlehre feststellt, gilt aber wohl auch für die Materialdogmatik, nämlich „daß sehr viel mehr ‚vorkritisches‘ Denken bei Hermes zu finden ist, als der ‚kritische‘ Anschein vermuten läßt.“

⁹⁶ Ob Hermes Schelling wirklich intensiver studiert hat, bleibt fraglich (vgl. auch ESSER, Denkschrift [wie Anm. 6], 25 ff.). Wie SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 329–334 erwähnt, war die strikt anti-spekulative Haltung der hermesischen Dogmatik ein Grund dafür, dass schon in den späten 1830er Jahren einige Schüler von ihrem Meister abrückten und mehr

mus⁹⁷ und des traditionalistischen Fideismus, der die konservativen Kreise der katholischen Romantik stark beeinflusste⁹⁸. Im Speziellen könnte man die Entwicklung eines an Kants Kritik orientierten Verständnisses „analoger“ Offenbarungsbegriffe⁹⁹ näher beleuchten, in dem Hermes offenbar die kritizistische Begrenzung der theoretischen Vernunft in ihren Aussagen über Gott mit dem

oder weniger klar ins Lager der Güntherianer überwechselten. Der prominenteste von ihnen war der Breslauer Dogmatiker Johann Baptist Baltzer (1803-1871). Zur Nähe Brauns zu Günther vgl. ebd., 51-53.

⁹⁷ Hermes lehnt wie die rationale (Nach-)Konstruktion der Glaubensinhalte auch die als Reaktion auf den aufklärerischen Rationalismus zur Durchsetzung gekommene mystizistische, auf unmittelbares religiöses Erlebnis, „Anschauung“ und „Erleuchtung“ konzentrierte Strömung ab, in der er nur „lauter Behauptungen ohne Beweis“ erkennt. Konkret gegen die Schellingianer gewendet, sagt er: „In dieser Philosophie läßt sich Alles wahr und wirklich finden, was das Herz wünscht und wovon das Gefühl lebendig ergriffen ist, denn dafür erschafft die dienstbare Phantasie sehr willig den Gegenstand der höhern Anschauung, jedoch nur im Übersinnlichen, denn im Sinnlichen lähmt die entgegengesetzte Sinnenanschauung die Macht der Phantasie, so lange der Philosoph noch nicht total verrückt ist“ (HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil [wie Anm. 11], 91; vgl. ebd., 103; „Die Afterphilosophen, welche Schwärmerey unter dem Nahmen Philosophie üben, neigen hingegen zur Leichtgläubigkeit und zum Mystizismus.“) Dies kommentiert SCHRÖRS, Ein vergessener Führer (wie Anm. 1), 3: „Der Hermesianismus stand im Gegensatz zur Romantik, insofern diese Gefühl und Phantasie auf Kosten der Vernunft bevorzugte und einem unklaren Schwärmen für Mittelalterliches huldigte. Die Hermesianer wollten in allem Kritik und Nüchternheit des Denkens. Während eine an die Romantik angelehnte und sich ‚katholisch‘ nennende Philosophie in bloß intuitiv erkannten Ideen schwelgte, natürliche und übernatürliche Erkenntnisse vermischte, und während eine demselben Boden entsprungene spekulative Theologie die Offenbarungslehre überwucherte, den Unterschied zwischen Dogma und frommem Gedankenspiel zu verwischen suchte, strebten sie nach strenger Scheidung der auktoritativ formulierten Glaubenswahrheiten von philosophischen Konstruktionen, diese auf das rein natürliche Erkennen beschränkend und kritizistisch behandelnd“. Die bis zum Aberglauben reichenden Konsequenzen des romantisch-religiösen Mystizismus, gerade auch bei expliziten Hermesgegnern wie Windischmann, beschreibt WEBER, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein (wie Anm. 61), 46-51.

⁹⁸ Die Hermesianer haben sich zugunsten ihres Anliegens stets auf die kirchlichen Verurteilungen von Louis Bautain (1795-1867) und Félicité de Lamennais (1782-1854) berufen. Vgl. BRAUN, Die Lehren des sogenannten Hermesianismus (wie Anm. 48).

⁹⁹ Der Analogiebegriff ist in der Theologie des Hermes zentral. Vgl. nur HERMES, Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung (wie Anm. 34), 491-495; Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 32, 37f., 243-247 u.ö. Die „Verwechslung der analogen Offenbarungsbegriffe mit den eigenthümlichen Erfahrungsbegriffen“ war nach Hermes der Grundfehler der alten Scholastik (ebd., 52; vgl. ebd., 63). Nach ESCHWEILER, Die zwei Wege (wie Anm. 2), 115 ist der Analogiebegriff bei Hermes ein „ganz anderer“ als in der mittelalterlichen Scholastik. Dies wäre zu diskutieren, gerade auch unter Berücksichtigung der nominalistischen Tradition. Kleutgen scheint am hermesischen Analogiebegriff vergleichsweise geringen Anstoß genommen zu haben und stört sich in diesem Punkt vornehmlich an der seiner Ansicht nach falschen Bewertung der scholastischen Lehre durch den Bonner Theologen; vgl. KLEUTGEN, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. Zweites Heft: Zu meiner Rechtfertigung (wie Anm. 36), 41: „In der Theologie aber hielt es Hermes für das Wichtigste, daß man den Werth der Begriffe richtig auffasse, um die an natürlichen Dingen gebildeten nicht als eigentliche, sondern nur als ana-

älteren Traditionsstrom negativer Theologie verknüpft. Auffällig ist bei Hermes die damit verbundene Verlagerung der dogmatischen Argumentation auf den Schriftbeweis,¹⁰⁰ dessen Eindruck auf die Hörer¹⁰¹ sich durch die bemerkenswerte philologische Akribie erklären mag, mit der er durchgeführt wird, der aber zugleich eine hermeneutisch fragwürdige Fixierung auf Einzelpassagen und eine von historischer Kritik kaum berührte Auslegungsweise erkennen lässt.¹⁰²

