

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)

Artikel: Bekenntnis und Dogma
Autor: Stolz, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762302>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bekenntnis und Dogma

Darstellung und kritische Würdigung
der Lehre Emil Brunners über Bildung und Geltungsanspruch
von Bekenntnis und Dogma¹

Von WILHELM STOLZ

« Aus der theologischen Arbeit wächst das 'Dogma' der Kirche heraus. Wir tun freilich besser, den Begriff Dogma in der evangelischen Kirche zu vermeiden ; die nach Gotteswort reformierte Kirche hat kein Dogma, sondern ein Bekenntnis » (OV 152). Mit diesen beiden schlichten Sätzen ist die entscheidende Richtung angedeutet, in der sich Emil Brunners Lehre von Bekenntnis und Dogma bewegt. Wenn das Dogma aus der theologischen Arbeit herauswächst, wird es letztlich dieselben Wurzeln haben, aber auch denselben Gefahren ausgesetzt sein wie diese, und ebenso wird sein Autoritätsanspruch wesentlich nach der Quelle, aus der es hervorgeht, zu bemessen sein. Daher rührt denn auch die Bevorzugung des unverbindlicheren, subjektiv gefärbteren Begriffes « Bekenntnis » vor dem strengeren, objektiv-gesetzlich anmutenden Begriff « Dogma » !

1. Die Aufgabe von Bekenntnis und Dogma

Das Bestreben der Theologie, die richtige Lehre von Gott und seiner Heilsökonomie zu finden und damit der Kirche zu dienen, kann für sich allein erfahrungsgemäß den Anforderungen des kirchlichen Glaubenslebens nicht genügen, denn die Ergebnisse der individuellen theologischen Forschung sind praktisch so vielgestaltig und oft einander selbst in wesentlichen Punkten so widersprechend, daß sich die Kirche

¹ Vorliegender Artikel bildet den Schluß der Abhandlung: *Die Wesensfunktion der Kirche*. Kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Verkündigung des Wortes Gottes. Vgl. Divus Thomas 29 SS. 318-344 und 457-481.

immer wieder genötigt sieht, normativ festzustellen, welche Lehre der biblischen Offenbarung entspricht und darum maßgebend und verbindlich ist und welche nicht. Und zwar hat sie « die Scheidung zwischen dem Maßgeblichen und dem Unmaßgeblichen, zwischen dem Richtigen und Unrichtigen in einer Weise zu vollziehen, die sie als eine Entscheidung der Gesamtkirche kenntlich und allgemein sichtbar macht » (D I 58); das geschieht durch die Bildung des Dogmas in der Form des öffentlichen Bekenntnisses¹. Der *Anlaß* dazu ist namentlich dann gegeben, wenn Irrtümer von außen oder Lehrwidersprüche von innen die wahre und einheitliche Verkündigung des Gotteswortes bedrohen; weiß doch die Kirche, « daß ihre Einheit und der Wahrheitsanspruch ihrer Verkündigung und Lehre durch die Tatsache sich widersprechender Lehren aufs schwerste gefährdet ist » (D I 58 f.). Das kirchliche Glaubensbekenntnis will demgegenüber eine allgemeingültige Glaubensnorm aufstellen und die richtige und verbindliche Lehre fixieren. Als solches hat es eine *dreifache Funktion* in der Glaubensgemeinschaft zu erfüllen: Es soll als *Fahne* die Jünger Christi sammeln, ihnen seinen Namen und sein Bild vor Augen stellen und die Einheit der Gefolgschaft zum Bewußtsein bringen. Es soll ferner als *Paßwort* das Erkennungszeichen sein für jene, die zur Kirche gehören, und das Trennungszeichen für jene, die sich nicht zu Christus bekennen wollen. Schließlich dient es als richtunggebendes *Wegzeichen*, an das sich jeder zu halten hat, der den rechten Glauben bewahren und ihn richtig verkündigen will (vgl. OV 155 f.). Der Gläubige hat aber nicht *an* das Bekenntnis, sondern *nach* (gemäß) dem Bekenntnis zu glauben; es ist nicht Glaubensgegenstand, sondern Glaubenshinweis; es erzeugt nicht den Glauben, sondern es mißt ihn (vgl. OV 155). Das Glaubenssymbol ist also nur Wegweiser, nicht selbst der Weg, den der Christ glaubend zu gehen hat; will er aber den rechten Weg nicht verfehlen, so hat er sich an diese Richtschnur zu halten. Es darf darum weder in falschem Dogmatismus überschätzt noch in seiner praktischen Notwendigkeit unterschätzt werden.

¹ E. Brunner unterscheidet ein dreifaches Glaubensbekenntnis: 1. Die spontane und individuelle Äußerung der Glaubensüberzeugung durch den einzelnen Christen. 2. Das Glaubensbekenntnis, das in Gestalt der (öffentlichen oder privaten) Verkündigung und Lehre sich vollzieht. 3. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, sei es das « Credo » der einzelnen Kultgemeinde als liturgische Antwort auf das verkündete Gotteswort, sei es das Gemeinbekenntnis der Gesamtheit der Gemeinden als Ausdruck und Richtmaß des gemeinsamen Glaubens, das « kirchliche Bekenntnis » im eigentlichen Sinne. Vgl. D I 59 f.

Nun stellt sich die wichtige (von Brunner allerdings nur beiläufig behandelte) Frage, *wer berufen und befähigt ist, in concreto ein Bekenntnis aufzustellen*, Dogma zu bilden und vorzulegen. An sich ist dies Sache der ganzen Kirche (vgl. OV 157 ; D I 58, 90), die ja ein « heiliges Lehramt » (WB 133) besitzt. *Theoretisch* ist jeder Gläubige kraft des allgemeinen Priestertums befugt, an der Aufstellung des Bekenntnisses mitzuwirken ; « es gibt in der Kirche grundsätzlich keine Nichttheologen »¹. *Praktisch bleibt dies jedoch der die Gesamtkirche legitim vertretenden Kirchenversammlung oder Synode überlassen*, in welcher naturgemäß *den Theologen* die Führung zufällt ; ist es doch ihre eigentliche Aufgabe, als « Organ der Prüfung und Klärung » (OV 152) den *Lehrinhalt* der in der Kirche je und je vor sich gehenden Verkündigung und Lehre zu begründen und zu prüfen (vgl. D I 93, 67). Daher erklärt denn auch Emil Brunner : « Das Dogma, d. h. das Glaubensbekenntnis der Gesamtkirche, kommt nicht zustande ohne theologische Besinnung und Arbeit » (l. c. 64). Ja, er sieht in der kritischen Nachprüfung des geltenden und in der « prospektiv-produktiven Vorbereitung des neueren, besseren Bekenntnisses » (l. c. 67) eine Hauptfunktion der (dogmatischen) Theologie. Sie ist berufen, « im Ganzen der Kirche als deren Lehrwächterin zu walten » (EK 10), ja, man kann sie als « die Lehrende Kirche » schlechthin bezeichnen² ; und deshalb ist auch « eine scharfe Unterscheidung zwischen dogmatischer Theologie und praktischer kirchlicher Lehre nicht möglich » (D I 100).

2. Relativer Geltungsanspruch

Die Tatsache, daß in den Reformationskirchen praktisch die Theologen das Lehramt ausüben, ist maßgebend für die Lehrautorität dieser Kirche und den Geltungsanspruch ihres Dogmas. Die Theologie kann

¹ K. BARTH, Offenbarung, Kirche, Theologie 43. — Vgl. WB 148 f. ; Zur Lage und Aufgabe der Kirche ... 17 f. In OV will Brunner u. a. das Vorurteil bekämpfen, « daß Theologie nur eine Sache für Theologen sei », OV VIII.

² Vgl. Die Kirche spricht zur Welt, in : Der Grundriß 4 (1942) 113-142, 123 ; vgl. 127 f. : « Die Kirche spricht zur Welt durch sie, die sie für dieses Amt der Verkündigung bestimmt, die berufenen Verkünder des Wortes ... Die Theologen sind sozusagen Fachleute der Bibelkenntnis und der christlichen Verkündigung. » Vgl. Theologie und Kirche, in : ZdZ 8 (1930) 404 : « Die Theologie ist Sorge um die Wahrheit der Verkündigung der Kirche. » Vgl. D I 214. — K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik I 1/1 : « Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhaltes der ihr eigentümlichen Rede von Gott. » Vgl. 10 usw.

für die dogmatische Richtigkeit und Zuverlässigkeit ihres Lehrbekenntnisses keinen höheren Sicherheitsgrad beanspruchen als den menschlich-wissenschaftlichen, denn das Dogma, das von ihr vorgelegt wird, ist ja wesentlich das Ergebnis « höchster Denkarbeit im Dienste der Reinhaltung des kirchlichen Glaubensgutes », « ein Kunstprodukt der theologischen Reflexion »¹. Sowenig aber der einzelne Theologe für seine Thesen einen Unfehlbarkeitsanspruch erheben kann, sowenig kann dies eine Vielheit von Theologen bzw. eine Kirchenversammlung für das von ihr aufgestellte Bekenntnis tun. Hier gilt der Satz Brunners: « Auch die Kirche als Gesamtheit ist nicht unfehlbar » (OV 157). Infolgedessen steht das Dogma « grundsätzlich unter demselben Autoritätsvorbehalt wie die Lehre des Einzelnen » (D I 62); es ist und bleibt « ein Produkt menschlicher Arbeit, darum grundsätzlich *irrtumsfähig* und wahrscheinlich der *Verbesserung bedürftig* » (l. c. 67).

