

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 18 (1962)

Heft: 1

Artikel: Konfessionskunde : eine Unterabteilung systematischer Theologie? : Grundsätzliches zu einer Methodenfrage des Theologiestudiums

Autor: Dantine, Wilhelm

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878852>

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: 06.10.2024

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

Konfessionskunde — eine Unterabteilung systematischer Theologie?

Grundsätzliches zu einer Methodenfrage des Theologiestudiums.

Die nachfolgenden Erwägungen hängen naturgemäß mit der inneren Problematik der theologischen Fachdisziplin «Konfessionskunde» zusammen, so daß diese an entscheidender Stelle berücksichtigt werden muß. Zugleich soll aber darauf geachtet werden, daß auch in der Theologie, wie in jeder Wissenschaft, zwischen rein theoretischen Erwägungen und den daraus gezogenen praktischen Folgerungen oftmals Gewichtsverlagerungen in Erscheinung treten, auf die der Theoretiker nicht gefaßt ist und darum gerne dazu neigt, sie zu bagatellisieren. Es kann sehr wohl sein, daß erst beim Praktizieren einer Sache deren Schäden in einem Maße sichtbar werden, das im verfeinerten Spiel mit den Theoremen u. U. überdeckt worden ist. Nicht zuletzt deshalb ist Theologie stets auf die Geschehnisse in der Wirklichkeit zu beziehen. Dieser Rückbezug auf die sich ereignende Praxis betrifft jedoch keineswegs bloß das weite Gefilde des Handelns und Lebens der Gemeinde, sondern ebenso sehr schon das nur scheinbar rein theoretische Feld von Forschung, Lehre und Studium. Dieses wird zwar zu Recht maßgeblich von der, meist literarisch in Erscheinung tretenden, Sachproblematik beherrscht, hängt aber ebenso entscheidend vom Vorlesungsbetrieb und den Examensplänen und -erfordernissen ab. In welcher Gestalt, mit welchen Ansprüchen, in welcher Nachbarschaft die Fachdisziplin sich dem Studierenden präsentiert, färbt deren Bedeutsamkeit in ganz besonderer Weise und bestimmt weitgehend deren Rolle in der sich bildenden theologischen Existenz des künftigen Seelsorgers oder Lehrers der Kirche.

Hier vor allem setzt unsere Frage ein. Ohne auf die bekannten Einzelheiten des historischen Entstehens und Sichentwickelns der Disziplin eingehen zu müssen, kann ganz allgemein von der Annahme ausgegangen werden, daß die Konfessionskunde heute vom *Studenten* als eine Art *Unterabteilung* Systematischer Theologie, wie etwa Dogmatik und Ethik, betrachtet wird. Die in den Lehrbüchern und wohl auch je und je in den Vorlesungen enthaltenen Darlegungen, daß dem nicht ganz so sei, werden als theoretisch-richtige Absicherungen kaum sehr gewichtig genommen; der Umstand, daß

meist der Systematiker auch dieses Fach vertritt und daß es im Examen, vielfach bis zur Benotung, als systematische Unterdisziplin bewertet wird, ist von größerem Gewicht. Zu fragen ist nun aber: was wird dabei aus dem Gegenstand selbst? Wie ordnen sich seine Aussagen und Probleme in das theologische *Gesamtverständnis* ein? Von den hier fälligen Antworten aus hätten wir wieder zurückzufragen nach Sinn, Aufgabe und gesamttheologischer Bewertung der Konfessionskunde überhaupt und in der Gegenwart besonders. Es könnte sein, daß sich auf diesem Wege sowohl wichtige Einsichten als auch praktische Vorschläge ergeben.

1.

Wie aus dem eben Gesagten zu entnehmen ist, entspringt unsere Frage nicht etwa einem Mißvergnügen über den Weg, den unsere Fachdisziplin faktisch seit ihrem Entstehen genommen hat. Jene *Entwicklung* also, die von der orthodoxen Isagogik und Polemik zur «älteren» Symbolik führte, mußte offenkundig, so darf heute wohl im Rückblick festgestellt werden, das schmale Bett bloßer Lehrvergleiche überschreiten, um die geschichtlich wirksam gewordene Lebendigkeit der einzelnen Konfessionen in einer Weise zur Darstellung zu bringen, die ihrer Bedeutung wirklich gerecht wurde. Der Übergang von der Symbolik zur *Konfessionskunde* war unvermeidlich geworden, wollte man in dieser Disziplin mehr und anderes tun, als bloß historische und lehrgeschichtliche Hintergründe der Konfessionsbildung zu beschwören. Ferdinand Kattenbusch' Parole: «Was nicht mehr wirksam ist, das geht uns auch Nichts an»¹, trägt ein zu tiefes Recht in sich, als daß wir je wieder hinter sie zurück könnten, vorausgesetzt, es geht uns hier darum, der gegenwärtigen Wirklichkeit der geschichtlich ausgeprägten Formen des Christentums in einem echten Sinne ansichtig zu werden. Damit ist es aber unvermeidlich geworden, der beschreibenden Darstellung ein echtes Recht einzuräumen, gerade auch dann, wenn man mit dankbarer Genugtuung vermerkt, daß sich seit der Mahnung Horst Stephans eine gesunde Wendung zu einer normativen Lehrdarstellung wieder Bahn gebrochen hat². Man muß dann freilich in Kauf

¹ F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I (1892), S. 5.

² H. Stephan, *Zur gegenwärtigen Lage der vergleichenden Konfessions-*

nehmen, daß sich diese deskriptive Methode auch die Freiheit nehmen wird, jenes normative Prinzip – ohne das auch sie ja faktisch nie auskommt – zu wählen, das in ihrem eigenen Blickfeld liegt. Damit ist dann allerdings auch zugestanden, daß der Weg zu «einer vergleichenden Morphologie des Christentums», wie Ernst Wolf die Linie Kattenbusch-Stephan-Mulert treffend beschrieben hat³, als Möglichkeit jedenfalls offensteht. Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß eine solche Betrachtungsweise zur Erhebung der geschichtlichen Wirksamkeit einer konfessionellen Ausprägung ungemein fruchtbar werden kann, wie das große Werk von Werner Elert, die Morphologie des Luthertums, beweist. Freilich muß dann streng zwischen der wissenschaftlichen Ergiebigkeit einer solchen Methode und eines daran sich allenfalls knüpfenden theologischen Wahrheitsanspruches unterschieden werden. Jedenfalls vermag die Einsicht in die inneren Strukturen geschichtsmächtiger Ausprägungen des christlichen Glaubens und deren Gestaltwandlungen erst ganz in die den Konfessionen innewohnende Wirkungskraft wie auch in deren Problematik einzuführen. Darum kann eine ernsthafte Konfessionskunde auf die Hilfe solcher Betrachtungsweise keineswegs verzichten, sondern muß bei ihr in die Schule gehen, was freilich andererseits nicht zu bedeuten braucht, daß sie sich ihr verschreibt oder ihr gar verfällt.