(3) Gerade der Umgang mit der Schrift bei Hermes ist ein gutes Beispiel für seine mit allzu pauschalen Etiketten nicht zu erfassende Stellung zwischen dogmatischer Tradition und aufklärerischer Moderne.¹⁰³ So bleibt er etwa in seiner Schöpfungstheologie¹⁰⁴ auch angesichts zahlreicher Einwände bei der Behauptung eines Erdalters von 6.000 Jahren wie bei einem wörtlichen Verständnis der sechs Schöpfungstage¹⁰⁵ und der biblischen Sündenfallgeschichte¹⁰⁶, während er sich bei der dogmatischen Interpretation von Urstand und Erbsünde klar von traditionellen Auslegungen entfernt. Ein anderes Beispiel für die Ambivalenz der hermesischen Schriftexegese ist sein Umgang mit den messianischen Weissagungstexten des Alten Testaments. Auf der einen Seite gesteht er zu, dass sie

loge auf die übernatürlichen zu übertragen. Ich habe also gezeigt, daß die Scholastik diesen Grundsatz vollkommen erkannte, allseitig erörterte, und viel strenger als Hermes befolgte“.

¹⁰⁰ Vgl. Klaus REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, München u.a. 1970, 40–43.

¹⁰¹ Vgl. Heinrich Wilhelm PRISACK, *Georg Hermes als öffentlicher Lehrer während der Jahre 1823 bis 28*, in: ZPKT N.F. 8,2 (1847) 45–50, hier 46 (Lob der „Exegese in seiner Dogmatik“).

¹⁰² So hängt HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 248ff. den Beweis für die immaterielle Geistigkeit Gottes allein an Joh 4,24 auf. Der Nachweis der Gottheit Jesu erfolgt exklusiv aus Joh 1 (ebd., 591–610), die eigene Erbsündentheorie wird durch eine fast fünfzigseitige Exegese von Röm 5 abgesichert (DERS., *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* [wie Anm. 26], 78–125).

¹⁰³ Mit REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch* (wie Anm. 100), 42, lässt sich fragen: „Wie verhalten sich in der Dogmatik von Hermes die kritizistische Grundlegung und die formale Methodik zu dem konservativen Inhalt? Hat der dogmatische Stoff eine gewisse Resistenz bewahrt gegenüber den neuen Ideen?“ Reinhardt selbst sieht keine unauflösliche Spannung, sondern eine Entsprechung zwischen „Kritizismus und Positivismus in der Theologie des Hermes“ (ebd., 43).

¹⁰⁴ Einen kurzen Überblick dazu bietet Leo SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorschung* (HDG II/2a), Freiburg i.Br. 1963, 138–140. Die Beurteilung fällt sehr kritisch aus. Hermes berücksichtige „weder die ‚rückwärtige‘ Beziehung der Schöpfung zum Trinitätsgeheimnis noch die ‚vorausweisende‘ Beziehung zur Gnade und zur Erlösung, so daß sie auch gegenüber der natürlichen Seite, die die Schöpfungstatsache dem Vernunftdenken darbietet, fehl am Platze ist. Daß hier bei Hermes tatsächlich eine rationalistische Fehleinschätzung vorliegt, zeigt sich an dem Ausfall aller tieferen theologischen Fragen, wie etwa der nach der trinitarischen Struktur der Schöpfung oder nach der kosmischen Bedeutung Christi wie auch an dem Ausfall jeder heilstheologischen Perspektive auf das Schöpfungsgeschehen.“ (Ebd., 139). Die Kritik wird noch ausgeweitet auf die hermesische Lehre über den Schöpfungszweck. (Vgl. ebd., 140).

¹⁰⁵ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil* (wie Anm. 17), 60.

¹⁰⁶ HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 70.

nicht jene strenge Beweiskraft besitzen, die ihnen in der traditionellen Apologetik zugesprochen wurde¹⁰⁷; daher will er in seiner *Positiven Einleitung*¹⁰⁸ auf den Weissagungsbeweis verzichten. Auf der anderen Seite bleibt er dabei, dass die Texte im Licht des christlichen Glaubens mit Recht auf Christus bezogen werden, und wendet sich gegen den „Irrtum“ jener „christlichen Exegeten [...], welche alle Vorherverkündigungen des Messias wegexegesiren“.¹⁰⁹ Den Versuch, zwischen Tradition und Moderne zu vermitteln, findet man auch in anderen Bereichen der hermesischen Lehre. Aus ihm erklären sich viele der Uminterpretationen traditioneller Begrifflichkeiten bei ihrer gleichzeitigen grundsätzlichen Beibehaltung – ein Verfahren, das nach Hermes' Tod das Missfallen seiner Kritiker geweckt hat.

(4) In der Gotteslehre des Hermes markieren eine Distanzierung von der traditionellen Ontotheologie, deren Entfaltung in der scholastischen Tradition mit der Selbstoffenbarung Gottes in Ex 3,14 verbunden wird,¹¹⁰ und die Betonung, dass der menschliche Geist das primäre Analogon für die Wesensbeschreibung Gottes sei, eine deutlichere Abwendung vom „klassischen Theismus“ hin zu einem „personalen Theismus“. Er zielt darauf ab, „Gott unter den Begriff einer die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Intelligenz, und unter den Begriff einer die irdische Natur beherrschenden und nach ihrem Willen gebrauchenden Kraft zu fassen“.¹¹¹ Damit knüpft Hermes zwar faktisch, wie Kleutgen kenntnisreich angemerkt hat,¹¹² an eine schon in der Scholastik präsente Bestimmung der sogenannten „metaphysischen Wesenheit“ Gottes an, verstärkt diese aber spürbar, nicht zuletzt durch Anschluss an den neuzeitlichen, durch Fokussierung auf das Moment des Selbstbewusstseins ausgezeichneten Person-

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 204f.; zum Gesamtkontext vgl. ebd., 190–216.