Wohl darf man nach Emil Brunner einesteils an eine besondere, auch in Sachen Wahrheitserkenntnis wirksame Kraft der Gemeinschaft gegenüber dem isolierten einzelnen Gläubigen, Lehrer oder Verkündiger durchaus glauben, muß sich aber andernteils ebenso sehr vor einer gefährlichen Überschätzung der Gemeinschaft und der kirchlichen Organisation als Wahrheitsbürgen hüten. « Wer verbürgt denn, daß die paar hundert Kirchenmänner, die die Bekenntnis schaffende Synode bilden, nicht aber der einzelne Lehrer, der ihnen widerspricht, den Sinn der göttlichen Autorität trifft und lehrend ausspricht? Wer gibt denn der Kirchenversammlung die Legitimation für glaubensbindende Interpretation der Heiligen Schrift? » (l. c. 61). Emil Brunner weist darauf hin, daß in allen bisherigen reformatorischen Bekenntnissen ohne Ausnahme weltbildliche Elemente enthalten seien, die mit heutigen fachwissenschaftlichen Erkenntnissen im Widerspruch ständen (dabei verweist er beispielsweise auf « die Vorstellung von einem historischen Sündenfall des historischen Protoplasten Adam », ib.); es sei daher verfehlt gewesen, wenn die Bekenntnissynoden der Reformationszeit in Nachahmung der altkatholischen ökumenischen Kirchenversammlungen und unter Berufung auf die göttliche Offenbarung mit absoluter Autorität kirchliche Lehrsätze aufstellten, deren bloß *relative Gültigkeit* durch gegensätzliche Forschungsergebnisse späterer Jahrhunderte klar er-

¹ D I 65; vgl. 66: « Das Dogma ist das Produkt der Dogmatik. » Andererseits ist freilich die Dogmatik auch « durch das gegebene Dogma bestimmt, geht von ihm aus und kommt zu ihm zurück ». ib.; vgl. 93.

wiesen wurde. « Sowohl die grundsätzliche Erkenntnis in die Irrtumsfähigkeit auch der bibelgläubigsten Kirchenversammlung, als auch der Tatsachenbeweis kommen also darin überein, daß dem « Bekenntnis » oder Credo oder Dogma der Kirche immer nur relative, unter dem Vorbehalt besserer Belehrung stehende Autorität zukommen kann » (D I 62 ; vgl. OV 156 f.). Diese Feststellung hindert indessen Brunner nicht, dem Glaubenssymbol der Gesamtkirche trotzdem « eine *besondere* relative Autorität oder Dignität » zuzusprechen, handelt es sich doch bei seiner Aufstellung um einen Akt, bei dem besondere Sorgfalt der Besinnung und Prüfung angewandt wurde, um einen Akt, « dem vor allem die Verheißung echter Glaubensgemeinschaft gilt »¹.

Die *falsche Absolutsetzung des Dogmas* ist für Emil Brunner die erste *Gefahr*, die mit der Dogmenbildung verbunden ist ; sie ist konkret mit der Möglichkeit gegeben, daß man die « *Menschlichkeit* » des *Werdens* des Dogmas verkennt. Eine zweite, *vielleicht noch größere Gefahr* erblickt er darin, daß man die *Menschlichkeit seines Wesens*, seiner formalen Eigenart übersieht, was zur « Vergötzung der menschlichen Denkformen » führt (D I 98) ; es ist die uns hinlänglich bekannte « Gefahr des intellektualistischen Mißverständnisses ... das die ganze Geschichte der Kirche belastet »². Dogma, Bekenntnis ist als solches *nie Glaubens-*

¹ D I 62 ; vgl. OV 156 : Das Lehrbekenntnis « hat Autorität dem Einzelnen gegenüber, weil es den Glauben der gesamten Kirche ausspricht ».

² OV 156 ; vgl. D I 96. Das Mißverständnis der Kirche (zit. Mv), Zürich 1951, 16 : « Gott hat nicht abstrakte, neutrale Wahrheit oder Wahrheiten geoffenbart, nicht ein Dogma oder Dogmen, die er der Kirche anvertraut als ein depositum fidei, als etwas, das diese credendum proponit ... » Was Brunner hier mit Bezug auf das katholische Offenbarungs- und Glaubensverständnis sagen will, hat er in OV 153 noch genauer ausgesprochen : « Dogma ist geoffenbarte Lehre. Christus ist Inhalt dieser Lehre ... Die Lehre ist das zu Glaubende, das Credendum. » Thomas von Aquin hat auf dieses Mißverständnis der katholischen Auffassung bereits die richtige Antwort gegeben, wenn er in seiner Summa schreibt : « Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed *ad rem*. Non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide » (S. Th. II-II q. 1 a. 2 ad 1 ; vgl. De Ver. q. 14 a. 8 u. 12). M. a. W. : Selbstverständlich ist nicht der Glaubenssatz (das Dogma) als solcher oder ein Komplex von Sätzen, die Lehre, das eigentliche Ziel des Glaubensaktes, sondern die in ihnen ausgesprochene, geoffenbarte *Heilswirklichkeit*. Der katholische Glaube (und auch der genuin reformatorische !) ist insofern Lehr- oder Dogmenglaube, als die Lehre, bzw. das Dogma, das notwendige *objektive Erkenntnis-mittel* ist, um den betreffenden Glaubensgegenstand gedanklich zu erfassen. Hier kann nur der eine Schwierigkeit finden, welcher — aus einer agnostizistischen Haltung heraus — den christlichen Glauben primär nicht als eine *kognitive*, sondern als eine *affektive* Angelegenheit betrachtet, wie dies Brunner mit seinem Glauben und Liebe, Pistis und Agape vermengenden Begriff der « Personbegegnung »

gegenstand, credendum, sondern immer nur Glaubensausdruck (*credendum*), Glaubensregel im Sinn eines normativen Paradigmas (« Denkvorschrift » D I 90), nach welchem sich das Glaubensdenken richten muß, wenn es nicht fehlgehen soll. Vom Glaubenssymbol gilt grundsätzlich dasselbe wie von der Lehre: Diese ist nicht selber das Gotteswort, sondern verhält sich zu ihm wie das (instrumentale) Zeichen zur Sache, wie die äußere Fassung zum Juwel; sie ist darum wesentlich « Hinweis, wenn auch eindeutiger, treffender Hinweis » (OV 153; vgl. WB 83 ff.). So ist auch das Dogma als die « bekenntnismäßige Zusammenfassung des kirchlichen Lehrinhalts » (D I 93) nicht Ziel des Glaubens, sondern Weg zu diesem Ziel; es weist über sich selbst hinaus auf den hin, dem der Mensch glaubend begegnen soll. Die in der katholischen Kirche und in der protestantischen Orthodoxie vor sich gegangene Umwandlung des indirekten in das direkte Identitätsverhältnis zwischen Gotteswort und Lehre (vgl. WB 135) entspricht der « Verschiebung des Glaubens aus der Dimension der personalen Begegnung in die Dimension der sachlichen Belehrung » (D I 63). Der Personglaube wird Lehrglaube, Dogmenglaube; das rechte Verständnis von Lehre und Dogma aber ist von dieser Auffassung dimensional verschieden. « Die Offenbarung ist Jesus Christus selbst, nicht eine Lehre über Jesus Christus » (D I 63).

Die Einsicht in die Eigenart und Funktion des Dogmas, in die typische Menschlichkeit seines Wesens läßt die Begrenzung seiner Autorität von einer neuen Seite verständlich werden; von hier aus erweist sich die *Unmöglichkeit eines unbedingten Wahrheitsanspruches* vielleicht noch überzeugender. Absolute (logische) Wahrheit kann es nur dort geben, wo ein Sachverhalt (im logischen Urteil) so erkannt und ausgesprochen wird, daß zwischen (diesem Urteil) dieser Aussage und dem fraglichen Sachverhalt eine wirkliche, objektiv-intentionale (wenn evtl. auch nur analoge, also inadäquate) Übereinstimmung vorliegt. Wo jedoch zwischen einer Aussage bzw. einem Komplex von Aussagen, einer Lehre, und dem entsprechenden Sachverhalt statt der direkten ideellen (intentionalen) Übereinstimmung wesentlich eine bloß indirekte Identität (im Sinn der Beziehungsnähe) besteht, wo also die Lehre den Lehrgegenstand sozusagen nur « in obliquo » erfaßt und wiedergibt, kann es

(= Glaube) tut. Nun ist aber der neutestamentliche Glaube wesentlich ein (inevidentes) *Erkennen*, das sich, dem Stand der menschlichen Pilgerschaft und seiner eigentümlichen Erkenntnisweise entsprechend, unter Inanspruchnahme der Denkformen und -gesetze des menschlichen Geistes vollzieht und darum notwendig begrifflich-analogisch und lehrhaft-komplex ist.

naturgemäß nie einen absoluten Wahrheitsanspruch geben. Da spricht man denn auch sachgemäßer von « Richtkraft » statt von « Richtigkeit » der Lehre, insofern diese mehr oder weniger geeignet ist, den Geist auf die gemeinte Sache (oder Person) zu richten (um diese selbst « sprechen » zu lassen); dies trifft aber nach unserm Autor für alle theologische, selbst für die biblische Lehre zu. « Die 'richtige' Lehre wird also wörtlich als die 'recht-gerichtete', richtig abgezielte Lehre zu verstehen sein, niemals im Sinn einer Deckung von gemeinter Sache und Begriff, sondern immer nur im Sinne des bestimmten, eindeutigen Hinweises. »¹

*Eine solche Lehre hat im Grunde lediglich symbolischen oder gleichnishaften Charakter und darum wesentlich relativen Erkenntniswert*². Sie ist « nicht selbst die Wahrheit, sondern bloß der menschliche Versuch, die Wahrheit zu fassen »; jeder Versuch hat aber « schon wieder Anteil am Irrtum aller Theoriebildung über das nicht theoretisch zu Fassende » (MW 57). Die Dimension der Sache, der Lehre bleibt eben der Dimension der Person immer inkommensurabel. « Darum müssen wir uns stets bewußt sein, daß die christliche Lehre, wiewohl sie die göttliche Wahrheit faßt, ... immer korrekturbedürftig ist » (ib.). Und wenn schon die biblische, also inspirierte Lehre grundsätzlich nicht infallibel ist, so erst recht nicht die theologische. Daher kann das Dogma immer nur *ein vorläufiger Versuch* sein, den Lehrgehalt des Gotteswortes in bestimmten Formeln auszusprechen, und dementsprechend hat es keine « unbedingte Autorität, weil es nur menschliches Gefäß der göttlichen Offenbarung ist » (D I 113).

