

Das lutherische Hochkirchentum

Autor(en): **Heiler, Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **17 (1927)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404024>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das lutherische Hochkirchentum.

Lutherisches Hochkirchentum — ist dieser Begriff nicht schon in sich widerspruchsvoll? Ist nicht das Hochkirchentum etwas dem Luthertum Wesensfremdes, dessen Ideal aus der anglikanischen Kirche importiert ist? Blicken wir näher zu, so entdecken wir die Richtungsgegensätze, die man in der anglikanischen Kirche als *high church* (ritualistisch-katholisch), *low church* (puritanisch-evangelisch) und *broad church* (rationalistisch-freisinnig) bezeichnet, in ähnlichen Formen auch in den lutherischen Landeskirchen. Schon aus diesem Grunde ist es sinnvoll, von einer hochkirchlichen Richtung des Luthertums zu sprechen. Sinnvoller freilich wäre es, nicht von lutherischem Hochkirchentum, sondern lediglich von „lutherischer Kirche“ zu sprechen. Denn die lutherische Kirche ist ihrer *Idee* nach Hochkirche; die grössten lutherischen Theologen und Kirchenmänner waren hochkirchlich, katholisch und ökumenisch eingestellt. Der bedeutendste lutherische Scholastiker, Johannes Gerhard, hat seine Apologie der evangelischen Kirche gegenüber der römischen als *Confessio Catholica* bezeichnet; einer der grössten Lutheraner des 19. Jahrhunderts, Wilhelm Löhe, redet von der „wahrhaft katholischen, hier auf Erden lutherisch zubenannten Kirche¹⁾“. Trotzdem also die lutherische Kirche schon an sich katholisch und hochkirchlich ist, können wir auf den Terminus „hochkirchlich“ nicht gut verzichten, vor allem deshalb nicht, weil die kleine Minorität, welche heute in Deutschland die genuine Kirchentradition des Luthertums vertritt, sich als „Hochkirchliche Vereinigung“ konstituiert hat und ihrer Zeitschrift den Titel „Hochkirche“ gegeben hat. Es ist oft nötig, an Ausdrücken festzuhalten, die besser nie geprägt worden wären. Hat sich doch die Bezeichnung „lutherische“ Kirche eingebürgert, trotzdem Luther selbst die Benennung von evangelischen Kirchen nach seinem Namen als ein Unding verworfen hat.

¹⁾ Agende für christliche Gemeinden lutherischen Bekenntnisses, Nördlingen 1884, 3, VI.

Die hochkirchliche Richtung im Luthertum wird zumeist mit dem Schlagwort „katholisierend“ und „romanisierend“ abgetan. Man vergisst dabei, dass das Wort „katholisch“ ein gemeinchristlicher Name, und zwar ein Ehrenname ist, den seit dem Apostelschüler Ignatius von Antiochien alle Kirchenväter und auch die Reformatoren und reformatorischen Theologen gebraucht haben und der heute wieder sich seinen Platz in der ganzen Christenheit zu erobern begonnen hat. Als auf der Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Stockholm ein schwedischer Pfarrer dem schwedischen lutherischen Erzbischof einen anwesenden römisch-katholischen Geistlichen mit der Bemerkung vorstellte, das sei der einzige Katholik in der Versammlung, antwortete Söderblom sehr bezeichnend: „Sie irren sich, dieser Herr ist hier der einzige römische Katholik, denn wir alle sind katholisch.“ Auch das Schlagwort „romanisierend“ ist recht unglücklich für die Charakteristik des Hochkirchentums. Denn sehr vieles im hochkirchlichen Programm, was so bezeichnet wird, ist gar nicht römisch, sondern einfach altkirchlich oder mittelalterlich oder allgemein menschlich. Kultische Feierlichkeit ist nicht katholisch oder römisch, wir finden sie vielmehr in allen Tempeln des Ostens; sie ist nichts anderes als ein elementarer und natürlicher Ausdruck geistiger und ästhetischer Kultur, ja, mehr als das, ein Ehren des Schöpfers durch alles Geschaffene.

Aber ganz abgesehen von der Unrichtigkeit solcher Schlagworte ist es sachlich falsch, in der heutigen hochkirchlichen Bewegung nur eine Annäherung an die römische Kirche zu erblicken. Sie ist im tiefsten Grunde eine Erneuerung des alten, echten Luthertums. Nichts ist im heutigen Protestantismus so viel genannt und zugleich so wenig bekannt als Luther und das alte Luthertum. Man projiziert die Tendenzen des modernen Protestantismus in Luther hinein und schafft sich so ein Lutherbild nach seinen eigenen Wünschen, wobei man freilich zumeist mit Bedauern beifügt, dass Luther seine eigenen Grundgedanken nicht konsequent genug durchgeführt habe und darum noch die „katholischen Eierschalen“ an sich trage. Aber gerade diese „katholischen Eierschalen“ machen den wirklichen Luther aus, denn dieser ist mit dem ganzen alten Luthertum vom Neuprottestantismus durch einen Abgrund getrennt. Luther stand mit beiden Füßen auf dem Boden der altkirchlichen Über-

lieferung; auch wollte er gar keine neue Kirche gründen, sondern nur dem evangelischen Rechtfertigungsglauben in der alten Kirche Raum schaffen und so sie von innen aus reinigen und von ihren Entartungen befreien. Nur seine Ausstossung aus der alten Kirche wie die Weigerung des Papstes und der deutschen Bischöfe, das Evangelium bekennen und predigen zu lassen, nötigte ihn dazu, mit notdürftigen Mitteln einen selbständigen Kirchenbau aufzurichten. Kampf und Verfolgung drängten ihn in eine polemische Haltung, verführten ihn zu Einseitigkeiten auf kirchlichem Gebiete und verwickelten ihn in Widersprüche, so dass er seine prophetische Sendung nicht voll und rein durchführen konnte. Aber sein Ziel war nimmermehr eine „protestantische“ oder „lutherische Kirche“, sondern eine erneuerte, vom Sauerteig des Evangeliums der *gratia sola* durchdrungene katholische Kirche. Wer Luther wirklich gründlich und vorurteilsfrei studiert, fällt von einem Staunen ins andere, wenn ihm immer wieder Luthers Katholizität entgegentritt. Ein römischer Katholik konnte es sogar ohne sonderliche Mühe fertigbringen, einen „katholischen Katechismus“ herauszugeben, der ausschliesslich aus Lutherzitate zusammengesetzt war.

Was Luther ursprünglich wollte, das hat klaren Ausdruck in der *Confessio Augustana* gefunden. Sie ist die Bekenntnisurkunde des Luthertums, und es ist nur bedauerlich, dass später noch andere Bekenntnisschriften hinzutraten, welche einzelne Grundsätze der *Augustana* verdunkelten. Diese Bekenntnisschrift ist das laute Echo von Luthers Predigt der *gratia sola*; Luthers Rechtfertigungsglaube ist hier in klare und monumentale Formeln gebracht. Aber zugleich offenbart sie den entschiedenen Willen, an der katholischen Tradition und Gemeinschaft unverbrüchlich festzuhalten. Sie ist kein protestantisches Dokument, sondern ein Eirenikon im eminenten Sinne des Wortes und zieht darum keinen Trennungsstrich gegenüber der katholischen Kirche. Die Differenzen zwischen den Artikeln der *Augustana* und denen des tridentinischen Konzils sind erstaunlich gering; sie sind in der Tat durchaus einer Harmonisierung fähig, wie schon einer der römisch-katholischen Vorkämpfer der Wiedervereinigung, Domkapitular Seltmann von Breslau, hervorgehoben hat¹⁾. Wo darum im

¹⁾ Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen in Deutschland. 1903.

Luthertum die *Confessio Augustana* in ihrem ursprünglichen Sinne festgehalten wird, da kann keine antikatholische Haltung aufkommen.

Als Interpreten der Augsburgerischen Konfession reden zu uns die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Wie die Augustana, so offenbaren auch sie ebenso den Willen zur Reinheit der evangelischen Lehre wie zum Festhalten an der katholischen Tradition. Was nicht im Widerspruch zum Evangelium der Rechtfertigungsgnade zu stehen scheint, wird hier dankbar erhalten und weiter gepflegt.

Die weiteren Interpreten der lutherischen Bekenntnisschriften sind die lutherischen Dogmatiker, ein Chemnitz, Johannes Gerhard, Hollazius, die leider der heutigen Theologengeneration fast unbekannt sind. Zu Unrecht werden sie als trockene Scholastiker hingestellt. Sie waren vielmehr Männer von lebendiger Frömmigkeit, umfassender theologischer Kenntnis und gedanklicher Schärfe. Bei allem Eifer für die Reinheit des Evangeliums sahen auch sie in der lutherischen Kirche keine Neuerung, sondern die Fortsetzung der alten Kirche.

Erst im 18. Jahrhundert trat im Luthertum eine verhängnisvolle Wendung ein. In unterirdischen Kanälen begann der reformierte Puritanismus einzuströmen und den Sinn für lutherische Kirchlichkeit zu zersetzen. Die subjektive Erlebnisreligion des Pietismus begann die Objektivität des Dogmas, des Kirchenamtes und der Sakramente aufzulösen. Endlich begann der Rationalismus, der längst vor der eigentlichen Aufklärungszeit einsetzte, den kirchlichen Bekenntnisglauben zu zernagen. Vernunftglaube und Vernunftmoral traten schliesslich an die Stelle des Rechtfertigungsglaubens und der Rechtfertigungsethik, eine Vernunfttheologie an die Stelle der *theologia crucis*, die dürre Aufklärungspredigt an die Stelle des alten reichen Gottesdienstlebens. Auf der ganzen Linie vollzog sich so unbemerkt eine Entkatholisierung und damit eine Degeneration des Luthertums; der Neuprottestantismus, der eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* darstellt, zieht herauf. Als der Rationalismus über alle christlichen Konfessionen sein Leichentuch gebreitet hatte, schien der Triumph des Neuprottestantismus vollendet zu sein.

