

Wir sehen hier, wie Schweitzer gegenüber einem alleswissenwollenden Rationalismus die Rätselhaftigkeit der Schöpfung betont. Aber wie wird der Schöpfergott mit dem Gott der Liebe eins?

„Das Christentum und die Weltreligionen“ bringt folgende Ausführungen: „Alle Probleme der Religion gehen zuletzt auf eines zurück: Daß ich Gott in mir anders erlebe als ich ihn in der Welt erkenne. In der Welt tritt er mir als rätselhafte, wunderbare Schöpferkraft entgegen, in mir offenbart er sich als ethischer Wille. In der Welt ist er unpersönliche Kraft, in mir offenbart er sich als Persönlichkeit. Der Gott, der in dem Denken über die Welt erkannt wird, und der, den ich als ethischen Willen erlebe, lassen sich nicht zusammenbringen. Beide sind eins, aber wie sie es sind, verstehe ich nicht.“

„Welches aber ist die entscheidende Erkenntnis Gottes? Die, welche ich als ethischen Willen erfahre. Unsere Erkenntnis Gottes aus der Natur ist immer unvollkommen und inadäquat, weil wir die Dinge nur von außen erschauen. Ich sehe den Baum wachsen, grünen, blühen. Aber die Kräfte, die dies bewirken, verstehe ich nicht. Ihre formende Fähigkeit bleibt mir rätselhaft.“

„In mir aber erkenne ich die Dinge von innen. In mir offenbart sich die schöpferische Kraft, die alles, was ist, hervorbringt und erhält, in einer Art, wie ich sie sonst nicht kenne, als ethischer Wille, als etwas, das in mir schöpferisch sein will. Dies erlebte Geheimnis ist für mein Denken, Wollen und Verstehen entscheidend. Daraufhin darf ich alle Geheimnisse der Erkenntnis der Welt und meines Seins in ihr zuletzt als ungelöst und unlösbar dahingestellt sein lassen. Mein Leben ist vollständig und sicher durch das eine, in mir erlebte Geheimnis bestimmt, daß Gott als ethischer Wille sich in mir offenbart und von meinem Leben Besitz ergreifen will.“ — „Gewiß, auch das Christentum sucht immer noch möglichst viel zu erklären.“

In der Kulturphilosophie finden sich Ausführungen, die den vorliegenden entsprechen.

Wir sehen, der Liebeswille Gottes erhält den Primat. Und in dem Schöpfergott kommt gerade seine Rätselhaftigkeit diesem Primat doch auch irgendwie entgegen.

Es ist also nicht irgendeine „Notwendigkeit“, einfache Kausalität oder totes Prinzip der Grund der Welt, sondern eine Persönlichkeit. Auf diesem Boden scheint also z. B. ein Gebet möglich zu sein, das mehr als bloße Autosuggestion ist.

Das hindert allerdings nicht, daß Schweitzer zu den Auferstehungsberichten schreiben kann: „Die Zahl der Autoritäten, die das Bekenntnis zu einer leiblichen oder geistlichen Auferstehung mit ihrem wissenschaftlichen Gewissen für vereinbar halten, geht nicht zurück, sondern mehrt sich . . . Diese Tatsache beweist nur, daß nicht alle tüchtigen Geschichtsforscher in Dingen der Weltanschauung sachlich und konsequent zu denken vermögen.“ —

Anhangsweise sei noch auf die Äußerungen eingegangen, die Schweitzer im Jahre 1913 anlässlich der Debatte über die Geschichtlichkeit Jesu tat. Wir sahen schon, daß er zu jener Zeit die „Jesusmystik“ vertrat, die in Willensgemeinschaft mit dem historischen Jesus besteht. Von Gott ist dabei sozusagen nicht die Rede außer etwa in der Wendung: „Darin (in dem Sichbeugen unter den Willen Jesu) finden wir das Einssein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen.“

Eigentlich ist Schweitzer der Meinung: „Der Herr kann immer nur ein Element der Religion sein; nie aber darf er als Fundament ausgegeben werden.“ Gegen die Ritschl'sche Theologie schreibt er: „Der geistlose Satz, daß wir ohne Jesus Atheisten wären, erschien als der Gipfel der Weisheit.“ Und er klagt: „Das unmittelbare Denken über Sein und Leben, Endlichkeit

und Unendlichkeit, Gott und Urkausalität, Mensch und Menschheit, Welt und Weltziel war ausgeschaltet.“<sup>6)</sup> Für den „Jesuskult“ tritt er mit den Worten ein: „Sein (scil. von Schopenhauer) Satz, daß dieser (scil. der Jesuskult) eine Verflachung der Religion bedeute und daher bekämpft werden müsse, ist richtig, aber nur für den Fall, daß er sich mit dem Inhalt und dem Wesen der Religion als solcher identifiziert und die Metaphysik zu ersetzen behauptet. Tritt er jedoch als ein Element in der Religiosität hinzu, so sind, mag er auch noch so große Bedeutung beanspruchen, die bisherigen Bedenken hinfällig geworden. Er kann nicht verderblich, sondern nur belebend wirken. Die Gefahr einer falschen autoritativen und historisierenden Verengerung der Religion ist nicht mehr vorhanden.“

Schweitzer vertritt den Satz, daß die Theologie mit der Ungeschichtlichkeit Jesu von vornherein rechnen und sich „auf den Geist gründen“ müsse. Die Eventualität, daß Jesus ungeschichtlich sein könnte, aber der Mythos von ihm für uns dieselbe Bedeutung haben könnte wie die wirkliche Geschichte, zieht er nicht in Frage.