¹⁰⁸ Dieses Werk wäre bei einer Erforschung seines Umgangs mit der Schrift besonders zu berücksichtigen.

¹⁰⁹ HERMES, Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 209.

¹¹⁰ Allerdings zeigen Hermes' Bemerkungen zu dieser Selbstbezeichnung Gottes in Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 177–187, dass er die ontotheologische Tradition keineswegs vollständig hinter sich lässt.

¹¹¹ Ebd., 156.

¹¹² Vgl. KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt, Bd. 1 (wie Anm. 62), 134.

begriff in der Gotteslehre¹¹³ (ebenso wie in Christologie¹¹⁴ und Anthropologie¹¹⁵). Dazu passt auch die klare Abgrenzung der hermesischen Gotteslehre vom Kritizismus einerseits – Hermes wollte nach einer Formulierung Kleutgens gegen Kant das „reale“ Sein Gottes, gegen Fichte das „substantiale“ Sein als Vernunftforderung verteidigen¹¹⁶ – und von „pantheistischen“ Tendenzen seiner Gegenwart andererseits (konkret in der „Naturphilosophie“¹¹⁷). Allerdings ließen die Kapitel zur Gotteslehre bei Hermes mit ihrem Votum, „wir sollten Gott (die ganze Substanz der Gottheit) wie unsern Geist d. i. wie das denkende, begehrende, verlangende, und wollende Ich denken“¹¹⁸, schon im 19. Jahrhundert die Frage laut werden, ob damit Gott und Kreatur nicht zu sehr in eine Linie gestellt würden¹¹⁹. Mit ähnlichen Anfragen sehen sich Vertreter eines dezidiert personalen Theismus auch heute noch konfrontiert. Anders als manche von ihnen stellt Hermes aber das traditionelle Verständnis von Attributen wie Allwissenheit und Unveränderlichkeit Gottes nicht in Frage. Den in materialer Hinsicht deutlichsten Eingriff in die traditionelle Ausgestaltung des Lehrstücks markiert sein Verständnis der Freiheit Gottes als von allen anderen Einflüssen unabhän-

¹¹³ Vgl. dazu HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 576, 581: „Person ist eine vor sich bestehende mit Bewußtseyn und nach Bewußtseyn handelnde Wesenheit oder Natur individuell dargestellt“. Auffällig ist bei Hermes die Zuordnung der gesamten Trinitätslehre zum Kapitel über die „Persönlichkeit Gottes“ (ebd., 576–746). Die hermesische Trinitätslehre ist insgesamt nicht besonders auffällig. Kleutgen moniert zwar einige Ausdrucksweisen (wie die Bezeichnung von Sohn und Geist als „göttliche Wirkungen“), sieht das Lehrstück aber insgesamt als rechthgläubig an (vgl. *Die Theologie der Vorzeit* verteidigt, Bd. 1 [wie Anm. 62], 104ff., 200). Als häretisch brandmarkt sie dagegen Giovanni PERRONE, *Praelectiones theologiae*, Bd. 2, Mailand/Genua 1857, 662 (*Tractatus de Trinitate*, n. 414).

¹¹⁴ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 242f., 260ff. (Anm.).

¹¹⁵ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 580f., wonach Neugeborene noch keine Personen sind.

¹¹⁶ Vgl. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* verteidigt, Bd. 1 (wie Anm. 62), 67.

¹¹⁷ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil* (wie Anm. 17), 28, 37–49.

¹¹⁸ HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 235; vgl. ebd., 272, 281–284.

¹¹⁹ Vgl. MYLETOR [WERNER], *Der Hermesianismus* (wie Anm. 4), 87, mit Bezug auf die Lehre von der gott-menschlichen Wechselwirkung: „Hermes aber konnte einer solchen Anschauung sich nicht hingeben, da er weder den Begriff eines absoluten Wesens in seiner Tiefe erfaßte, indem ihm Gott eben nicht mehr ist, als ein Individuum gegenübergestellt den vielen andern Individuen, zwar das höchste, aber dennoch nur eines wie die andern, nicht wesentlich verschieden, nicht dasjenige Wesen ist, welches das All erfüllt, in Allen wirkt, und ohne welches daher Keines lebt und wirkt. Indem er den bedingten Wesen zu viel Selbstständigkeit zuschreibt, ein Wirken ohne Gott: muß das göttliche Wesen nothwendig als ein beschränktes sich darstellen; wie denn auch wirklich Hermes von seinem philosophischen Standpunkte aus, wie nicht zur absoluten Güte, so auch nicht zur absoluten Allmacht zu gelangen im Stande ist“. Werner bringt den Vorwurf später erneut vor (ebd., 113) und verbindet ihn mit dem hermesischen Verständnis des autonomen Sittengesetzes (ebd., 99).

gige Selbstbewegung.¹²⁰ Der damit verbundene Ausschluss des Wahlmoments aus der Definition von Freiheit (in der Gotteslehre wie in der Anthropologie¹²¹), verbunden mit der Konsequenz, dass Freiheit und Notwendigkeit kompatibel werden, hat heftige Ablehnung hervorgerufen, nicht zuletzt beim jesuitischen Neuscholastiker Kleutgen¹²². Der hermesische Freiheitsbegriff in seiner zwischen Kant und Augustinus (354-430) oszillierenden Ausgestaltung wäre in systematischer wie in historischer Perspektive einer genaueren Untersuchung wert. Dies gilt ebenso für die von Hermes betonte Verbindung der Eigenschaftslehre mit dem Beweis für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung, welche die Präsenz des Themas schon in der *Philosophischen Einleitung* erklärt.¹²³