Die sachgemäße Einstellung des protestantischen Theologen dem Dogma gegenüber ist daher notwendig eine *kritische*; ja es gehört, wie schon erwähnt, in seinen zentralen Aufgabenkreis, fortwährend das « von der Kirche vorgelegte Dogma kritisch zu prüfen und, wenn nötig, das bessere Dogma vorzubereiten » (l. c. 93; vgl. 67 f.). Dabei befindet er sich freilich in einer « merkwürdigen Doppelstellung » (D I 67). Denn einerseits ist er als Dogmatiker, wenn anders Dogmatik wirklich eine

¹ OV 154; vgl. 148 ff.; WB 80 ff. — K. BARTH, l. c. 283: « Das Dogma, nach dem die Dogmatik fragt, ist nicht Offenbarungswahrheit, sondern es ist zu der Offenbarungswahrheit hin. » Vgl. 282: « Das Wort Gottes ist über dem Dogma wie der Himmel über der Erde. » — G. KOEPGEN, Die Gnosis des Christentums 38: « Die Substanz des Dogmas steht jenseits aller Formulierung. »

² Vgl. D I 31 ff.: « Wort » Gottes als Gleichnis. 32: « Indem man Jesus 'das eigentliche Wort' nennt, macht man die Formel 'Wort Gottes' zu einem uneigentlichen Ausdruck, zu einer Art Gleichnis ... »

kirchliche Wissenschaft sein soll (vgl. I. c. 6), ernsthaft an das Bekenntnis der Kirche gebunden — und zwar handelt es sich da um eine Bindung, die nach Brunner « noch viel mehr Bindung der Lehre und der Lehrer als Bindung des Glaubens und der Gläubigen ist » (ib.). Als einer Frucht ersten Ringens der lehrenden Kirche um die Reinheit und Offenbarungskongruenz ihrer Lehre kommt nämlich dem Dogma, wie wir sahen, eine, wenn auch relative, so doch qualifizierte Autorität zu, die nicht zuletzt der doktrinären Willkür und glaubensgefährlichen Lehrtendenzen Schranken setzen soll. Darum hat der Dogmatiker jedenfalls *primär das gegebene Dogma gedanklich zu durchleuchten* und zum richtigen Verständnis zu bringen. Da er aber andererseits um die Vorläufigkeit und Relativität aller Bekenntnis- und Dogmenbildung weiß, darf und muß er sich die Freiheit nehmen, das bestehende Dogma auf die Übereinstimmung seines Lehrinhaltes mit der göttlichen Offenbarung sachlich zu prüfen und, wenn nötig, zu korrigieren. Dazu bedarf er aber eines *objektiven Maßstabes*, einer allgemeingültigen Norm; diese ist ihm in der *Bibel* gegeben, « die über allen Lehren der Kirche, auch über allem Dogma oder Lehrbekenntnis steht » (D I 93 f.). Daher der reformatorische Grundsatz: « Christliche Lehre ist legitim, ist wahrhaft auf die Offenbarung begründet und der ihr zugrunde liegende Glaube ist richtige Glaubenserkenntnis, sofern diese Lehre und dieser Glaube mit der Lehre der Bibel übereinstimmen » (I. c. 52).

Nun ist freilich auch die Schriftnorm, « als Lehrnorm verstanden, keine unbedingte, sondern selbst eine bedingte: nämlich bedingt durch das, was auch sie begründet: die Offenbarung, Jesus Christus selbst » (I. c. 94). Wir haben uns da an Luthers Leitsatz: « Christus dominus et rex scripturae » (vgl. I. c. 113, 53 usw.), und damit an die These zu erinnern, daß die biblische Lehre nur insofern und in dem Maße normativ und verbindlich ist, als sie ihn bezeugt, weshalb dem Theologen die Notwendigkeit kritischer Besinnung über die Adäquatheit oder Inadäquatheit selbst des biblischen Lehrzeugnisses für die bezeugte Offenbarung nicht erspart bleibt (vgl. I. c. 58, 113). Das Kriterium hierfür ist Jesus Christus selbst, sofern er sich durch den Heiligen Geist mittels des Schriftwortes bezeugt¹. So ist also das *Dogma* « *norma normata* » (D I 113) durch die Bibel und diese wiederum ist *normata durch den persönlichen Glauben*, sodaß Brunner folgerichtig schreiben kann: « Alle

¹ Was von der Eignung dieses Kriteriums zu halten ist, haben wir schon oben bei Behandlung der Kanonfrage und Bibelauslegung ausgesprochen.

christliche Lehre versteht sich selbst als Glaubenszeugnis . . . » (l. c. 51). Diese wichtige Feststellung, daß die christliche Lehre letztlich von der *persönlichen* « Glaubensbegegnung mit dem Christus der Schrift » (l. c. 116) normiert wird (Brunner sagt zwar von Jesus Christus ; dieser kann jedoch nur Norm sein, *insofern er im Glauben erkannt wird!*), also von einer *subjektiven Instanz*, muß uns vorläufig genügen.

Wir gehen weiter und fragen, wie die « Vorbereitung des besseren Dogmas » genauer zu verstehen ist, was die « Verbesserung des Bekenntnisses » bei Emil Brunner im Grunde besagt. Im Hinblick auf das, was oben über die Funktion der Theologie gesagt wurde, kann es sich zunächst jedenfalls nicht um eine diskursive Entfaltung und Herausstellung einer Wahrheit, die in einer anderen, formell geoffenbarten, virtuell enthalten ist, handeln, sondern höchstens um eine Fortentwicklung des *dogma confusum*, *implicitum* zum *dogma magis clarum*, *explicitum*, oder dann um ein Fortschreiten vom falschen oder weniger richtigen zum richtigeren Dogma. Das Bekenntnis kann ja als radial auf das Offenbarungszentrum hinweisende Lehre (vgl. OV 154) dieses Zentrum mehr oder weniger treffen, ja unter Umständen sogar verfehlen ; mindestens kann die Deutlichkeit des Hinweises größer oder kleiner sein. *Die Verbesserung des Dogmas* besteht demnach darin, daß durch dasselbe immer klarer und deutlicher ausgesprochen wird, was das Offenbarungszeugnis selber sagen will. Dabei ist freilich festzuhalten, daß die Offenbarungssubstanz bzw. der Anteil der Kirche an der Offenbarungswahrheit zu allen Zeiten grundsätzlich gleich bleibt (vgl. D I 78), aber der in sich unwandelbare Sinn der göttlichen Offenbarung muß den Gläubigen durch immer neue Formulierungen verständlich gemacht, das Wort Gottes durch neue Ausdrucksmittel dargeboten und erklärt werden, und insofern kann man allgemein von einem *Wandel der Lehre* sprechen.

Dieser Wandel, oder besser diese Akkommodation der Lehre ist bedingt und gefordert vom psychologischen Gesetz : « *quidquid recipitur modo recipientis recipitur* » (vgl. l. c. 79 f.), das bedeutet zunächst : Die Offenbarung muß den Menschen in der ihnen *eigenen* Sprache verkündet werden. Damit ist nicht allein die Aufgabe der missionarischen Übersetzung der Bibel in die verschiedenen Idiome gemeint, sondern ebenso sehr die dogmatisch-kerygmatische Übersetzung des Evangeliums in die « *Sprache der Zeit* », d. h. die fortwährende Anpassung der Offenbarungsverkündigung und -Lehre an die jeweilige Ausdrucks- und Denkweise der Gegenwart. Hier gewinnt das Gebot der Rücksichtnahme auf den

« *modus recipientis* » seine volle Aktualität. — Der Mensch ist, wie Emil Brunner richtig erkennt, auch wenn er den Glauben annimmt, nicht einfach « *tabula rasa* », ein leeres Gefäß, in das nun die Offenbarung hineingegossen wird, sondern es findet dabei ein geistiges Erfassen und Aneignen statt, bei dem « die Begriffe, mit denen der Mensch überhaupt versteht und mit denen er vor allem sich selbst versteht, nicht einfach ausgeschaltet, sondern in Anspruch genommen und umgebildet werden »¹. Andererseits ist es jedoch eine Erfahrungstatsache, daß sich im Laufe der Zeit auch Begriffe und Sprache wandeln; darum muß das, was die Gläubigen anderer Zeiten in ihren Worten und Begriffen verständlich machten, wieder anders ausgedrückt werden. Dazu bedarf es neuer Analogien, moderner Hilfsbegriffe (Brunner erinnert hier an die Einführung der Begriffe Subjekt, Person, Verantwortlichkeit, Entscheidung, Geschichte, Gemeinschaft usw. in die neuere Theologie — die allerdings z. T. schon in der scholastischen Theologie wenn auch in etwas anderem Sinn verwendet wurden!), um den Zeitgenossen die in sich gleichbleibende göttliche Wahrheit, welche die Alten nach ihrer Weise auffaßten und ausdrückten, geistig nahezubringen².