Das alles stimmt gewiß mit der Willensgemeinschaft mit Jesus, die anno 1913 postuliert wurde, zusammen. Nur der Satz, daß wir in der Beugung unter den Willen Jesu das Einssein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen finden, scheint insofern darüber hinauszugehen, als er Jesus doch irgendwie wieder eine zentrale, mit Gott wesentlich in Verbindung setzende Bedeutung zuschreibt.

Es läßt sich aber alles hier Gesagte mehr oder weniger subsummieren unter die beiden Schweitzer'schen Gottesbegriffe, indem die Metaphysik, das unmittelbare Denken über die Fragen der Welt und des Lebens sich auf den Schöpfergott, die Bedeutung Jesu dagegen auf den andern, den Gott, der sittlicher Wille ist, bezieht. Nur daß es hier fast scheint, als habe der Schöpfergott den Primat. —

In den vorliegenden Ausführungen spielen die Sätze von 1913 eine große Rolle, weil sie am deutlichsten sind. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gedanken von 1901, 1906 und 1929, die Jesus eine größere Bedeutung zuschreiben scheinen, gerade dann in ihrer Bedeutung klarer erkannt werden könnten, wenn man die rein historischen Ausführungen nach ihrem dogmatischen Gehalt wiedergeben könnte.

Z. Zt. Zürich.

Konrad Meili.

6) Vgl. auch den Satz: „. . . die Religion muß über eine Metaphysik, das heißt eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins verfügen, die von Geschichte . . . unabhängig ist.“

## Die Lehre von Christus bei Sergej N. Bulgakov.

### Vorbemerkung.

Erzpriester (Protoierej) Sergej Nikolaevič Bulgakov ist neben dem in Sovjetrußland befindlichen Paul Florenskij, der seine letzten Werke leider nicht veröffentlichten kann, der namhafteste Vertreter der modernen russischen Theologie, die in der spekulativen Philosophie Wladimir Solovjews ihren Ausgangspunkt nahm. Er ist am 16. Juli 1871 geboren. Seine Entwicklung ist charakteristisch für eine ganze Anzahl bedeutender Vertreter der russischen Intelligenz seiner Generation (der bekannte Politiker P. B. Struve, die Philosophen N. A. Berdjaev, S. L. Frank u. a.). Bulgakov wurde zuerst Nationalökonom und war einer der Begründer des russischen Marxismus. (Erste größere Werke: Ueber die Märkte, Moskau 1897; Kapitalismus und Landwirtschaft, 2 Bde., St. Petersburg 1900.) 1901 wurde er Professor für Nationalökonomie an der Universität Kiev und bald darauf an der von Moskau.

Der Titel einer 1903 erschienenen Sammlung von Aufsätzen „Vom Marxismus zum Idealismus“ gibt Bulgakovs weiteren Entwicklung einen bezeichnenden Aus-

druck. Kant wurde ihm und seinen Freunden der entscheidende Ausgangspunkt für seine Abwendung vom ökonomischen Materialismus. Bald ließ er aber auch Kant und den kritischen Idealismus hinter sich zurück. Die Schelling'sche Philosophie, Dostojewskij und schließlich Solovjev mit seiner Lehre von der göttlichen Sophia als dem idealen gottmenschlichen Grunde des Alls, des Menschen und der Kirche führten ihn immer mehr seiner heutigen, stark platonisierenden Theologie zu. Neben zahlreichen Aufsätzen (Sammelbände „Zwei Städte“ Moskau 1911 und „Stille Gedanken“ Moskau 1917) bezeichnen die Werke „Philosophie der Wirtschaft“ Moskau 1912 und „Das abendlose Licht“ Moskau 1917, seine grundlegende sophiologische Religionsphilosophie (z. T. ins Deutsche übersetzt in „Östliches Christentum“, hrsg. von H. Ehrenberg und N. Bubnoff, Bd. II, München, Beck 1925), die wichtigsten Etappen auf diesem Wege. Eine hervorragende Rolle spielte Bulgakov im Kreise der Petersburger und Moskauer Religionsphilosophischen Gesellschaft (neben D. Merežkovskij, W. Rozanov, W. Iwanov, A. Kartaschov, S. u. E. Trubeckoj u. a.).

Bulgakov zog auch die äußeren Konsequenzen seiner Entwicklung zu einem bewußten Bekenntnis zur russischen orthodoxen Kirche. Er ließ sich 1918 mitten in den Revolutionswirren in Moskau zum Priester weihen. 1922 wurde er mit einer Reihe seiner Freunde aus Rußland verbannt und ist seit 1925 an dem neugegründeten Russisch-orthodoxen Theologischen Institut in Paris. An der ökumenischen Bewegung (Konferenz von Lausanne, Fortsetzungsausschuß usw.) nahm er einen hervorragenden Anteil als Vertreter seiner Kirche.