(5) Wer die hermesische Dogmatik liest, stößt rasch auf die zentrale Stellung, die darin der Begriff der „Menschenwürde“ einnimmt.¹²⁴ Zweifellos handelt es sich dabei, wie Eschweiler vermerkt, um einen „Muttergedanke[n] der Aufklärung“¹²⁵, der bei Hermes die Lehrstücke über Schöpfung, Sünde, Erlösung und Gnade miteinander verknüpft. Von ihm her ließe sich die hermesische Dogmatik mit ihren oft genannten Sonderlehren unter dem Titel einer „Theologischen Anthropologie“ rekonstruieren, die in zentralen Punkten von traditionellen, auf „physische“ Begnadung bzw. Erhebung konzentrierten Theologieentwürfen zugunsten eines moralischen Ideals des Menschseins abweicht, dessen nur in Freiheit denkbarer Realisierung die dogmatischen Theorien entsprechen müssen.

(a) Der Mensch ist als Vernunftwesen geschaffen – das macht seine Würde, Gottebenbildlichkeit und Schöpfungsgnade aus. Gott hat die Schöpfung nicht um seiner eigenen Ehre, sondern um der Glückseligkeit der Geschöpfe willen

¹²⁰ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 405-413, bes. 411, wo der Begriff der göttlichen Willensfreiheit bestimmt wird als „Begriff der Unabhängigkeit des göttlichen Wollens von Allem, was nicht Gott selbst ist“. Hermes fügt die Bemerkung an (ebd., 413): „Es ist zu bewundern, daß nicht die h. Schrift allein die Theologen auf diesen wahren Begriff von Gottes Wollensfreyheit gebracht habe.“

¹²¹ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 441: „Wo der Mensch also bloß eine Vorstellung hat von dem Werthe des Guten, was er wollen, und von der Abscheulichkeit des Bösen, was er verwerfen (nicht wollen) soll, ohne alle Gegenvorstellung von Seite der Sinnlichkeit, da ist er am allerfreysten; wiewohl er da einen entgegengesetzten Zweck der Sinnlichkeit gar nicht wollen kann, weil ihm sogar die Vorstellung davon fehlt. [Die höchste Freyheit ist Nothwendigkeit (nicht Zwang) zum Guten.]“.

¹²² Vgl. KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt, Bd. 1 (wie Anm. 62), 205-340.

¹²³ Vgl. HERMES, Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung (wie Anm. 34), §§ 67-74.

¹²⁴ Vgl. schon ebd., 211f., 221: „Höchstes Pflichtgeboth [...]: ‚Suche die Menschenwürde in dir und in Andern rein darzustellen und zu erhalten.‘“

¹²⁵ ESCHWEILER, Die zwei Wege (wie Anm. 2), 116.

ins Dasein gerufen.¹²⁶ Diese Glückseligkeit kann nur Frucht vollendeter Moralität¹²⁷ sein, die bei Hermes in kantischer Tradition „Heiligkeit“ heißt¹²⁸; konsequente „Achtung der Menschenwürde in sich und anderen“¹²⁹, mit dem Ziel der „Erhöhung dieser Würde bis zur vollkommenen Gottähnlichkeit in uns und in Anderen – und das Alles aus Liebe dieser Beschaffenheit Gottes“¹³⁰. Als auf Heiligkeit ausgerichtetes Vernunftwesen stand der Mensch von Beginn an unter dem Sittengesetz, das ihn zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ verpflichtet. Die Möglichkeit ungetrübter Realisierung dieses Ideals machte die Integrität des Urstands aus, die „moralische“ Gottebenbildlichkeit des Menschen vorgängig zu jeder „übernatürlichen“ Gabe.¹³¹ Die Konsequenz des Sündenfalls dagegen war die Auslieferung des Vernunftwesens Mensch an die ungeordnete Sinnlichkeit – darin besteht nach Hermes, der hier Vorgaben Stattders konsequent und originell weiterführen möchte¹³², die Erbsünde¹³³. Mit

¹²⁶ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil (wie Anm. 17), 101–112 mit Verweis auf DERS., Philosophische Einleitung, § 71. Nach HERMES, Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil (wie Anm. 17), 107 „fordert die sich selbst überlassene Vernunft anzunehmen, daß die Glückseligkeit der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe, und in Ansehung der Menschen insbesondere nicht nur eine zeitliche sondern unter der gesagten Bedingung auch eine ewige, und zwar aus dem Bewußtseyn frey errungener Sittlichkeit entsprungene Glückseligkeit derselben, der letzte Endzweck Gottes bey Erschaffung und Erhaltung dieser Welt sey.“ Sollte es Himmelskörper mit anderen vernünftigen Geschöpfen geben, so gilt: „sind sie ähnlich eingerichtet und bewohnt, wie unsere Erde, so wird auch ihnen ein ähnlicher Endzweck vorgeschrieben seyn“ (ebd., 112). Die Neuscholastiker lehnten die hermesischen Thesen zum Schöpfungszweck ab; vgl. KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt, Bd. 1 (wie Anm. 62), 340–382. Siehe auch FLIETHMANN, Vernünftig glauben (wie Anm. 3), 175–208.

¹²⁷ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Zweyter Theil (wie Anm. 17), 107.

¹²⁸ Vgl. HERMES, Christkatholische Dogmatik, Erster Theil (wie Anm. 11), 429: „Ich verstehe darnach unter Heiligkeit diejenige Maxime des Willens, wornach einer alle Handlungen nach dem Wohlgefallen der moralischen Vernunft wählt; oder w. d. i. sich den Endzweck der moralischen Vernunft zum Grundsatz seiner Handlungen (seines Wollens) macht.“

¹²⁹ Ebd., 431.