Der Wandel der Sprache und der Begrifflichkeit — der freilich auch nicht überschätzt werden darf!³ — macht sich auch innerhalb der Bibel selbst geltend; daher das berechtigte Bedürfnis der Gläubigen nach zeitgemäßer Bibelübersetzung und -auslegung, die sich letztlich in der Dogmatik vollendet. Emil Brunner charakterisiert diese denn

¹ D I 80; vgl. OV 408-417; Natur und Gnade; Zum Gespräch mit Karl Barth (zit. NG), Tübingen 1935², 40-43, 58; usw.

² Vgl. D I 81: « Es müssen Begriffe, mit denen die Alten die uns gemeinsame Wahrheit ausdrückten, von uns erst neu übersetzt, durch andere ersetzt werden, um uns verständlich zu machen, was sie meinten. So spielen die Begriffe « Substanz », « Person » (im trinitarischen Sinne) und « Natur » in der alten Dogmatik eine schlechthin entscheidende Rolle, sind aber für uns kaum mehr verständlich, oder, wenn ohne Kommentar gebraucht, höchstens mißverständlich. » Hätte sich Brunner diese Sätze nur auch für seine Trinitätslehre und die Kritik des altkirchlichen Trinitätsdogmas gemerkt (vgl. D I 213-255), dann wäre er wohl nicht so unsachlich und verständnislos darüber hergefahren! Er hätte übrigens in diesem Zusammenhang mit mehr Grund auf den gewaltigen Wandel der neueren Philosophie, mit der sich die prot. Theologie so eng verbunden hat, hinweisen können, als auf den Wandel der Sprache, der ja zum Teil nur eine Folge jenes anderen Wandels ist.

³ Die diesbezügliche Zurückhaltung von H. GROSSMANN ist nicht unbegründet: « Nach meiner Erfahrung ist hinter dem Ruf nach neuem Ausdruck meist auch eine andere Sache gemeint. » Bekenntnis der Kirche und bekennende Kirche (Kirchl. Zeitfragen, H. 2), Zürich 1935, 10.

auch einmal als « die notwendige Vorarbeit für jene « Bibelübersetzung », in der rechte, lebendige Verkündigung des Evangeliums bestehen muß » (D I 82). Was heißt aber lebendige Verkündigung anders als Darbietung des Evangeliums, die so auf den « *modus recipientis* » eingeht, daß das Wort Gottes wirklich « *recipiert* », innerlich *angeeignet* wird? Wirkliche Aneignung aber kann es nur dort geben, wo der lebendige Geist Antwort erhält auf die Fragen und Probleme, die ihn gerade bewegen und existentiell beschäftigen. Diese Fragen und Probleme aber ändern sich im Wechsel der Zeit, weil sich auch die geistige Situation des Menschen und vor allem sein Selbstverständnis ändert (vgl. I. c. 80 ff., 97). Aus diesen Erwägungen heraus stellt Brunner die wohlbegründete *Forderung nach « Gegenwartigkeit der Theologie »* und erhebt das Prinzip der Gegenwartigkeit geradezu « zum Kriterium der rechten, der guten, der lebendigen Theologie » (D I 83). Trotz der Gefahr, die jede Übersetzung mit sich bringt (« *Toute traduction est une trahison* »; ib.), nicht zuletzt die Übersetzung der Bibel, muß es sich die Theologie angelegen sein lassen, die evangelische Lehre je und je in die Begriffe und Denkkategorien ihrer Zeit umzusetzen, wobei freilich die Einführung neuer Begriffe und Denkformen nicht zu einer heimlichen Systembildung führen darf.

Diese Grundsätze gelten selbstverständlich auch *für die Bekenntnis- und Dogmenbildung*, das Kernstück dogmatischer Arbeit. Das Dogma soll ja das einer bestimmten Zeit angepaßte Glaubensdenken paradigmatisch-normativ formulieren, die Lehre des Evangeliums richtungsweisend in die existentielle Situation der Gläubigen hineinsprechen. Nur wenn das Bekenntnis wahrhaft zeitgemäß, situationsadäquat ist, kann es seine Funktion als Fahne, Paßwort, Wegzeichen wirklich erfüllen. Zur richtigen Dogmenbildung in diesem Sinne ist erfordert, daß die lehrende Kirche auch auf die Erfahrungswirklichkeit achte und ihr Lehrbekenntnis von Elementen (z. B. weltbildlichen) reinige, die rein zeitbedingt waren und zu den gesicherten Ergebnissen der Profanwissenschaften in offenbarem Widerspruch stehen (vgl. D I 92).

Schließlich ist das Bekenntnis naturgemäß *konfessionell* bestimmt, wie es ja in concreto aus der einzelnen Konfession herauswächst. Diese konfessionelle Bestimmtheit darf aber ebensowenig verabsolutiert werden wie das Bekenntnis an sich. Vielmehr muß jede Konfession sich bewußt bleiben, daß « Erkenntnis der göttlichen Wahrheit in allen Kirchen vorhanden und jeder Kirche ein Besonderes in der Erkenntnis der Wahrheit gegeben ist » (I. c. 95). (Brunner spricht hier eine Überzeugung aus, die eine Grundvoraussetzung der Weltkirchenbewegung darstellt.)

Danach ist jedes Bekenntnis gewissermaßen Vorstufe, aber eben *notwendige Vorstufe zur vollen und ganzen Wahrheit*, nach der alle Konfessionen in ökumenischer Aufgeschlossenheit ehrlich streben sollen. Wie aber ein einseitiger Konfessionalismus zu vermeiden ist, so auch ein « verschwommener Ökumenismus », der die verschiedenen Bekenntnisse sozusagen auf ein widerspruchsloses Normalbekenntnis zurückführen möchte. « *Letzten Endes haben wir es ja weder mit diesem noch mit jenem kirchlichen Bekenntnis, weder mit dem reformierten, noch mit dem lutherischen, noch mit irgendeinem anderen, sondern ganz allein mit der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit selbst zu tun! ... Nicht die kirchliche Ausgleichsformel, sondern die Wahrheit allein suchen wir, ob sie uns nun von der eigenen, der fremden oder von gar keiner der Konfessionen geboten werde* » (D I 95 f.).

3. Kritische Stellungnahme

Die dargelegte, von der katholischen Auffassung in wesentlichen (nicht in allen) Punkten stark abweichende Lehre vom Bekenntnis und Dogma drängt uns zur *kritischen Stellungnahme*. Formaltheologisch gesehen ist zunächst positiv anzuerkennen, daß sich Brunners Dogmaverständnis mit sachlicher Konsequenz in der Linie seines Offenbarungs-, Glaubens- und Kirchenbegriffes bewegt. Wenn Offenbarung wesentlich *nicht* übernatürliche Mitteilung von göttlichen Wahrheiten und Geheimnissen ist, sondern die Heilsbegegnung des göttlichen Du in Christus mit dem Menschen, und dementsprechend der Glaube nicht übernatürliche Erkenntnis und Zustimmung zu den göttlichen Offenbarungswahrheiten, sondern eben die antwortende Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden Gottessohn, dann kann alles Offenbarungszeugnis, sei es nun Bericht und Lehre der Bibel oder das Dogma der Kirche, grundsätzlich nicht mehr sein als « der Finger, der auf ihn deutet und dem entlang das Auge des Glaubens auf ihn selbst geleitet werden soll » (D I 63); dann versteht sich, daß « die Lehre der Kirche nicht mit der Offenbarung selbst identisch ist, trotzdem auch sie eine Gestalt der Offenbarung ist » (l. c. 79). Dann versteht sich weiter, daß eine solche Lehre wegen ihres bloß *metaphorischen, nicht aber eigentlich-analogen Erkenntniswertes* naturgemäß nie einen absoluten, sondern immer nur einen *relativen Wahrheitsanspruch* erheben kann; dies umso mehr, als dieses Dogma von einer Kirche aufgestellt und verkündet wird, die nicht mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgestattet ist, noch eine solche für

sich vindiziert — « auch die Kirche als Gesamtheit ist nicht unfehlbar » (OV 157) ! Da bleibt wirklich « alles christliche Lehren in jedem Falle ein Wagnis des Glaubens » (D I 58), und man könnte sich fragen, ob die Kirche nicht besser täte, auf dieses « Wagnis » überhaupt zu verzichten und sich einfach auf eine möglichst bibelmäßige Verkündigung zu beschränken ; denn was immer diese Kirche « dogmatisiert », wird ja nach Brunners eigenem Zeugnis wahrscheinlich früher oder später revidiert oder korrigiert werden müssen, während das Zeugnis der Bibel doch immerhin (materiell und formell) stets das gleiche bleibt.