Seine außerhalb Rußlands herausgekommenen Bücher sind zu einem guten Teil Vorarbeiten zu einem großen dogmatischen System, dessen erster Teil, die Christologie nun vorliegt. Folgende Werke seien erwähnt: Die Heiligen Petrus und Johannes, Paris (YMCA Press, wie auch die anderen russischen Bücher, die in Paris erschienen) 1926, enthaltend eine polemische Auseinandersetzung mit dem Primatsanspruch des Papsttums; dann eine sophiologische Trilogie: Der Freund des Bräutigams (Joh 3, 28–30) 1926; Ueber die orthodoxe Verehrung des Vorläufers 1927; Der unverbrennbare Busch, Versuch einer dogmatischen Auslegung einiger Züge der orthodoxen Verehrung der Gottesmutter 1927 (die ihm besonders wichtige Mariologie<sup>1</sup>); Die Jakobsleiter 1927; Ueber die Engel 1929; Die Ikone und die Ikonenverehrung 1931; Ueber die Wunder der Evangelien 1932. Zahlreiche Aufsätze erschienen in der russischen religionsphilosophischen Zeitschrift „Put“ (Der Weg), die seit 1926 in Paris herauskommt. Nur in deutscher Sprache erschien „Die Tragödie der Philosophie“ Darmstadt 1927, jetzt Leipzig, Koehler und Amelung (eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus) und „Was ist das Wort?“ in der Festschrift für Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag, Bonn 1930, ein Kapitel aus einem noch unveröffentlichten Werke: „Die Philosophie des Namens“, der Versuch einer Begründung der vom Berge Athos ausgegangenen russischen Bewegung des Imjaslavic (Όνομαδοξία), eine Ontologie des Namens, die bis zur Idee des Gottesnamens als einer Theophanie

1) Dazu vgl. man den Aufsatz Bulgakovs in „Die Gottesmutter“, Sondernummer der „Hochkirche“, Heft 6/7, 1931: „Die Gottesmutter und die ökumenische Bewegung“ mit folgenden charakteristischen Stellen: „Eine richtige Lehre von der Kirche ist nicht möglich ohne eine Mariologie. Die Gottesmutter ist das persönliche Haupt der Kirche (obgleich gewiß in anderem Sinne als Jesus Christus selbst), nämlich als Haupt der Menschheit, als das kreatürliche Zentrum. Sie hat ihrem Sohne die Menschlichkeit gegeben und seine Menschlichkeit ist die ihre. Sie ist die Kirche im kreatürlich-menschlichen Aspekt. Die Gottesmutter ist auch die Menschheitsmutter . . . ist Geiststrägerin im besonderen Sinne geworden. Die Heiligkeit wohnt in der Kirche unmittelbar in ihr und durch sie, obgleich er allen Gliedern der Kirche mitgeteilt wird . . . Als die höchste Reinheit und Heiligkeit ist sie die Vollkommenheit der Kreatur, welche ihrem höchsten Zwecke entspricht, als eine „Rechtfertigung der Gottesweisheit“, als die kreatürliche Sophia selbst.“

Gottes führt. In „Orient und Occident“ (Leipzig, Hinrichs) erschienen in Heft 3 (1930) und Heft 11 (1932) die Aufsätze: „Das Selbstbewußtsein der Kirche“ und „Judas Ischarioth, der Verräter-Apostel“ (über das Problem des Bösen). In französischer Sprache gab Bulgakov das Buch „L'Orthodoxie“, Paris, F. Alcan, 1931, heraus. Es ist die für weitere Kreise bestimmte, beste Einführung in das Wesen der östlichen Orthodoxie. Clamart (Seine). Fritz Lieb.

#### Selbstanzeige.

Erzpriester Sergius Bulgakov: Das Lamm Gottes. Über die Gottmenschheit, Teil I. YMCA Press, Paris, 1933. 468 S. (russisch).

Die leitende Grundidee des Verfassers ist die Gottmenschheit, d. h. die vollkommene Einigung der Gottheit und Menschheit in Christus, ferner aber überhaupt die Einigung Gottes und der Welt, und in diesem Sinne gerade die chalcedonensische Theologie. Das heißt: seine Tendenz richtet sich in gleicher Weise gegen den Pantheismus wie gegen den protestantischen Transzendentismus. Sein Problem ist ein christologisches: wie ist die Inkarnation Gottes möglich, was setzt sie voraus, und was schließt sie in sich? Der Verfasser beginnt mit einer breiten patrologischen Einführung. Das christologische Problem ist erstmalig vom Apollinaris von Laodicea gestellt worden. Nach ihm bilden die Alexandrinische (der hl. Kyrill) und die Antiochenische Schule (Theodor von Mopsueste, Nestorius, Theodoret u. a. — an diese schließt sich auch Papst Leo der Große an) dialektisch als These und Antithese die Lehren von der Einheit und Zweiheit der Naturen in Christus aus. Diese Antithese wird von der Synthese des chalcedonensischen Dogmas von der Zweiheit der Naturen in der einen Hypostase überwunden. Allein, hier finden wir eine bloß dogmatische, keine theologische Synthese, die bis auf den heutigen Tag vom theologischen Denken gesucht wird. Der Versuch des Leontius von Byzanz in der Lehre von der Enhypostase der zwei Naturen durch den Logos ist eine rein formale scholastische Konstruktion, die den Stempel des Aristotelismus trägt und das heutige Denken nicht befriedigen kann. Der hl. Johannes Damascenus führt keine neuen theologischen Ideen in die Christologie ein, sondern faßt nur die seiner Vorgänger zusammen. Die mono- und ditheletischen Streitigkeiten, wie auch die Definition des VI. ökumenischen Konzils, bewegen sich auf der Ebene der früheren Theologie und treiben die christologische Lehre nicht voran, sondern geben der chalcedonensischen Formel nur einen konkreteren Ausdruck in Bezug auf die Zweiheit nicht nur der Naturen allein, sondern auch der Willen, indem sie die Frage, ungeachtet der Arbeit des hl. Maximus Confessor, in einer nicht genügenden Klarheit belassen. Mit diesem reißt der schöpferische Gedanke auf dem Gebiet der Christologie ab, und die erwünschte theologische Synthese in der Lehre von Christus verbleibt der Zukunft, insbesondere der heutigen Zeit, vorbehalten.

