

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 33 (1943)
Heft: 3-4

Artikel: Dogma und Dogmatik
Autor: Bulgakow, Sergius
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404187>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.04.2025

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

Dogma und Dogmatik.

«Darum gleicht jeder Lehrer, der in der Lehre des Himmelreiches bewandert ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt.» Mt. 13, 52.

I.

Die dogmatische Theologie ist die systematische Auslegung der Dogmen, die in ihrer Gesamtheit die Fülle der orthodoxen Lehre zum Ausdruck bringen. Kann die Dogmatik aber darauf Anspruch erheben, die Fülle des dogmatischen Wahrheitsgutes vollständig darzustellen? Gibt es auf alle dogmatischen Fragen fertige Antworten in Gestalt formulierter und durch die Kirche verkündigter Dogmen? NEIN!

Die Zahl der Dogmen ist eine beschränkte, und viele, wenn nicht die Mehrheit der Fragen, werden in der Dogmatik nur in der Form theologischer Doktrinen erörtert, gelten als verbreitetere Meinungen, als Theologumena, auf keinen Fall als Dogmen. Die Dogmatik ist in dieser Beziehung der geographischen Karte eines noch nicht völlig erschlossenen Erdteiles ähnlich, wo erforschte Gebiete mit noch unerforschtem Lande untermischt sind und wo die Einzeichnung der äquidistanten Kurven und Linien durch schwache und unsichere Punktierungen erfolgt. Die faktisch unbestrittenen Dogmen der Kirche betreffen nur eine sehr beschränkte Zahl von Lehrgegenständen: die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit (Glaubensbekenntnis) und zur Hauptsache die Lehre vom Gott-Menschentum (Christologie) gemäss den sieben ökumenischen Konzilien. Schon auf dem Gebiete der Pneumatologie betreten wir den Boden der Theologumena (Bolotow). In den meisten Gebieten aber, die in der Dogmatik zur Auslegung kommen, bleiben wir auf dem schwankenden Boden der theologischen Doktrinen. Hierher gehören jene allerwichtigsten Gebiete der Dogmatik wie: die allgemeine Lehre von der Welt und der Menschheit, von der Vorsehung Gottes, der Vorherbestimmung, der Kirche, der Gnade und den Sakramenten (und damit besonders alle Fragen der eucharistischen Theologie), endlich die Lehre von der Geschichte und der Eschatologie. Dieses ganze Gebiet steht in der Hauptsache im Blickfeld der theologischen *Doktrinen*, die, wengleich in der

Form kirchlicher Dogmen wiedergegeben, dennoch keine Unfehlbarkeit, Genauigkeit und allgemein verpflichtende Gültigkeit beanspruchen können und auf jeden Fall verschiedene theologische Meinungen zulassen (die Grenze der zugelassenen Unterschiede ist in jedem Fall eine *quaestio facti*)¹⁾. Demnach fällt das Gebiet der Dogmatik nicht mit demjenigen der eigentlichen Dogmen zusammen, es ist bedeutend breiter als dieses, muss also unvermeidlich aus anderen Quellen ergänzt werden, muss über die direkten und verbindlichen dogmatischen Bestimmungen hinausgehen. Diese Ergänzung vollzieht sich auf der Grundlage der lebendigen, kirchlichen Tradition, deren dogmatischer Analyse, Inventarisierung und doktrinalen Bearbeitung.

In der Tradition haben wir es mit dem unmittelbaren Leben der Kirche zu tun, welches die *dogmatischen Tatsachen* als allerwichtigste Grundlage in sich einschliesst. Diese müssen in ihrer ganzen Bedeutsamkeit hervorgehoben und mit Hilfe der doktrinalen theologischen Auslegung in ihrem Glaubensgehalt aufgedeckt und so in dogmatische Bestimmungen umgestaltet werden. Das Dogma ist mithin nicht eine Gegebenheit, sondern das vom Dogmatiker zu Suchende, seine Eruiierung setzt gleichzeitig die Anspannung sowohl der schöpferischen Intuition als auch die tatsächliche Erforschung des dogmatischen Bestandes voraus (d. i. die religionsphilosophische oder besser gesagt die metaphysische Betrachtung). Die letztere ist überhaupt bei der Bestimmung der Dogmen unmöglich auszuschalten, wie sie denn auch in den verschiedenen theologischen Schulen und in den sich bekämpfenden Doktrinen und Meinungen zur Zeit der ökumenischen Konzilien am Werke war, wie sie übrigens zu allen Zeiten in der Theologie bestanden hat, gegenwärtig besteht und künftig bestehen wird. Denn selbst in das Herz der Dogmatik ist das dogmatische *Suchen* eingebettet mit der Möglichkeit sowohl des Findens als auch des Nichtfindens. Kampf und Gegnerschaft der Meinungen im Bereiche der dogmatischen Doktrin gleichen sich im Leben der Kirche durch die Tatsache aus, dass vor und über diesen Unterschieden das eine Leben der Kirche als überwindende Kraft besteht: die *lex orandi* und

¹⁾ Sogar die römisch-katholische Kirche, die die Tendenz hat, nach Möglichkeit in allen Fragen der Glaubenslehre verpflichtende dogmatische Bestimmungen zu geben, erweist sich nicht in der Lage, diese Aufgabe zu verwirklichen und die tatsächlich herrschenden Unstimmigkeiten zu versöhnen. So z. B. diejenigen der Thomisten und Molinisten in der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit.

im erweiterten Sinne auch die *lex credendi*. Sie ist die unversieglige Quelle der Überlieferung, aus der das dogmatische Denken und die Lehre ihre Kraft schöpfen. In der Einheit dieses Lebens ist auch die Voraussetzung zu einer Einheit im theologischen Denken geschaffen, wobei für diese letztere die Freiheit der Dialektik erforderlich ist.

Selbstverständlich kann das Gebiet der dogmatischen Forschung unter Umständen vereinfacht und ihre Problematik pragmatisch irgendwie durch eine schematische Erklärung von *Quasi*-dogmen zur Befriedigung des formalen Bedürfnisses eines herrschenden Schultypus ersetzt werden, was in kurzen, katechetischen oder auch in wissenschaftlich ausführlicheren Auslegungen geschehen kann. In dieser Hinsicht wird die Dogmatik nicht selten zum Inventar der Dogmen selbst, indem sie nicht zwischen den Dogmen und den theologischen Meinungen unterscheidet, die durch den umfänglichen Bestand der kirchlichen Überlieferungen und des Wortes Gottes bezeugt werden. Auf diese Weise versteht und gibt sich die Dogmatik als etwas in sich vollkommen Abgeschlossenes und Unwandelbares. Aus diesem Grunde eignet sie sich auch in der Tat einen fremden, toten, scholastischen Charakterzug an, der erschreckt und abstösst. Gewiss besitzt eine solche pragmatisch-pädagogische Auftakelung an und für sich einen zureichenden Grund in den praktischen Bedürfnissen der Lehrverkündigung, und in diesem Sinne muss man mit aller Ehrerbietung die positive Bedeutung dieser Handbücher wie desjenigen des Metropoliten Makarius und seiner katholischen Prototypen anerkennen. Nur darf nicht ausser acht gelassen werden, dass sie mehr nur eine zusammenfassende Darstellung, ein Schema dessen sind, was seinem eigentlichen Wesen nach weit entfernt ist von jeder dogmatischen Kristallisierung.