Demgegenüber wird Emil Brunner geltend machen, daß gerade eine bibeltreue Verkündigung einer der Gründe sei, welche ein maßgebendes und (relativ) verpflichtendes Lehrwort der Kirche fordern. — Wir haben gesehen, daß alle rechte Verkündigung einen bestimmten Lehrgehalt aufweist (vgl. OV 149), und daß auf der Richtigkeit bzw. Bibelgemäßheit dieses Lehrgehaltes die Hinweiskraft des Zeugniswortes beruht. Nun kann aber der Prediger das biblische Zeugnis mehr oder weniger gut und richtig verstehen und verkündigen, jedenfalls ist hier die Möglichkeit der Täuschung oder des Mißverstehens nicht ausgeschlossen. « Es kann eine Lehre, die sich als Glaubenserkenntnis der objektiven Offenbarungsgestalt ausgibt, in Wirklichkeit etwas ganz anderes sein, als wofür sie sich ausgibt und wofür sie sich hält » (D I 51). Mit der Berufung auf die Bibel allein ist es noch nicht getan, denn « schon die Tatsache, daß es so vielerlei, untereinander sich widersprechende christliche Lehren gibt, zeigt an, daß die bloße Berufung auf die Offenbarung nicht genügt, um die Legitimität des Geltungsanspruchs zu begründen »¹. Eben darum hat die Kirche als ganze die biblischen Grundlehren authentisch auszulegen und in ihrem Dogma normativ zu verkünden ; « es kann ja nicht das Widersprechende gleichzeitig wahr sein, und es kann nicht die Verkündigung und Lehre der Kirche kräftigen Anspruch auf Glaubensgehorsam erheben, wenn einander gegenseitig widersprechende Lehren im Namen der Kirche vorgetragen werden » (D I 59). Damit ist die Notwendigkeit des Dogmas einmal mehr erwiesen.

Nun stellt sich aber die entscheidende Frage, *ob dieses Dogma oder Bekenntnis die Aufgabe*, die es in der Kirche zu erfüllen hat, auch *wirklich erfüllen könne*, nämlich die Aufgabe, *Lehr- und Glaubensnorm*

¹ D I 50 ; S. 92 ist die Rede von der Willkür des Schriftbeweises, und D I 58 wird unumwunden erklärt : « ein letztgültiger Rekurs auf eine Schriftaussage ist unmöglich. » !

zu sein. Was erwartet man denn von einer solchen Norm? Sie soll dem, was sie zu normieren hat, *innerlich angemessen, objektiv sicher und zuverlässig und praktisch verbindlich* sein. Vereinigt nun das protestantische Dogma, wie Brunner es versteht, diese Grundeigenschaften in sich? Wir behaupten nein!

Denn *erstens* ist diese Norm dem, was sie normieren soll, nämlich die christliche Lehre und Verkündigung und damit letztlich den Glauben (vgl. OV 153-156), *innerlich nicht angemessen*. Der christlichen Lehre und damit auch der Verkündigung ist ja nach Emil Brunner selbst « ein Anspruch auf unbedingte Wahrheit und Gültigkeit . . . eigen » (D I 58; vgl. 78, 97); desgleichen ist der Glaube überzeitlich und unwandelbar, wie ja auch die den Gläubigen « gegebene Wahrheit zu allen Zeiten, bis zum Ende der geschichtlichen Tage, dieselbe ist » (D I 78). Wie soll also eine wesentlich *relative, zeitbedingte und wandelbare Lehr- und Glaubensnorm*, als welche wir das Dogma kennenlernten, den in sich absoluten, überzeitlichen und unwandelbaren Glaubenswahrheiten innerlich angemessen sein? Wie soll ein ungenauer, fehlerhafter Wegweiser, wie das Bekenntnis es ist, zu einem klaren und bestimmten Ziele hinführen können? Sowenig der Glaube selbst — wenn anders er diesen Namen wirklich verdient — eine vorläufige, provisorische, sondern eine endgültige und unbedingte Entscheidung darstellt, sowenig kann er sich nach einer bloß vorläufigen und provisorischen Norm richten!

Zweitens ist diese Norm *objektiv nicht sicher und zuverlässig*, wird sie doch von Brunner selbst als « grundsätzlich irrtumsfähig und wahrscheinlich der Verbesserung bedürftig » (D I 67; vgl. OV 155 f.) qualifiziert; sie ist also *wesentlich veränderlich*. Nun ist Emil Brunner selbst so zuvorkommend und erklärt einmal (wenn auch in anderem Zusammenhang, was aber die Allgemeingültigkeit der Aussage keineswegs beeinträchtigt) mit geradezu axiomatischer Klarheit und Wucht: « Mit veränderlichen Maßstäben kann man nichts messen; veränderliche Normen sind keine Normen » (D I 289 f.). Das gilt umsomehr, wenn das zu Messende, zu Normierende in sich etwas Unveränderliches ist. Jedenfalls kann eine veränderliche Richtschnur unmöglich jene objektive Sicherheit und Zuverlässigkeit, die man von einer wirklichen Norm erwartet, bieten, da ja ihre Gültigkeit wesensnotwendig eine beschränkte, vorläufige, provisorische ist. Nun ist aber der Glaube eine so ernste und wichtige Angelegenheit, daß der Gläubige dabei unwillkürlich nach einer Norm verlangt, die ihm nicht bloß Wahrscheinlichkeit, nicht bloß annähernde Sicherheit, sondern eigentliche Gewißheit gibt. Wenn ihm

die kirchliche Glaubensnorm aber keine *objektive* Gewißheit bietet, so wird er sich eben vernünftigerweise — was immer Brunner in diesem Zusammenhang gegen ein angeblich falsches Sicherheitsstreben des Menschen einwenden mag — eine *subjektive* Gewißheit verschaffen, indem er sich (nach Luthers klassischem Vorbild !) seine eigene Glaubensüberzeugung bildet — wobei dann freilich die Normfunktion des kirchlichen Bekenntnisses mehr oder weniger illusorisch wird !

Eine Norm, die objektiv nicht sicher und zuverlässig ist, kann *drittens* auch *praktisch nicht ernsthaft verbindlich* sein. Wie kann sich der Gläubige an ein Bekenntnis gebunden fühlen, von dem er weiß, daß es « ein Wagnis und nie mehr als etwas Vorläufiges », mithin « jederzeit revidierbar » ist (OV 155 u. 157) ? Gerade wenn und weil die Kirche von der Relativität ihres Dogmas überzeugt ist, kann sie dasselbe auch nur mit Vorbehalt und ohne strengere Verpflichtung als Lehr- und Glaubensdirektive aufstellen ; ja sie muß sogar bereit sein, « der Freiheit zur kritischen Nachprüfung des gegebenen Bekenntnisses keine Fesseln anzulegen, sondern einen weiten Spielraum zu geben » (D I 68). Daher ist es nur folgerichtig, wenn Emil Brunner erklärt, daß die Kirche « im Gebrauch ihres Bekenntnisses als Norm nicht allzu rigoros sein » dürfe (OV 157), und wenn er für das Bekenntnis neben der Festigkeit « eine gewisse Elastizität » (ib.) fordert. Diese Elastizität muß aber gerade den kirchlich-disziplinarischen Wert des Bekenntnisses als Fahne, Paßwort und Wegweiser in erheblichem Maße beeinträchtigen und die Lehrautorität der Kirche beträchtlich herabmindern. So kommt es zwangsläufig zu dem, was selbst protestantische Theologen beklagen : « Die Lehre der Kirche hat ihre Eindeutigkeit verloren, man legt sie ganz verschieden aus. »¹ Somit wird gerade das, was an sich der Glau-

¹ F. GOGARTEN, Das Bekenntnis der Kirche, Jena 1934, 21. — Vgl. dazu K. BARTH ; zu der Glaubens- und Bekenntnisverschiedenheit in den reformierten Kirchen der Schweiz bemerkt er folgendes : « Wir sind aber in der Schweiz *schlimmer* dran (als in anderen Ländern *), indem unsere Gegensätze gerade *keine* würdigen, keine ernsthaften, keine innerchristlichen, indem wir dort nicht einig sind, wo wir als Kirche einig sein *müßten*, nämlich in der Substanz des christlichen Glaubens selber (!) . . . Wir sind gerade in Christus sicher *nicht* einig. » K. BARTH, Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz, Zollikon-Zürich 1949, 27. Vgl. 24-29 ; 36 : « Eben in der Verschiedenheit der *Konzeption* wird ja das Ärgernis unserer Kirchenspaltung, die blutende Wunde am Leibe Christi sichtbar. » Er meint, S. 16, daß mit einem gemeinsamen Bekenntnis auch die eine Kirche da wäre. — Vgl. M. WERNER, Die schweizerischen reformierten Landeskirchen und die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, in : Theologische Umschau 18 (1948), N. 2, 42-46, 45 f.

benseinheit dienen sollte, nämlich Bekenntnis und Dogma, wenn es nicht eine autoritative Bindung auferlegt, zur Quelle einander widersprechender Auslegungen und Glaubensansichten, die erfahrungsgemäß weder dem Glaubensleben der einzelnen Christen noch demjenigen der Gesamtkirche förderlich sind.

Diese Überlegungen dürften keinen Zweifel darüber bestehen lassen, daß tatsächlich dem Bekenntnis und Dogma, wie Brunner es erklärt und wertet, jene Wesenseigenschaften abgehen, die es zu seiner normativen Funktion befähigen würden. Vor allem bleibt uns *unerklärlich, wie die Kirche durch ein Dogma, das grundsätzlich selber irrtumsfähig und verbesserungsbedürftig ist, die Irrlehre wirksam bekämpfen soll!* Da hat wahrhaftig der Vorwurf: « Arzt, heile dich selbst! » seine volle Berechtigung! Ein solches Dogma wird seinen Zweck schwerlich erreichen! In dem Maße aber, als dies der Fall ist, wird sich der Satz Emil Brunners einmal mehr bewahrheiten: « Nicht nur die äußere, sondern die innere Einheit der Kirche, und nicht nur die Einheit, sondern der Auftrag und das Werk der Kirche, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, ist aufs schwerste geschädigt, wenn die Kirche nicht imstande ist, das Maßgebliche und Richtige vom Unmaßgeblichen und Unrichtigen zu unterscheiden » (D I 59). Dazu wäre eben das Bekenntnis da — das freilich diesen Namen nicht verdient, wenn die Kirche nicht voll und ganz zu dem steht, was sie darin « bekennt ». — Nun ist freilich zu sagen, daß die Praxis der evangelischen Kirche in diesem Punkt der Theorie vieler ihrer Lehrer offensichtlich widerspricht; gibt es doch auch in dieser Kirche Dogmen, deren *absolute Gültigkeit* von keinem überzeugten Protestanten angezweifelt wird und die selbst von Emil Brunner als *nicht revidierbar* betrachtet werden. Wir erinnern nur an die urreformatischen Grundsätze: Sola scriptura, sola fide, an die Lehre von der Einzigkeit der imago Dei, vom inneren Geistzeugnis, vom allgemeinen Priestertum usw.; denn mit der Preisgabe dieser Grundprinzipien würde ja die protestantische Kirche sich selber aufgeben! Damit ist aber Brunners Lehre von der Relativität des Dogmas selber als höchst relativ und korrekturbedürftig erwiesen!