Die Grundfrage der Christologie besteht darin, wie man die Einigung der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der einen Hypostase des Logos, nicht nur in negativer Hinsicht (die vier „un-“: „unzerteilt, unvermischt, unveränderlich, unverwandelt“ des Chalcedonense!), sondern auch in positiver Hinsicht verstehen kann. Welcher Art ist nun nicht das chalcedonensische „Nein“ sondern gerade das chalcedonensische „Ja“? Im Aufbau seiner Christologie stützt sich der Verfasser völlig entschlossen und offen auf die Sophiologie, die Lehre von der ewigen und geschöpflichen Weisheit Gottes. Die Natur oder ούσα der Heiligen Dreineigkeit ist nicht nur die unausschöpfliche Tiefe des Lebens, sondern auch die Selbstoffenbarung der Gottheit, und in diesem Sinne ist die ούσα eben σοφία. Die Sophia ist die Alleinheit, die Fülle der idealen Urbilder des Logos, denen sowohl die Realität als die

Schönheit im Hl. Geist zukommt. Sie ist die Fülle des göttlichen Lebens und in diesem Sinne die göttliche Welt. Als Selbstoffenbarung der Gottheit ist sie selber keine Hypostase, sondern gehört zur dreifachen Hypostase, sie hypostasiert sich, wobei der Logos jene Hypostase darstellt, die unmittelbar der Sophia zugewandt ist. Das Ideale des All-Logos vollendet sich aber, indem es sich durch den Hl. Geist hypostasiert. Diese beiden Hypostasen offenbaren den Vater. Auf diese Weise verwirklicht sich in der Usie als Sophia das wesenseine und ungeteilte Leben der Hl. Dreieinigkeit. Sie ist als göttliche Welt, der die Ewigkeit Gottes zukommt, das ens realissimum. Sie ist die Herrlichkeit Gottes als göttliche Seligkeit in der dreihypostatischen Liebe Gottes zu seiner eigenen Göttlichkeit.

Zugleich ist sie die vorzeitliche Menschheit als Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ist, und der Logos ist in diesem Sinne der himmlische Mensch, auch abgesehen von seiner Inkarnation. Die göttliche Weisheit als ewiges Urbild der geschöpflichen Welt in Gott ist, sofern sie in das Werden gestellt ist, der wesenhafte Grund und Inhalt der Schöpfung. Die göttliche Welt verhält sich zur geschaffenen wie die ewige zur geschöpflichen Sophia. Identisch in ihrem Grunde, unterscheiden sie sich in ihrer Seinsart. Erstere ist ewig in Gott seiend, letztere, weil aus dem „Nichts“ entstanden, werdend, doch auch für sie ist die Sophia sowohl Grund als Ziel, Entelechie. Die geschöpfliche Welt hat ihren Mittelpunkt im Menschen, der nach dem Bilde des göttlichen Logos geschaffen ist. Der Mensch hat einen nichtgeschöpflichen, aus Gott hervorgegangenen und von Gott zum hypostatischen Sein berufenen Geist, und seine Natur, die als seelisch-leiblicher Organismus, wie die geschöpfliche Sophia, Welt ist. Die Sophia ist im Schöpfer und in der Schöpfung jene Brücke, die Gott und den Menschen verbindet, und in dieser ihrer Einheit besteht das chalcedonensische „Ja“, die Begründung der Inkarnation. In Christus ist als nichtgeschöpflicher hypostatischer Geist die zweite Hypostase, der Logos, selbst gegenwärtig, während seine zwei Naturen die göttliche und die geschöpfliche Sophia, die himmlische und irdische Menschheit, sind — ein und dasselbe Prinzip in den beiden Gestalten der göttlichen Fülle und des geschöpflichen Werdens. Darum können sich die beiden Naturen auch positiv zueinander verhalten, nämlich in der *communicatio idiomatum*. In der Vergottung der geschöpflichen Natur durch die göttliche ist die Sophia als Gottmenschheit eben die ontologische Begründung der Inkarnation, die es verstehen läßt, wie „das Wort Fleisch ward“ (Joh 1, 3). Von hier aus erhält auch die Identifizierung der beiden Bezeichnungen: Gottessohn und Menschensohn, in ihrer Anwendung auf Christus, der wir in den Evangelien vom Gottmenschen begegnen, ihren Sinn. Die Vereinigung zweier Naturen in dem einen Leben einer Person kann nur verstanden werden, wenn man vom Prinzip der Selbstentäußerung (*Kenosis*) der göttlichen Natur im Gottmenschen bis auf das Maß der menschlichen Natur ausgeht. Allein, diese *Kenose* gilt es, nicht als Verlassen der Gottheit seitens des Logos zu verstehen (wie das in den kenotischen Theorien oft der Fall ist), sondern als Verlassen der göttlichen Herrlichkeit, der Fülle des sophianischen Lebens mit dem Eingehen in das Werden. Diesen Weg der Erniedrigung geht Christus solange, bis seine menschliche Natur zur Annahme der Verherrlichung fähig wird.

Die Menschwerdung des Logos mit der Annahme des Maßes der menschlichen Natur als Verlassen der Fülle göttlichen Lebens und göttlicher Herrlichkeit, als „Herabsteigen vom Himmel“, kommt darin zum Ausdruck, daß die Grenze des Menschlichen für ihn real auch seine eigene Grenze bedeutet. Darum wird auch die Wirklichkeit sowohl seiner menschlichen Entwicklung als seines Nichtwissens und seines Gebetes angenommen, seine Wunder aber werden nicht als Erweis

der göttlichen Macht über die Welt betrachtet, sondern lediglich als Handlungen eines geistbegabten Wundertäters nach der Analogie menschlicher Wundertäter. Im Lichte dieser allgemeinen Idee — vom Herabsinken des göttlichen Selbstbewußtseins bis auf das Maß des Menschlichen — wird auch das Bild von Christus in den Evangelien mit seinem gottmenschlichen Selbstbewußtsein betrachtet.