Wir stehen damit aber vor der unbestreitbaren Verwandtschaft der Konfessionskunde mit der sogenannten *Kirchenkunde*. Insoferne beide bezwecken, «Kunde» von einer in der Geschichte gewachsenen Größe zu geben, wollen sie ja etwas so Ähnliches, daß den Versuchen, eine prinzipielle Unterscheidung zu statuieren, eine sehr deutliche Hilflosigkeit anhaftet⁴. Man kann nämlich weder der Kirchenkunde grundsätzlich eine territoriale Beschränkung vorschreiben, weil sie in ihren Anfängen mit solcher Einzelarbeit begann; das Sammelwerk «Ekklesia» mit seinen erschienenen 13 Bänden beweist das bereits. Noch auch kann man sie unter Hinweis auf ihre Zugehörigkeit zur «Praktischen Theologie» daran hindern, ihrerseits für die eigene Arbeit «Besinnung auf tiefste Zusammenhänge, allgemeinste Gesetze» zu fordern und «obersten Ideen, letzten

kunde: Zeitschr. f. Theol. u. Ki., N.F. 5 (1924), S. 27 ff.

³ E. Wolf, Ökumenische Symbolik. Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute: Peregrinatio (1954), 338–358, S. 349.

⁴ H. Mulert & E. Schott, Konfessionskunde (1956³), S. 19–20.

Wahrheiten kritisch und systematisch nachzugehen». Es gelingt jedenfalls ein Abgrenzungsversuch der beschreibenden Konfessionskunde von der Kirchenkunde höchstens in formaler Hinsicht. Bedenkt man nun aber das legitime Recht der Praktischen Theologie auf Kirchenkunde als eines wichtigen Zweiges ihres Arbeitsbereiches, dann wäre eher die Frage aufzuwerfen, ob es nicht ratsam sei, eben auch die Konfessionskunde der Praktischen Theologie zuzuordnen. – Wir lassen diese Frage zunächst absichtlich offen, wollen aber jetzt schon gegenüber jenem häufig auftretenden Bedenken geltend machen: die Notwendigkeit eines systematischen Durchdenkens der durch die Konfessionskunde gestellten Fragen spricht an sich keineswegs gegen die Zuordnung zur Praktischen Theologie. Denn auch diese, wie alle anderen theologischen Disziplinen, will und kann ja ihrerseits der Systematik nicht entraten und erhebt begreiflicherweise selbst den Anspruch, die in ihrem besonderen Felde auftretenden Fragen erst nach prinzipieller Durchdenkung in praktische Folgerungen für das kirchliche Handeln umzumünzen. Eine «Abtretung» der Konfessionskunde an die Praktische Theologie wäre demnach keineswegs gleichbedeutend mit einem Verzicht auf eine normative Darstellung der Konfessionskunde, die ja auch hier die deskriptive gleichsam zu überformen hätte.

Bevor wir aber hier weiterfragen, gilt es zu prüfen, ob sich nicht noch andere Fachgebiete anheischig machen, hier im eigentlichen Sinne zuständig zu sein.

2.

Es ist gewiß kein Zufall, daß der *Kirchenhistoriker* Planck mit seinem «Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien» (1796) allgemein als Ahnherr der neueren Symbolik angesehen wird; auch Schleiermacher sah in der ihm wichtigen «Kirchlichen Geographie» und «Statistik» den notwendigen Abschluß der Historischen Theologie. In unseren Tagen hat Heinrich Bornkamm in einer unpolemischen, nahezu selbstverständlichen Weise die Kirchen- und Konfessionskunde als «gemeinsame Aufgabe der Kirchen- und Dogmengeschichte» reklamiert⁵. Sie, die «geschichtlich begründete Beschreibung der Kirchen der Gegen-

⁵ H. Bornkamm, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte (1949), S. 89.

wart», ziehe «das Ergebnis des historischen Prozesses...». Dieser Behauptung ist ein so eminent wichtiger Wahrheitsgehalt zuzugestehen, daß man auch hier nicht mit dem bloßen Hinweis auf die «noch größere Rolle», die «Vergleichung und Kritik»⁶ bei der Konfessionskunde als bei der Kirchen- und Dogmengeschichte spielen, ernsthaft durchkommt und so jedenfalls kaum ein ausschließliches Recht der Systematik auf die Konfessionskunde zu begründen vermag. Wenn ich recht sehe, so stützen mindestens zwei wesentliche Einsichten den Anspruch der Kirchengeschichte auf Darstellung der Konfessionskunde.