Emil Brunners falsche Auffassung vom Dogma und Bekenntnis — die sich allerdings aus seinem Offenbarungs-, Glaubens- und Kirchenbegriff folgerichtig ergibt — geht letzten Endes auf *zwei Wurzeln* zurück; einmal auf einen transzendentalen *Agnostizismus*, wie er für einen Jünger Kants, Bergsons und der Existentialphilosophie typisch

ist. Dieser Agnostizismus macht sich vor allem im Mangel einer soliden Lehre von der *analogia entis* geltend, die ihrerseits die unumgängliche Voraussetzung für das richtige Verstehen und Werten der *analogia fidei* ist¹. Was man von der Bedeutung und Funktion des Analogiegedankens in Brunners Theologie zu halten hat, kann man daraus ermessen, daß erstens für ihn die *analogia entis* mit der *analogia fidei* praktisch zusammenfällt, und das zweitens diese *analogia entis* (et *fidei*) sozusagen nur in ihrer ontischen, nicht auch in ihrer noetischen Bewandnis (die ja für die Theologie besonders relevant wäre!) von Brunner gewürdigt wird². An die Stelle einer klaren, eigentlichen Glaubensanalogie tritt bei ihm ein mehr oder weniger verkappter *Symbolismus*: Alle biblische und kirchliche Lehre ist « Gottes eigenem Wort inkommensurabel » (WB 88), ist stets nur Zeichen und Hinweis; auch ihr « begrifflicher Inhalt ist nicht die Sache selbst, sondern dessen 'Fassung', Gefäß und Mittel » (WB 82 usw.); — ein Symbolismus, welcher im Grunde dem modernistischen und freisinnig-protestantischen Verständnis der Offenbarungswahrheit sehr nahe kommt, und das auf der Überzeugung beruht, daß « die Wahrheit nicht ein für alle Male klar und fest und allgemeinverbindlich in Bibel und Offenbarung vorliegt, sondern daß die christlichen Glaubenssätze nur Zeichen und Symbole der ewig verborgenen, letzten Gotteswahrheit sind, der gegenüber wir immer ringende und suchende, aber nie besitzende Menschen sind »³. Dies aber bedeutet in letzter Konsequenz die Auflösung jeder sinnvollen Offenbarung und begrifflich klaren Glaubenserkenntnis und damit auch die

¹ Brunner kommt sehr selten und dabei nur dürftig darauf zu sprechen. Ist es nicht bezeichnend für seine Analogie-« freundlichkeit », daß er in seinen Prolegomena zur Dogmatik mit keinem Wort auf dieses für die Theologie so fundamentale, erkenntnistheoretische Problem zu sprechen kommt? Auch der Exkurs in der Gotteslehre (D I 183-185) gibt keinen befriedigenden Einblick in seine Analogieauffassung.

² Vgl. D I 183 f.: « Darum kann nicht der « *analogia entis* » — im biblischen Sinne (!) — eine « *analogia fidei* » entgegengesetzt werden. Die « *fides* » ist allerdings die Voraussetzung der richtigen Erkenntnis; aber die Analogie selbst liegt, seit der und durch die Schöpfung, in den Kreaturen selbst. » Vgl. MW 554 f., 557; OV 81; NG 40 f., 56 f.

³ P. WALSER, Die ökumenische Bewegung in Idee und Wirklichkeit, in: Schweizerische theologische Umschau (Bern) 18 (1948), Nr. 2, 25-42, 39. Überaus bezeichnend für die liberale prot. Theologie ist auch der Satz (ib.): « Ist das nicht das goldene Vorrecht unseres Protestantismus, daß es bei uns nicht auf die objektive Wahrheit, sondern auf das subjektive Wahrheitssuchen und Wahrheitsverlangen ankommt! » Wer dächte da nicht an Lessing's Fabel von den drei Ringen ... !?

Liquidation des eigentlichen Dogmas und schließlich der dogmatischen Theologie selbst.

Zum Glück ist Emil Brunner einem ernsten Glaubensdenken zu sehr verhaftet, als daß er nicht immer wieder in praxi die unmögliche Konsequenz seiner symbolistischen Grundeinstellung abbiegen würde! Wie könnte er sonst theologisch so anspruchsvolle und umfangreiche Werke schreiben und sich dabei eines wissenschaftlich so differenzierten Begriffsapparates bedienen (angesichts welcher Tatsache sein stets wiederholter Protest gegen den Intellektualismus in Glauben und Theologie geradezu ironisch wirkt!), wenn er nicht heimlich davon überzeugt wäre, daß seinen theologischen Analysen, Definitionen und Beweisführungen doch mehr als nur metaphorischer Wert zukomme, und daß es durchaus nicht gleichgültig sei, wie man einen theologischen Sachverhalt terminologisch ausdrücke? Wir stehen somit vor einem höchst paradoxen Curiosum Brunnerscher Dialektik, das darin besteht, daß er sich einerseits theoretisch¹ und praktisch zum Analogieprinzip in der Theologie bekennt und andererseits eben diese «Basis jeder Theologie» durch seine agnostizistische Grundtendenz, die sich namentlich in seiner Lehre von der Offenbarung und den Offenbarungsgestalten des biblischen und kirchlichen Lehr- und Verkündigungswortes auswirkt, positiv untergräbt.

Dieser Agnostizismus Emil Brunners bedingt und bestimmt sodann weitgehend, wie eben angedeutet wurde, seine Auffassung von der Offenbarung und von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der lehrenden Kirche, womit die *zweite, unmittelbare Wurzel seines* unhaltbaren *Dogmaverständnisses* aufgezeigt ist. Wir wissen aus Brunners Offenbarungslehre, daß er zwischen Gotteswort und Schriftwort nur das Verhältnis der Beziehungsnähe, der indirekten Identität anerkennt; das ist eine selbstverständliche Folge für den, der annimmt, daß «Gottes Wort immer mehr ist als Wort: nämlich der Sohn, von dem das Wort Zeugnis gibt» (D I 185). «Das eigentliche Wort Gottes ist nicht die Bibel, sondern Jesus Christus» (WGM 34, vgl. 128). Es geht also für Brunner «letztlich nicht um Worte, auch nicht um göttliche Worte, sondern um das Wort, das er selbst, Jesus Christus, ist» (WB 82). Dieser Anschauung liegt eine ebenso verblüffende wie verhängnisvolle

¹ Vgl. NG 39: «Die analogia entis ist nichts spezifisch Katholisches, sondern die Basis jeder Theologie, der christlichen so gut wie der heidnischen.» (Ähnlich OV 68.) Diesem Satz pflichten wir K. BARTH gegenüber durchaus bei.

Simplifizierung des fraglichen Sachverhaltes zugrunde. Brunner unterscheidet nämlich nicht zwischen dem Worte Gottes im Sinne des *personalen* (fleischgewordenen) Offenbarungslogos (ontische Ordnung) und zwischen dem Worte Gottes im Sinn des *verbalen* Offenbarungslogos (noetische Ordnung); besser gesagt: er anerkennt gar kein eigentliches sprachlich-begriffliches Offenbarungswort als objektiven Träger und Vermittler göttlicher Heilswahrheiten, sondern nimmt lediglich ein menschliches « *Zeugniswort* » an, das die Erscheinung des personalen Logos im Fleische bezeugt und auf seine Begegnung mit den Menschen hinweist und « aufmerksam » macht (vgl. WGM 35 f.). Das aber ist eine unerhörte, einseitig verabsolutierende Auslegung dessen, was die Bibel unter Offenbarung und Wort Gottes versteht; damit wird sozusagen das gesamte verbale Offenbarungsdepositum seinem spezifischen Offenbarungsgehalt nach entwertet und ihm eine reine Zeugnisfunktion (die wir durchaus nicht verkennen!) zugeschrieben.