Da erfolgte ganz ungeahnt in der „Erweckungsbewegung“ des 19. Jahrhunderts eine Renaissance des Luthertums. Der Heilsglaube der Schrift entriss dem Vernunftglauben des Ratio-

nalismus und dem Gefühlsglauben der Schleiermacherschen Romantik auf kurze Zeit die Vorherrschaft. Diese Erweckungsbewegung stellte jedoch nicht nur den heilsgeschichtlichen Glauben der Schrift, sondern auch die Kirche der Schrift auf den Leuchter. Zu derselben Zeit, da die Oxfordbewegung der anglikanischen Kirche ein neues Gesicht gab, erblühte im deutschen Luthertum eine hochkirchliche Bewegung. Sie hatte keinen dramatischen Verlauf wie jene, man redete auch nicht von ihr als einer eigentlichen Bewegung, aber sie bedeutete nichts Geringeres als eine Wiederbelebung des Kirchengedankens, der im Luthertum entartet war. Die grossen Lutheraner des 19. Jahrhunderts waren Herolde der Kirche, so der geniale Berliner Staats- und Kirchenrechtslehrer Fr. Jul. Stahl († 1861), ein wahrhafter Vorläufer der ökumenischen Bewegung von heute, so der Marburger Theologe A. F. C. Vilmar († 1868), ein Vorkämpfer des kirchlichen Amtsbegriffs und Verteidiger kirchlicher Sitte, so der Gründer des Neuendettelsauer Diakonissenhauses, Wilhelm Löhe († 1872), der grösste lutherische Seelsorger und praktische Liturgiker des 19. Jahrhunderts, so der mecklenburgische Oberkirchenrat Th. Kliefoth († 1888), der gelehrte Theoretiker der lutherischen Liturgie und kraftvolle praktische Kirchenmann, und endlich Theodosius Harnack († 1889), der grössere Vater des grossen Adolf von Harnack, der kongeniale Ausleger von „Luthers Theologie“, dessen Werk mit Recht soeben eine Auferstehung erlebt hat. Alle diese tief frommen Männer, die durchaus altkirchlich, katholisch und ökumenisch dachten, blieben in ihrer Wirksamkeit ohne nachhaltigen Einfluss auf den deutschen Protestantismus; zum Teil sind sie heute vollkommen vergessen; und wo, wie bei Löhe, ihr Einfluss sich bis in die Gegenwart erstreckt, da beschränkt er sich auf einen kleinen Kreis. Neuendettelsau ist in der deutschen Kirche ein einsames Eiland; G. v. Zezschwitz, die jahrzehntelang als Neuendettelsauer Diakonisse gedient hat, sah in der Tatsache, dass Löhes kirchliches Reformwerk auf seinen ursprünglichen Ausgangspunkt beschränkt blieb, ein Zeichen für die Unfähigkeit des deutschen Luthertums zu einer hochkirchlichen Erneuerung und ging deshalb zur römisch-katholischen Kirche über.

Wenn in Deutschland aus der kirchlichen Renaissance des vorigen Jahrhunderts keine grosse Bewegung hervorging wie in England, so liegt das daran, dass die Einflüsse, welche von

Rationalismus, Pietismus und Schleiermacherscher Romantik ausgingen, stärker waren als die des lutherischen Hochkirchentums. So siegte der Neuprotstantismus bis in die Kreise der sogenannten positiven Lutheraner hinein. Auch dort, wo der theologische Liberalismus entschieden abgelehnt wird, ist die kirchliche Tradition des alten Luthertums stark erschüttert. Der Neuprotstantismus hat die Entkatholisierung des Altprotestantismus, d. h. die Entwertung von Bekenntnis, kirchlichem Amt und Sakrament sich zum Programm gesetzt. „Wir wünschen, dass uns der Schwung Luthers über Luther hinausführe“ — in diesem Worte eines Marburger Theologen ist am klarsten das Verhältnis des Neuprotstantismus zu Luther und Luthertum ausgesprochen. Der Neuprotstantismus verfielt einen schrankenlosen Individualismus, der alle objektiven Bindungen sprengt; er zerstört den Kirchengedanken, indem er in der Kirche eine menschliche Vereinigung sieht, in welcher nach demokratischer Weise die Majorität herrschen soll; er verabsolutiert die Protesthaltung, indem er im Katholizismus und im alten Luthertum als einer katholischen Grösse nur den Stoff sieht, der sich ihm für diese Protesthaltung der ständigen Reaktion und Reduktion bietet. Auch die „dialektische Theologie“, welche häufig als Erneuerung des reformatorischen Glaubens gepriesen wird, ist in Wirklichkeit nur der letzte Ausläufer dieses modernen Protestantismus; hinter den machtvollen Reden vom „Wort“ und der „Offenbarung“ verbirgt sich zumeist eine eisige Skepsis — kein Wunder, dass eine hervorragende römisch-katholische Konvertitin diese Richtung geradezu als „theologische Form des Atheismus“ angesprochen hat. Die radikale protestantische Ablehnung der Kirche als göttlicher Heilsanstalt wird durch die schroffe Kritik der Dialektiker nur besiegelt.

Gegen diese Entwicklung des Protestantismus stemmt sich mit aller Macht die hochkirchliche Bewegung der Nachkriegszeit. Wie die anglikanischen Oxford-Theologen sich auf die hochkirchliche Theologenschule des 17. Jahrhunderts beriefen, die sich an den Namen von Erzbischof Laud knüpft, und ihr Recht durch den *Appeal to Antiquity* bekräftigten, so rufen die evangelischen Hochkirchlichen die altlutherische Tradition zum Zeugnis auf: allererst die *Confessio Augustana*, dann die Kirchenordnungen und Liturgien des Reformationsjahrhunderts und schliesslich die lutherischen Renaissancetheologen des 19. Jahr-

hundreds, zumal Löhe, der ihnen als „grosses Vorbild“ vor Augen schwebt¹⁾. Dabei gliedern sie sich in zwei Gruppen, die eine Zeitlang getrennt arbeiteten, aber jetzt sich wieder zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden haben: eine konservative, traditionelle, statische Gruppe, welche die altlutherische Kirchentradition, allerdings in neuzeitlicher Anpassung, zu repristinieren versucht; sie ist vorwiegend liturgisch eingestellt und ist von der 1918 gegründeten Hochkirchlichen Vereinigung vertreten. Neben ihr steht eine fortschrittliche, dynamische, radikal katholische Gruppe (zu welcher sich der Schreiber dieser Zeilen rechnet), welche wohl in engem Kontakt mit der altlutherischen Tradition arbeitet, sich ständig in Luther und das altlutherische Schrifttum versenkt, aber sich nicht sklavisch an die lutherische Tradition kettet; sie ist vorwiegend dogmatisch und ökumenisch eingestellt und durch den „Hochkirchlich-ökumenischen Bund“ vertreten, der im Herbst 1924 sich von der „Hochkirchlichen Vereinigung“ loslöste, sich aber im Februar 1927 wieder mit ihr zu einer Arbeitsgemeinschaft verband. Gerade der Umstand, dass die lutherische Tradition sich bisher nirgends in den lutherischen Kirchen durchsetzen konnte, gibt dieser radikalen Gruppe das Recht und den Mut zur Neuschöpfung. Ihre Berührung mit der Gesamtkirche des Ostens und Westens ergibt eine weitere Perspektive als sie die Reformatoren, die altlutherischen und ein Teil der lutherischen Renaissance-Theologen des vorigen Jahrhunderts besessen haben. Diese radikal katholischen Hochkirchler suchen darum keine Repristinierung, sondern eine Neugestaltung der katholisch-ökumenischen Tradition unter dem reformatorischen Grundprinzip der *gratia sola*, wie sie das alte Luthertum nur unvollkommen durchführen konnte. Vieles an der katholischen Tradition, was den Theologen und Kirchenmännern des Reformationsjahrhunderts bedenklich erschien, erscheint ihnen als unbedenklich. Ihre Stellung zum Werk der Reformation ist eine ähnliche wie die von Hurrell Froude, dem eigentlichen Anreger der Oxford-Bewegung und Berater Newmans: „Die Reformation ist ein falsch eingelenktes Glied; es muss *nochmals gebrochen werden*, um wieder zurechtgebracht zu werden²⁾.“

¹⁾ Zilz, Was hat Löhe der Gegenwart zu sagen? Hochkirche 1925, 226; vgl. 195.

²⁾ Vgl. Heiler, Die hochkirchliche Bewegung in der anglikanischen Kirche. „Die Hochkirche“ 1927, 172.