Einmal stellen die Konfessionen in ihrer gegenwärtigen Gestalt in der Tat selbst Ergebnisse historischer Prozesse dar, die zu erforschen, und auch in ihrer «geschichtlichen» Tragweite zu ermessen, in erster Linie der Historiker als berufen erscheinen muß. Die gegenwärtigen christlichen Kirchen sind nicht nur in der Geschichte geworden und begegnen darum als geschichtliche Größen dem wissenschaftlich arbeitenden Verstande; sondern als solche begegnen sie ja auch allen jenen Menschen, die sich in solchen Kirchentümern vorfinden und so, als von ihnen mitgeprägt, als Glieder der christlichen Gemeinde ihre Existenz haben. Das gilt nicht zuletzt auch und gerade für die überwiegende Mehrheit der an unseren Fakultäten studierenden Theologen. Zu jenem historischen Prozeß in seinem augenblicklichen Stadium gehören überdies auch die Fragestellungen und Denkbewegungen gegenwärtiger Theologie, vor die oder, genauer gesagt, in die hinein der Theologe sich gestellt sieht. Eine «theologische Existenz heute» kann jedenfalls die Situation nicht übersehen wollen, angesichts deren sie zur Erkenntnis und Entscheidung aufgerufen ist, so gewiß sie auch nicht in ihr aufgehen kann und darum auch nicht in ihr aufrechenbar ist. Diese Situation ist aber ihrerseits entscheidend mitbestimmt durch den geschichtlichen Prozeß überhaupt, in dem der Erkennende und Forschende steht; damit ist er aber auch mitbestimmt durch jenes geschichtliche Werden, das die jeweils in Frage kommende Konfession so oder so gestaltet. Es wird also jeder, der Konfessionskunde treibt, dies nur tun können, wenn er sein Material nicht nur historisch untersucht, sondern auch zugleich geschichtlich zu begreifen trachtet; er wird also ebenso seine persönliche Situation, wie sie kirchengeschichtlich, dies Wort nun im umfassendsten Sinne ver-

⁶ Mulert & Schott (A. 4), S. 21.

standen, bestimmt ist, mitanzusetzen und in Rechnung zu stellen haben, ist er doch selbst schon in gewissem Sinne so etwas wie ein «Ergebnis» jenes Prozesses, den zu erforschen er unternimmt. Zu dieser umfassenden, nach vielen Seiten sich wendenden Situationsdurchleuchtung braucht der Forscher oder darstellende theologische Lehrer nicht nur das gesamte Rüstzeug des gewissenhaften Historikers – er muß sich vor allem darüber im klaren sein, daß der Gegenstand seiner Wissenschaft zunächst einmal jenseits alles Wünschenswerten ein faktisch Vorhandenes ist, eben eine geschichtliche Wirklichkeit.

In zweiter Hinsicht wäre zu wiederholen, was oben schon im Blick auf die Praktische Theologie gesagt wurde. Es betrifft die unabdingbare Forderung nach systematischer Beurteilung dieser, in der lebendigen Existenz der christlichen Konfessionen zutage tretenden, historischen Prozesse. Bedarf es zu solcher normativen Darstellung des speziellen Engagements des systematischen Theologen? Ist nicht auch der Kirchenhistoriker Theologe im Vollsinn des Wortes? Ja, ist er nicht als Forscher und Darsteller der Dogmen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte in besonderer Weise dazu ausgerüstet? H. Bornkamm hat denn auch in wünschenswerter Deutlichkeit den Vorrang der theologischen Wertung im Rahmen jener von ihm skizzierten Aufgabe zum Ausdruck gebracht. So gewiß die Systematische Theologie Anspruch darauf hat, in ihrer Mittelpunktstellung im Gesamtgefüge der theologischen Wissenschaft anerkannt und ernstgenommen zu werden, so gewiß hat sie auch damit zu rechnen, daß der Kirchenhistoriker seine Arbeit mit Hilfe systematischer Kategorien vollzieht.

Es muß demnach auch im Falle der kirchengeschichtlichen Disziplin festgehalten werden, daß ein von ihrer Seite kommender Anspruch auf Bearbeitung der Konfessionskunde nicht ohne weiteres zugunsten der Systematik abgewiesen werden kann. Aus diesem Grunde soll auch diese Teilfrage unserer Gesamtproblematik vorläufig noch offen bleiben.

3.

Ehe die eben angerissene Frage der Disziplinzugehörigkeit der Konfessionskunde weiterverfolgt werden kann, müssen wir nun einem, freilich wiederum als kirchengeschichtliches Faktum zu bezeichnenden, Umstande Rechnung zu tragen versuchen, der in zu-

nehmendem Maße unsere gegenwärtige und wohl auch künftige Situation bestimmt. Es liegt ja auf der Hand, daß gerade die Konfessionskunde am wenigsten von allen Einzelgebieten der theologischen Wissenschaft an dem gegenwärtigen Ereignis der *Ökumenischen Bewegung* vorbeigehen kann. So sehen wir begreiflicherweise heute nicht nur eine Fülle von Einzelversuchen, das ökumenische Problem für die konfessionskundliche Wissenschaft fruchtbar zu machen, sondern auch in den Gesamtdarstellungen nimmt dieses eine entsprechende Stellung ein, wie deutlich an unserem einzigen modernen Lehrbuch in deutscher Sprache zu ersehen ist, das nicht nur eine eingehende Erörterung dieser Fragen bietet⁷, sondern auch in dem Gesamtaufbau ihnen Rechnung zu tragen sich bemüht. Sowohl H. G. Steck⁸ als auch E. Wolf⁹ geben als Verfasser des Artikels «Konfessionskunde» in neuen Nachschlagewerken noch weitere Anstöße in dieser Richtung. Insbesondere hat Wolf schon durch seinen Aufsatz «Ökumenische Symbolik. Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute» neue Wege aufgezeigt¹⁰ und die «Richtung auf eine kirchlich-ökumenische Theologie» gewiesen¹¹. Es ist ihm besonders dafür zu danken, daß er in seinem Bemühen um die historische Erhellung der ursprünglichen Intentionen, die auf dem Boden des Luthertums zur Ausbildung der Spezialwissenschaft der Symbolik führten, den «eigentümlichen Willen zur Ökumene» aufdeckte, der bereits in dem Namen der «ökumenischen Symbole» zum Ausdruck kam¹², so daß er mit Recht in der neuesten ökumenisch-theologischen Intention eine Art Rückkehr zum Ursprung der Konfessionskunde sehen lehrt. Wir werden noch erkennen, wie wichtig diese historische Einsicht ist; sie verwehrt nämlich von Haus aus, den Sinn der Konfessionskunde in einem konfessionali-

⁷ Mulert & Schott (A. 4), § 100, S. 507ff.

⁸ H. G. Steck, *Ev. Ki.lex.*, 2 (1958), Sp. 887ff.

⁹ E. Wolf, *Die Rel. Gesch. Geg.*³, 3 (1959), Sp. 1749–52.