Wir besitzen somit in der Dogmatik Dogmen und dogmatische Tatsachen, die ihren Ausdruck in rudimentären dogmatischen Bestimmungen, in Theologumena oder Doktrinen finden, die aber noch nicht eine in sich abgeschlossene Formulierung erhalten haben. In bezug auf die Dogmen im eigentlichen Sinne ist der Prozess ihres kirchlich unfehlbaren In-die-Erscheinung-Tretens bereits abgeschlossen. Umgekehrt befindet er sich in bezug auf die Theologumena oder die theologischen Meinungen in dem Stadium, das zeitlich den ökumenischen Konzilien vorausging, wo nur die theologischen Schulen mit ihren verschiedenen Meinungen vorhanden

waren. Die Aufgabe der dogmatischen Theologie besteht hier vor allem darin, eine möglichst genaue und aufmerksame Bestimmung aller dogmatischen Tatsachen im Leben der Kirche selbst zu versuchen. (So verhält es sich z. B. in der Orthodoxie mit dem so wichtigen Gebiet der Muttergottesverehrung, wo praktisch eine reiche Mariologie und zugleich ein völliger Mangel an dogmatischer Klarheit besteht. So verhält es sich auch mit der Theologie der Sakramente.) Da ist es wichtig, festzustellen, dass die *dogmatischen Tatsachen* des kirchlichen Lebens, die *lex orandi* und praktisch auch die *lex credendi*, nicht nur wegleitende, sondern auch verpflichtende Bedeutung für den Theologen haben. Sie dienen ihm als Grundlage an Stelle der Dogmen, und nach ihnen muss er dann seine Theologumena aufbauen. Er muss sie aber notwendigerweise selber aufbauen, das *Theologisieren* ist genau so verantwortungsvoll wie zugleich schöpferisch, denn beides sind Synonyme. Daher hat für die Dogmatik die *theologische Liturgiewissenschaft* (mit eingeschlossen die Ikonographie, der kirchliche Ritus, die kultischen Handlungen usw.) wie das Gebetsleben und die Offenbarung — sie sind der lebendige Atem der Kirche — so grosse Wichtigkeit. Infolgedessen muss zwischen dem Altar und der Arbeitsstube des Theologen eine innige Verbindung bestehen, eine göttliche Ergriffenheit muss da sein, die in ihren tiefsten Quellen vom Altar her genährt wird. Es versteht sich dabei von selbst, dass die liturgischen Quellen sich ebenfalls der vergleichenden geschichtlichen Auslegung unterziehen müssen und nicht in einen «tötenden Buchstaben» verwandelt oder gar dem Worte Gottes gleichgesetzt werden dürfen, welches einzig ist und in seiner normativen Bedeutung mit nichts verglichen werden kann.

Dabei gilt es noch besonders darauf hinzuweisen, welche dominierende Wichtigkeit das Wort Gottes für die Dogmatik besitzt. Sie will nicht einfach menschliche Weisheit sein, «Philosophie», sondern sie nimmt ihren Inhalt aus der Offenbarung und erscheint in diesem Sinne als Philosophie der Offenbarung. Das Wort Gottes ist das absolute Kriterium für die Überprüfung der Theologie. Das letztere kann aber nicht bedeuten, die Theologie könne — direkt oder indirekt — durch das Wort Gottes bekräftigt werden oder stehe in Widerspruch zu ihm. Das Wort Gottes besitzt als das, was es ist, für den Menschen eine unergründliche Tiefe und Absolutheit. Es ist die volle Offenbarung, die sich dem Menschen zu allen Zeiten seines Daseins und in den mannigfaltigsten Formen

seines Denkens fassbar macht. Das bedeutet aber durchaus nicht, das Wort repräsentiere eine gewisse *summa theologiae*; es enthält diese wohl potentiell, als Themata für die Theologie und für das Dogma, die sich aber nur dem menschlichen Schaffen erschliessen. In dieser seiner Eigenart offenbart das Wort Gottes seinen gottmenschlichen Charakter. Es behindert das Schaffen nicht in seiner freien Inspiration, aber es wirkt als gegebene, wenn gleich verborgene Wahrheit bestimmend auf es ein. Selbstverständlich besteht das Wort Gottes für die Kirche, und nur in ihrem Leben und in ihrem Geiste enthüllt es sich dem Menschen (dieser Gedanke ist dahingehend zu verstehen, dass die heilige Schrift im Lichte der Tradition verstanden werden muss). Es enthält in sich das reine Gold der Offenbarung.

II.

Beim Aufbau der Dogmatik müssen selbstverständlich — gemäss der kirchlichen Tradition — auch ihre anderen Quellen überprüft werden, über die die Kirchengeschichte, die Patristik, die Archäologie usw. verfügen, wie auch die fortschreitenden Erweiterungen und Veränderungen ihrer Aspekte. Auf dem Gebiete der kirchlichen Überlieferung stehen selbstverständlich an erster Stelle die weitaus autoritativsten kirchlichen Schriftsteller: die *Kirchenväter*. In der Dogmatik gilt es darum als allgemein übliche Regel, dass man «nach den Vätern» theologisieren soll, in Übereinstimmung mit der patristischen Tradition. Was will das besagen?

In erster Linie ist mit aller Kraft die ganze geistliche und theologische Autorität der Schriften der Kirchenväter anzuerkennen: sie haben als Denkmäler der kirchlichen Überlieferung, gewissermassen als Selbstzeugnis der Kirche zu gelten. Von hier aus ergibt sich für den Theologen die praktische Aufgabe, den Bestand der patristischen Überlieferung nach Möglichkeit der vollständigsten und exaktesten Untersuchung zu unterziehen, zu welchem Zwecke selbstverständlich die Gegebenheiten sowohl der Kirchengeschichte als auch die der kritischen Textforschung mit dem ganzen Reichtum der neuesten wissenschaftlichen Forschung in ihrem ganzen Umfange herangezogen werden müssen. Auf Grund der letzteren muss erstens die authentische Meinung der kirchlichen Schriftsteller *festgestellt* und zweitens in ihrem geschichtlichen Kontext *verstanden*, d. h. in ihrer konkreten Bedingtheit und geschichtlichen Relativität erfasst werden. Dabei wird jeder, der mit dem patristischen Schrift-