Das Fundament des lutherischen Hochkirchentums ist der Glaube an den göttlichen Ursprung, das göttliche Wesen und das göttliche Recht der Kirche. Die Kirche ist das *σῶμα Χριστοῦ*, der fortlebende Christus. Dieser Kirchenglaube ist Ausfluss und Konsequenz des Inkarnationsglaubens, wie denn auch umgekehrt die Gebrochenheit des Glaubens an die Gottheit Christi der tiefste Grund für die Negation des Kirchenglaubens im Neuprottestantismus ist. In wundervoller Kraft offenbart sich der Glaube an die permanente Inkarnation des Gottessohnes in der Kirche bei den lutherischen Renaissance-Theologen des 19. Jahrhunderts. Aus den Schriften von Stahl, Vilmar, Löhe, Kliefoth und Theod. Harnack lassen sich prachtvolle „Hymnen an die Kirche“ zusammenstellen, die sich in vielem mit dem bekannten dichterischen Meisterwerk der katholisch fühlenden Hugenotten-nachkommin Gertrud v. Le Fort vergleichen lassen. Sie alle wussten und verkündeten, dass die Kirche, und zwar auch in ihrer sichtbaren Erscheinung, „ein *Wunderwerk* ihres Herrn und Meisters“ ist¹⁾. In wuchtigen, lapidaren Formeln legt Theod. Harnack theologisches Zeugnis ab von dem göttlichen Charakter der Kirche als der dauernden Fleischwerdung des Gottessohnes:

„Die Kirche ist ihrem Wesen nach die von Christo geschaffene Stätte und Gestalt seiner Wirksamkeit in der Welt, der von ihm erzeugte lebendige Organismus seines wirkenden Geistes, das *πλήρωμα* Christi (Eph. 1, 23), der in ihr wohnt und die Fülle seiner Gnade und Wahrheit in ihr offenbart.“

„Die Kirche ist nichts anderes als die Ausgestaltung seiner fortgesetzten Wirksamkeit in der Welt, als sein Leib, mit dem er so enge und innig verbunden ist, dass der Apostel sogar einmal (1. Kor. 12, 12) statt *σῶμα Χριστοῦ* geradezu *Χριστός* setzen kann.“

„Die Kirche ist eine heilige, von den Weltpotenzen gänzlich unabhängige und für sie unerreichbare, lediglich durch die absolute Machtvollkommenheit und Gnadengegenwart Christi in der Welt bestehende, mithin das Prinzip des Lebens in sich tragende, objektive Macht, die als solche über den einzelnen steht, welche zu ihr gehören²⁾.“

Die Kirche ist also für das echte Luthertum gottgestiftete Heilsanstalt. Sie ist nicht erst Ausfluss des Rechtfertigungsglaubens, indem sie lediglich die Gemeinschaft der im Glauben Gerechtfertigten darstellt, sondern sie ist Grund und Voraussetzung für allen Rechtfertigungsglauben dadurch, dass

¹⁾ Löhe, Agende für christliche Gemeinden lutherischen Bekenntnisses, VII.

²⁾ Praktische Theologie, I, 73, 66 f.

sie die Ausspenderin der göttlichen Gnade ist. Schon Luther sagt: „Die Kirche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes¹⁾.“ Er wiederholt in aller Schärfe das alte cyprianische „*Extra ecclesiam nulla salus*“, wenn er von der Kirche sagt: „In dieser muss ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibet sein, wer da will selig werden und zu Gott kommen, und wird ausser ihr niemand selig²⁾.“ „Luther vertritt“ nach den Worten von Theod. Harnack³⁾ „den Wesensbestand und die irdisch-geschichtliche Realität der Kirche als der gottgesetzten Bewahrerin und Verwalterin dieser göttlichen Geheimnisse.“ „Mit den Gnadenmitteln hielt er zugleich das Wesentliche der Kirche fest und verhinderte sowohl die Verflüchtigung des Glaubens ins rein Subjektive als auch die Auflösung des Kirchenbegriffs in das rein Unsichtbare.“ Es gibt keinen direkten Zugang zu Christus unter Umgehung der kirchlichen Gnadenvermittlung in einem schöpferischen individuellen Erlebnis, wie der Neuprottestantismus lehrt, sondern Rechtfertigung und Heiligung werden durch das kirchlich Gnadenmittelamt vermittelt, das dreifach ist: Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt.

Die Kirche besitzt ein göttliches Lehramt. Sie ist von Gott beauftragt, durch das unverfälschte Gotteswort alle Welt zu lehren und zum Glauben zu führen, und sie hat für diese Aufgabe die Verheissung göttlicher Leitung. Dieses unverfälschte Gotteswort ist fixiert im kirchlichen Dogma und Bekenntnis. Keiner unter den Lutheranern hat die Bedeutung des Dogmas für das Gnadenmittelamt der Kirche schöner verdolmetscht als Vilmar:

„Die gesamte Lehre der Kirche, wie sie vom heiligen Geist geleitet, in den 1800 Jahren zum Erlebnis der Welt geworden ist, muss hell und klar und fest in eines jeden Bewusstsein und Überzeugung stehen, vom Apostolischen Symbolum bis herab zur Augsburgischen Konfession . . . Alle diese Lehren und Bekenntnisse und Sätze sind nicht dazu da, als Antiquitäten und Reliquien im hintersten Kirchenschrein aufbewahrt und nur zu gewissen Zeiten den Neugierigen gezeigt zu werden, sie gehören zum innersten Leben und Beruf der Kirche, und es wird keine Kirche der Zukunft sein ohne eine kirchliche Lehre der Vergangenheit, ohne eine Kirche der Geschichte, in welcher der heilige Geist ohne Unterlass regiert und persönlich gewaltet hat. Zum Mass des vollkommenen Alters unseres

¹⁾ Erl. 21, 101.

²⁾ Erl. 9, 2. Aufl., 285 f.

³⁾ Praktische Theologie, I, 129 f.

Herrn Jesu Christi wird nur der gelangen, welcher mit seinem Leib hat wachsen wollen und gewachsen ist durch alle Jahrhunderte¹⁾.“

In dieser Einstellung hält die genuine lutherische Kirche am dreifachen Symbolum (Apostolikum, Nicänum und Athanasianum) fest; im Nicänum sieht sie einen „consensus ecclesiae, der über alle Schranken der Konfessionen hinweg die Christenheit vor dem Throne des dreieinigen Gottes in der Sendung des ewigen Sohnes eint“²⁾.

Das kirchliche Gnadenmittelamt umfasst neben dem Lehramt ein Priesteramt. Wohl legt das Luthertum allen Nachdruck auf das „königliche Priestertum“ aller Gläubigen, aber es vermeidet hierin jenes Extrem, dem Luther selber bisweilen in seinen „individualistischen Extravaganzen“ erlegen ist. Der Sinn des *allgemeinen* Priestertums wird in der berühmten Stelle des Petrusbriefes (2, 5; 9) deutlich genug angegeben; seine Aufgabe besteht darin, „geistliche Opfer darzubringen“, „die Tugenden dessen zu verkünden, der euch berufen hat“. Sie besteht jedoch nicht in der allgemeinen Ausübung des Predigtamtes, des Schlüsselamtes und der Sakramentsverwaltung. Das Luthertum hat von jeher innerhalb des „allgemeinen Priestertums“ ein Amtpriestertum anerkannt, indem es die Spendung der Sakramente einem besonderen *ministerium porrigendi sacramenta* vorbehalten hat³⁾. Bis zum heutigen Tage liegt — von gelegentlichen Abweichungen abgesehen — die Sakramentsverwaltung ausschliesslich in den Händen der ordinierten Geistlichen, was sinnlos wäre, wenn das „allgemeine Priestertum“ die Berechtigung zu allen kirchlichen Funktionen in sich schliesse.

Der dritte Zweig des kirchlichen Gnadenmittelamtes ist das Hirtenamt, dem die Schlüsselgewalt anvertraut ist, d. h. die Vollmacht, unbussfertige Sünder aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschliessen und bussfertige aufzunehmen. Das Hirtenamt weist insofern eine Gliederung auf, als die Kirchenleitung gegenüber dem einfachen Pfarramt ein „Pastorat mit erweiterten Befugnissen“ darstellt.

Dieses dreifache Gnadenmittelamt ist nach lutherischer Auffassung göttlichen Ursprunges; seine Vollmacht entspringt nicht der Gemeinde, sondern stammt von Christus selber; eben

¹⁾ Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, II, 194.

²⁾ Veit, Neue Kirchliche Zeitschrift, 1926, 5.

³⁾ Conf. August., art. 5.

deshalb sind schon nach der Apologie der Augsburgerischen Konfession (zu Art. 8) die Diener der Kirche „Stellvertreter Christi“. In der energischen Geltendmachung der göttlichen Einsetzung des kirchlichen Amtes sind sich die grossen lutherischen Theologen und Kirchenrechtslehrer eins¹⁾. Der lutherische Amtsbegriff steht in scharfem Gegensatz zu dem vom Neuprottestantismus übernommenen kongregationalistischen Prinzip, nach welchem das kirchliche Amt der Gemeinde entspringt und von ihr den Dienern der Kirche übertragen wird. Die Lehrer, Priester und Hirten sind nach dieser Auffassung nur Funktionäre, Organe der Gemeinde und ausschliesslich dieser verantwortlich. Für die lutherischen Kirchen ist jedoch das kirchliche Amt nicht eine Gemeindeschöpfung, sondern göttliche Einsetzung und darum *iuris divini*, eine Auffassung, die übrigens auch vom alten Calvinismus geteilt wurde.