Ganz analog ergeht es der Lehre der Kirche und ihrem Dogma; hier heißt es a fortiori: « Das Wort Gottes ist etwas anderes als die christliche Lehre » (OV 416). Wenn es kein Offenbarungsdepositum gibt, das übernatürliche Mitteilungswahrheiten und Lehren enthält, welche die Christen gläubig annehmen müssen, dann hat die Kirche in der Tat auch keine solche Wahrheiten als « credenda » vorzulegen, noch ihren Sinn authentisch festzustellen und dogmatisch zu präzisieren, um sie gegen irrige Auffassungen klar abzugrenzen¹. Dann besteht ihre Auf-

¹ Brunners Auffassung, daß Gott in Jesus Christus der *alleinige Glaubensgegenstand* sei — mit Ausschluß aller andern « credenda » (welche Auffassung seinem Verständnis des Glaubens als « Personbegegnung » konsequent entspricht), steht zu Luther selbst, wie auch zur Lehr- und Glaubenspraxis der positiv-protestantischen Kirche in deutlichem *Widerspruch*. So lehrte z. B. LUTHER: « Si quis Mariam neget virginem aut *alium quemvis singularem articulum* (!) *non crediderit, damnatur*, etiamsi alioqui ipsius virginis et virginitatem et sanctitatem haberet. » (De votis monasticis, WA 8, 583). Noch ein ähnliches, von Brunner einmal selbst zitiertes Lutherwort (My 95) sei hier angeführt: « Der rechte Glaube ist nichts anderes denn *glauben, was Christus redet und verheißt*, daß es wahr und ohne allen Falsch sei » (EA 5, 207; beidemal von mir gesperrt). — Inbezug auf die Lehr- und Glaubenspraxis der prot. Kirche verweisen wir auf den « Heidelberger Katechismus », der auf die Frage: « Was ist aber einem Christen not zu glauben? », antwortet: « *Alles, was uns im Evangelium verheißen wird*, welches uns die Artikel unseres allgemeinen, ungezweiften christlichen Glaubens in einer Summa lehren » (Basler Ausgabe, Frage 22; vgl. auch die Fragen 22-59). Desgleichen heißt es im « Evangelisch-Kirchlichen Glaubensbekenntnis » (vom Schweizerischen evangelisch-kirchlichen Verein aufgestellt und in seiner Delegiertenversammlung am 29. Sept. 1941 in Basel einstimmig angenommen): « In selbstverständlicher Unterordnung

gabe hauptsächlich darin, das Zeugniswort der Bibel gesamthaft zu paraphrasieren¹, es in die Denkkategorien der jeweiligen Zeiten umzusetzen (« *Dogmatik ist Bibelübersetzung* », D I 82) und so die Hinweiskraft oder — was ungefähr auf dasselbe hinausläuft — den Symbolismus des Schriftwortes für jede Generation aufs neue lebendig und verständlich zu machen.

Und weil der Glaube nach Emil Brunner primär nicht übernatürliche Mysterienerkenntnis, sondern Begegnung-in-Liebe ist², kommt es auch in erster Linie *nicht so sehr* auf eine Vertiefung und *Vervollkommnung des kognitiven als vielmehr des affektiven Momentes im Glauben an* (Die rechte Gläubigkeit ist wichtiger als die Recht-gläubigkeit !), und infolgedessen ist auch alles Erkennen und Bekennen, Dozieren und Dogmatisieren der Kirche, das ja überdies stets von der Gefahr des

unter die Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift anerkennen wir mit der Alten Kirche als Bekenntnis unseres *Glaubens an den Dreieinigen Gott und seine Heils-taten* das sog. 'apostolische Glaubensbekenntnis' » (Zürich 1942, S. 11 ; von mir gesperrt). — Wenn aber auch « lehrhafte Heilswahrheiten » in den Gegenstandsbereich des christlichen Glaubens gehören — wie dies von der klassischen Theologie auf protestantischer wie katholischer Seite stets gelehrt wurde —, dann müßte Emil Brunner zugleich mit seinem Offenbarungs- und Glaubensverständnis auch seine Lehre vom Bekenntnis und Dogma gründlich revidieren. — Vgl. dazu : L. VOLKEN, *Der Glaube bei Emil Brunner*, 152 ff.

¹ Vgl. D I 97 : « ... so setzt der Dogmatiker die Arbeit des Exegeten fort durch eine Art 'Gesamtparaphrase zur Bibel' » usw.

² Nach katholischer Lehre ist die *Begegnung-in-Liebe* nicht das Wesen, sondern *das Ziel des Glaubens* ; dieser schließt somit noch nicht, wie dies bei Brunners heilstotalitärem Glaubensbegriff der Fall ist, den ganzen Heilsbesitz in sich (vgl. z. B. Mv 65). Vielmehr ist der Glaube im engeren Sinn (*fides informis*) erst der *Anfang der christlichen Gottesbeziehung* und Heilsverwirklichung — « *fides est humanae salutis initium* » (Tridentinum, D n 801) —, entsprechend dem Satz im Hebräerbrief : « Wer Gott naht, muß *glauben, daß er ist* und denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist » (Hebr. 11, 6). Dieser Glaube begründet gemäß dem klaren Zeugnis des Neuen Testaments die übernatürliche *Erkenntnisgemeinschaft* mit Gott, die sich freilich nach seinem Willen zur *Liebesgemeinschaft* mit ihm *vollenden* soll ; denn « wenn nicht Hoffnung und Liebe hinzukommen, verbindet der Glaube nicht vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Glied seines Leibes », wie das Tridentinum lehrt (D n 800). Dementsprechend nennt 1. Tim. 1, 5 das « *Ziel* der Unterweisung ... Liebe aus reinem Herzen gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben ». Die katholische « *fides informis* » verhält sich zur « *fides formata* » (Liebesglauben, der ungefähr dem Brunnerschen « *Begegnungsglauben* » entspricht) wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die Heilsgrundlage zur Heilsvollendung. Nun geht es aber nicht an, aus der Erkenntnis heraus, daß letztere heilsentscheidend ist, das (innerhalb der Genesis der Heilsverwirklichung legitime) Dasein der ersteren zu leugnen, wie Brunner dies mit der ausschließlichen Anerkennung des Liebesglaubens bzw. des Glaubens « als Personbegegnung » tut.

Intellektualismus begleitet ist, nur von zweitrangiger Bedeutung. Dementsprechend ist auch die Unterscheidung von reiner und unreiner Lehre nach dem Prinzip der Beziehungsnähe (zum Worte Gottes) mit seiner immanenten Elastizität letzten Endes nicht so entscheidend, zumal ja die Gültigkeit jenes Prinzips und die Letztinstanzlichkeit der reinen Lehre durch Gottes Freiheit begrenzt wird¹.

Schließlich liegt es ganz in der aufgezeigten Linie, wenn Brunner vorsichtig, aber immerhin deutlich genug lehrt: « Der Geist behält es sich, menschlich (leider zu menschlich*) gesprochen, vor, immer mehr und immer deutlicher zu lehren und nie die abgeschlossene definitive Lehre, das 'Dogma', zu geben » (D I 37). Dieser Satz bestätigt vollauf, was wir eben über Emil Brunners Glaubensagnostizismus und seinen *Skeptizismus gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes in der lehrenden Kirche* gesagt haben. Inbezug auf Letzteres können wir J. Fehr restlos beipflichten, wenn er schreibt: Der « Glaube an die Macht des Heiligen Geistes scheint in der dialektischen Theologie zu fehlen. Darum verlieren sich alle konkreten Wege der göttlichen Offenbarungsvermittlung (Heilige Schrift, Dogma der Kirche) in unbegrenzter Relativität »². Wenn Brunner demgegenüber sich damit verteidigen wollte, daß er dem Wirken des Heiligen Geistes im *einzelnen Gläubigen* umso mehr Gewicht beilege, so bestätigt er damit nur die Tatsache, daß ihm das *subjektive* Glaubenskriterium wichtiger ist als das autoritative Lehrwort der Kirche, daß ihm an der persönlichen Glaubens*freiheit* mehr gelegen ist als am Glaubens*gehorsam*. Und doch kann es wahre Glaubensfreiheit nur geben, wo es wahren Gehorsam (= Unterwerfung in Freiheit) gibt gegen Gottes Wort und gegen die von ihm bestellte und bevollmächtigte Verkünderin und Lehrerin dieses Wortes, « die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit » (1 Tim. 3, 15).

In der Unterwerfung unter diese Kirche *vollendet* sich erst der wahre Glaubensgehorsam, ist es doch für den Menschen leichter, in Glaubenssachen sich unmittelbar und allein Gott zu unterwerfen als sich auch einer geschöpflichen Zwischeninstanz, der Kirche, zu beugen; und doch wollte Christus gerade diese Unterwerfung unter die lehrende Kirche. Darum sprach er zu den Aposteln: « Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch » (Joh. 20, 21) und: « Wer euch hört der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich » (Lk. 10, 16). Sie (und sinn-

¹ Vgl. GO 513 f.; WB 88 usw.

² J. FEHR, Das Offenbarungsproblem ... 100.

vollerweise auch ihre Nachfolger) sollten also seine Sendung vollmächtig übernehmen und sein göttliches Lehramt stellvertretend fortsetzen; ihr Verkündigungswort sollte die gleiche Kraft und Autorität besitzen wie das seine. Dafür versprach er ihnen den «Beistand», den Geist der Wahrheit, der sie alles lehren und sie an alles erinnern würde, was er ihnen gesagt hatte (vgl. Joh. 14, 26). So sollten sie durch ihr Kerygma den «*Gehorsam des Glaubens*» aufrichten unter allen Völkern (vgl. Röm. 1, 5). Es ist somit keine Anmaßung und *kein selbstherrliches «Verfügen-wollen» über das Wort Gottes*, wie Emil Brunner mit andern protestantischen Theologen der katholischen Kirche so gerne vorwirft, wenn sie, gestützt auf diese Herrenworte und eine bis ins erste Jahrhundert zurückreichende Tradition¹, ernst macht mit der Ausübung jener Lehrgewalt, womit Jesus Christus seine Kirche ausgestattet hat. Denn nur eine vom Heiligen Geist geleitete und darum unbedingt maßgebliche Lehrautorität kann, wie die Erfahrung der katholischen Kirche im positiven und jene der nichtkatholischen Konfessionen im negativen Sinne lehrt², der Kirche Christi jene «*una fides*» (Eph. 4, 5) verbürgen

¹ Vgl. die einschlägigen Stellen im I. Clemensbrief (um 96), c. 42; 1, 2, 4: «Apostoli nobis evangelii praedicatores facti sunt a Domino Iesu Christo, Iesus Christus missus est a Deo. Christus igitur a Deo et apostoli a Christo; et factum est utrumque ordinatim ex voluntate Dei... Per regiones igitur et urbes verbum praedicantes primitias earum spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum qui credituri erant.» c. 44; 1 et 2: «Apostoli quoque nostri per Iesum Christum Dominum nostrum cognoverunt contentionem de nomine episcopatus oborituram (!). Ob eam ergo causam, perfecta praescientia praediti, constituerunt praedictos ac deinceps ordinationem dederunt, ut cum illi decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent.» EP nn 20 et 21 (MG 1, 292 et 296).