Dieselben Umrisse einer Gottmenschheit werden auch in der Lehre von den drei Aemtern Christi festgestellt. Im einzelnen wird beim prophetischen Amt seine Menschheit unterstrichen, kraft derer die göttliche Wahrheit den Menschen von sich selbst nicht als von ihrer eigenen göttlichen Person als Gott, sondern nach der Weise der Propheten, wenngleich dieselben übertreffend, verkündet, wobei Christus eben nicht als Gott schlechthin, sondern als „Rabbi“, „Lehrer“, Gottmensch erscheint, der im Menschen und durch den Menschen seine Gottheit offenbart. Zu seinem prophetischen Amt gehören auch alle seine Taten, insbesondere die Wunder, die auch anderen Propheten eigen waren, wobei der Hauptinhalt seiner prophetischen Verkündigung er selbst und seine gottmenschliche Gestalt ist. Beim hohenpriesterlichen Amt des opfernden Gehorsams in der Liebe zum Vater und zu den Menschen kommt die größte Bedeutung der Erlösung zu, die ebenfalls ontologisch zu verstehen ist. Die Inkarnation ist nicht nur ein Mittel zur Erlösung von der Sünde, sondern auch zur Erhebung des Menschen zur Gottmenschheit, zu der er in der Schöpfung berufen ist. Da der Mensch jedoch ein geschöpfliches Wesen von der geschöpflichen Sophia ist, trennt ihn eine unüberwindliche Kluft von Gott, die sich infolge der Sünde als einer Folge der Verkehrtheit des Geschöpfes noch vertieft. Und Gott, der die Liebe ist, nimmt, indem er den Menschen schafft, in seinem ewigen Rat die Verantwortung des Schöpfers für die Wiederherstellung des Geschöpfes, das in seiner Freiheit verkehrt ist, auf sich. Durch die Opferung des ewig versiegelten Lammes erlöst er diese natürliche Geschöpflichkeit und die sündhafte Verkehrtheit, indem er den Gottmenschen zu der ihm vorbestimmten Gottmenschheit führt. Dabei wird offenbar, daß die Erlösung nicht allein das Werk der zweiten Hypostase, sondern ein gemeinsamer Akt der ganzen Hl. Trinität ist. Der Gottmensch ist kraft der Einheit seiner menschlichen Natur mit der allgemeinemenschlichen Natur identisch mit dem Alten Adam und macht dessen Sünde kraft seiner mitleidenden Liebe zu seiner eigenen. Er nimmt den auf ihm lastenden Zorn des Vaters auf sich, was die Gottverlassenheit und den Tod nach sich zieht. Diese Annahme des tödlichen Sündenbeckers vollzieht sich geistig in Gethsemane, leiblich auf Golgatha und vollendet sich im Tode. Christus erleidet leiblich und geistig gleichsam ein Aequivalent aller menschlichen Sünden, aller höllischen Qualen, die die Sünde nach sich zieht, und hebt dadurch die Macht der Sünde auf, macht sie gleichsam zu einer nichtexistierenden, versöhnt mit Gott die Menschen, die mit ihrer Freiheit diese Versöhnung, diese Rettung zu erlangen, sich anzueignen begehren. Gott verherrlicht Christus für seinen opfernden Gehorsam, durch den er den Menschen wiederherstellt und der Annahme der Verherrlichung würdig und fähig wird. Letzteres findet seinen Ausdruck in der Auferstehung und Himmelfahrt, die vom Vater durch die Kraft des Hl. Geistes, zugleich aber auch von der entsprechenden gottmenschlichen Kraft Christi selber vollzogen werden. Die Verherrlichung gehört deshalb auch zum hohenpriesterlichen Amt und setzt die noch nicht vollendete *Kenose* voraus, die erst endgültig mit dem Sitzen zur Rechten Gottes überwunden wird. Was bleibt nun dem königlichen Amt vorbehalten? Im Unterschied zu den beiden vorhergehenden ist es noch nicht beschlossen, sondern setzt seine Ausübung sich fort, bis das Reich Christi auf Erden sich vollendet und Christus die Herr-

schaft dem Vater übergibt. Die Königswürde Christi ist nur angedeutet in seinem Einzug in Jerusalem. Sie vollendet sich durch die Kraft Christi in der Welt durch seine treuen Diener, und die Apokalypse enthält die Symbole dieses Beginns der Herrschaft über die Welt, die bis zum Eintritt des Endes offenbar und sinnenfällig auf der Erde verwirklicht sein wird. Die weiteren Teile des Werkes über die Gottmenschheit werden die Lehre vom Hl. Geist, die Ekklesiologie und die Eschatologie behandeln.

Paris. Sergej N. Bulgakov.

Hic et Nunc, cahiers périodiques. Rédaction et administration : 46, rue Madame, Paris VI<sup>e</sup>. (Vgl. ThBl 1934 Nr. 5 Sp. 154 f.)