Dieser göttlich-rechtliche Charakter des kirchlichen Amtes wird sinnenfällig in seiner Fortpflanzung von einer christlichen Generation zur anderen mittels der sakramentalen Handauflegung. Stahl schreibt darüber sehr klar:

„Christus hat dieses Amt verordnet, und er hat es selbst gestiftet, indem er die Apostel erwählte und einsetzte, sie dann im Sinne ihrer Einsetzung und Sendung auch wieder andere einsetzten und verordneten für das Lehr- und Hirtenamt — die Ältesten und Bischöfe — und mit dem Befehl, dass auch sie wiederum also fortfahren sollten . . . Dieses von Christus gestiftete Amt besteht denn auch in solcher ununterbrochenen Folge von seiner Stiftung her und hat nie wieder aufgehört in der christlichen Kirche. Die christliche Gemeinde war niemals, auch nicht für die Zeit eines Augenblickes, ohne dieses *über sie* gesetzte Amt und ist auch begrifflich gar nicht denkbar als eine, die das Amt nicht über sich hätte und erst selber über sich setzte. Das Amt leitet daher seine Vollmachten und sein Ansehen nirgend und in keiner Hinsicht von der Gemeinde her, sondern durchaus und unmittelbar von seiner göttlichen Stiftung. Diese Ermächtigung von oben und diese ununterbrochene Herleitung des Amtes von der persönlichen Stiftung Christi selbst stellt sich darin dar, dass das Amt empfangen wird durch die Handauflegung derer, die im Amte sind und die die gleiche von ihren Vorgängern erhalten haben²⁾.“

Das alte Tertullianische Axiom: *Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo* (De praeser. 37) wird so im Luthertum getreu festgehalten; auch das Luthertum erkennt somit in der *successio apostolica* das Kennzeichen für den göttlichen Ursprung des Kirchenamtes. Der Unterschied des lutherischen Amtsbegriffes

¹⁾ Vgl. Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, 1859; Vilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt, Marburg 1870.

²⁾ Die lutherische Kirche und die Union, 276 f.

von dem altkatholischen, orientalischen und anglikanischen liegt nur darin, dass die *Differenzierung* des einen Kirchenamtes in die dreifache Stufenfolge: Diakonat, Presbyterat, Episkopat als *iuris humani* und darum als nicht absolut wesentlich für die Kirchenverfassung betrachtet wird. Diese lutherische Auffassung stützt sich auf die historisch unanfechtbare Tatsache, dass im neutestamentlichen Zeitalter Bischofsamt und Presbyteramt noch identisch waren und dass erst in der nachapostolischen Zeit, obgleich noch um die Wende des ersten Jahrhunderts die „Differenzierung“ des Presbyteramtes nach oben und die Verknüpfung des Bischofsamtes mit dem Apostelamt erfolgte. Diese ursprüngliche Ungeteiltheit von Presbyterat und Episkopat gibt den hochkirchlichen Lutheranern die Überzeugung, dass auch dort, wo das alte Bischofsamt in den Wirren der Reformation verloren ging¹⁾, ein legitimes kirchliches Amt besteht und die Ordination und Sakramentsspendung gültig ist. Gleichwohl wünschen die lutherischen Hochkirchler — und zwar nicht erst die heutigen, sondern bereits die grossen Renaissance-theologen des vorigen Jahrhunderts — dass das Bischofsamt und die apostolische Nachfolge im *vollen* altkirchlichen Sinne wieder hergestellt und so die lutherische Kirchenverfassung mit der katholisch-ökumenischen in volle Übereinstimmung gebracht werde. Schon Stahl hatte mit ernstern Worten auf die „Verletzung jenes tief inneren Gesetzes der Kirchenverfassung“ hingewiesen, welche die Preisgabe des Episkopats und die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments bedeute, und den Ruf nach Wiederherstellung des altkirchlich-ökumenischen Bischofsamtes laut werden lassen²⁾. In ähnlicher Weise erblickte auch Vilmar im Summepiskopat des Landesherrn einen „unversöhnlichen Widerspruch“ zum „Grundbekenntnis“ der lutherischen Kirche, der Augustana³⁾. Für Vilmar war das Bischofsamt noch mehr als ein bloss menschlich-geschichtliches Differenzierungsprodukt aus dem ursprünglich einheitlichen Hirten-

¹⁾ Das Bischofsamt mit der apostolischen Sukzession wäre niemals dem deutschen Luthertum verloren gegangen, wenn nicht die Bischöfe der damaligen Zeit der Predigt des Evangeliums feindselig gegenübergetreten wären. So entstand die Notwendigkeit, ein geistliches Amt ohne Hilfe der Bischöfe aufzurichten, und so kam es, dass die Landesherrn als „Notbischöfe“ die äussere Leitung der Kirche übernahmen.

²⁾ Die lutherischen Kirchen und die Union, 309 ff.

³⁾ Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, II, 61.

amt; er sah vielmehr in dieser Graduierung eine gottgewollte Analogiebildung zu dem im urchristlichen Zeitalter bestehenden Apostelamt¹⁾. Aber abgesehen davon, dass die Scheidung von Priester- und Bischofsamt und die Verknüpfung des letzteren mit der apostolischen Nachfolge im engeren Sinne als gottgewollte Entwicklung anerkannt werden muss, erfordert allein die Bedeutung des Bischofsamtes als des „ökumenischen Organs“ seine rasche Wiedereinführung. Als Vorbild muss für die lutherischen Kirchen einmal die schwedische Kirche gelten, welche das bischöfliche Amt samt der apostolischen Nachfolge unverändert bewahrt hat, dann aber jene lutherischen Landeskirchen wie die estnische und litauische, deren Bischöfe vom schwedischen Erzbischof die Konsekration empfangen und so ihren Kirchen die apostolische Sukzession im Vollsinn übermitteln haben. Der starke Widerstand gegen das Bischofsamt in Deutschland, der zur Ablehnung der diesbezüglichen Anträge in der preussischen Synode geführt hat, beruht auf der Verkennung des eigentlich lutherischen Standpunktes durch den Krypto-Calvinismus, der in den deutschen Landeskirchen heute die Oberhand besitzt. Der Neuprottestantismus ist freilich durch ein Bischofsamt mit apostolischer Sukzession ins Herz getroffen; denn diese Nachfolge ist die lauteste Bekräftigung jenes bei allen Neuprotestanten so verpönten Glaubens an die göttliche Herkunft des Kirchenamtes, das nach Newmans gewaltigen Worten „nicht aus dem Blute noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren“ ist²⁾.

Wie das Gnadenmittelamt göttlichen Ursprunges ist, so sind für die genuin lutherische Auffassung die Sakramente Instrumente und Organe der göttlichen Gnade. Aller individualistische Subjektivismus, der in den Wirkungen der Sakramente nur Ausstrahlungen persönlicher Erlebnisse sieht, wie alle spiritua- listische Abstraktion, die der sinnenfälligen Stützen entraten will, sind dem Luthertum in seinem Drängen auf die Objektivität der göttlichen Gnadenmitteilung unerträglich. Das, was die moderne Theologie in ihrer oberflächlichen Phraseologie als „Sakramentsmagie“ und „Superstition“ schilt, ist nicht nur urchristlich und katholisch, sondern zugleich gut lutherisch.

¹⁾ Lehre vom geistlichen Amt, 53 ff.

²⁾ Vgl. Heiler, Die hochkirchliche Bewegung in der anglikanischen Kirche, Hochkirche 1927, 105.

Stahl spricht in kraftvoller Weise den realistischen Sakramentsbegriff des Luthertums aus:

„Die Sakramente sind Gnadenmittel, Werkzeuge (*instrumenta, organa*), durch welche Gott eine Gnade, ein «himmlisches Gut» wirklich mitteilt. Sie sind nicht bloss Sinnbilder, Mittel, welche die Vorstellung und Versicherung solcher Gnade in unserem Bewusstsein erzeugen. Es ist nämlich ihre Wirkung, dass sie die im Evangelium allgemein verheissene Gnade dem Individuum zuteilen (*applicant*), das ist nicht bloss die Verheissung ihm auch persönlich zusagen, sondern das Verheissene selbst gewähren¹⁾.“

Wie nach Thomas von Aquin²⁾ die Kirche „*per sacramenta fabricata*“ ist, so hat nach Stahl „die ganze reale Wirkung der Kirche ihr Zentrum“ im Sakramentsglauben, besonders im Glauben an das Abendmahl³⁾. Bei den lutherischen Renaissance-theologen des 19. Jahrhunderts tritt uns das Prinzip des Sakramentalismus mit derselben Wucht entgegen wie bei den Oxford-theologen des Anglikanismus.

Kern und Stern des lutherischen Sakramentsglaubens ist das heilige Abendmahl. Das reformierte Christentum und der Neuprottestantismus werden nicht müde in der Klage, dass Luther in seiner Abendmahlslehre sich der katholischen „Sakramentsmagie“ noch nicht habe entwinden können. Doch gerade durch seinen leidenschaftlichen Kampf für die Realpräsenz Christi im Altarsakrament hat Luther sich ein unvergängliches Verdienst für die Kirche Christi erworben. Die 400. Wiederkehr seines Streitgesprächs mit den Schweizern in Marburg (1529) bietet weit mehr Anlass zu einer Jubelfeier als andere Daten der Reformationsgeschichte. Dadurch, dass Luther unerschütterlich an dem *Hoc est corpus meum* festhielt, hat er das Mysterium der göttlichen Herablassung in das Fleisch Christi wie in die Seele des Sünders, die Inkarnation des Gottessohnes wie die Heiligung und Christuseinigung der Gläubigen, geschützt, jenes Mysterium, welches das reformierte Christentum geschwächt und der Neuprottestantismus völlig aufgelöst hat. Für das Luthertum gilt unverrückt das Axiom: *Finitum capax est infiniti*. Derselbe Gottessohn, der in der Inkarnation in eine begrenzte geschichtliche Persönlichkeit herabstieg, der im Akt der Rechtfertigung und Heiligung sich mit dem sündigen Menschen aufs innigste eint, senkt sich in der Eucharistie bis in die leblose

1) Die lutherische Kirche und die Union, 91.

2) S. Th. III, q 64 a 2.

3) Die lutherische Kirche und die Union, 150.