¹⁰ Dieser Aufsatz von E. Wolf ist zuerst unter dem Titel *Die Aufgabe der Konfessionskunde heute in Kirche und Kosmos. Orth. u. ev. Christentum. Studienh.* hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, 2 (1950), S. 9–27, erschienen. Die neue Titelüberschrift des überarbeiteten Aufsatzes im Sammelband *Peregrinatio: Ökumenische Symbolik* (A. 3), dürfte darauf verweisen, daß für Wolf die Einbeziehung des Begriffes «Ökumene» noch vordringlicher geworden ist, wie auch die Formulierung (siehe Anm. 11) beweist.

¹¹ Wolf (A. 9), Sp. 1751.

¹² Wolf (A. 3), S. 342.

stisch sich verstehenden Gegenüberstellen der historischen Prozesse zu finden, wie sie ebenso ein irenisch-gutmütiges Nebeneinanderstellen als theologisch unverantwortlich erscheinen läßt.

Es sind ja beide Tendenzen heute gerade in betont ökumenisch sich gebenden Kreisen durchaus lebendig. Sie scheinen sich zwar bei vordergründiger Betrachtung auszuschließen und darum kommt es auch zu gegenseitigen Fehden, die jedoch keineswegs besonders gewichtig zu nehmen sind. Im Grunde quillt beider Verständnis des Verhältnisses: Kirche-Konfession aus einer Wurzel, nämlich der Überzeugung, daß die Konfessionen rechtmäßige, letztlich unantastbare Ausprägungen des christlichen Gemeingeistes seien, deren Summe ein wahres Bild der christlichen Kirche wiedergibt. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, daß etwa eine «Ökumenik» diese Summe durch mehr oder minder reine Addition zu errechnen gedenkt¹³, während andererseits konfessionalisierender Selbstbehauptungswille innerhalb des ökumenischen Ganzen sich heute gerne so darstellt, daß die eigene Konfession als Nabel des ökumenischen Gesamtuniversums angesehen wird, als verbindende Mitte¹⁴, die aus diesem Grunde unverwehrt ihre morphologisch zu bestimmende Grundstruktur sich ausleben lassen darf, während andererseits doch auch die anderen Konfessionen als Aus-

¹³ Der bekannte Vorschlag von E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis in die Gegenwart* (1952), S. 365, daß «die alte Methode der beschreibenden Konfessionskunde... zu einer neuen Wissenschaft erhoben werden muß... die sich von der K. gesinnungsmäßig und thematisch unterscheidet», bekommt sein besonderes Profil durch die Forderung, «die Angehörigen der anderen geschichtlichen Erscheinungsformen der Kirche als Mitchristen und Weggenossen anzuerkennen und damit auch die spezifische Wahrheit, die sie geschichtlich repräsentieren, gutzuheißen» (Sperrung von mir). Diese Gesinnung ist nach Benz die Voraussetzung, daß die neue Wissenschaft unter der Bezeichnung «Ökumenik» überhaupt in Gang kommen kann. Vgl. auch Wolf (A. 3), S. 353, Anm. 21, wo auch auf die Beschlagnahme des Begriffes «Ökumenik» durch J. Mackay verwiesen wird, der darunter etwas sehr anderes, freilich nicht weniger Problematisches verstehen möchte, nämlich eine Wissenschaft von der «Strategie» der Kirche.

¹⁴ «Keine Wahrheit der katholischen und reformierten Kirche geht im Luthertum verloren, aber alles ist zu der Rundheit und Ganzheit der Dinge zusammengefügt...» Dieses bei Wolf (A. 3), S. 355, zitierte Beispiel ließe sich beliebig vermehren. – Vgl. auch R. Prenter, *Protestantismus in unserer Zeit* (1959), wo diese Rolle der «Mitte» dem «Kirchlichen Protestantismus» zugesprochen wird.

prägungen von Teilwahrheiten durchaus auch Anerkennung finden, sofern sie es sich gefallen lassen, als auf solche Mitte hinweisende Strahlen verstanden zu werden. In beiden Fällen herrscht keineswegs der von Marheineke einst zu Recht für die Symbolik geforderte «Friede der Historie»¹⁵, ohne den es kein verstehendes Begreifen der Sondergeschichte von Konfessionen geben kann, sondern jener faule Friede, der den Glauben an die in Christus vorweggeschenkte Einheit der Kirche durch die Einsicht in eine beschreibbare Einheitlichkeit zu ersetzen unternimmt. «Die *geglaubte* und im *Bekenntnis bekannte Einheit* der Kirche, jene Grundvoraussetzung der Anfänge der Symbolik in der Reformationszeit»¹⁶, kann allein den konfessionalistischen Versuch, sich ökumenisch zu behaupten, wie auch den Weg einer gegenüber der einen Wahrheit des Evangeliums im Unverbindlichen bleibenden Ökumenik überwinden helfen. Es steht aber außer Frage, daß heute allenthalben erst Ansätze einer solchen «ökumenischen Symbolik» oder einer «kirchlich-ökumenischen Theologie» vorhanden sind, wie andererseits vor aller Augen vieles darauf hindrängt.

Angesichts dieser Sachlage wird die Forderung nach einer normativen Symbolik im Sinne einer Absage an die kirchliche Unverbindlichkeit einer rein deskriptiven Konfessionskunde von ernsthafter Dringlichkeit. Hier ist nun auch der Moment, da der systematischen Verantwortlichkeit für die Konfessionskunde ernsthaft zu gedenken ist. Zweifellos kann nur in einer umfassenden und prinzipiell theologischen Gesamtbesinnung eine klare Beurteilung der konfessionellen Problematik gefunden werden. Nun gilt es zu sehen, daß diese systematische Arbeit für die Konfessionskunde von zwei wesentlichen Gesichtspunkten her erfolgen muß, denen wir uns darum jetzt zuzuwenden haben.

4.

Im Vordergrund steht naturgemäß die *Ecclesiologie*. Es ist kein Zufall, wenn dieser dogmatische Locus heute in der theologischen Arbeit in Bewegung geraten ist und an ihm allenthalben, nicht zuletzt auch in der römischen Theologie, ernsthaft gearbeitet wird. Es dürfte nicht zuviel gesagt sein, wenn man behauptet, daß die ökumenische Bewegung, als das umfassendste Ereignis der neueren

¹⁵ Philipp Marheineke, *Christliche Symbolik* (1810ff.), zit. nach Wolf (A. 3), S. 346.