¹³⁰ HERMES, Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 409.

¹³¹ Vgl. ebd., 21: Der besondere Zustand Adams vor dem Fall bestand darin, dass er qua Schöpfung, „von Anfang an keine unordentliche Sinnlichkeit [besaß], welche sich gegen die sittlichen Forderungen der Vernunft empörte und den freyen Willen der Pflicht zuwider richten wollte“. Die übernatürliche Gnade, aus der die Gottesfreundschaft resultierte, leugnet Hermes aber nicht; sie konstituiert eine weitere Dimension der Gottebenbildlichkeit (vgl. ebd., 37f.).

¹³² Vgl. ebd., 148, 155.

¹³³ Vgl. ebd., 148–173. Hermes definiert (ebd., 172f.): „Erbsünde, oder richtiger: die uns an geborene sündhafte Beschaffenheit, ist eine allen natürlichen Nachkommen des Adam und der Eva, durch ihre Abstammung von diesen sündigen Eltern, von ihrem ersten Daseyn an eigene Anlage zu einem nachherigen, nothwendigen Mißverhältnisse unter ihrer Vernunft und Sinnlichkeit, oder kürzer: zur nachherigen nothwendigen unordentlichen Sinnlichkeit“. Darin sieht Joseph KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt, Bd. 2, Münster 1854, 612 die Erneuerung alter Häresien, wie sie etwa bei Huldrych Zwingli (1484–1531) oder Cornelius Jansen (1585–1638) zu finden seien, und bemüht sich in den anschließenden Kapiteln seines

dieser Auslegung versucht der Theologe einerseits, die kirchliche Erbsündenlehre vor der Auflösung durch „Neologen“ zu verteidigen,¹³⁴ andererseits aber auch, zentralen Einwänden zu entgehen. Erbsündentheorien, die entweder die Freiheit Adams und die Freiheit seiner Nachkommen in unverständlicher Weise identifizieren oder von einer bloßen Zurechnung der Sünde des Stammelternpaares auf die Kinder ausgehen, lehnt er mit scharfen Worten ab,¹³⁵ weil sie dem Autonomiegedanken widersprechen. Ebenso weist Hermes die häufig vorgetragenen Deutungen zurück, welche die Erbsünde mit dem durch Adam verschuldeten Verlust der heiligmachenden Gnade gleichsetzen, weil sie kaum mit der grenzenlosen Liebe Gottes zu allen Menschen in Einklang zu bringen seien.¹³⁶ Allerdings bleibt der Theologe bei der kirchlichen Lehre, wonach der Mensch unter der Bedingung des Sündenfalls, aus dem die Erbsünde als „Missverhältnis“ zwischen Vernunft und Sinnlichkeit folgt, aus eigener Kraft das Ideal vollkommener Sittlichkeit nicht mehr verwirklichen kann. Im Ausgang von diesem Befund legitimiert Hermes die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung vor allem mit dem Argument, dass die praktische Vernunft sie als Mittel und fremde Hilfe ansehen und annehmen muss, die dem Menschen die Erfüllung der notwendig verpflichtenden Vernunftgebote wieder möglich macht.¹³⁷ Erlösung ist in diesem Entwurf nicht eine wesenhaft übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur in das Leben Gottes hinein, sondern eine von Gott ermöglichte, durch Bewusstsein und Freiheit des Menschen vermittelte, mit sittlichem Kampf und Entsagung verbundene Rückkehr in den Stand vollendeter moralischer Integrität – ein Weg, auf dem sich Freiheit als Wahlfreiheit durch Befestigung im Guten am Ende selbst aufhebt, sofern die Seligen des Himmels notwendig und frei zugleich¹³⁸ wollen, was Gott will.

Werkes um ausführliche Widerlegung. Eine neuere Zusammenschau der hermesischen Thesen zu Urstand und Erbsünde bietet Heinrich KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG II/3c), Freiburg i.Br. 1982, 192–195. Wie Kleutgen konstatiert Köster (ebd., 195) eine Nähe zu Bajus.

¹³⁴ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 71f.

¹³⁵ Vgl. ebd., 141–147.

¹³⁶ Vgl. ebd., 150–153.

¹³⁷ Vgl. etwa HERMES, *Einleitung in die Christkatholische Theologie, Erster Theil: Philosophische Einleitung* (wie Anm. 34), 549f., 577f. u.ö.; ESCHWEILER, *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus* (wie Anm. 2), 81f. Das Argument verbindet sich mit der von Kant ererbten Skepsis gegen die Möglichkeiten der theoretischen Vernunft, ein sicheres Urteil über die Annehmbarkeit der Offenbarung zu erreichen.

¹³⁸ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 411; DERS., *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 441.

(b) Dieser Weg der Erlösung¹³⁹ wird durch Jesus Christus¹⁴⁰ eröffnet. Aufgrund seines Gehorsams ist Gott bereit, dem Menschen ein „Gegengewicht“¹⁴¹ gegen die negative Kraft der ungeordneten Sinnlichkeit zu schenken¹⁴² und ihm so wieder „vernunftgemäßes, pflichtgemäßes Handeln“ zu ermöglichen,¹⁴³ in dem sich die Gottähnlichkeit des Menschen vollendet. Es überrascht nach dem Gesagten nicht, dass Hermes bei seiner Beschreibung der Erlösung durch Christus deutlich von der Vorgabe der anselmischen Sühnetheologie abweicht. Entscheidender Hintergrund dafür ist sein Verständnis der Heiligkeit Gottes, das mit dem erwähnten Verständnis der Heiligkeit des Menschen in enger Verbindung steht. Die „Maxime des göttlichen Willens“, die darin liegt, „daß er den Endzweck seiner (göttlichen) moralischen Vernunft als Grundsatz in allen seinen Handlungen oder in seinem gesamten Willen befolgt“,¹⁴⁴ muss zur Konsequenz haben, „daß er die Würde einer jeden vernünftigen Natur in Verhältniß zu dem Grade dieser Würde achte, und daher seine eigene Würde am höchsten achte [...], und daß er so seine Achtung dieser respectiven Würde in seinen Handlungen nicht nur überall unverletzt erhalte, sondern daß alle seine Handlungen auch einzig