Kreatur von Brot und Wein herab — *usque in panem*. Alle drei Formen der göttlichen Selbstherablassung und Selbstentäußerung gehören aufs engste zusammen. Als unentwegter Anwalt des Inkarnationsdogmas musste Luther auch die Realpräsenz verfechten, und alle wahren Lutheraner sind ihm darin gefolgt. Wie in der Kirche überhaupt, so sehen sie ganz besonders im Sakrament des Abendmahls die Fortsetzung der Menschwerdung Gottes. „Gleich wie der Sohn Gottes“, sagt Stahl, „Fleisch und Blut annahm, um uns gleich zu werden, auf dass er uns erlösen könne, also verbindet er nun wiederum sein Fleisch und Blut dem Brot und Wein, um sie uns gleich zu machen, auf dass er sie uns mitteilen, wir sie aufnehmen können¹⁾.“ Wenn das lutherische Eucharistiedogma der *Augustana invariata* — *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur*²⁾ — im heutigen Luthertum so wenige Bekenner hat, so beruht das auf der Gebrochenheit des Glaubens an die Gottheit Christi. Um die Erweckung und Kräftigung dieses vom Neuprottestantismus zersetzten christlichen Zentraldogmas und um nichts anderes geht es darum bei dem Bemühen der Hochkirchler um die zentrale Stellung des Altarsakraments im Leben der Kirche. Darum machen sie sich auch das Bekenntnis der Augustana zu eigen: „*Retinetur enim apud nos Missa et summa reverentia celebratur*³⁾.“

Nächst dem Sakrament der Eucharistie richtet sich die Arbeit der Hochkirchlichen auf die Pflege des dritten lutherischen Sakraments, der Beichte und Absolution. Das ursprüngliche Luthertum hat die Beichte keineswegs abgeschafft, sondern aufs sorgsamste gepflegt. Luther selbst hat sie eifrig geübt und aufs wärmste empfohlen. Das Augsburger Bekenntnis fordert ausdrücklich ihre Beibehaltung⁴⁾. Das Entscheidende bei der lutherischen Beichte ist jedoch nicht die subjektive Entlastung in der Aussprache, sondern die objektive Versicherung der Heilsgewissheit durch den Priester als Gottes Stellvertreter. Die Absolution ist nach den Worten der Augustana „die Stimme Gottes selber⁵⁾“. Kliefoth interpretiert die Bekenntnisurkunde richtig, wenn er sagt:

¹⁾ Die lutherische Kirche und die Union, 147.

²⁾ Art. 10.

³⁾ Art. 24, abusus 3.

⁴⁾ Art. 11.

⁵⁾ Art. 25, abusus 4.

„Auch unsere Kirche nimmt das «an Gottes statt» des Thomas von Aquin, und zwar in ungleich vollerm Sinn auf: Die Stimme, welche in der Absolution Vergebung der Sünden zuspricht, ist Gottes eigene Stimme, der Diener leiht nur seinen Mund, ist nur Instrument, also ist der Diener als Bote an Gottes statt, und die Absolution erfolgt nicht allein aus Gottes Befehl, sondern auch durch Gottes eigenes Wort ¹⁾.“

Während sich in der Absolutionsauffassung die lutherische Beichtlehre enge mit der römischen berührt, wahrt das lutherische Bussinstitut die christliche Freiheit, indem jeder Zwang vermieden ist und keine vollständige Sündenauflistung verlangt wird. Luthers Grundsatz ist: „Die Beichte aufs allerhöchste preisen . . ., aber niemand dazu dringen ²⁾.“ Welch grosser Segen dieser Institution erspriesst, dafür gibt es keinen beredteren Zeugen als Luther selber.

„Ich will mir die heimliche Beicht von niemand lassen nehmen, und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schätze geben; denn ich weiss, was Stärke und Trost sie mir gegeben hat. Es weiss niemand, was die heimliche Beicht vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muss. Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich diese Beicht nicht erhalten hätte ³⁾.“

Diese Hochschätzung der Beichte durch Luther erklärt die intensive Pflege derselben im Reformationsjahrhundert. Dann aber trat ein Stillstand ein, und im 18. Jahrhundert wurde das Beichtinstitut stückweise abgebrochen. „Unser gegenwärtiger Zustand“, sagte schon vor Jahrzehnten Kliefoth, „ist nicht Fortschritt, sondern Zurückgesunkenheit von einer einstigen Höhe geschichtlicher Entwicklung, Verschleuderung kirchlichen Erbes, Verarmung der Kirche an einst von ihr besessenen pädagogischen Mitteln . . . Die lutherische Kirche darf nicht ruhen, bevor sie sich nicht des Reichtums ihres geschichtlichen Erbes vollständig wieder bemächtigt hat ⁴⁾.“ In der Tat haben die lutherischen Restaurationstheologen des vorigen Jahrhunderts, ganz besonders Löhe, sich um die Wiederbelebung des lutherischen Beichtinstituts bemüht. Löhe, der von dem Grundsatz ausging: „Die schlechteste Privatbeichte ist noch besser als die allgemeine“, übte eine intensive Beichtseelsorge aus; fast alle Glieder seiner Gemeinde benutzten die Privatbeichte ⁵⁾.

¹⁾ Von Beichte und Absolution, Liturgische Abhandlungen, II, 302.

²⁾ Erl. 27. 358.

³⁾ Erl. 28, 249.

⁴⁾ Liturgische Abhandlungen, II, 491.

⁵⁾ Eichner, W Löhe. Hochkirche 1924, 182; Zilz, Was uns Löhe zu sagen hat, Hochkirche 1925, 228.

Dennoch gelang es ihm nur in den Neuendettelsauer Diakonissenanstalten, die Beichte heimisch zu machen. Die heutigen Hochkirchler haben einen neuen Anlauf genommen, um dieses genuin lutherische Institut wieder herzustellen.

Das alte Luthertum erkennt nur die drei Sakramente der Taufe, des Abendmahls und der Absolution an. Dennoch schreibt es sakramentalen Charakter auch der Konfirmation und Ordination zu, indem es mit der priesterlichen Handauflegung eine Mitteilung göttlicher Gnade verbindet — *Deus largitur gratiam per impositionem manuum*¹⁾. Es ist darum durchaus sinnvoll, auf lutherischem Boden wieder zur Siebenzahl der Sakramente zurückzukehren — trotz Luthers Polemik dagegen, der in dieser Frage wie in anderen — um mit Kliefoth zu reden — „individualistischen Extravaganzen“ verfiel. Goethe sagt mit Recht: „Der Protestant hat zu wenig Sakramente.“ Aber es besteht kein Zweifel, dass die Belebung der Hauptsakramente ganz von selbst die Schätzung und Übung der sekundären Sakramente nach sich ziehen wird.

Die hohe Wertung des Sakraments im alten Luthertum zeigt uns deutlich, dass der lutherische Gottesdienst *zugleich* Wortgottesdienst und Mysteriengottesdienst ist. Er gleicht nicht einem Kreise, der nur einen Mittelpunkt hat (das Wort), sondern einer Ellipse, die zwei Brennpunkte besitzt (Wort und Sakrament). Letzten Endes sind freilich Wort und Sakrament eins, einmal weil beide einen und denselben Inhalt haben: Gottes sich selbst herablassende, sündenvergebende Liebe, dann aber weil das „Wort“ für das Luthertum etwas Sakramentales ist, während umgekehrt das Sakrament — nach alter, augustinischer Auffassung — das *verbum visibile* darstellt. Darum ist auch die Konsekrationsformel beim Abendmahl nicht nur das göttliche Wort, welches die irdischen Elemente zu Trägern göttlicher Realität macht, sondern zugleich eine „helle Predigt“, die grossartigste Verkündigung des Rechtfertigungsgeheimnisses; die „ganze Summa des Evangeliums“ ist nach Luther in den Konsekrationsworten zusammengezogen.

Die Harmonie zwischen Wort und Sakrament, die im alten Luthertum bestand, wurde in späterer Zeit zerstört; der Sakramentsgottesdienst sank zu einem Anhängsel des Wortgottes-

¹⁾ Chemnitz, bei Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, I, 415.

dienstes herab. Schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vernehmen wir die Klage lutherischer Schriftsteller, dass die Leute in die Kirche gingen, nicht um den Gottesdienst zu besuchen, sondern um eine Predigt zu hören¹⁾. Durch die Lösung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes von der Sakramentsfeier wurde nicht nur das Abendmahl zurückgedrängt, auch die Predigt verlor ihren Mysteriencharakter und verfiel mehr und mehr einer Rationalisierung. Das Grundthema der reformatorischen Verkündigung, die *gratia sola*, wird heute so selten auf lutherischen Kanzeln behandelt, dass eine hervorragende römische Konvertitin sagen konnte, sie habe fast nie in protestantischen Kirchen von der Gnade predigen hören — dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae!* Und selbst die Konvertitin Gertrud v. Zezschwitz, früher Neuendettelsauer Diakonisse, die von einem hochkirchlich-lutherischen Zentrum herkam, bekennt: „Als Protestantin habe ich nie soviel reden hören von Gnade wie als Katholikin²⁾.“

Dieser Verfall von Predigt- wie Sakramentsgottesdienst erklärt den Radikalismus, mit dem die heutigen Hochkirchler die Forderung stellen: Der sonntägliche Hauptgottesdienst muss wieder Abendmahlsgottesdienst werden, auch wenn nur ein kleiner Teil der Gemeinde zur Kommunion geht. Darüber hinaus fordert die radikal katholische Gruppe die Möglichkeit der täglichen Kommunion, wie sie schon Löhe auf seinem Sterbelager geübt hat. Auch dabei handelt es sich nicht um eine bloße Kopie römischer oder anglikanischer Vorbilder, sondern um die Wiederaufnahme alter, lutherischer Gewohnheiten; wurde doch noch im 17. Jahrhundert in St. Sebald in Nürnberg täglich Frühmesse mit Abendmahlsfeier gehalten. Nur dadurch, dass die Eucharistie in den Mittelpunkt des Gottesdienstes tritt, kann das darniederliegende gottesdienstliche Leben neu erweckt werden und die anthropozentrische Gottesdienstauffassung durch die christozentrische beseitigt werden.