tum in Berührung kommt, unvermeidlicherweise die vor allen Augen liegende Feststellung machen müssen, dass über ein und dieselbe Frage nicht selten *keine einheitliche* patristische Tradition besteht. Im Gegenteil, es werden oft ganz unterschiedliche, sich gegenseitig aufhebende und sich widersprechende Meinungen ausgesprochen, aus denen man — nach dem einen oder anderen Gesichtspunkte — eine Auswahl zu treffen hat, indem man eine Meinung der anderen vorzieht, was in der Tat gewöhnlich auch getan wird. Das besagt, dass den patristischen Schriften an und für sich durchaus keine dogmatische Unfehlbarkeit zugeschrieben werden kann. Sind sie auch autoritative Zeugnisse, so können sie doch nicht zu einer besonderen Gattung unfehlbarer Texte zurechtgedreht werden. In gewissen theologischen Kreisen hat sich aber geradezu ein *rabbinisches* Verhältnis zu den Vätern als «Tradition» herausgebildet. Wenn es auch der talmudischen Auslegung gemäss sein mag, die Ausdrücke verschiedener Rabbinen zu glätten und sie gegenseitig einander anzupassen, so scheint ein solches Vorgehen in der Patristik insofern schwieriger zu sein, als sich dort verschiedene Schulen und Lehrmeinungen oftmals bis zur gegenseitigen Anathematisierung bekämpften (z. B. die alexandrinische und die antiocheische Schule in den christologischen Streitigkeiten). Früher oder später vollzog dann die Kirche die tatsächliche Auslese und legte die nachdrückliche Betonung auf diese oder jene Urteile der einzelnen Schriftsteller. Im allgemeinen aber ist es ganz unmöglich, die Unfehlbarkeit der Schriften der heiligen Väter als solche zu behaupten:

1. im Hinblick auf ihre tatsächliche Nichtübereinstimmung und ihre sonstigen Widersprüche;
2. entspricht das absolut nicht dem spezifischen Gewicht, das ihnen in Wirklichkeit durch die Kirche selbst zuerkannt wird.

Mehr noch, die Meinung, jeder Ausspruch der patristischen Schriftsteller über diese oder jene Frage sei unfehlbar, macht diese recht eigentlich zur patrologischen Häresie, wie sie sich im Mittelalter eingebürgert hat, und die in der Zeit vom 12. bis zum 14. Jahrhundert im Osten und besonders im katholischen Westen verbreitet war (auf dem Konzil zu Florenz sind durch den Mund des Kardinals Bessarion die patrologischen Schriften direkt der heiligen Schrift gleichgestellt worden, d. h. es wurde ihre göttliche Inspiriertheit behauptet). Eine solche häretische Meinung wäre als Bestandteil einer historischen Raritätensammlung gut und beachtenswert, wenn

sie bisweilen nicht auch heute noch als leitender Grundsatz für die Theologie verkündet würde. Aber die orthodoxe Theologie ist nicht der Talmud, und die wahre Verehrung der Väter wird sich nicht dem Buchstaben nach vollziehen können, sondern dem Geiste nach. Das patristische Schrifttum soll die Bedeutung einer normgebenden Autorität haben, sie muss jedoch mit Besonnenheit angewendet werden. Deshalb untersteht das patristische Schrifttum bei aller seiner normativen Bedeutung in erster Linie dem Kriterium der historischen Relativität und zeichnet sich unvermeidlicherweise durch eine entsprechende Begrenztheit aus. Oder wem käme es in den Sinn, der Lehre des heiligen Johannes von Damaskus über den Zodiakus usw., obschon sie in der «kurzen Darlegung des orthodoxen Glaubens» (II. Teil, Kap. 7—10) Platz gefunden hat, oder seiner «Dialektik», wo einfach die Lehre des Aristoteles ausgelegt wird, kirchlich-autoritative Bedeutung beizumessen? Aber weitaus stärker noch wirkt sich der Einfluss dieser Begrenztheit in der Exegese der Väter aus, die bezüglich der Ausdeutung des Textes und seiner Geschichte der Mittel der modernen Bibelwissenschaft entraten musste. In dieser Beziehung erscheint sie nicht selten als *für uns* veraltet, wenngleich sie in der dogmatischen und verkündenden Auslegung des Wortes Gottes ihre wichtige und normgebende Bedeutung bewahrt hat.

Das patristische Schrifttum muss aber auch bezüglich seiner dogmatischen Äusserungen in seiner Bedingtheit verstanden werden. Es darf in dieses Schrifttum nicht ein Inhalt hineingelegt werden, dessen Charakter der jenem Schrifttum eigenen Problematik nicht entspricht. Auf keinen Fall darf in den Schriften einer bestimmten Epoche die Antwort auf eine Problematik gefunden werden, die nur der nachfolgenden eigen sein konnte, und auf keinen Fall wohnt ihnen eine derartige *Universalität* des Gedankens inne, dass sie sich in ihrer Unerschöpflichkeit gleichsam allen Epochen offenbaren könnte. Die Schriften der Väter sind historisch bedingt und daher in ihrer Bedeutung begrenzt, was nicht hindert, dass sie unvergänglichen Wert besitzen, soweit sie sich als dem dogmatischen Selbstbewusstsein der Kirche inhärent erweisen. Es gilt aber mit Bestimmtheit festzustellen, dass die Schriften der Väter nicht Gottes Wort sind, d. h. also weder mit ihm verglichen, noch ihm gleichgestellt werden können. Prinzipiell wird diese Gleichstellung jetzt von niemandem mehr vollzogen, wie es früher der Fall war, *faktisch* aber geschieht es noch, was in dieser Form ein schädlicher

rabbinischer Missbrauch ist. Wir sagen dies nicht, um damit die Autorität der Kirchenväter herabzusetzen, sondern im Gegenteil, um sie erst recht aufrichtig zu anerkennen.

Der Anspruch, «nach den Vätern» Theologie zu treiben, bedeutet aber faktisch den Versuch, die praktische Exegese in Übereinstimmung mit der *eigenen* Doktrin zu bringen, oder ganz einfach, den eigenen Gedanken eine bildhafte Darstellung zu geben mit Hilfe — bisweilen tendenziös — zusammengestellter Vätertexte.