¹⁶ Wolf (A. 9), Sp. 1751 (Sperrung im Text von mir).

Kirchengeschichte verstanden, schon durch die Faktizität ihres Sicheireignens die bisherigen ecclesiologischen Vorstellungen überrollt hat. Das bislang erarbeitete Begriffsmaterial reicht nirgends aus, die Geschehnisse begreiflich und verständlich zu machen. Weil hinter den ökumenischen Kräften keineswegs bloß, wie manche meinen, einige schwärmerische Idealisten oder engagierte Kirchenpolitiker stehen, sondern epochale Vorgänge, die etwa unter dem Stichwort ‚Säkularisation‘ höchst unzureichend angedeutet werden können, werden von vornherein alle jene theologischen Verteidigungsstellungen überrannt, die darauf ausgehen, das Neue mit der Erhaltung des Status quo auszusöhnen. Nachdem sich die westlichen Kirchen mit Hilfe ihrer ecclesiologischen Theorien mehr schlecht als recht mit der bereits vierhundertjährigen Spaltung abgefunden hatten – eine ernsthafte ecclesiologische Lösung des Problems des ostkirchlichen Schismas ist ja auch von keiner Seite erfolgt –, erweisen sich alle bislang geschmiedeten Theorien für das Neue des Einheitsverständnisses und des Einigungswillens als zutiefst reformbedürftig. Von hier aus gesehen erhalten die vielen Einzelvorschläge und ecclesiologischen Sonderüberlegungen ihr gutes Recht als Zeichen, wieviel hier in Bewegung geraten ist; auch die oben abgewehrte Forderung nach einer neuen Wissenschaft der «Ökumenik», sei sie Benz'scher, Mackay'scher oder sonstiger Prägung, sind als Suche nach neuen Wegen durchaus ernst zu nehmen. Daß unter denen, die vorwärts drängen, weniger wissenschaftlich-forschende Theologen als aktive Kirchenmänner stärker im Vordergrund stehen, ist der Natur dieser Sache durchaus angemessen – aber auch die Wissenschaft darf an deren Forderungen und Vorschlägen nicht vorbeigehen. Wenn hier aus der schier unübersehbaren Fülle des erschienenen Schrifttums nur auf zwei Veröffentlichungen hingewiesen wird, dann soll dies nur das Exemplarische solchen Unternehmens andeuten. Sowohl das Buch des südindischen Bischofs Leslie Newbigin¹⁷ als auch das jüngst vom Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, W. A. Visser 't Hooft, vorgelegte¹⁸ machen jedenfalls eines deutlich: mit der neu gestellten Frage nach

¹⁷ L. Newbigin, *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church* (1953/54); deutsch *Von der Spaltung zur Einheit. Ökumenische Schau der Kirche* (1956), mit einem Geleitwort von W. Metzger.

¹⁸ W. A. Visser't Hooft, *The Pressure of our Common Calling*; deutsch *Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung* (1960).

ihrer Einheit, ist die Kirche als ganze neu zu begreifen! Jede ökumenische Symbolik oder kirchlich-ökumenische Theologie wird daher notwendigerweise ganz entscheidend unter der Frage stehen, inwiefern die Ecclesiologie ein neues Profil erhält.

So gewichtig und berechtigt nun aber die ecclesiologische Bestimmtheit der künftigen systematischen Arbeit überhaupt, insbesondere der in der Konfessionskunde sich stellenden Problematik, angesehen werden möge, so verhängnisvoll wäre es, wenn – wofür einige Anzeichen zu sprechen scheinen – die Ecclesiologie sozusagen im Alleingang vorwärts drängte und die übrige systematische Arbeit hinter sich zurückließe, oder umgekehrt betrachtet, die Systematik als Ganzes nicht brüderlich mit ihr Schritt hielte. Es bedarf keines Beweises, wie eng die einzelnen systematischen Lehrpunkte untereinander zusammenhängen und wie demnach das Ganze der christlichen Wahrheit durch jede Neugestaltung an einem Punkte nun selber, gewollt oder nicht, ein neues Antlitz erhält. Geradezu gefährlich, weil Verwirrung und Illusionen stiftend, wird es aber, wenn vorprellende ecclesiologische Behauptungen aufgestellt werden, und dann nicht in jedem Punkte zurückgefragt würde, wie er sich mit der sonst bezeugten Wahrheitserkenntnis verträgt. Soll nun aber in der gebotenen theologischen Gewissenhaftigkeit in bezug auf die ecclesiologischen Neuanstöße rückgefragt, bzw. auch bei den anderen Lehrpunkten der Dogmatik einschließlich ihrer ethischen Entsprechungen in Neuland vorgestoßen werden, dann hat das notwendigerweise zur Folge, daß eine Art dogmatischer Arbeit neu aktiviert werden muß, die für das Bewußtsein vieler Theologen heute fast ins Un- oder Unterbewußte abgedrängt zu sein scheint; es handelt sich um die sogenannte Kontroverstheologie.

Natürlich wurde und wird immer bei ernsthafter dogmatischer Arbeit auch Kontroverstheologie getrieben und darum ist sie auch heute keineswegs ausgestorben¹⁹. Aber das hat nicht verhindern

¹⁹ Um nur an zwei Beispiele zu erinnern: Die Kirchliche Dogmatik Karl Barths und die Theologische Ethik Helmut Thielickes. – Daß die vielerlei katholisch-protestantischen Gespräche nichts anderes darstellen als lebendige Kontroverstheologie, ist nicht zu übersehen; der Umstand, daß katholischerseits seit 1932 dafür ein eigenes literarisches Organ besteht, nämlich: *Catholica*. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie, jetzt hrsg. vom Johann Adam Möhler-Institut, Paderborn, gibt dem eine besondere Bedeutung. Vgl. dazu die Ausführungen zum Schicksal der Zeitschrift unter dem Titel: Robert Grosche zum Dank: *Catholica* 2/12 (1959), S. 151–153.

können, daß Begriff und Sache vielfach in Vergessenheit geraten sind, vor allem ihr eigentlicher Sinn und ihre Aufgabe, so daß man nicht selten dort, wo man den Namen noch verwendet, auf eine Auffassung stößt, nach welcher Kontroverstheologie geradezu ökumenischer Gesinnung unangemessen wäre²⁰, weil nämlich Sache einer veralteten und der Vergangenheit anheimfallenden Symbolik. Offenbar wird, mehr oder weniger unbewußt, vielfach Kontroverstheologie mit Polemik identifiziert und zwar mit einer solchen, die in der Tat unfruchtbar war und ist, weil sie darauf ausgeht, die Schwächen der anderen Konfession aufzuspüren²¹. Man kann also mancherlei verständliche Motive für den verbreiteten Verlust kontroverstheologischen Wollens anführen, ein Verlust, der weniger in der wissenschaftlichen Literatur, als unter den praktizierenden Theologen und vor allem bei der jüngeren Generation der Theologiebeflissenen feststellbar erscheint.