Für die Form des Gottesdienstes gilt im Luthertum der Grundsatz: Freiheit von aller gesetzlichen Uniformität, aber zugleich Orientierung an der klassischen altkirchlichen Tradition. Jede territoriale Kirche hat das Recht auf selbständige

¹⁾ P. Graff, Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche bis zum Eintritt der Aufklärung 1921.

²⁾ Warum katholisch? Begründung meines Übertritts. 1922, 7.

Gestaltung des Gottesdienstes. Daher die grosse Mannigfaltigkeit von Gottesdienstordnungen im Reformationsjahrhundert¹⁾, die an sich kein Fehler ist, vielmehr die Mannigfaltigkeit der vornizänischen Kirche widerspiegelt. Aber trotz dieser Vielgestaltigkeit bewahren die lutherischen Liturgien im Aufbau und in den wichtigsten Stücken den Zusammenhang mit der abendländischen, ja, der ökumenischen Tradition. Die heutigen hochkirchlichen Liturgieentwürfe schliessen sich wie die Liturgien des Reformationsjahrhunderts an die römische Messe und das römische Stundengebet an. In vier Punkten gehen sie jedoch über die meisten Liturgien des Reformationsjahrhunderts hinaus. Sie enthalten 1. ein Opfergebet bei der Darbringung der Elemente; 2. eine Epiklese vor der Konsekration (die Hochkirchlichen halten jedoch an der abendländischen Tradition fest, indem sie die eigentliche konsekratorische Wirkung den *verba ipsissima* des Herrn zuschreiben); 3. ein Gebet nach der Konsekration, in dem der Opfercharakter der Eucharistie zum Ausdruck kommt; 4. ein Gebet, in dem die universelle *communio sanctorum* ausgesprochen wird, und zwar ebenso die Gemeinschaft mit den vollendeten Gliedern des Leibes Christi wie die Fürbitte für die Entschlafenen, die noch des Eingangs in die volle Gottesherrlichkeit harren.

Das lutherische Hochamt (in Skandinavien sagt man bis heute *högmässa*) ist in seinem zugleich evangelischen wie altkirchlichen Gehalt eine grossartigere Predigt als die des besten Wortverkünders. Vermag es schon in seiner traditionellen Gestalt die Herzen emporzuheben in die Höhen christlichen Glaubens und Liebens, so erst recht, wenn es ergänzt ist durch jene wundervollen Stücke der altkirchlichen Liturgie, welche protestantischer Übereifer zu rasch beseitigt hatte. In gleicher Weise bietet das Stundengebet (Mette und Vesper), wie es bis ins 17. Jahrhundert hinein allgemein gebräuchlich war und von Löhe wieder aufgenommen wurde, den biblischen Lese- und Gebetsstoff in Formen, welche durch die jahrhundertelange Übung der Kirche geheiligt sind. Die heutigen Hochkirchler schliessen sich noch enger an das römische Stundengebet an, vor allem haben sie der auf Benedikt zurückgehenden römischen Complet, diesem Hohenlied biblischer Glaubenszuversicht, wieder Eingang verschafft.

¹⁾ Vgl. L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst im 16. Jahrhundert, 1923.

Der tägliche Gottesdienst, bestehend aus Mette, Eucharistie und Vesper, wie er in der Sebalduskirche in Nürnberg noch im 17. Jahrhundert stattfand und wie ihn (unter Beifügung von Prim, Sext und Complet) die hochkirchliche Bewegung bei ‚Exerzitien‘ erneuert hat, ist nicht etwas Eintöniges, sondern etwas unendlich Mannigfaltiges. Das Kirchenjahr bringt einen steten Wechsel in den Psalmen, Antiphonen, Hymnen, Lesungen und Orationen. Es ist ja die Abwandlung der ganzen Heilsgeschichte, des ganzen *Corpus Christi mysticum*. Löhe und Theod. Harnack haben ergreifende Preislieder auf das Kirchenjahr gesungen. „Das Kirchenjahr“, sagt letzterer, „ist auch ein Dom, ein *domus Dei*, und als solcher ein Abbild der Geschichte des Herrn und seines Wirkens bis zur Zukunft und der Geschichte der Kirche bis zu ihrer Vollendung¹⁾.“

Das lutherische Kirchenjahr unterscheidet sich vom römischen nur durch eine „biblische Reduktion“. Sein Festkreis ist ein dreifacher: neben den Herrenfesten, zu denen ursprünglich manchenorts auch das Fronleichnamfest gehörte, stehen die Marienfeste. Luther zählt, was die wenigsten Protestanten wissen, zu den grössten Mariensängern; jahraus jahrein hat er an den Marienfesten gepredigt und das Lob derer gesungen, die den Gottessohn geboren. Seine Marienverehrung hält sich jedoch strenge in den Grenzen des Inkarnations- und Rechtfertigungsglaubens; nicht der *regina coeli* und *advocata nostra* gilt sein Lob, sondern der demütigen Magd, welche der Herr erwählt hat, dem Urbild des Rechtfertigungsglaubens. Noch Vilmar empfiehlt das Beten des schriftgemässen Ave Maria, das „der strengste Protestant mit dem besten Gewissen sprechen könne“; ja, er rechnet es mit dem Vater Unser und dem apostolischen Glaubensbekenntnis zu den „drei Grundgebeten der Christenheit“²⁾.

Zu den Marienfesten treten im lutherischen Kirchenjahr die Heiligtage (Johannes der Täufer, Apostel, Stephanus, Laurentius und Maria Magdalena); auch an diesen Tagen pflegte Luther zu predigen. Es ist aber kein Grund vorhanden, bei diesen Tagen stehenzubleiben, vielmehr beanspruchen alle grossen Zeugen Christi (die altkirchlichen, mittelalterlichen, reformatorischen und nachreformatorischen) einen Platz im

¹⁾ Praktische Theologie, I, 369.

²⁾ Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, II, 130 ff.

Kirchenjahr. Löhes Martyrologium ist hier wegweisend für eine Erweiterung des Kirchenjahrs.

Es ist ein überaus reiches sakramentales und liturgisches Leben, das sich im alten Luthertum und im lutherischen Hochkirchentum des 19. Jahrhunderts entfaltet. Die reale Gnadenmitteilung durch Wort und Sakrament und die Gebetsgemeinschaft mit dem ganzen Leibe Christi, allein diese beiden Dinge bilden das Wesentliche am lutherischen Gottesdienst. Alle äusseren Zeremonien sind nebensächlich. Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, das eigentliche Ziel der hochkirchlichen Bewegung seien Weihrauch, Lichter und Messgewänder; und es gibt auch einzelne Hochkirchler, die diesen Irrtum nähren. Die hochkirchliche Bewegung ist jedoch in ihrem Wesen eine *dogmatische Bewegung*; das erste ist die rechte Stellung zur Kirche, die aus dem rechten Glauben an die Gottheit Christi fließt, die rechte Stellung zum Amt und zum Sakrament. Alle äusseren Riten und Zeremonien hiegegen sind *Adiaphora*. Im Unterschied von der römischen Kirche wie vom reformierten Christentum gewährt das Luthertum in diesen Dingen volle Freiheit. Wer Puritaner ist, d. h. kein Organ für die Symbolkraft des Sinnlichen hat, möge puritanisch feiern; wer hingegen Ritualist ist, d. h. mit Symbolsinn begabt, folge seinen Neigungen. Luther selbst sagt:

„Bilder, Glocken, Messgewand, Kirchenschmuck, Altar, Licht usw. halte ich frei; wer da will, der mag's lassen . . . Aber ich's mit den Bilderstürmern nicht halte.“ „Nicht verdamme ich, dass man die Sakrament mit Kaseln und andern Ceremonien handelt, sondern, dass man meinet, es sei von Nöten und müsse also sein . . ., so doch alle Dinge, die Christus nicht eingesetzt hat, frei, willkürlich und unnötig sind, derhalben sie auch unschädlich sind.“ „Ich bin nicht der Meinung, dass durch das Evangelium alle Künste sollten zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Aberggeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste . . . gerne im Dienst dessen sehen, der sie gegeben und geschaffen hat¹⁾.“

Der schwedische Erzbischof Lars Petri schreibt in der Kirchenordnung von 1571:

„Früher hatte der Feind behauptet, Zeremonien und Kleidergebräuche seien für das Heil notwendig, obwohl sie gleichgültig und bisweilen dem reinen Evangelium widrig waren. Jetzt greift uns derselbe Feind von der anderen Seite an und sagt uns, dass wir wegen des Heils ehrwürdige Gebräuche abschaffen, kirchliche Bilder zerstören müssten, obwohl viele von ihnen *Adiaphora* sind, d. h. dem Glauben gleichgültig, aber dem Christenvolk lieb geworden sind²⁾.“

¹⁾ Erl. 30, 372; 28, 69; 56, 297.

²⁾ Söderblom, Warum bin ich Lutheraner? (Vortrag in Dresden.) Hochkirche 1925, 202.