Das vorliegende Heft 6, das letzte der ersten Serie dieser neuen Zeitschrift des jungen französischen Protestantismus, hat sich ein Thema gestellt, für dessen Behandlung man eher die orthodoxen Theologen der russischen Kolonie in Paris als eben — Franzosen zuständig erachten möchte: „De la charité cosmique“, von der Bedeutung des Kosmos, der Natur, für die Dialektik unseres Glaubens, im Anschluß an Röm 8, 19—24. „Hic et Nunc“ ist keine theologische Zeitschrift — die Mitarbeiter an diesem Heft sind sämtlich Nichttheologen —, aber man staunt gerade in diesem Heft, das m. E. in Form und Inhalt das beste unter den bisherigen ist, über die Sicherheit und Rücksichtslosigkeit, mit der man die exklusive Bindung an Bibel und reformatorische Schriftauslegung selbst auf Gebieten betätigt, die — wie das Thema von Heft 6 — reichlich fremdartig und gefährlich sind. Wie steht der im Sinne des Apostels Paulus und der Reformatoren Glaubende zum Kosmos? Man kann sich ihm versagen, in grober und in feiner Form, kann mit der Antike die „révolte rationnelle contre la Nature“ begehen und als Kehrseite einem „panthéisme angoissé“ (43) verfallen, kann mit der Moderne der Welt — philosophisch und technisch — einen „ordre humain“ (45) aufzwingen, alles äußere und innere Geschehen im Kosmos mit der Kategorie des „Gesetzes“ (34) fassen, suchen und mit der katholischen Metaphysik das geschaffene Sein rationalisieren wollen: dann steht man im „élan de tendresse“. So D. de Rougemont in „Précisions sur la mort du Grand Pan“. Diese Liebe entdeckt im „élan désordonné des êtres et des choses“ die „attente ardente“, die ἀποραυδοσία von Röm 8, 19. Die Urfrage Gottes an uns wird begleitet von der „question monotone“ des leidenden Kosmos an uns, der Frage nach der Wirklichkeit unserer mit Adam verlorenen und mit Christus wiedergebrachten und in Wort und Sakrament zugleich offenbaren und verborgenen „vocation sacerdotale“. „La situation tragique de l'univers s'accorde à notre état dialectique“ (38). Das Hören auf diese eine Frage der Kreatur und das priesterliche Eintreten für sie ist die „charité cosmique“. — In sprachlich und sachlich meisterhafter Gedankenführung entwickelt A.-M. Schmidt in seinem einführenden Artikel — im Anschluß an die Exegese der reformierten Lehrer Calvin, Ochino und Olevianus — ihr Problem, das keine „quiétude blasphematoire“, kein „isolement classique“ aus der Welt schaffen kann. — Auch der dritte Artikel des philosophischen Mitarbeiters, H. Corbin, „Note sur existence et foi“ liefert — von der Existenzphilosophie und Luther her (hier wären manche Fragen zu stellen!) — wichtige Beiträge zum Thema. Sein Schluß (57): „... c'est par la Parole que nous avons seule, que notre relation avec les créatures devient réelle, vivante, signifiante. Le monde des lois aboli, devient visible le monde des similitudes. Les créatures sont alors chaque fois des symboles qui annoncent, car toute créature a été créée par la Parole, et «aussi longtemps que la créature est appréhendée par la Parole, elle est et elle fait ce que promet la Parole» [Luther]“. — Von der Existenz einer „poésie dialectique“, der religiösen protestantischen Dichtung des 16. Jahrhunderts

in Frankreich, von der späteren katholischen Literaturgeschichtsschreibung übergangen, erfahren wir in diesem Heft nicht zum ersten Mal. — Dazu in der Rubrik „Citations“: Uebersetzungen des Deutschen Rudolf Kassner.

Mit diesem besonders originellen und einheitlichen Heft schließt die erste Serie dieser jungen Zeitschrift von ökumenischer Weite und nationaler Konkretion. Die zweite Serie wird Fragen praktisch-theologischer Handlung (die Sakramente, die Seelsorge, die Katechismen, die römische Kirche usw.) gewidmet sein.

Mülheim-Ruhr.

Wilhelm Rott.

## Aus Wissenschaft und Leben.

Promoviert zum Dr. theol. h. c.: Von Bern: Pfarrer Wilhelm Burckhardt, Basel (s. ThBl 1934 Sp. 190) („der als sicherer Leiter das heilsame Werk der Basler Mission durch die gefährlichen Stürme des Weltkrieges und der Nachkriegszeit mit fester Hand und glücklicher Führung hindurchgesteuert und sich um die Kirche Jesu Christi dadurch wohlverdient gemacht hat“). — Von Genf: Pfarrer Charles Bost, Le Havre (bekannt als Erforscher der Geschichte des französischen Protestantismus); Pfarrer Dr. phil. Oskar Pfister, Zürich („en considération de ses importants travaux dans le domaine de la psychologie, de la pédagogie religieuse, de la théologie pastorale et de la psychologie de l'inconscient“).

Promoviert zum Lic. theol. h. c.: Von Berlin: Missionsinspektor Johannes Müller, Berlin (s. ThBl 1934 Sp. 186) („qui per viginti quinque annos pluribus Sinae meridionalis et septentrionalis urbibus praeco, praecceptor, professor variis missionarii muneribus incubuit, in patriam reversus indefatigabili studio urbe rurique evangelium ad gentes promovendum defendit“).

Lehrauftrag: Dr. Ing. E. h. Dr. phil. Friedrich Seeßelberg, o. Prof. der „Philosophie der Baukunst“ u. der „Raumkunst“ a. d. Technischen Hochschule in Berlin, f. „Kirchliche Baukunst“ a. d. Theol. Fakultät d. Universität Berlin. Antrittsvorlesung: „Die kirchliche Baukunst als neuzeitliches Problem“, wird als Manuskript gedruckt werden u. ist im Okt. d. J. vom Autor selbst (Berlin-Lichterfelde-Ost, Ulmenstr. 9) zu beziehen.

Gewählt: Lic. theol. Wilhelm Vischer, Dozent f. AT a. d. Theol. Schule Bethel, als Pfarrer in Lugano. Zum Ausscheiden Vischers aus seiner bisherigen Arbeit vgl. u. a. „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ 33 Sp. 551.