¹³⁹ Vgl. zur hermesischen Soteriologie die Bemerkungen bei Karl STAAB, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi historisch-kritisch dargestellt*, Paderborn 1908, 267-271; Adolf HEUSER, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik* von B. P. Zimmer bis M. Schmaus, Essen 1963, 57-60; Boniface WILLEMS/Reinhold WEIER, *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG III/2c), Freiburg i.Br. 1972, 53f. Die Ausarbeitung dieses Lehrstücks bei Hermes zählt ESSER, *Denkschrift* (wie Anm. 6), 114 „zu den gelungensten in seiner Dogmatik“; diese Einschätzung ist außerhalb der Hermesschule kaum zu finden.

¹⁴⁰ Die eigentlich christologischen Fragen werden bei Hermes unter dem Titel „Über die Person des Erlösers“ in den soteriologischen Kontext eingeordnet; vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 216-270. Eine Zusammenschau bietet Gabriele SCHWARZWELLER-MADL, *Jesus Christus – der „Gott mit uns“. Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* (RSTh 45/1), Frankfurt a.M. 1994, 82-94.

¹⁴¹ HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 174.

¹⁴² Vgl. die Formulierung bei HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 19: „der Mensch soll nach dem Geiste des Christenthums sich der Herrschaft der Vernunft ergeben und der Sinnlichkeit entrissen werden, der er durch die Sünde anheim gefallen ist“. Noch deutlicher: *Christkatholische Dogmatik, Dritter Theil. Erste Abtheilung* (wie Anm. 26), 447f.: „Diese sittliche Vervollkommenung, und sonach die Heilswirkung selbst geschieht aber [...] dadurch, daß wir die Menschenwürde rein in uns darstellen und sie erheben bis zur vollkommenen Gottähnlichkeit, und sie so bis zum Tode in uns erhalten; also dadurch, daß wir die Vernunft in uns herrschend machen und erhalten über die Sinnlichkeit oder das Gesetz des Geistes überwiegend über das Gesetz des Fleisches, und dieses Verhältnis zwischen dem geistigen und thierischen Menschen in uns so allgemein und fest gründen, daß es alle unsere Handlungen (Wollen und Thun) ordne, so daß wir ihm überall gemäß wandeln – wir wollen dann alles, was Gott will, und nichts, was er nicht will, d. h. wir sind ihm vollkommen ähnlich, und beweisen diese unsere Ähnlichkeit durch Haltung aller seiner Gebote“.

¹⁴³ Vgl. ebd., 178.

¹⁴⁴ HERMES, *Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* (wie Anm. 11), 430f.

aus dem Motive dieser Achtung hervorgehen“.¹⁴⁵ Ein solcher Gott darf sein Geschöpf nicht überfordern und ungerecht hart bestrafen – kurzum: er muss es gerecht behandeln, denn „ohne alles dieses achtete er die Menschenwürde nicht: und wenn er diese nicht achtete, müßte unsere moralische Vernunft ihn als ein unheiliges Wesen verwerfen“.¹⁴⁶ Nach diesem Kriterium glaubt Hermes eine reine Strafgerechtigkeit Gottes¹⁴⁷ ausschließen zu müssen.¹⁴⁸ Darum ist auch Christus nicht zur Wiederherstellung der verletzten Ehre Gottes bzw. zur Erfüllung einer unabwiesbaren Forderung seiner Gerechtigkeit gestorben, sondern er hat geleistet, was Gott „nach seinem Rechte fordern konnte, wenn er die Sünden der Welt verzeihen sollte“.¹⁴⁹ Genugtuende Kraft hat dabei im strengen Sinn nicht der Tod, sondern der Gehorsam Christi, der sein ganzes Leben durchzog.¹⁵⁰ Die Annahme des Kreuzes stellt dessen radikalste Konsequenz dar. „Nach Hermes Annahme also“, fasst Kleutgen zusammen, „wäre die Hingebung Christi nicht wirkliche Genugthuung, sondern nur ein zur Genugthuung, wenn dieselbe erforderlich gewesen wäre, geeignetes Werk“.¹⁵¹ Allerdings sagt Hermes ausdrücklich, dass Gott „um dieser Genugtuung willen“ geneigt ist, den Menschen (ohne eigenes Zutun) die nötigen Mittel zur Überwindung der Erbsünde (der ungeordneten Sinnlichkeit) zu verleihen und ihnen ebenso ihre persönliche Schuld zu vergeben, wobei eigenes Mittun unabdingbar ist.¹⁵² Gott entschied sich für diese Realisierung des Erlösungsplanes nicht deswegen, weil sie für ihn alternativlos gewesen wäre, sondern weil sie ihm als der beste Weg erschien, um den Menschen die Verwerflichkeit ihrer Sünde und die Größe seiner Liebe vor Augen zu

¹⁴⁵ Ebd., 432. Vgl. ebd., 470.

¹⁴⁶ Ebd., 452.

¹⁴⁷ Ebd., 444-474.