Hieraus ergibt sich die praktische Folgerung, dass auch die Väterchriften der kritisch-vergleichenden Analyse unterliegen und nicht blindlings, ohne vorherige Erforschung ihres Sinnes, zu dogmatischer Anwendung gebracht werden können. Dem ist noch hinzuzufügen, dass die *autoritative* Vätertradition an und für sich überhaupt keine fest umschriebenen Grenzen in Zeit und Raum besitzt. Das allgemeine Prinzip, das dabei angewendet wird, besteht in der Meinung, dass die Autorität der Schriften mit deren Alter wächst resp. in einem proportional umgekehrten Verhältnis steht zu ihrer Neuheit. Selbstverständlich kann auch dieses Prinzip keine allgemeingültige Anwendung finden, weil man kirchlichen Schriftstellern, die gegen die Wahrheit verstossen, in allen Epochen des kirchlichen Lebens begegnet, zu Beginn schon der apostolischen wie der nachapostolischen Zeit. Ebensowenig können die einzelnen Epochen genau umgrenzt werden, nach denen sich das patristische Schrifttum zeitlich bestimmen liesse. Eher könnte man sagen, dass einzelne Jahrhunderte in der Geschichte des patristischen Schrifttums für diese oder jene Problematik klassisch seien (für die Logoslehre, die Christologie, das trinitarische Dogma usw.). Und was hier am allerwichtigsten ist, ist dies, dass die Tradition des autoritativen und in diesem Sinne patristischen Schrifttums andauert und überhaupt nie abschliesst. Mit andern Worten: jede historische Epoche — die unsrige nicht ausgeschlossen — scheint prinzipiell an jener theologischen Erhebung Anteil nehmen zu können, durch welche sich die besondere Autorität des patristischen Schrifttums bestimmen lässt. Wir beobachten das auch in unseren Tagen, wo vor unseren Augen bestimmte Schriften einzelner Führergestalten, wie z. B. des Johann von Kronstadt, des Bischofs Theophan, des heiligen Tychon, des heiligen Dimitri von Rostow und auch die theologischen Schriften anderer Schriftsteller und Hierarchen eine ähnliche Wertschätzung erfahren. Mit anderen Worten: die Väterschriften bilden und können keinen in sich abgeschlossenen Kanon

bilden. Die patristische Tradition ist nicht in einen bestimmten historischen Raum eingeschlossen. Sie ist nicht nur Vergangenheit, sondern auch Gegenwart und Zukunft. Und wenn die verschiedenen Epochen in der Geschichte auch ihre bestimmten Aufgaben haben, so steht an Würde doch keine vor Gott geringer da. Die patristische Überlieferung kann uns, bei all ihrer geheiligten Würde, wie bei aller Notwendigkeit, sie genauestens zu erforschen, nicht bloss ein Werk sein, das vor uns, für uns und an Stelle von uns geschaffen wurde und das in passivem Gehorsam als Leitfaden anzunehmen ist. Im Gegenteil, diese Überlieferung dringt mit Notwendigkeit in unsere eigene Aktivität ein: wir dürfen diese Gabe, nachdem wir sie besitzen, nicht in die Erde vergraben, sondern müssen sie in schöpferischem Bemühen erhalten und stärken. Und dazu spornt uns nicht irgendein anspruchsvoller Wille an, sondern die aus der Sache selbst sich ergebende Notwendigkeit, wie das nicht schwer zu beweisen ist.

Die Sache besteht darin, dass die patristische Tradition der Vergangenheit sich als ein historisch gewordenes Konglomerat verschiedener Teile darstellt, die ihrer Herkunft nach verschiedenen geschichtlichen Beweggründen entspringen. Die Tradition ist durchaus nicht erschöpfend, im Gegenteil: sie ist dem Inhalte nach begrenzt und kann sich daher unter Umständen als unzureichend erweisen für eine wirklich erschöpfende Lösung der Probleme, die sich dem dogmatischen Denken neu stellen, ja sogar für die Fragestellung selbst. Es ist notwendig zu sagen, dass es für eine ganze Reihe von Problemen, die sich unser heute in vordringlicher und qualvoller Weise bemächtigen, entweder überhaupt keine patristische Überlieferung gibt, oder dass sie unzureichend ist. Und der Grund hierfür besteht nicht darin, dass diese Probleme der Kirche an und für sich fremd und daher unkirchlich sind, sondern ganz einfach darin, dass die patristische Epoche dieser Problematik fremd gegenüberstand. Genauer gesagt: sie war mit anderen Problemen beschäftigt, nämlich mit solchen, die ihr in besonderer Weise eigen waren. Daher muss festgestellt werden, dass es in bezug auf eine ganze Reihe von Fragen eine zureichende und klar umrissene Väterlehre nicht gibt (in bezug auf die Lehre von der Kirche im Zusammenhang mit der Pneumatologie, oder auf die Lehre von den Sakramenten, insbesondere auf dem Gebiete der eucharistischen Theologie; weiter in bezug auf die Lehre von der Gnade und der Freiheit, der Vorsehung und der Vorherbestimmung

und in wesentlichem Masse in bezug auf die Probleme der Geschichte, der Eschatologie und der christlichen Soziologie). Selbstverständlich gibt es zu diesen Fragen bestimmte Urteile von wegleitender Bedeutung, die nicht ausserhalb der dogmatischen Betrachtung stehen bleiben dürfen, sondern von ihr erforscht und erschlossen werden müssen. Indessen vermag dies alles nicht die historische Tatsache aufzuheben, dass im patristischen Zeitalter die Problematik der neuen Zeit, die seit der Reformation bis in unsere Tage hinein eine überragende Rolle spielt, einfach nicht existiert hat und dass dort, wo eine Frage nicht besteht, auch keine Antwort gegeben werden kann. Die Gerechtigkeit gegenüber der Geschichte zwingt zu der Feststellung, dass in diesen Fragen für die Orthodoxie bis jetzt tatsächlich die westliche Theologie — die reformatorische und gegenreformatorische — wegleitende Bedeutung hat. Die Eigenart der orthodoxen Theologie erweist sich hier in weit grösserem Masse (und zum eigenen Schaden) als polemisch denn als positiv wegleitend. In der Auseinandersetzung mit der patristischen Tradition war man faktisch — um der notwendig gewordenen Selbstverteidigung willen — mit nichtorthodoxen Meinungen beschäftigt, von denen die einen angenommen, andere abgelehnt wurden, und dieses Amalgam erscheint charakteristisch für die Bekenntnisschriften jener Epoche: «Das orthodoxe Glaubensbekenntnis», «das Sendschreiben des östlichen Patriarchen». Diese Tatsache beweist noch einmal die Begrenztheit der patristischen Tradition und die daraus sich ergebende unvermeidliche Forderung, die Theologie schöpferisch weiterzubilden. Freilich bezieht sich diese Forderung nur auf die Theologie. Die Fülle der Gnaden ist der Kirche immer zu eigen, doch entspricht dieser Fülle in verschiedenerlei Mass die Erfüllung in der Kirche.

Aus alledem geht hervor, dass der Bereich der Dogmatik *breiter* ist als derjenige der patristischen Tradition. Hieraus folgt, dass die bekannte geschichtliche «naive» Forderung unrichtig ist, bei *allen* Problemen «nach den Vätern» zu denken und ein Problem zu verwerfen oder es anzuzweifeln, wenn es bei den Vätern nicht vorhanden ist. Wenn wir aber zur Dogmengeschichte der schöpferischen Epoche zurückkehren, so können wir erkennen, wie jedes Jahrhundert seine Besonderheiten und — im Hinblick auf das Vergangene — *neue* Probleme in sich birgt, obgleich dafür gesorgt ist, dass mit der Tradition nicht gebrochen wird, wie auch umgekehrt dafür, dass man sich vor neuen Gedanken nicht fürchtet.