Beurlaubt auf eigenen Wunsch für das SS. 1934: D. Dr. iur. Johannes Heckel, o. Prof. f. öffentl. Recht u. Kirchenrecht in Bonn, juristischer Berater der Deutschen Evangelischen Reichskirchenregierung.

Die Festpredigt, die Albert Schädelin, Bern, zur Jahrhundertfeier der Universität Bern (s. ThBl Sp. 190) gehalten hat, ist im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“ 12 abgedruckt. Text: Joh 5, 39. „Ein Unglück wäre es für die Kirche, wenn ein Geist selbstsicherer Abgeschlossenheit den Geist der Forschung in ihr verdrängen würde, ein Unglück aber auch für die Hochschule, wenn sie den Hinweis auf die Grenzen aller Wissenschaft und allen Menschentums nicht mehr ertragen würde, der durch das Dasein der theologischen Fakultät dem akademischen Wesen geradezu eingepflanzt ist . . .“ . . . nicht aus Bosheit und Niedertracht, sondern im Namen seiner höchsten Güter und Ideale hat Israel seinen Herrn gekreuzigt. Aber gerade dadurch hat es unwillkürlicher Weise zur Zerstörung der großen Menschheitsillusion von der Göttlichkeit des Menschen . . . beitragen müssen.“

„Evangelische Theologie“ Mai 1934: „Das Opfer der Gemeinde, Predigt gehalten in Altona am 7. Januar 1934“ von Pastor Hans Asmussen, Altona; „Die Predigt des Gesetzes“ von Priv.-Doz. Lic. Hans Joachim Iwand, Königsberg i. Pr.; „Amt und ‚Führertum‘ in der Kirche, ein Beitrag zur Frage konfessioneller Verständigung“ von Schloßprediger Helmut Gollwitzer, Schloß Ernstbrunn, Nieder-Oesterreich. Juni 1934: „Amt und ‚Führertum‘ in der Kirche“ (Schluß); „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche“ mit Vorbemerkung des Herausgebers Prof. D. Ernst Wolf, Bonn; „Predigt über Jeremia 17, 5—8“ von Pfr. Priv.-Doz. (Basel) Lic. Alfred de Quervain, Wuppertal-Elberfeld; „Zum Verhältnis von Amt und Gemeinde“ vom Herausgeber.

„Luthertum“ 1934 Nr. 5: „Totaler Staat?“ von Prof. D. Paul Althaus, Erlangen; „Die ordnenden Kräfte christlichen Gemeindelebens“ von Pfr. Wolfgang Metzger, Bronnweiler; „Ernst Bergmanns Kritik am Christentum“ (Schluß) von Prof. Dr. theol. Adolf Köberle, Basel; „Zeitschriften- und Bücherbericht“ vom Herausgeber Studienprofessor D. Johannes Bergdolt, Würzburg.

„Christentum und Wissenschaft“ 1934 Nr. 6: „Ein Meister ‚lebensnaher‘ Theologie, Reinhold Seeberg zum 75. Geburtstag (5. April)“ von Prof. D. Dr. Hans Emil Weber, Bonn; „Ueber neuere Lutherliteratur

# Theologische Blätter

HERAUSGEGEBEN VON PROF. D. KARL LUDWIG SCHMIDT

Jahresabonnement (12 Nummern) RM 10.—, bei direktem Bezug zuzüglich RM —.60 Porto. Einzelnummer RM 1.—

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG, LEIPZIG C 1

NUMMER 7

13. JAHRGANG

JULI 1934

Inhalt: Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben. Von Lic. theol. Friedrich Gerke, Bremen. — Die Lehre von Gott und die Lehre von Christus bei Albert Schweitzer. Von Pfr. Konrad Meili, z. Zt. Zürich. — Die Lehre von Christus bei Sergej N. Bulgakov. Vorbemerkung von Prof. D. Fritz Lieb, Clamart (Seine). — Selbstanzeige seines Buches „Das Lamm Gottes, der die Gottmenschheit, Teil I“ von Erzpriester Prof. Dr. Sergej N. Bulgakov, Paris. — *Hic et Nunc*, cahiers périodiques, Nr. 6. Besprochen von Hilfsprediger Wilhelm Rott, Mülheim-Ruhr. — Aus Wissenschaft und Leben. — Theologische Thesen. Von Priv.-Doz. Lic. theol. Oskar Grether, Erlangen. — Aus den Vorlesungsverzeichnissen für das WS 1934/35. — Oekumenisches Seminar in Genf. — Lutherakademie und Apologetisches Seminar. — Abermals der Sinai und sein Codex. Von Prof. Dr. phil. Rudolf Strothmann, Hamburg. — Zum deutschen evangelischen Kirchenstreit. Pro et contra? Herr, wohin sollen wir gehen? — Anzeigen.

## Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben.

Seit Erich Seeberg<sup>1</sup> den Gedanken der Inkarnation über die einmalige Offenbarung Gottes in Christus hinaus als Kardinalpunkt der Lutherschen Geschichts- und Kirchengeschichte entdeckt hat, steht in der neuesten Lutherforschung das Problem der Anfechtung wieder im Mittelpunkt. Hat der verborgene Gott sich im gekreuzigten Gott der Niedrigkeit geoffenbart, so ist damit nicht nur der Menschheit Wesen als Passion zum Felde der Offenbarung gemacht, sondern dann gilt für das gesamte Wirken des in Christus gebundenen Gottes das gleiche Grundgesetz; es vollzieht sich „im Verborgenen und so im Gegensatz“: *abscondita est ecclesia, latent ancti*.<sup>2</sup> Luther sieht den Weg der Christenmenschen wie den der Kirche als den Weg Christi gleichförmig an: in der Geschichte offenbart sich die Selbstoffenbarung Gottes; die Passion Christi ist das Urbild der Kirchengeschichte. Das Leben wird erfahren auf dem Weg zum Tode, die Gnade im Stande der Sünde, die Erhöhung in der Erniedrigung. So ist in der Tat die Anfechtung der Ort der christlichen Erfahrung.