¹⁴⁸ In diesem Punkt trifft Hermes die scharfe Kritik des Neuscholastikers Kleutgen, die auf eine Ablehnung der autonomen Begründung des Sittengesetzes hinausläuft; vgl. Joseph KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 3, Münster 1870, 413-445, bes. 430f.: „Wenn Hermes allem Obigen zum Trotz entscheidet, daß der Begriff von *justitia vindicativa* in Deo wegfällt; so ist das allerdings bei einem Theologen sehr befremdend, findet aber seine Erklärung daraus, daß er, von der Kantischen Sittenlehre verleitet, über das Verhältniß Gottes zum Sittengesetze unrichtig dachte. Er sah nicht ein, daß die Vernunft zwar insofern Gesetz heißen kann, als sie den Inhalt des Gesetzes und den Grund der Verpflichtung erkennt; aber daß sie darum nicht dieser Grund selbst ist, sondern ihn als etwas von sich Verschiedenes, nämlich als das absolut höchste Gut und die absolut heilige Macht, die ihr gebietet, anerkennen muß. Wäre ihm dies klar geworden, so würde er auch begriffen haben, daß Gott, wenn er seinerwegen straft oder für seine Ehre eifert, den tiefsten Grund der sittlichen Ordnung zur Geltung bringt. Denn er selbst, der allein Absolute, ist dieser Grund“.

¹⁴⁹ HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Dritter Theil, Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 304. Vgl. ebd., 328, 359f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 310.

¹⁵¹ KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Bd. 3 (wie Anm. 148), 462.

¹⁵² Vgl. zusammenfassend HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 338-340, 346-348.

stellen.¹⁵³ Hermes ist überzeugt, dass den Menschen so „sicherer und wirksamer zu ihrem Heile nachgeholfen werden möchte, als in irgend einer andern Weise möglich war“,¹⁵⁴ gibt aber gleichzeitig zu, dass uns Sicherheit in der Erkenntnis, warum Gott dieses Vorgehen präferiert hat und ob es für das Heilswerk strikt notwendig war, verwehrt bleibe.¹⁵⁵ Dieses Modell hat in der Neuscholastik teils heftige Kritik erfahren. So macht Karl Staab Hermes den Vorwurf, dass bei ihm die „Begriffe Schuld, Strafe, Zorn Gottes [...] vollständig ihre Bedeutung“ verlören und das „Leiden und Sterben Christi [...] degradiert [werde] zu einem großartigen Schauspiel, das Gottes Güte den Menschen zur Belehrung darbietet“. ¹⁵⁶ Richtig ist auf jeden Fall, dass Hermes mit seiner an Grotius erinnernden Erklärung des Sühnetodes Jesu – als „ein Strafexempel, das Gott der Menschen wegen statuiert“¹⁵⁷ – den Schwerpunkt von der objektiven auf die subjektive Erlösung verschiebt. Er akzentuiert die Vorgängigkeit des Liebes- und Erlösungswillens Gottes und das Beispiel des Gehorsams Christi für die sittliche Wiederherstellung des Menschen, ohne vollständig in den soteriologischen Exemplarismus der Sozinianer abrutschen zu wollen.¹⁵⁸ Obgleich Hermes auf diesem Wege noch nicht jenen radikalen Bruch mit der anselmischen Satisfaktionslehre vollzogen hat, wie er seit Mitte des 20. Jahrhunderts auch bei vielen katholischen Theologen zu beobachten ist, bewegt er sich unverkennbar in diese Richtung.

(c) Die anschließende These, dass die heiligmachende Gnade als Überwindung der Erbsünde keine geschaffene, „eingegossene“ Qualität im Menschen darstellt, sondern allein das erneuerte Wohlwollen Gottes ihm gegenüber bezeichnet,¹⁵⁹ passt in das bereits skizzierte Gesamtbild, in dem die Überwindung der Erbsünde und die damit verbundene Heiligung des Menschen nichts anderes als moralische Vollendung sein kann. Gott unterstützt den Menschen mit vorübergehenden, „aktuellen“ Hilfen; eine im Seelengrund ansetzende und von dort aus alle Vermögen und Akte durchdringende „Vergöttlichung“ dagegen hat im Denken des Hermes keinen Platz. Die „Erhebung“ des Menschen bleibt stets „sittliche Erhebung“, die allein aus einer neuen Formung des Willens hervorgehen kann. Gerade dieses Gnadenverständnis wurde schon im Hermesianismusstreit heftig kritisiert, weil es die patristisch-mittelalterliche Linie verlässt

¹⁵³ Vgl. ebd., 355f.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 359. Auch diese These hat Kleutgen eingehend kritisiert; vgl. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* verteidigt, Bd. 3 (wie Anm. 148), 484f.

¹⁵⁵ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 351f.

¹⁵⁶ STAAB, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi* (wie Anm. 139), 269.

¹⁵⁷ Ebd., 269. Vgl. schon den Hinweis bei MYLETOR [WERNER], *Der Hermesianismus* (wie Anm. 4), 73.

¹⁵⁸ Vgl. HERMES, *Christkatholische Dogmatik*, Dritter Theil. Erste Abtheilung (wie Anm. 26), 336–338, 348–360.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 506–509.