Neue Problemstellungen und entsprechend auch neue Doktrinen verdächtigen oder gar verbieten zu wollen, das würde den Rückfall in den antihistorischen Talmudismus und damit zugleich auch eine eigenartige patristische Häresie bedeuten.

III.

Dass eine bestimmte Problematik oder Lehre im patristischen Schrifttum fehlt, das besagt durchaus nicht, dass sie, wie öfters gemeint wird, überhaupt nicht vorhanden oder unkirchlich sei. Das letztere zu behaupten wäre nur dann gerechtfertigt, wenn das patristische Schrifttum überhaupt die einzige und erschöpfende Quelle der kirchlichen Überlieferung darstellen würde; aber als das kann es in Wirklichkeit nicht gelten. Das ist im eigentlichen Sinne nur das Wort Gottes, in seiner vollen Bedeutung geoffenbart in der Kirche und in deren geheimnisvollem, mystischem Gebetsleben. Dieses birgt die Möglichkeit dogmatischer Erschliessungen in sich, wobei diese Erschliessungen in Treue gegen jenes erfolgen müssen. Neue Theologumena oder Lehrmeinungen sind nicht als menschliche und verstandesmäßige Konstruktionen zu bewerten, sondern als Zeugnisse des Lebens der Kirche aus der *Fülle* in Christo, als Offenbarung, die sich in der Theologie äussert (nach Massgabe des Ausdruckes, den dieses Leben in der Ikone, im Hymnus, in der Zeremonie findet). «Sehet zu, dass euch niemand verlocke durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Überlieferung und nach der Welt Elemente, und nicht nach Christo. Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.» (Kol. 2, 8, 9.) Faktisch beginnt ein solches Theologisieren «nach der Menschen Überlieferung» in der orthodoxen Dogmatik in der Zeit der Reformation und der Gegenreformation, als sie unter den Einfluss des Westens gerät und in Wirklichkeit nicht so sehr nach den Vätern als vielmehr nach dem Tridentinum, wie überhaupt nach abendländischen Theologen lehrt, wobei sie wohl den Blick auf die Tradition der Väter bewahrt, jedoch nicht deren Kräfte besitzt. Das ganze Gebiet der Lehre von der Kirche, der Gnade, den Sakramenten hat eine Färbung nach der einen oder anderen Richtung und ist nicht so sehr positive als vielmehr polemische Theologie, die sich in Abhängigkeit vor allem von der abendländischen Überlieferung und deren Problematik befindet. Dieser *polemische* Charakter der neueren Theologie, der von vielen als patristisch angesehen oder ausgegeben wird, muss überwunden

werden. Denn auf diese Weise entstehen folgende dogmatische Bestimmungen, die ihrer Herkunft und ihrem Inhalte nach polemisch sind: die Orthodoxie wird faktisch als nichtkatholisch oder antikatholisch, als nichtprotestantisch oder antiprotestantisch bezeichnet, oder endlich, was am verlockendsten ist, als katholisierender Antiprotestantismus oder protestantischer Antikatholizismus. Es können aber die christlichen Errungenschaften der katholischen und protestantischen Theologie unmöglich in ihrer grundlegenden Bedeutung abgelehnt oder verkleinert werden. Und noch viel weniger denkbar ist endlich, zu verlangen, dass der orthodoxe Theologe die abendländische Theologie meiden solle oder müsse, im Gegenteil, schon längst ist die Theologie über die Grenzen des eigentlichen Konfessionalismus hinausgelangt und ist auf gewissen Gebieten das gemeinsame Eigentum der *ganzen* christlichen Welt geworden. Ein solches Gebiet ist die Bibelwissenschaft, die Patristik, die Kirchengeschichte, die Archäologie usw.; die Mitarbeit dieser Wissenschaften ablehnen, das kann nur grobe Unwissenheit tun. Nichtsdestoweniger oder, richtiger, um so mehr muss die orthodoxe Theologie in dieser brüderlichen Zusammenarbeit mit allen christlichen Theologien auf sich selber stehen, sich aus dem Quell der Wahrheit nährend, der ihr anvertraut ist. Doch ist hiezu selbstverständlich eine neue Anstrengung des theologischen Schaffens nötig; wie viele Schriftsteller — sagen wir einmal — des ersten Jahrtausends sind auf einigen Gebieten schon ausserstande, uns in der Problematik und im Leben des zweiten Jahrtausends Wege zu weisen.

Gerade auf diesem Gebiete der polemischen Theologie entstehen viele scheinbare Dogmen, Quasidogmen, deren provisorischer und relativer Charakter nicht immer hinreichend erkannt wird. Aus dem Umstand, dass der Dogmatik absichtlich eine abschliessend-kategorische Form verliehen wird, ergibt sich der falsche Eindruck, dass auf alle Fragen Quasidogmen erhalten werden können. In Wirklichkeit bedarf der grösste Teil der orthodoxen Dogmatik noch einer verantwortungsbewussten und ernstesten Bearbeitung. In der Folge muss die echte und lebendige Tradition der Kirche, sofern sie nicht durch konfessionell-scholastische Vorurteile verdunkelt, sondern der objektiven Auslegung unterzogen und darnach bewertet worden ist, noch ihren richtigen theologischen Ausdruck finden, und damit bereitet sich die autoritativkirchliche Promulgierung des *Dogmas* vor. Leider haben wir eine ganze Reihe dogmatischer Vorurteile, welche für fertige Dogmen genommen werden,

und das allerwichtigste dieser Vorurteile ist die Ansicht, dass alle theologischen Meinungen, die in der Dogmatik dargelegt werden, schon solche abgeschlossenen kirchlichen Dogmen seien. Durch diese Praxis wird das Prinzip «in necessariis unitas, in dubiis libertas» zerstört. Hieraus entspringt auch der Mangel an einer gesunden, gegenseitigen Duldsamkeit auf dem Gebiete der dogmatischen Meinungen (die im Bereiche der Dogmen selbstverständlich absolut unstatthaft wäre). In dem einen dogmatischen Lehrbuch finden wir den Kreationismus als orthodoxes Dogma verkündet, im anderen den Traditionalismus. In einem Fall wird die katholische Doktrin der Transsubstantiation verworfen, im anderen erklärt man sie gerade als Merkmal der wahren Orthodoxie usw. Insbesondere ist eine solche Vereinfachung auf dem Gebiete der Eschatologie untragbar, wo das Fehlen verbindlicher dogmatischer Bestimmungen Raum gibt der Willkür dogmatischer Vorurteile, die die freie Untersuchung geradezu untersagen wollen. Wir sind noch nicht zu dieser Reife gelangt, bei welcher sich der Unterschied zwischen grundlegenden, verpflichtenden, bereits angenommenen Dogmen und blossen dogmatischen Doktrinen mit all ihrer Veränderlichkeit und Unbeständigkeit im einzelnen begreifen lässt. Und dieses Nichtunterscheidenkönnen verhindert die normale Entwicklung des theologischen Denkens, der dogmatischen Forschung, die hier so wenig beseitigt werden kann wie auf jedem anderen Gebiete des Denkens und wie sie in Wirklichkeit auch der patristischen Epoche zu eigen war. Denn auch die «Väter der Kirche» waren, bevor sie solche geworden sind, ebenfalls *Theologen*, die die Wahrheit suchten.