Das ist der genuin lutherische Standpunkt. Auf dieser Grundlage erfolgte jedoch keine allgemeine Abschaffung des ererbten Zeremoniells, vielmehr wurde dieses zum grossen Teil beibehalten; „*quamquam apud nos magna ex parte veteres ritus diligenter servantur*“ heisst es in der Augustana (Art. 21). In Deutschland waren bis tief ins 18. Jahrhundert hinein Messgewänder beim lutherischen Gottesdienst gebräuchlich; erst im Zeitalter des Rationalismus wurden sie abgeschafft. In Skandinavien, wo sie nie ganz aufgegeben worden waren, kamen sie in den letzten Jahrzehnten wieder allgemeiner in Gebrauch; in Deutschland hatten erst die Hochkirchlichen wieder den Mut zur Wiederaufnahme dieser alten Sitte. Aber wozu diese Erneuerung von Gewohnheiten, die ausser Gebrauch gekommen sind und heute nur Anstoss erregen? Der Grund dafür ist in erster Linie kein ästhetischer, sondern ein dogmatischer; es handelt sich nicht um liturgische Spielereien, sondern um das Dogma der Realpräsenz Christi im Sakrament. Eben deshalb wanderten vor 50 Jahren die anglikanischen Ritualisten lieber ins Gefängnis, als dass sie ihr eucharistisches Zeremoniell preisgaben. Der Ritualismus ist eben das sinngemässe Symbol für die Gegenwart des lebendigen Christus auf dem Altare. Weil der Altar die Stätte ist, da das Golgathaopfer dargestellt wird, kann er nicht in einem einfachen Tisch bestehen, sondern bedarf des heiligen Schmuckes und vor allem des Crucifixus, in dessen Anblick die gläubige Seele ihr „*O crux, ave, spes unica*“ sprechen kann. Die im Luthertum vielfach übliche Elevation der Elemente ist eine Versinnbildung von Christi Erhöhung am Kreuze; der von den Hochkirchlichen geübte Genuflex ist der Ausdruck des anbetenden Glaubens „Mein Herr und mein Gott“; das Messgewand mit dem Kreuze auf dem Rücken ist ein Hinweis auf den Opfercharakter des Herrenmahles und auf die „Gemeinschaft der Leiden“, in welche der Christ beim heiligen Opfer treten soll. Gewiss ist der Christus, der in Arm-seligkeit gegenwärtig war im Stalle zu Bethlehem und am Kreuze auf Golgatha, auch in seinem Sakrament gegenwärtig ohne allen Schmuck und alle kultische Pracht; dennoch verlangen Ehrfurcht und Dankbarkeit nach einem Ausdruck für die Huldigung des Herzens, welche dem König der Könige auch unter der sakramentalen Demutshülle gebührt. Dazu kommt, dass dem Kind und einfachen Menschen das Mysterium der Realpräsenz

Christi nur durch das Medium des Ritualismus nahegebracht werden kann; die Zeremonien der Kirche sind darum auch ein pädagogischer Anschauungsunterricht für die Unmündigen und Schwachen. So steht denn der hochkirchliche Ritualismus ganz im Dienst des Sakramentsdogmas; er ist ein unzweideutiges Bekenntnis zu dem im Sakrament gegenwärtigen Christus und darum ein Protest gegen die Schwächung des Inkarnationsglaubens durch den reformierten Puritanismus und gegen seine Leugnung durch den rationalistischen Freisinn, also ein Akt der Treue gegenüber Martin Luther, der 1529 wider die „Sakramentierer“ gestritten. Was an sich ein Adiaphoron ist, wird durch die dogmatischen Hintergründe zu etwas Tieferem und Wichtigerem. Worauf es aber einzig und allein ankommt, das ist die „reine Lehre“. Wo diese durch den Ritualismus verdunkelt wird, da wird er zum Hindernis und zur Gefahr. Mit Recht sagt Löhe: „Die Kirche bleibt Königin auch im Bettlergewande. Es ist besser, dass alles dahinfalle und nur die reine Lehre ungefährdet bleibe, als dass man im Schmuck und in der Zier herrlicher Gottesdienste wandle, denen Licht und Leben mangelt, weil die Lehre unrein geworden ist¹⁾.“ Auch ist bei allen ritualistischen Änderungen im Gottesdienstleben das Wort Puseys gegenüber den anglikanischen Ritualisten zu beachten: „Es ist leichter, das Gewand zu ändern, als das Herz²⁾.“ Auf die Wandlung des Herzens aus einem rationalistischen in ein gläubig evangelisches kommt alles an.

Wichtiger als die Pflege schöner Gottesdienste ist darum die Erweckung des Gebetsgeistes. Der grösste Mangel der modernen abendländischen Christenheit ist ihre Unkenntnis, Schwäche und Nachlässigkeit im Gebet. Damit freilich die Menschen beten lernen, müssen sie angeleitet und erzogen, vor allem muss ihnen Zeit und Raum dazu gegeben werden. Die meisten Grossstadtmenschen haben keinen Gebetsort, kein „stilles Kämmerlein“ und können in ihrer unruhigen, alltäglichen Umgebung nicht zur Sammlung kommen. Für sie bleibt die Kirche als einziges Gebetskämmerlein. Sie ermöglicht aber nicht nur Einsamkeit und Abgeschiedenheit, sondern schenkt auch Gemeinschaft. Das Gotteshaus ist heilig durch Wort und Sakrament,

¹⁾ Drei Bücher von der Kirche. 3. Aufl., 1904, 125.

²⁾ Heiler, Die hochkirchliche Bewegung in der anglikanischen Kirche. Hochkirche 1927, 112.

durch Gebet und Lied der Gemeinde. Und sobald ein Mensch eine Kirche betritt, ist er nicht allein, sondern in der Gemeinschaft der Heiligen. Darum gilt es, die Kirchen zu öffnen. Im Reformationsjahrhundert standen die lutherischen Kirchen allgemein offen, erst später begann man, sie ausserhalb der Gottesdienstzeiten zu verschliessen. Die anglikanischen Kirchen werden heute allgemein offen gehalten, auch in Schweden und da und dort in Deutschland hat man damit begonnen. Die Forderung nach den offenen Kirchen ist übrigens keineswegs neu, schon Vilmar hatte vor mehr als 70 Jahren in eindringlichen Worten dazu aufgefordert und vor allem die Geistlichen ermahnt, ihren Gläubigen mit dem guten Beispiel voranzugehen, dadurch dass sie selber sich zu stiller Andacht in ihrer Kirche einfinden ¹⁾.

Den stärksten Anreiz zur Pflege der Privatandacht in der Kirche geben jedoch die sinnenfälligen Zeichen und Pfänder der Gegenwart Gottes. Es gilt, die echt lutherische Schätzung des Altars zu erneuern. Stahl sagt: „Der Altar ist das Zeichen des in die Kirche niedergelegten Mysteriums; er ist das Zeichen, dass auf Grund des ein- für allemal geschehenen Opfers hier in göttlicher Vollmacht das Opfermahl ausgeteilt wird ²⁾.“ Söderblom betont: „Altar heisst Anbetung und Mysterium. Altar und Sakrament des Altares heisst, dass die menschliche Vernunft das Mysterium des Heils nicht fassen kann. Es gibt in unserm Gemeindegottesdienst sowohl wie in unserer Theologie eine Stelle, wo der Verstand seine Unfähigkeit empfindet und in Anbetung kniet ³⁾.“

Das Luthertum hat darum die mittelalterlichen Altäre in den vorreformatorischen Kirchen unangetastet gelassen; ja, es hat vielfach (wie in Nürnberg, in Marburg und anderswo), die mittelalterlichen Sakramentshäuschen stehen gelassen in dem deutlichen Bewusstsein, dass einmal der Tag kommen muss, da sie nicht mehr blosse Erinnerungszeichen an vorreformatorische Frömmigkeit sind, sondern ihrem ursprünglichen Zwecke wieder dienen. Die Aufbewahrung der Eucharistie ist ein uralter Brauch. Er dient einmal dem Zwecke der Krankenkomm-

¹⁾ Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, II, 138 f.

²⁾ Die lutherische Kirche und die Union, 327.

³⁾ Warum bin ich Lutheraner? Hochkirche 1925, 201.

nion¹⁾, zugleich aber bietet die aufbewahrte Eucharistie als Unterpfand der wirklichen Gegenwart Christi eine starke Hilfe und Anregung zum Gebetsleben. Sie ist es, die den römischen Kirchen ihre starke Anziehungskraft verleiht und vielen Frommen dieser Kirche, zumal dem Armen von Assisi, eine Quelle ihres heiligen Lebens wurde²⁾. Die lutherische Dogmatik erhebt zwar den Einwand: *extra usum non est sacramentum*; die Konsekration bewirke die leibliche Gegenwart Christi in den Elementen ausschliesslich für den Augenblick des Genusses. Aber gerade diese theologische Theorie³⁾ hat sich als bedenklich erwiesen, insofern sie dem reformierten Sakramentsbegriff im Luthertum Tür und Tor geöffnet hat, so dass es heute nur mehr wenige Lutheraner gibt, die mit Luther an die Realpräsenz glauben. Aber ganz abgesehen davon, lässt sich die *in-usu*-Lehre auch auf die Andacht zur aufbewahrten Eucharistie anwenden, insofern auch in ihr ein *usus* vorliegt, wenn auch in anderer Form als beim Genuss der Elemente. In der Tat haben auch vereinzelt evangelische Hochkirchler den Mut zur Aufbewahrung des Sakraments aufgebracht. Es besteht kein Zweifel, dass erst die Reservation des Sakraments, wie sie jetzt auch von den Anglikanern erkämpft worden ist, den Glauben an die Realpräsenz Christi im Sakrament wieder einbürgern wird.