und zuweilen an das lutherische Modell der Imputationsgerechtigkeit erinnert, obwohl man Hermes protestantisierende Tendenzen insgesamt nur schwerlich unterstellen kann. Wenn die Neuscholastiker die Kritik an der hermesischen Gnadenlehre fortsetzten, stand neben dem defizienten Begriff der heiligmachenden Gnade¹⁶⁰ vor allem die fehlende übernatürliche Dimension seines Gnadenverständnisses,¹⁶¹ die faktisch auf Bajanismus hinauslaufe,¹⁶² und die angeblich semipelagianische Färbung der Aussagen über die Gnadennotwendigkeit¹⁶³ im Fokus. Aus heutiger Perspektive weist auch die hermesische Gnadenlehre¹⁶⁴ auf viele Ansätze des 20. Jahrhunderts voraus, die sich von der Natur-Gnade-Unterscheidung sowie vom Konzept der geschaffenen Gnade noch deutlicher verabschiedet haben, als dies beim Bonner Dogmatiker der Fall ist. Hermes denkt zumindest die aktuelle Gnade weiterhin relativ traditionell und erkennt von diesem dynamischen Einfluss Gottes auf den Menschen her auch echte innere Heiligung an. Ob deswegen aus heutiger systematischer Perspektive sein Versuch, Gnade als personales Verhältnis Gottes zum Menschen zu denken, als gelungen angesehen werden kann, ist damit noch nicht ausgemacht. Thomas Fliethmann, der das Thema „Sünde, Erlösung, Gnade“ als Beispiel für die hermesische Materialdogmatik eingehender behandelt hat, verneint dies, weil es Hermes nicht gelungen sei zu erklären, wie durch Sünde und Gnade „der Kern des sittlichen Subjekts, der freie Wille selbst, [...] bestimmt wäre“.¹⁶⁵ Gescheitert wäre Hermes demnach daran, den kantischen Autonomiebegriff in einer originär theologischen Weise zu durchdringen bzw. so weiterzudenken, dass das Kernanliegen christlicher Gnaden- und Erlösungstheologie unverkürzt zur Geltung kommen

¹⁶⁰ Immerhin bemüht sich Kleutgen, obgleich er die Identifizierung der rechtfertigenden Gnade mit dem Wohlwollen Gottes bei Hermes ebenfalls scharf abweist, um gerechte Differenzierung im Vergleich mit Luther: „Nach Hermes ist die bleibende Gnade nicht deswegen rechtfertigende oder heiligmachende Gnade, weil Gott ihr zufolge dem Menschen die Gerechtigkeit eines Andern, Christi nämlich, zurechnet; sondern weil sie der Grund ist, weshalb Gott dem Menschen Christi wegen die vorübergehenden Gnaden, wodurch er selbst innerlich geheiligt wird, erteilt. Er läugnet also die innere Heiligung nicht, jedoch als (nächste) Ursache derselben will er nicht die bleibende, sondern die vorübergehende Gnade angesehen wissen.“ (KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*, Bd. 2 (wie Anm. 133), 281.

¹⁶¹ Vgl. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*, Bd. 2 (wie Anm. 133), 158: „Hermes findet also das Uebernatürliche nur in der Ursache, nicht in der Wirkung. Denn es wird hier nicht gesagt, daß die Güter, welche das unmittelbare Wirken Gottes hervorbringt, über jene, welche die Natur, wenn sie in ihrem Wirken durch die Sünde nicht gestört wäre, hervorbringen könnte, erhaben seien“.

¹⁶² Vgl. ebd., 560-568. So bereits MYLETOR [WERNER], *Der Hermesianismus* (wie Anm. 4), 47-49.

¹⁶³ Vgl. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*, Bd. 2 (wie Anm. 133), 241.

¹⁶⁴ Vgl. auch den knappen, ohne Wertungen erstellten Überblick bei José MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG II/5b), Freiburg i.Br. 1980, 142f.

¹⁶⁵ FLIETHMANN, *Vernünftig glauben* (wie Anm. 3), 299; relevant ist das gesamte Kapitel zum Thema, also ebd., 287-299.

kann. Ob mit der Einsicht in den Geschenkcharakter kreatürlicher Freiheit die wirklichen Defizite des Modells bereits behoben wären, bleibt zu diskutieren. Die von den katholischen Gegnern des 19. Jahrhunderts gegen die hermesische Gnadentheologie ins Feld geführte Kritik geht, wie erwähnt, deutlich darüber hinaus.

(6) Bis in die Gegenwart hinein wird die Theologie des Georg Hermes zumeist als eine letztlich gescheiterte¹⁶⁶ und deswegen historisch „relativ unfruchtbar“¹⁶⁷ gebliebene Denkbemühung angesehen. Ob es einer vertieften Untersuchung seiner Dogmatik gelingen wird, zukunftsweisende Elemente für die heutige systematische Diskussion neu zu entdecken, bleibt abzuwarten. Auf jeden Fall könnte die intensiviertere Bemühung um Hermes einen Theologen in seiner eigenen Epoche besser verstehbar machen, der in angemessener Weise „zeitgeistig“¹⁶⁸ sein wollte, dessen Erbe aber in den Mühlen eines sich verändernden Zeitgeistes rasch zerrieben wurde.

¹⁶⁶ Vgl. schon das Urteil über den Hermesianismus bei SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer* (wie Anm. 1), 429: „Das Ganze war eine Geschichte der vergeblichen Versuche. Darin erschöpft sich auch seine historische Bedeutung“.

¹⁶⁷ FLIETHMANN, *Vernünftig glauben* (wie Anm. 3), 45.

¹⁶⁸ Die theologische „Methode soll und muß sich nach dem Zeitgeiste richten“, schreibt Hermes im Methodenkapitel seiner Dogmatik (*Christkatholische Dogmatik, Erster Theil* [wie Anm. 11], 100). Er fährt fort (ebd., 101): „Ohne dieses werden alle Beweise und Vertheidigungen an die in den Köpfen vorhandenen Vorstellungen (denn jeder Kopf ist mehr oder weniger nach dem Zeitgeiste construiert) sich nicht anschließen, wenn sie auch vereinbar damit sind; und sind sie nicht vereinbar damit, so werden sie, weil das Hinderniß ohne dieses nicht gehoben werden kann, davon zurückprellen, wie der Stein vom Felsen zurückprellet, wenn es nicht geschieht: ohne dieses werden daher alle theologischen Disciplinen, so wohl begründet sie übrigens auch gelehrt werden mögen, und so nützlich sie in dieser Methode für ein anderes Jahrhundert auch seyn könnten, doch den jetzigen Bedürfnissen nicht entsprechen, und jetzt die Religion nicht stützen, wie sie sollten“.