Daher ist es notwendig, innerhalb der Dogmatik der dogmatischen Auslegung einen Platz einzuräumen, d. h. erstens der Erforschung dessen, was authentisch in der Überlieferung enthalten ist nach der einen oder anderen Seite hin, und zweitens der dogmatischen Bearbeitung dieses Materials in einem Theologumenon oder in einer Hypothese. Bei diesem Prozess des Forschens tauchen mit Unvermeidlichkeit *neue* dogmatische Probleme auf, die diktiert sind von einem echten dialektisch-kirchlichen Denken. Daher ist es nötig, mit dem Vorurteil Schluss zu machen, nach welchem das Neue ein Synonym des Unkirchlichen ist. Selbstverständlich ist nicht alles Neue in der Dogmatik echt kirchlich, aber im gleichen, wenn nicht in einem viel stärkeren Masse ist das Bestreben unkirchlich, besser gesagt antikirchlich, den Gedanken zu fesseln

und die dogmatische Problematik zu binden durch die Wiederholung oder durch den starren Schutz des Alten mittels jenes rabbinischen Legalismus, der sich in Wirklichkeit als *aktiver* Reaktivismus und in diesem Sinne als *Neuerung* erweist. Unbeweglichkeit ist unmöglich, sie ist bloss Maske einer zurückweichenden Bewegung. Ein derartiger Schutz erscheint im Grunde als nicht-orthodox, denn die Orthodoxie ist *lebendig*, sie ist eine wachsende und sich entwickelnde Überlieferung; das war sie auch in der Blütezeit der Dogmengeschichte.

IV.

Das führt zu der grundlegenden Frage nach der *dogmatischen Entwicklung* in der Orthodoxie: ist eine solche möglich und kann sie zugelassen werden und in welchem Sinn? Frägt man im Hinblick auf die *Fülle* jenes göttlichen Lebens, welches der Kirche eigen ist, so sind hier zwei Meinungen nicht möglich. Jene Fülle ist *gegeben* in der Gott-Menschlichkeit Jesu Christi, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt, und in der Herabkunft des heiligen Geistes an Pfingsten, wo er hypostatisch auf die Erde kam und die ganze Fülle seiner Gaben ausleerte und sie in feurigen Zungen verteilte. Und wie Christus «gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit ist» (Hebr. 13, 8) und wie der Gaben viele sind, doch nur der eine und selbe Geist (I. Kor. 12, 4), so ist auch im göttlichen Grunde der Kirche die ganze Fülle der Offenbarung und die ganze Fülle des Lebens verborgen — als *göttliche*. Doch ins *gottmenschliche* Bewusstsein der Kirche, soweit die geschaffene Zeitlichkeit und Relativität mit in sie eingeschlossen ist, geht diese Fülle nur sukzessive und teilweise ein, und dank diesem Umstände gibt es eine Geschichte der Dogmen, wie wir sie in der Wirklichkeit beobachten. Es entstehen neue Dogmen, und in diesem Sinne existiert auch eine dogmatische Entwicklung. Wie anders können wir sonst die Sache der ökumenischen Konzilien hinsichtlich ihrer Beziehung zur vorausgehenden Epoche verstehen? Es ist undenkbar, anzunehmen, diese Sache sei eine einmalige Erscheinung in der Kirchengeschichte und könne sich unmöglich fortsetzen. Im Gegenteil, sie setzt sich fort und wird sich fortsetzen. Als eines der allerdunkelsten Vorurteile in der Dogmatik erscheint der Gedanke, in den sieben ökumenischen Konzilien erschöpfe sich auch ihre ganze Fülle und weiter könne und dürfe sich das dogmatische Denken nicht bewegen. Das entspricht dem *faktischen*

Zustand der Dinge nicht, denn die Lebensnotwendigkeit hat die Dogmatik schon lange über diese Grenzen hinausgeführt (es genügt, den tatsächlichen Inhalt der Dogmatik in der Gegenwart zu überblicken, um sich davon zu überzeugen, dass die Christologie der sieben ökumenischen Konzilien nur eines ihrer Kapitel ist). Vor allem aber würde eine derartige Beschränkung dem eigentlichen Wesen des Dogmas widersprechen, weil das hiesse, dass seine göttliche Fülle durch die menschliche Beschränktheit begrenzt würde. Das Dogma ist aber nicht bloss statisch in seiner Gegebenheit, sondern auch dynamisch in seiner Aufgabe und in seiner Entfaltung. Und diese *Dynamik der Dogmen* findet ihren Ausdruck in ihrer lebendigen Erschliessung in der Geschichte wie in ihrem Begreifen werden durch die Dogmatik. Die Dogmen sind gegeben in der lebendigen kirchlichen Erfahrung, werden aber bewusst, kristallisieren sich im dogmatischen Denken und dogmatischen Schaffen, ohne welches die Dogmatik nicht besteht, ansonst sie in eine trockene und tote Inventaraufnahme entartet. Diese schöpferische Aufgabe der dogmatischen Theologie in der gegenwärtigen Zeit verwandelt sich nicht selten in eine konfessionelle Apologetik, in eine rein defensive Erklärung der orthodoxen Dogmen in ihrer Unterschiedenheit oder Gegensätzlichkeit zu den nichtorthodoxen Glaubenssätzen. Statt dessen sollte sich die Theologie der *wirklichen* und aktiven Erschliessung der kirchlichen Lehre zuwenden, die im Leben der Kirche enthalten ist, mit andern Worten, sie muss mystisch-liturgisch, lebendig-geschichtlich werden. Sie darf sich nicht vor neuen dogmatischen Problemstellungen fürchten, im Gegenteil, sie muss ihnen die ganze Fülle ihrer Aufmerksamkeit mit allen Kräften des schöpferischen Wagens widmen. Freilich, die Theologie ist immer nur wissenschaftliche Besinnung auf die Dogmen, sie ist nicht das Dogma selbst, das sich in der Kirche offenbart. Durch diese wissenschaftliche Besinnung entstehen theologische Meinungen, aus ihnen kristallisieren sich Theologumena, die im Verlaufe einer gewissen — oftmals längeren — Zeit praktisch die Bedeutung von Quasidogmen erhalten, ohne dass sie es im strengen Sinne des Wortes sind. Aus den Theologumena, welche bis zu einem bestimmten Zeitpunkt die Bedürfnisse des dogmatischen Forschens befriedigen, können nach dem Willen Gottes — können aber auch nicht — im exakten Sinne des Wortes Dogmen werden. Gegenwärtig wird bei uns alles, ohne Unterschied, als Dogma bezeichnet, was in der dogmatischen Theologie gelehrt wird. Tat-