² Was Irenäus schon im 2. Jahrh. von der Glaubenseinheit der katholischen Kirche geschrieben hat, gilt für dieselbe in unvermindertem Maße auch noch im 20. Jahrhundert: «Etsi in mundo loquela dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae quae in Germania sunt fundatae Ecclesiae aliter credunt, aut aliter tradunt, neque hae quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Lybia, neque hae quae in medio mundi constitutae... Cum enim una et eadem fides sit... universa Ecclesia unam et eandem fidem habet in universo mundo.» Adv. haereses lib. 1, c. 10 n. 2; MG 7, 552. — Etwas anders klingt z. B. die Feststellung K. BARTHS in bezug auf die Bekenntnis- (und damit Glaubens-) verschiedenheit der protestantischen Konfessionen: «Das Subjekt des reformierten Bekenntnisses ist ‚eine örtlich umschriebene christliche Gemeinschaft‘. Die lokale oder nationale Partikularkirche bekennt: die Kirche von Bern oder Basel, von Bremen oder Bentheim, von Frankreich oder Schottland... Aber jede Kirche lebt ihr eigenes Leben, und mit überraschender Selbstverständlichkeit gehen die durch die zufälligen Grenzen der Staatshoheiten aufeinander Angewiesenen auch in der Frage der Bekenntnisbildung ihren eigenen Weg. So kommt es zu jener

und erhalten, die für ihre Einheit und ihren Fortbestand schlechthin lebenswichtig ist¹.

« Wenn die Reformatoren und Protestanten Wort und Glaube ganz zur Verfügung Gottes lassen wollen, wenn aber dies keinen Ausdruck findet in einer auctoritas, in welcher das doch unsichtbare Verfügungsrecht Gottes sich in einer sichtbaren, von ihm gesetzten und getragenen Befehlsgewalt vertreten und geltend macht, dann bleibt Gottes Verfügung rein im Unsichtbaren und Jenseitigen; und die Folge kann nur sein und ist geworden, daß im sichtbaren Diesseits Wort und Glaube nun erst recht der menschlichen Verfügung anheimfallen. Hier zeigt das « simul iustus et peccator » sein kirchliches Doppelantlitz ... Wort und Glaube bleiben rein im Jenseitigen und so allerdings ganz zur Verfügung Gottes, aber dies alles ereignet sich eben darum allein in der unsichtbaren Kirche; für die sichtbare Kirche muß oder müßte folgen, daß in der diesseitigen Wirklichkeit Wort und Glaube der *confusio hominum* überantwortet seien, der menschlichen Geistbeweglichkeit mit all ihren menschlichen Fragwürdigkeiten. » Die lehr- und bekenntnis-

Uneinstimmigkeit der Formeln ..., zu jener bunten, unbekümmerten Krähwinkelei der reformierten Konfessionen ... » Die Theologie und die Kirche; Ges. Vorträge 2. Bd., München 1928, 87. — Vgl. dazu A. SCHÄDELIN, Bekenntnis und Volkskirche (Kirchliche Zeitfragen H. 6), Zürich 1943, 23: « Wenn wir den Bekenntnisformeln einheitbildende Kraft in der Kirche zugesprochen haben, so muß von den heute in Geltung stehenden Formeln gesagt werden, daß sie die Einheit der Kirche leider nur noch vortäuschen; denn unter dem Namen Jesu, den unsere Formeln bekennen, versteht man hüben und drüben etwas so Grundverschiedenes, daß für den Wissenden gerade an diesem Namen die tiefe Zerrissenheit unserer Kirche besonders augenscheinlich wird. » — Diese Feststellungen protestantischer Theologen inbezug auf die Bekenntnisverschiedenheit ihrer Kirchen erscheinen umso schwerwiegender, wenn man damit vergleicht, was z. B. W. HILDEBRANDT, Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche, grundsätzlich zur Bekenntnispraxis der Kirche sagt: « Im Innern der Ekklesia ist erste Voraussetzung der *einheitliche Glaube* ihrer Glieder und sein *Bekennen* » (S. 40). « Der *eine Glaube* muß sich nun auch in dem *einen Bekenntnis* dieses Glaubens durch alle Glieder kundtun. Die Ekklesia fordert ein einheitliches Bekenntnis » (S. 41; vgl. ff.). Was hilft aber diese Glaubenseinheit, wenn sie nicht über die Grenzen der örtlichen Gemeinde hinausgeht und die Gesamtkirche, die doch ein und denselben Glauben haben müßte, umfaßt? — Demgegenüber erklärt der Aquinate inbezug auf die Bekenntnispraxis der katholischen Kirche in sachlicher Übereinstimmung mit Irenäus: « ... confessio fidei traditur in symbolo quasi *ex persona totius ecclesiae quae per fidem unitur*. » S. Th. II-II q. 1 a. 9 ad 3.

¹ Vgl. dazu ORIGENES, *Περὶ ἀρχῶν* lib. 1, praef. n 2; EP n 443 (MG 11, 116): « Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens, illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat. »

mäßige Zersplitterung der protestantischen Konfessionen ist nur die Bestätigung dieser Worte G. Söhngens¹.

Die Lösung der Frage nach Bekenntnis und Dogma, ihrer Funktion und Tragweite, wird letztlich — wie die Lösung des ekklesiologischen Problems überhaupt — von der Lösung der *Frage nach der sichtbaren Kirche* abhängen; davon also, ob das Verhältnis zwischen dem Pneumatischen und Institutionellen, zwischen dem Worte Gottes und der Lehre der Kirche, zwischen dem mystischen Gemeinschafts- und dem rechtlichen Gesellschaftselement (oder um mit Brunners neuester Terminologie zu sprechen: zwischen « Ekklesia » und « Kirche », vgl. Mv !) im Sinne eines positiven Zueinanders und Miteinanders oder im Sinne eines neutralen Nebeneinanders, wenn nicht sogar Gegeneinanders verstanden und ausgelegt wird. Diese Entscheidung aber fällt konsequenterweise entsprechend der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, von *analogia entis* und *analogia fidei*, welche Verhältnisbestimmung ihrerseits auch dadurch bedingt ist, ob man das *Inkarnationsprinzip als das grundlegende und maßgebende Form- und Funktionsprinzip* der göttlichen Heilsveranstaltung anerkenne und anwende oder nicht; ob man also das paulinische: « Er entäußerte sich, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich » (Phil. 2, 7), nur für die *soteriologische Grundlegung* und Einleitung oder auch für die *ekklesiologische Weiterführung und Vollendung der neutestamentlichen Heilsökonomie* gelten lasse oder nicht. Von dieser Stellungnahme wird es somit abhängen, wie weit man es bejahe, daß Christus das, was er als Lehrer, Priester und König auf Erden gelehrt und gewirkt hat, durch seine Kirche

¹ G. SÖHNGEN, *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in: *Catholica* 3 (1934) 176-208, 185 f.; vgl. 185: Das Anliegen der *actualitas verbi et fidei*, welches in den Reformationskirchen im Vordergrund steht, verbindet sich in der katholischen Kirche « innig mit dem Anliegen der *substantia verbi et fidei*, damit die Wort- und Glaubenssubstanz nicht in die Beweglichkeit einer Aktualität oder Ereignishaftigkeit gerate, in welcher die Substanz in Bewegung oder gar jeweils in die geistigen und geschichtlichen 'Bewegungen' fällt und so gerade zum bloßen Objekt der Bewegung absinkt, statt daß das Gotteswort souveränes Subjekt in aller lebendigen Bewegung des Glaubens ist, die *seine* Bewegung bleibt, weil diese von seiner Substanz getragen wird und in seiner Substanz ihre innere wesenstreue Formkraft hat ». Das kirchliche Lehramt, dem die Sorge für die Reinerhaltung der Wort- und Glaubenssubstanz obliegt, « ist ministerium und auctoritas in einem, ministerium gegenüber der auctoritas Dei revelantis und so selbst auctoritas Ecclesiae docentis gegenüber aller Welt (Matth. 28, 18-20); Menschennatur und Menschenverstand dagegen sind bloße *potentia obedientialis*, gehorsame Empfangsbereitschaft gegenüber göttlicher Gnade und göttlichem Glauben »; l. c. 208.

in der Kraft des Heiligen Geistes weiterlehre und -wirke, m. a. W., welche Kraft und ekklesiologische Tragweite man letztlich seinem Sendungsbefehl beimesse: « Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker: Tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe. Seht ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt » (Mt. 28, 18-20). Die katholische Kirche nimmt diese « missio et promissio » völlig ernst und wagt es darum auch, Glaubenssymbole und Dogmen aufzustellen, welche unbedingte normative Kraft und Verbindlichkeit haben und als solche geeignet sind, die ganze Kirche in ungebrochener Glaubenseinheit zusammenzuhalten und unbeirrbar auf den auszurichten, der für seine Jünger gebetet hat: « Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen . . . Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt . . . Laß sie alle eins sein. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so laß sie in uns eins sein, damit die Welt es glaube, daß du mich gesandt hast » (Joh. 17, 11 ff.).