Das Phänomen der Anfechtung ist gründlich analysiert durch G. Jacob und H. Obendiek.<sup>3</sup> Beide legen indes den Akzent auf die Herausarbeitung des negativen Pols: der satanischen Sphäre, als Herrschaft, der auch die menschliche Existenz (wenn auch kämpferisch) unterworfen ist. Soweit Obendiek und besonders Jacob im II. Teil seines „Gewissensbegriffs“ die Ueberwindung der Anfechtung durch das Wort vom Kreuz behandeln, ist dieser positive Pol als einfache Einheit gefaßt („das wörtlein, das Ihn fällen kann“). Nicht einbezogen ist in den Bereich der Anfechtungssituation das Problem des selbst angefochtenen Christus, d. h. die Frage nach dem Sinn der Anfechtungen Christi für die Ueberwindung der menschlichen Anfechtungsnot.

Dieses Problem des angefochtenen Christus ist interessanterweise zuerst gar nicht an Luther, sondern an

Staupitz durchgeführt, und zwar von den neuesten Diskussionen über die Anfechtung bei Luther, die sich an E. Seeberg anschlossen. E. Wolf hat in seinem Buche „Staupitz und Luther“<sup>4</sup> herausgearbeitet, daß der Nachfolgegedanke des Staupitz, den er an sich der mittelalterlichen Vorstellungswelt entnahm, durch den der *conformitas* zwischen Christen und Christus zu ganz neuen theologischen Konsequenzen geführt hat. Unter dem Gesichtspunkt der *conformitas* behandelt Staupitz nicht nur (wie üblich) das tatkräftige Wirken des Gläubigen, sondern auch das christliche Leiden (Passion) und den Tod, endlich aber auch den Bereich aller Anfechtungen, in denen die Gläubigen stehen. Dabei ist für ihn Voraussetzung, daß Christus wie wir von außen her angefochten sei (Christus *per omnia temptatus, passus, crucifixus*): „Christus hat alle Anfechtungen, die einem „sterbenden menschen“ kommen, im höchsten Maße durchlitten.“<sup>5</sup> Die *Consolatio* in der Anfechtungs- (bes. Sterbe-)stunde liegt so in der Erfahrung der Gleichförmigkeit aller durchzumachenden Anfechtungen (Sünde, Tod, Teufel) bis zur *resignatio ad infernum* mit den von Christus selber durchgemachten *temptationes*. Wolf hat dann im II. Teil seines Buches („Staupitz und Luther in ihren theologischen Beziehungen“) nachgewiesen, wie Luthers Grundvorstellung der *conformitas* bezüglich der Anfechtung und Luthers Vorstellungen von den einzelnen *temptationes* aus dieser Grundauffassung des Staupitz herauswachsen. Staupitzens Trostwort ließ eben für Luther die Anfechtungssituation christlich sichtbar, d. i. tröstlich werden. So sehr sich Luthers Anfechtungsverständnis gegenüber Staupitz auch veränderte, so blieb doch auch

4) E. Wolf: *Staupitz und Luther*, ein Beitrag zur Theologie des Johannes Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang (Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1927).

5) E. Wolf, a. a. O. S. 203, auch Anm. 1; S. 162—163. Hier läßt Wolf das Verhältnis Luthers zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit konkret werden in der Begegnung mit Staupitz und zugleich am brennendsten Punkte: an Luthers eigner, schwerster Anfechtung. Leider führte ich meine bisherigen Untersuchungen über die *ars moriendi* ohne die Resultate Wolfs; die Untersuchungen bestätigen sich nun wechselseitig: in der Volksfrömmigkeit der *ars moriendi* wurzeln sowohl die Predigten und Abhandlungen des Staupitz wie Luthers Volksbücher. Wolf behandelt auch den Sermon vom Sterben (S. 208—210) und weist da auch schon auf einige Unterschiede hin. Mir scheint, daß der Gedanke der „Vorbildlichkeit“ bei Luther wesentlich anders gefaßt ist als Staupitzens „imitatio“ und „Nachfolgung“; ich hoffe, andernorts auf Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen imitatio einzugehen; in der vorliegenden Abhandlung glaube ich jedoch schon zeigen zu können, wieviel tiefer Luther das Geheimnis der Anfechtung Christi auf die menschliche Anfechtung bezieht, als das im Mittelalter mit Hilfe der „Nachfolgung“ möglich war.

1) *Luthers Theologie, Motive und Ideen: Die Gottesanschauung* (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1929). *Studien zu Luthers Genesisvorlesung* (Gütersloh, Bertelsmann, 1932).

2) E. Seeberg: *Luthers Theologie*, S. 136 ff. (WA 18 S. 657); *Studien*, S. 56 f.

3) G. Jacob: *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers* (Tübingen, Mohr, 1929) und „Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther“ (ZThK 1932). H. Obendiek: *Der Teufel bei Martin Luther* (Tübingen, Mohr, 1931). Zu beiden vgl. meinen Aufsatz: „Die satanische Anfechtung in der *ars moriendi* und bei Martin Luther“ (ThBl 1932 Nr. 11).