sächlich begnügt sich das dogmatische Bewusstsein mit der theologischen Doktrin, die als Dogma angenommen wird. Darin ist absolut nichts Anormales zu sehen. Im Gegenteil, das mag in der Ordnung der Dinge liegen, nur ist es nicht nötig, die Bedeutung der dogmatischen Doktrin zu übertreiben und ihr Unantastbarkeit und Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Sie muss einer differenzierenden Betrachtungsweise unterzogen werden, der die Dogmen selbst nicht unterzogen werden dürfen; faktisch wird diese Überprüfung auch ununterbrochen durch das dogmatische Denken vollzogen. In dieser Überprüfung, in dieser Kritik der dogmatischen Doktrin, die aufbauend, schöpferisch ist, aber nicht zerstörend sein muss, liegt eine der Aufgaben der dogmatischen Forschung beschlossen.

Die Dogmatik ist eine theologische Wissenschaft, die den Gehalt des religiösen Lebens, seine inneren Tatsachen und seine Eigenart bezeugt. Insoweit muss sie im Gleichgewicht stehen mit der Entwicklung dieses Lebens und mit seinen Bedürfnissen. Sie kann sich über das Schöpferische, über das Neue, das es in sich enthält, nicht äussern. Denn der Charakter des Geschichtlichen besteht darin, dass es sich nicht wiederholt; das Gegenwärtige geht in die Vergangenheit über, seine Neuheit ist vorherbestimmt durch das Vergangene, obwohl es ins Zukünftige eingeht. Das verborgene, mystische Leben gibt der Theologie die *Themen*, welche sie vernehmen, annehmen und über die sie sich äussern muss. Auf diese Weise tauchen neue dogmatische Themen auf, neue Probleme und Theologumena, neu nicht in dem Sinn, dass sie die alten verdrängen, ersetzen oder verneinen, sondern sie gerade neu zur Erscheinung bringen. Und wenn wir eine tragische und bewegte, doch in ihren Bestrebungen und Wagnissen grosse Epoche durchleben, so muss dieser Grösse auch eine grosse theologische Bemühung entsprechen, wenn sie ihres Namens würdig sein und den Völkern Antwort geben will auf ihre grundlegenden Fragen. Die Theologie darf nicht stehenbleiben in gefühlloser Erstarrung und pharisäischer Anmassung. Nach jahrhundertelanger Erstarrung steht das christliche Denken aufs neue vor Problemen des Lebens, die sich dogmatisch in der Lehre von der Kirche vereinigen. Und diese Lehre wird ihrerseits zur Erschliessung der Lehre von der Gott-Menschlichkeit weitergeführt. Das letztere schliesst in sich die ganze gegenwärtige Problematik der Geschichte und Eschatologie: Fragen wie die nach dem Sinn der christlichen Kultur, des sozialen Christentums, nach dem Verhältnis von Kirche und

Staat, nach der Einigung der christlichen Bekenntnisse in einer Kirche müssen eine *dogmatische* Sinnerklärung erhalten, damit jener prinzipienlose Praktizismus überwunden wird, in dessen Geiste sie — einstweilen — betrachtet werden. Diese Fragen pochen an das christliche Herz und an das dogmatische Bewusstsein, aber sie finden noch keine Antwort in jenem Gesetzbuch dogmatischer Lehren, die bei uns eine lebendige, dynamische Dogmatik vortäuschen. Die Dogmatik ist oder sollte doch in gewissem Sinne als fortwährend sich entwickelnder Gedanke *lebendig* sein. Noch mehr, sie erscheint als das lebendigste aller Gebiete menschlichen Denkens, da sie es mit den lebendigsten Fragen der ganzen menschlichen Persönlichkeit, mit den Fragen des Glaubens zu tun hat. Beklagenswert sind die Surrogate, die der Menschheit als Ersatz für den verlorenen Glauben genügen: diese Surrogate zeugen nicht nur von der Dringlichkeit ihrer Nöte, sondern auch davon, dass die Menschheit im tiefsten unbefriedigt ist. Die Dogmatik ist berufen, im Denken und Leben zu führen, Herold zu sein, Inspiration: *in hoc signo vinces*. Doch zu diesem Zweck muss die Dogmatik eine Dogmatik sein, d. h. ein lebendiger und aktueller Gedanke, erfüllt mit christlicher Inspiration, eine schöpferische Tat zur Herstellung der wahren, d. h. der christlichen Kultur.

Aus der Notwendigkeit aktuell zu sein, d. h. den religiösen Gedanken der Ewigkeit in der Zeit, das Überzeitliche im Gegenwärtigen zum Ausdruck zu bringen, entspringt auch folgender Wesenszug: im Zusammenhang mit der Entwicklung des dogmatischen Denkens, mit dem Werden der dogmatischen Meinungen und weiter der Theologumena hat das Bedürfnis nach einer gleichsam nochmaligen Überprüfung schon bestehender geoffenbarter Dogmen selbstverständlich nicht den Sinn, diese Dogmen zu kontrollieren, sondern sie in einem neuen und vollständigeren Sinne aufzunehmen. Die Dynamik des Dogmas verwirklicht sich hier darin, dass es sich nicht nur als eine Gegebenheit erweist — in Gestalt einer bestimmten dogmatischen Kristallisation oder Formel —, sondern als Aufgabe für eine unbegrenzte, lebendige, denkerische Erschliessung. Dabei ist noch zu beachten, dass die Dogmen eine gegenseitige Durchsichtigkeit besitzen. Sie sind nicht in einer äusseren Reihenfolge gegeben, gleichsam wie in einem Katalog oder Inventar, sondern sie stehen in einer inneren, organischen Beziehung zueinander, und zwar so, dass im Lichte des einen Dogmas sich die Kraft und der Inhalt des anderen offenbart.