Es kann nun aber darüber keinen Zweifel geben, daß heute ebenso wie bisher entscheidende Aspekte der christlichen Wahrheit zwischen den Konfessionen kontrovers sind, und diese Lehrdifferenzen stehen noch immer zwischen den Konfessionen und stellen faktisch Trennungslinien von Kirchengemeinschaften dar. Soll es wirklich zwischen den Konfessionen zu einem echten Gespräch kommen, das mehr ist als ein freundliches Geplauder, mit dessen Hilfe gerne die Unterschiede unausgesprochen links oder rechts liegengelassen werden, sondern das darauf aus ist, im Glauben an die vorweggeschenkte Einheit der Kirche in Christus eine neue und weiterführende Begegnung zu ermöglichen, dann muß gerade Kontroverstheologie im ganzen Umfange Platz greifen und zwar in Richtung auf jene, von E. Wolf angedeutete, ökumenisch-kirchliche Theologie. In Wahrheit ist diese neue Kontroverstheologie längst unterwegs und auf dem Plane, und zwar überall dort, wo man sich nicht mehr mit polemischer oder irenischer Beschreibung und Durchleuchtung

²⁰ Wie verbreitet diese Auffassung ist, läßt sich beispielhaft bei Erik Wolf, *Ordnung der Kirche* (1960/61) nachweisen, bei dem der Begriff Kontroverstheologie häufig als konfessionsseparatistische Theologie begriffen und daher zu deren Überwindung im Zeichen einer Ökumenischen Theologie aufgerufen wird: S. 19–21. 62. 458. 470. 497. 504. 506. 514 u. ö.

²¹ Vgl. dazu die erfreulich sachkritische Darstellung der römischen polemischen Kontroverse gegenüber der Ostkirche und dem Protestantismus durch Yves M. J. Congar in seinem Artikel *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus*: *Catholica* 2/12 (1959), S. 81 ff.

begnügt, sondern die kontroversen Stimmen jeweils im Ringen um eine Wahrheitsaussage hört, die den Anspruch erhebt, als erhellen- des und erleuchtendes Wort von den kontroversen Partnern ver- nommen und geprüft zu werden. So versucht Lesslie Newbiggin von der Kirche als dem Pilgervolke Gottes zu reden, weil von ihr «nie und nimmer in statischen Formeln... sondern nur in Ausdrücken, die darlegen, wozu sie unterwegs ist», gesprochen werden kann²². In der Entfaltung einer «Sicht, welche zugleich missionarisch und eschatologisch ist», treibt er die von ihm konfessionskundlich erar- beitete Sicht von der katholischen, protestantischen und «pfingst- lichen»²³ Aussage über das Wesen der Kirche weiter, so daß die bislang Antwortenden selber gefragt erscheinen, ob sie noch mit gutem Gewissen bei ihrer bisherigen Antwort bleiben können und wollen. Damit arbeitet er aber auf eine ökumenisch-kirchliche Theo- logie hin, die eben als «Herausforderung an unser Denken»²⁴ sich als kontroverstheologischer Natur erweist und damit die Weise kon- fessionskundlicher Arbeit weit überschreitet. Nicht anders geht im Grunde W. A. Visser 't Hooft vor, wenn er sorgfältig den Begriffen des Zeugnisses, des Dienstes und der Gemeinschaft nachgeht²⁵ und so zu einer neuen Sicht der Berufung und damit der Einheit der Kirche kommen möchte²⁶, wobei er sich zugleich, ohne dabei des Namens Erwähnung zu tun, Rechenschaft über die kontrovers- theologische Struktur des ökumenischen Gespräches gibt²⁷.

Es dürfte zureichen, auf diese beiden Beispiele zu verweisen; sie erhellen zur Genüge, wie sachgeboten es ist, daß gerade der ecclesio- logische Vorstoß von der kontroverstheologischen Arbeit begleitet wird. Genauer gesagt handelt es sich eigentlich darum, daß diese faktisch sich vollziehende Arbeit in unser Bewußtsein gehoben wird, weil nur im ausdrücklichen Bekenntnis zu ihr verantwortliche öku- menische Theologie getrieben werden kann. Dabei dient es zur Klärung, wenn wir uns bewußt bleiben, daß diese neue Art kontro- verser ökumenischer Theologie natürlich erste Gehversuche unter- nimmt und tastend nach den besten Einstiegsmöglichkeiten sucht. Immerhin lassen sich bereits einige ermutigende Beispiele nennen, die zeigen können, an welchen Punkten und mit welchen Methoden

²² Newbiggin (A. 17), S. 33. ²³ Ebd., S. 117ff. 146.

²⁴ W. Metzger bei Newbiggin (A. 17), S. 7.

²⁵ Visser't Hooft (A. 18), S. 28ff. 43ff. 62ff.