Ein weiteres Mittel zur Pflege des Gebetslebens sind die *Exercitia spiritualia*, wie sie die hochkirchliche Bewegung ebenfalls auf ihr Programm gesetzt hat. Der Terminus ist nicht erst von Ignatius von Loyola geprägt, sondern mittelalterlich. In England wird dafür das schöne Wort *retreats* gebraucht, in Deutschland ist der Ausdruck „Freizeit“ geläufig, in dem sehr treffend der bernhardinische Gedanke zum Ausdruck kommt: *otiosum non est vacare Deo, sed negotium negotiorum omnium*. In

¹⁾ Die häufige Krankenkommunion ist nur möglich, wenn die Eucharistie aufbewahrt wird und so nicht bei jeder Krankenkommunion die Feier der Abendmahlsliturgie nötig ist. Auch widerspricht die private Abendmahlsfeier dem Gemeinschaftscharakter des Sakraments. Weil die Eucharistie Gemeinschaftsmahl ist, darum werden die in der Eucharistiefeier der *ganzen Gemeinde* geheiligten Elemente den Kranken in die Häuser gebracht — „denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein Leib“ (1. Kor. 10, 17).

²⁾ Vgl. Heiler, Der heilige Franz von Assisi und die katholische Kirche. Sonderheft der *Una Sancta*, 1926, 38 ff.

³⁾ Diese Theorie ist natürlich unvereinbar mit dem Wortlaut der *Augustana invariata*: *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur* (Art. 10); daher denn auch die Abänderung dieses Passus in der *Variata*.

der Tat bedeutet das zeitweilige völlige Sichzurückziehen zum kontemplativen Leben keine Erschlaffung, sondern eine Erfrischung und Stählung der ethischen Aktivität. Die grössten Kontemplativen der Kirche sind zugleich die grössten Aktiven gewesen.

Überaus wichtig für die Belebung des Gebetsgeistes sind schliesslich die Orden und Bruderschaften. Luther, der bekanntlich einen grimmigen Kampf wider die Möncherei führte, hat selber das Kommen evangelischer Mönche geweissagt. Zu derselben Zeit, da Pusey durch die Gründung eines Schwesternordens den Grundstein zu dem reichen anglikanischen Ordensleben legte, hat Löhe das apostolische Diakonissenideal in die Wirklichkeit umgesetzt; beide waren dabei von römisch-katholischen Vorbildern abhängig. Regelrechte Männerorden gibt es auf dem Boden des Luthertums noch nicht; die „Lutherischen Benediktiner“ sind eine mehr völkische Organisation. Dagegen bestehen zwei Tertiarenorden, der „Evangelische Humiliatenorden“, der aus dem Löhebund hervorgegangen ist (eine „Vereinigung lutherischer Christen für apostolisches Leben“ hatte schon Löhe vorgeschwebt), sowie die „Evangelischen Franziskanertertiaren“, welche die scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze von Franziskus und Luther zu versöhnen unternehmen, indem sie in der Betonung der *gratia sola* ebenso lutherisch sind wie in der Stellung zum Sakrament und zur Kirche katholisch und franziskanisch. Vielleicht ist es gerade dieser Vermählung von Luthertum und Franziskanertum beschieden, ein Werk der Versöhnung zwischen der römischen und lutherischen Christenheit zu vollbringen¹).

So hat das lutherische Hochkirchentum einen besonderen ökumenischen Beruf. Die lutherische Kirche ist, wie schon Stahl richtig hervorhob, zur wahren Katholizität berufen, „sie hat eine weltgeschichtliche Mission im Reiche Gottes, eine Mission des Friedens und der Gemeinschaft für die ganze Christenheit².“ Man rühmt gewöhnlich die anglikanische Kirche als Kirche der *via media* zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus; aber in einem noch höheren Masse muss das Luthertum als „Kirche der Mitte“ zwischen Rom und Genf bezeichnet

¹) Die „Regel für die Evangelische Franziskanerbruderschaft der Nachfolge Christi“ ist jetzt im Druck erschienen (Marburg 1927).

²) Die lutherische Kirche und die Union, 465.

werden, wie das schon Löhe getan hat¹⁾. Denn sie hat drei Vorzüge vor dem Anglikanismus: 1. Sie legt stärkeren Nachdruck auf die *Lehre* als auf die Verfassung. 2. Sie hat den katholischen Sakramentsgedanken reiner bewahrt als die anglikanische Kirche, wie aus einem Vergleich der *Confessio Augustana* mit den 39 Artikeln deutlich wird. 3. Sie hat wenigstens im Reformationsjahrhundert die liturgische Tradition treuer bewahrt als die anglikanische Kirche; die alten lutherischen Gottesdienstordnungen haben mehr Elemente von der römischen Liturgie übernommen als das *Common Prayer Book*. auch hat das Luthertum keinen Bildersturm erlebt wie der Anglikanismus. Aus diesen Gründen käme dem Luthertum auf der Lausanner Weltkonferenz eine Vermittlerrolle zu, wenn es eben noch genuines Luthertum wäre. Aber das heutige Luthertum hat seine Eigenart grossenteils eingebüsst und ist allzusehr unter den Einfluss ihm wesensfremder Mächte — des reformierten Puritanismus, des Pietismus und Rationalismus — geraten und hat so — selbst in bewusst lutherischen Kreisen — neuprotestantisches Gepräge bekommen. „Die Kirche“, so klagte schon Löhe, „liegt im Staube und hat die heiligen Sitten der Väter verlassen, obwohl sie fort und fort zu der Augsburgerischen Konfession und den anderen Bekenntnisbüchern unserer Väter hält²⁾.“ Die hochkirchliche Bewegung sucht dem gegenüber eine Renaissance des Luthertums herbeizuführen, indem es das ökumenische, katholische Luthertum der *Confessio Augustana* und der alten Kirchenordnungen erneuert. Gewiss bleibt es dem Neuprotestantismus unbenommen, seine eigenen Wege zu gehen; aber man muss von ihm verlangen, dass er säuberlich die Begriffe scheidet und nicht als römisch und papistisch bezeichne, was genuin lutherisch ist, sich auch nicht einen Luther nach eigenem Gutdünken schaffe. Vor allem haben jene, welche das Inkarnationsdogma negieren oder umdeuten, kein Recht sich gegen die Hochkirchler auf Luther zu berufen; hat dieser doch in seiner derben Sprache erklärt, dass alle, „welche die Gottheit Christi anfechten und verleugnen, das ganze Christentum verlieren und stracks eitel Heiden und Türken werden“³⁾. Durch die klare Scheidung von echtem

¹⁾ Drei Bücher von der Kirche, 104 ff.

²⁾ Einfältiger Beichtunterricht für evangelische Christen lutherischen Bekenntnisses, 1881, 53.

³⁾ Weim, 40, I, 441.

Luthertum und Neuprottestantismus werden nicht nur der Renaissance des Luthertums die Wege geebnet, das Luthertum wird vielmehr zugleich eine ökumenische Grösse, es fallen jene Schranken, welche heute zwischen ihm und den alten katholischen Kirchen des Ostens und Westens bestehen. Einem erneuerten Luthertum kommt eine Führerrolle in der ökumenischen Bewegung zu. Es ist kein Zufall, dass der eigentliche Träger des *Life and Work*-Ideals ein Lutheraner ist. Auch ist es kein Zufall, dass das konfessionelle Problem selten mit so grosser Weite, Klarheit und Liebe behandelt worden ist wie von einem Lutheraner, dem Kirchenrechtslehrer Stahl¹⁾. Er hat schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass in der Überbrückung der konfessionellen Gegensätze eine „Mission des deutschen Volkes“ liege. „Von ihm ist die Kirchentrennung ausgegangen, in ihm und in ihm allein liegen die Keime der Wiedervereinigung, so es anders dem Geiste seiner eigenen, der deutschen Reformation treu bleibt²⁾.“ Die deutschen protestantischen Kirchen sind sich heute dieser Mission kaum bewusst. Wenn aber der hochkirchlich ökumenische Gedanke in ihnen einmal eine lebendige Macht geworden ist, dann wird sich auch jene kühne Prophetie erfüllen, welche vor Jahrzehnten der grosse hessische Lutheraner, der heute vergessene Vilmar, verkündet hat:

„Es kommt die Zeit, dass wir verstehen sollen, was wir bisher kaum geahnt, geschweige denn erfahren haben, was es heisse, «dass wir alle hinkommen zu einerlei Glaube und Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi». Es rückt die Zeit heran, dass wir, nicht mehr gewiegt und gewägt von allerlei Wind der Lehre, allesamt sollen fassen und begreifen die innerste Wahrheit des Geheimnisses, dass wir Glieder sind an dem Leib Christi und dass wir die Ordnung dieser Glieder, die Gaben und Ämter samt deren Beruf und Macht, getrieben von der Macht des heiligen Geistes, vollständig verstehen und ins Werk setzen. Ja, es kommt die Zeit, dass es nicht mehr fromme, ferne Hoffnung, sondern nahe, selige Gegenwart sein wird: Es ist *ein* Hirte und *eine* Herde, in *einem* Sinne, *einem* Glauben, *einem* Lobgesang, *einem* Gebete, zu *einer* zugleich äusseren und inneren Gemeinschaft enge und fest geschlossen auf *dieser* Erde und in *diesem* Leben³⁾.“

Friedrich HEILER.

¹⁾ Vgl. die hinreissenden Ausführungen über „Die wahre Katholizität“ a. a. O. 448 ff.

²⁾ A. a. O. 466.

³⁾ Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, II, 184 ff.