Daher erneuert sich die dogmatische Theologie fortwährend, nicht nur dadurch, dass sie sich auf die Lehre und den Bestand der kirchlichen Überlieferung bezieht, wobei sie immer mit der Entwicklung der historischen Wissenschaft rechnen muss, welche ihre Quellen untersucht, sondern auch dadurch, dass sie dieselbe auslegt, z. B. den Sinn der Idee der Gott-Menschlichkeit und ihrer Kraft. Gerade ein neues Verständnis der Gott-Menschlichkeit erscheint als eine besondere Gabe und Aufgabe unserer Zeit, wobei sich uns die Bedeutung des chalcedonensischen Dogmas sowie des VI. ökumenischen Konzils auf eine neue Art erschliessen wird. Die Fragen der sozialen und kulturellen Arbeit erschliessen uns auf eine neue Art die Lehre von der Kirche. Die Dogmatik kann als Gesamtheit der Dogmen nicht wie ein philosophisches System betrachtet werden, das sich bemüht, seine einzelnen Teile zu einer verantwortlichen, logischen Einheit zu vereinigen; sie ist vielmehr ein organisches Ganzes, in welchem jedes Teil das Leben des Ganzen lebt. Alles enthüllt sich in ihm, wie es sich auch in allem enthüllt. In der Geschichte der Philosophie verdrängt ein System das andere, selbst wenn es mit ihm in dialektischer Verbindung steht. In der Dogmatik dagegen wird jedes Teil in das Ganze eingefügt, das als solches jeder evolutionistischen Dialektik fremd ist, wohl aber an der Antinomik teilhaben kann.

V.

Dessenungeachtet ist auch der Dogmatik eine systematische Betrachtung der Dogmen eigen; die Dogmatik «als Wissenschaft» wird nämlich in den Lehrbüchern auch als «System der Philosophie» bezeichnet. Mit anderen Worten: sie ist auch eine besondere Art Philosophie, nämlich Philosophie der Offenbarung, ein System religiöser Metaphysik, das seinerseits selbstredend eine gewisse Gnoseologie voraussetzt. Die Dogmatik braucht sich nicht zu fürchten vor einem Zusammengehen mit der Philosophie nur deshalb, weil die letztere ein reines menschliches Suchen und Erfassen der Wahrheit ist, eine natürliche Theologie, wo Lüge und Irrtum mit der Wahrheit untermischt sind, wo selbst Gottlosigkeit möglich ist, wo alles Problematik und Suchen ist, Hypothese oder menschliches Missverstehen. Theologie als Offenbarungsphilosophie, nach ihrem Inhalt als Offenbarung unfehlbar, gehört als Philosophie dennoch in das Gebiet menschlichen Schaffens. Deshalb sind Philosophie und Theologie aufs engste miteinander verbunden. Die

Dogmen sind Wahrheiten der religiösen Offenbarung, die einen metaphysischen Inhalt haben und daher in der Sprache der Philosophie auszudrücken sind als der für diesen Zweck einzig tauglichen. Die Dogmatik ist daher auch religiöse Philosophie.

Auch die Philosophie ist nicht ohne Voraussetzung. Sie schöpft ihren Inhalt aus der Selbstoffenbarung des Lebens: *Primum vivere, deinde philosophari* (sogar wenn sie sich auf ein reines, sich selbst setzendes Denken und dessen Dialektik beschränkt, welche ja auch ein Leben des Gedankens ist). Auch die Theologie verkündet das Prinzip: *Primum vivere, deinde theologicari*. Und insofern ist zwischen der Philosophie und der Theologie *formal* betrachtet kein Unterschied vorhanden. Sie unterscheiden sich durch den Charakter der lebendigen Lebenserfahrung: in einem Fall ist sie etwas Menschliches, Allzumenschliches (obgleich eine «natürliche Offenbarung» in sich bergend), im anderen Falle dagegen das Gott-Menschliche, die Stimme Gottes im menschlichen Verstande, die «Vernunft Christi».

Wir wissen, dass die patristische Epoche Theologie trieb in der Sprache der antiken Philosophie, welche für uns heute, so hoch wir ihren einzigartigen und unübertrefflichen Wert zu schätzen wissen, schon nicht mehr *unsere* philosophische Sprache ist und auf jeden Fall in jener Gestalt uns fremd ist, die sie bei den heiligen Vätern hat. Es kann und soll die Tatsache nicht als zufällig gewertet werden, sondern sie ist die Tat einer absichtlichen Wahl, dass die Dogmen der Dreifaltigkeit und der Christologie in der Sprache Platos und Aristoteles' zum Ausdruck gebracht worden sind. Doch ergibt sich daraus für uns nicht die Möglichkeit, auch nach Aristoteles zu denken oder unsere gegenwärtigen philosophischen Aufstellungen in seiner Sprache auszudrücken (wie das tatsächlich in der katholischen Dogmatik unter dem Einfluss des sie beherrschenden, wenn auch sie bereichernden Thomismus mit seinem aristotelischen Erbe der Fall ist). Der Einfluss des zeitgenössischen philosophischen Denkens ist unvermeidlich, die Dogmatiker können sich ihm nicht entziehen, ihre Arbeit ist gleichsam die einer Übersetzung des Lexikons, das der alten Kirche eigen war, in die Gegenwartssprache. Selbstverständlich ist mit einer solchen Übersetzung nicht eine neue dogmatische Begriffsbestimmung zu erreichen, wohl aber deren philosophische Interpretation, die allerdings unbedingt notwendig ist für eine aufrichtige, philosophische Entgegennahme des Dogmas durch unsere Epoche. Sonst

klingt das Dogma wie eine für unser Denken fremde Formel, geeignet für ein mechanisches Anlernen, aber nicht für eine lebendige Aneignung. Auf diese Weise wird der Theologe durch die Gewalt der Tatsachen auch Philosoph und hat darum über ein entsprechendes Rüstzeug zu verfügen.

Also ist das Leben der Kirche eine fortgesetzte Offenbarung der Fülle der Wahrheit, welche in ihr verborgen ist. Diese Offenbarung, welche die menschlich-geschichtliche Seite des gottmenschlichen Prozesses zum Ausdruck bringt, wird nicht durch einen passiven, mechanischen Akt empfangen, sondern durch die schöpferische Entdeckung der Wahrheit, die immer eine Antwort sein muss auf die Rufe des Lebens und die Fragen des Denkens. Alle diese Möglichkeiten der sich fortsetzenden Offenbarung setzen deren Unabgeschlossenheit in der Geschichte voraus und darum auch die ihr entsprechende Unvollendetheit der Dogmatik als System der Dogmen. Deshalb bleibt ein bestimmter Teil der Dogmatik unvermeidlich im Bereiche der theologischen Meinungen oder allerhöchstens der Theologumena, die von verschiedener Autorität sind. Das dogmatische Denken ist aufgerufen, mit der ganzen Treue gegenüber der kirchlichen Tradition, aber auch mit der ganzen Aufrichtigkeit freier Forschung die verschiedenen Teile der schon vorhandenen dogmatischen Lehre festzustellen, kritisch zu unterscheiden und sich auch anzueignen, wie auch auf neue Probleme der Gegenwart zu antworten. Dadurch wird das notwendige Gleichgewicht zwischen der Statik und der Dynamik in der Dogmatik erreicht.

Paris.

Sergius Bulgakow.

(Aus dem Russischen übersetzt von Vt. Therapont Hümmerich in Zürich.)