²⁶ Ebd., S. 89ff. ²⁷ Ebd., S. 73ff.

hier bereits angesetzt wird. Besonders instruktiv ist die Untersuchung von Wolfgang Schweitzer über «Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauches dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik»²⁸. Der Verfasser bekennt sich ausdrücklich im Vorwort zu seiner Absicht, sowohl Verständnis unter den ökumenischen Gesprächspartnern zu erzielen als auch deren Gespräch voranzutreiben; mit seiner Thematik greift er aber zugleich mitten in das Gespräch ein, das den europäischen Protestantismus zutiefst derzeit bewegt. – Wie wesentlich nun auch in Verbindung mit dogmatischen Kernfragen die kontroverstheologische Methodenfrage erscheint, und wie sich auch hier neue Möglichkeiten eröffnen, zeigt besonders eindrucksvoll Edmund Schlink in einem Aufsatz, dem ein Vortrag auf einer gemeinsamen Tagung eines evangelischen und eines katholischen ökumenischen Arbeitskreises zugrunde liegt²⁹. Hier wird an einem der heißesten Eisen der römisch-protestantischen Kontroverse die letzte Möglichkeit verstehenden Entgegenkommens ausgeschöpft, ohne doch das klare Ringen um die eine Wahrheit preiszugeben. Besonders wichtig ist dabei die Aufrollung des Strukturproblems dogmatischer Aussagen für das ökumenische Gespräch³⁰, die für die Methodik der künftigen Kontroverstheologie verheißungsvolle Ansätze schafft.

Diese beliebig³¹ gewählten Beispiele demonstrieren die Notwendigkeit einer engen Verbindung der neu aufbrechenden Ecclesiologie

²⁸ W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene* (1953), bes. S. 7.

²⁹ E. Schlink, *Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem: Ker. u. Dogma 7* (1961), S. 1ff.

³⁰ Ebd., S. 24–32; vgl. ders., *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Ker. u. Dogma 3* (1957), S. 251ff.

³¹ Nicht übersehen werden darf der Umstand, daß in der Tat die Zentralartikel im kontroverstheologischen Gespräch durchaus im Mittelpunkt stehen; das gilt insbesondere von der Rechtfertigungslehre, wie das bekannte Werk von H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (1957), oder auch die Rezension beweist, die mein Buch *Die Gerechtmachung des Gottlosen* (1959) in *Una Sancta* 15 (1960) durch B. Miller, OSB, gefunden hat. – Von besonderem Interesse ist auch, daß katholisches Eintreten in die neueste Lutherforschung verbunden wird mit eigener dogmatischer Selbstbesinnung unter gleichzeitiger Einschaltung in das innerprotestantische Gespräch. So vor allem jetzt A. Brandenburg, *Gerecht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers Psalmenvorlesung* (1960) – ein Musterbeispiel edler und zupackender Kontroverstheologie!

mit einer umfassenden Kontroverstheologie, die ihrerseits wiederum nur in systematischer Gesamtschau geleistet werden kann. Damit scheint die von uns aufgeworfene und bislang offengelassene Frage einer Zuständigkeit der Kirchengeschichte und der Praktischen Theologie für die Konfessionskunde doch wieder zugunsten der Systematik beantwortet worden zu sein. Ist dem aber wirklich so?

5.

Als bisheriges Ergebnis unserer Überlegungen haben wir zu buchen, daß die Konfessionskunde, wenn sie sich auf eine ökumenische Symbolik oder überhaupt auf eine ökumenisch-kirchliche Theologie ausrichtet, so wieder ihre kirchliche Verbindlichkeit erreichen kann, und zwar unter Aufnahme einer mit neuer Ecclesiologie verbundenen Kontroverstheologie. Damit aber wird in neuer Weise unterstrichen, was oben bereits angesichts der Frage einer kirchenhistorischen oder praktischen Zuständigkeit für die Konfessionskunde ausgesagt war, daß nämlich die entscheidende *Beteiligung der Systematik* eine geradezu selbstverständliche Voraussetzung bilden müsse, daß aber dies wieder keinen Grund dafür abgeben könne, die Konfessionskunde als Unterabteilung der Systematik anzusehen. Sie ist ja vielmehr «ein ganzer Mikrokosmos der Theologie» und kann «keinem der üblichen Gebiete eingegliedert werden»³². In der Tat haben wir gesehen, daß mit Ausnahme der Biblischen Theologie, die naturgemäß keine so unmittelbare Beziehung aufweist, *alle anderen theologischen Disziplinen* es mit der Konfessionskunde zu tun haben und zu tun haben müssen, daß man doch zu dem Urteil kommen wird, hier liege eine so eigenständige Sache vor, die am besten in dieser ihrer Eigenart belassen werden sollte. Sie ist selbst das Ergebnis kirchenhistorischer Darstellung und Überprüfung, sie ist wieder als Kirchenkunde notwendigerweise Gegenstand des theologischen Nachdenkens hinsichtlich der kirchlichen Praxis, und sie ist dennoch ohne systematisches Urteil ein nonsense. Das bedeutet aber: die Konfessionskunde ist ihrerseits eine für alle Disziplinen überaus wichtige Hilfswissenschaft, wie sie andererseits in ungeteilter Weise von den anderen Disziplinen lebt. Sie hat von allen zu nehmen und hat allen zu geben. Diese gegenseitige, zugleich helfende als auch abhängige Bezogenheit zwischen diesem Mikro-

³² Stephan (A. 2), S. 17.

kosmos und dem Makrokosmos der gesamten theologischen Wissenschaft kommt schon nicht zu ihrem Recht, wenn dieser in sich eigenständige Mikrokosmos als Unterabteilung einer der Teildisziplinen, etwa der Systematik, aufträte. Aber das ist noch nicht das Entscheidende, vielmehr sind noch folgende Erwägungen anzustellen.

Aus unserer Erörterung über die Bedeutung der Kontroverstheologie ging eindeutig hervor, daß diese als systematische Aufgabe je und je die Möglichkeiten der Konfessionskunde, auch wenn sie sich als ökumenische Symbolik versteht, überschreiten muß. Wie E. Wolf mit Recht sagt, hat die Konfessionskunde «nicht für sich das theologisch-ökumenische Gespräch zu führen»³³, weil eben diese Gesprächsführung über ihre Kompetenz hinausginge. Solange es Konfessionen gibt und daher deskriptive Konfessionskunde sein muß, kann sie nur Grundlagen für dieses Gespräch beisteuern, auch wenn diese Grundlagen bereits systematisch-kontroverstheologisch durchgearbeitet sind. Das nicht ausmerzbares deskriptive Element, das Moment der «Kunde», das mit dem vorläufigen Ergebnis eines historischen Prozesses aufs innigste zusammenhängt, erzwingt so etwas wie einen ecclesiologischen-kontroverstheologischen Stop im ganzen der Entfaltung und Darstellung jeder Symbolik. Dieser Stop hat sein legitimes Recht; daher ist er eben als solcher in Rechnung zu stellen, und zwar in einer zwiefachen Weise.

Die eine betrifft das ökumenisch-kirchliche Gespräch und die diesem inhärente neue Kontroverstheologie unmittelbar. So deutlich es werden muß, daß die Konfessionskunde auf beides hin angelegt sein muß, so sehr muß es klar bleiben, daß beide ihrerseits über die Konfessionskunde hinausgehen. Wird aber die Konfessionskunde als ein legitimes Unterfach systematischer Theologie anerkannt, so ist es nahezu unvermeidlich, daß insbesondere den Studierenden der Theologie die Sachlage so erscheinen muß, als wäre die Kontroverstheologie bei der Konfessionskunde gut aufgehoben und würde getreten ist: die Konfessionskunde als systematisches Unterfach stempelt Dogmatik und Ethik zu einer dogmatischen und ethischen Fachkunde! Damit wäre aber auf einen der neuralgischen Punkte gegenwärtigen Theologiestudiums aufmerksam gemacht. In der freiwilligen Entlassung der Konfessionskunde aus ihrer alleinigen Betreuung könnte die Systematische Theologie einen Schritt tun,

³³ Wolf (A. 9), Sp. 1751.

zu J 53

der sowohl jenem Mikrokosmos der Symbolik als auch dem Makrokosmos der Theologie überhaupt zugute käme und sie selbst dazu befreite, grundsätzlich und zugleich sehr praktisch in der realen Begegnung mit den Studenten heute als das zu erscheinen, was sie sein soll und darf.

6.

Es sei nun noch erlaubt, einige *praktische Folgerungen* anzuschließen, in dem Bewußtsein, daß hier, wie überall, ein Rezept als solches noch keine Hilfe darstellt, und überdies die besonderen Verhältnisse an den einzelnen Fakultäten wie bei den Examensgremien immer besondere Erwägungen notwendig machen. Es sei aber auch nochmals auf das eigentümliche Gewicht aufmerksam gemacht, das jener Weise für eine Sache selbst zukommt, in welcher sie dem Studierenden im Blick auf Lehren, Lernen und Prüfen begegnet.

1. Die Konfessionskunde sollte als ökumenische Symbolik, eventuell in Verbindung mit der Kirchenkunde als eigene, an wichtiger Stelle einzuordnende, Hilfswissenschaft aller Fächer gelehrt und geprüft werden.

2. Die Frage, ob sie vom Kirchenhistoriker, praktischen Theologen oder Systematiker betreut wird oder von einem eigenen Fachmann, ist von sekundärer Bedeutung, wenn nur sichergestellt wird, daß ihrer systematischen-kontroverstheologischen und ökumenischen Ausrichtung Rechnung getragen wird.

3. Hingegen sollte es vermieden werden, ihre Darstellung und Prüfung der Systematik einzurechnen.

4. Andererseits wäre zu überlegen, wie das kontroverstheologisch-ökumenische Element in der Darstellung und Examinierung der Systematik verstärkt zum Zuge kommen könnte.

Es könnte sein, daß diese bescheidene Gewichtsverlagerung in der Praxis des akademischen Lehrens und Studierens eine Hilfe darstellte, den Weg gegenwärtigen Theologiestudiums strenger auf dort eben «erledigt». Man lernt dann die bekannten Konfessionsunterschiede und sieht darin die Kontroverstheologie erschöpft; m. a. W. sie bleibt eben das, was sie heute so vielen erscheint. Das weitgehende Desinteresse der jungen Theologengeneration sowohl an der Symbolik als auch an der Kontroverstheologie hat hier eine ihrer Wurzeln. Es muß daher um des Zieles einer ökumenisch-

kirchlichen Theologie willen verdeutlicht werden, welche gegenwärtig-aktuelle Aufgabe systematische Kontroverse ist, wie ja auch Dogmatik nicht in der Erkenntnis und Durchleuchtung dogmengeschichtlicher Ergebnisse aufgeht. Das hieße jedoch, daß die systematische Theologie wieder bewußter als bisher die kontrovers-theologische Arbeit als solche als ihre eigene Sache ansähe und sie methodisch von der konfessionskundlichen Spezialarbeit trennt³⁴. Sowenig die Systematik ein Recht hat, die Konfessionskunde als ihre alleinige Domäne zu reklamieren, so sehr müßte sie sich gerufen wissen, an jeder ihrer besonderen Fragen so in das ökumenische Gespräch einzutreten, daß sie sich jeweils der ganzen Härte gegenwärtiger Kontroverse stellt und zugleich nach ihrer Überwindung trachtet. Nur so kann sie die von ihr zu erkennende und zu bezeugende Wahrheit für die ganze Christenheit fruchtbar machen.

Dann aber muß auch um der Systematik selbst willen aller Anschein, als wäre die Konfessionskunde eines ihrer Unterfächer, vermieden werden. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten allgemein wieder die Überzeugung durchgesetzt, daß Dogmatik und Ethik eine Einheit bilden, die nur aus formalen Gründen gesondert dargestellt werden kann. In der Tat verträgt die Systematik, mit wieviel besonderen Einzelgebieten sie sich auch zu befassen hat, keine Einteilung in Unterabteilungen, weil sie je und je nach dem Ganzen der einen Wahrheit zu fragen hat. Nun aber trägt die Konfessionskunde um ihres unaufgebar deskriptiven Elementes willen die Tendenz in sich, als ein abgeschlossener Lehrgegenstand angesehen zu werden. Wird sie nun als systematisches Unterfach betrachtet und behandelt, d. h. begegnet sie als ein solches dem Theologiestudenten, dann ist zu befürchten, daß auch Dogmatik und Ethik als solche Fächer neben der Konfessionskunde erscheinen. Um es etwas überspitzt auszudrücken, wobei ich freilich meine, damit nur nüchtern die Sachlage zu schildern, wie sie weithin ein- das Ziel auszurichten, das sich unserer Generation neu zu enthüllen beginnt. Aus diesem Grunde werden die Vorschläge und deren Begründung zur Diskussion gestellt.

Wilhelm Dantine, Wien

³⁴ H. Thielicke hat in seiner Theologischen Ethik diesen Weg bereits programmatisch beschritten.