

des Philippi Presbyteri in actis Concilii Ephesini vorhanden were, da solcher Päpstliche Legat sine contradictione (: zum wenigsten ist meines wissens noch zur Zeit keine vor kommen) sich so gantz disertè vor solchem algemeinen Concilio und zwar gantz offentlich alß eine gantz bekande sache von solchem à Christo durch den Heyligen Petrum instituirten und biß auff den damalß lebenden Papst Coelestinum hergebrachten Primat berufen, so were ja schon solches überflüßig genug den sensum orthodoxae et Catholicae Ecclesiae der Zeit darauß abzunehmen. Doch mein lieber Herr Doctor! er muß wissen, daß ich sowohl vor den articul des Primats des Papsts alß vor den von der Heiligen Dreyfaltigkeit zu leben und zu sterben begehre. Ob ich schon, quoad extensionem, solcher Authorität und Potestät der wie Bellarminus sie nennet, Pariser mainung bin, dann daf eine daf ander nicht über ein haufen stößet.

Richard Rothes Beurteilung Luthers und der Reformation

Von Ernst Schaumkell in Ludwigslust.

Was Rothes Persönlichkeit kennzeichnet, ist die sein ganzes Wesen durchdringende Frömmigkeit; Troeltsch nennt ihn einen der eindringendsten religiösen Denker und einen der tiefsten religiösen Charaktere des Jahrhunderts¹. Was ihn als Historiker charakterisiert, ist seine durch und durch evolutionistische Denkweise. Nicht nach der Richtung hin, daß er das Christentum in einen großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang eingliedert hätte. Die anderen Religionen waren vielmehr für ihn gar nicht Religionen in dem Sinne, in welchem es das Christentum ist². Sein Evolutionismus fand seine Schranke an seiner Auffassung von der schlechthinnigen Absolutheit des Christentums; Christus, nicht der des Dogmas, sondern die konkrete geschichtliche Person in ihrer konkreten geschichtlichen Lebenserscheinung steht für ihn im Mittelpunkt der gesamten Geschichte³. Aber Rothe ist Evolutionist, insofern alles geschichtliche Leben ewige, kontinuierliche Bewegung ist, bestimmt einerseits durch das Moment der Beharrung, aber andererseits auch der unaufhörlichen Veränderung. Das gilt auch von der Geschichte der Kirche.

1) E. Troeltsch, R. Rothe. Gedächtnisrede, 1899, S. 9.

2) Stille Stunden. Aus R. Rothes handschriftl. Nachlaß. Neue Folge 1888, S. 55.

3) Vgl. z. B. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen R. Rothes aus seinen letzten Lebensjahren. Eingeleitet von K. Nippold, 1886, S. 94. 165. 167 u. ö.

Die Kirche ist in ihrem Prinzip nach eine ins Unendliche (ohne durch irgend eine Grenze beschränkt zu sein) sich fortbildende¹. Die Schwierigkeit besteht für den Historiker nur darin, die „Kontinuität zu erkennen zwischen dem abgestorbenen Alten und dem jung aufkeimenden Neuen“, und diese Schwierigkeit wird dadurch noch besonders gesteigert, daß nach einem allgemeinen geschichtlichen Gesetz während dieses Sterbeprozesses des Alten das Neue nur erst „in unkenntlichen Ansätzen, nur erst ganz embryonisch zu Tage tritt“. Man muß Verständnis haben für das „unendliche langsame Tempo der Weltgeschichte“, für die unmeßbare Kleinheit der Linien, aus denen der Fortschritt der geistigen Entwicklung unseres Geschlechts sich zusammensetzt“. Aber der Strom der Geschichte geht unaufhaltsam und unaufhörlich weiter und gräbt sich ein neues Bett. Nur ist dieses Neue nicht ein absolut Neues. „Das Christentum wird anders, aber nicht ein anderes, so wenig das menschliche Individuum ein anderes wird unter der beständigen Abwandlung, der es bei seinem Gang durch das Leben unterliegt“².

K. Sell meint, Rothe sei eigentlich kein Historiker gewesen³; ergänzend urteilt er freilich, daß Rothe „einer unserer größten Geschichtsphilosophen gewesen sei, der mit einem von Christus erleuchteten Auge das Geheimnis der Weltentwicklung zu enträtseln versucht hat“⁴. Man kann über den ersten Satz streiten. Harnack rühmt von Rothe gerade, daß er die bedeutendsten Anregungen zu einer wirklich geschichtlichen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte gegeben habe⁵. Zweifellos hatte er einen eminent historischen Sinn und, wie seine theoretischen Erörterungen in dem einleitenden Artikel seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen zeigen, ein Bewußtsein von den Aufgaben, die der Historiker zu erfüllen hat. Er hatte tiefes Verständnis für den Unterschied der Zeiten und ihre geschichtlichen Bedingtheiten wie für den inneren Sinn und den kausalen Zusammenhang der Dinge⁶. Rothe hat sich auch eingehend um die kritische Erforschung der Tatsachen bemüht, wie seine „Anfänge der christlichen Kirche“ und seine kirchengeschichtlichen Untersuchungen beweisen. Aber freilich er hat diese kritische inductive Forschung aprioristisch konstruktiv durchleuchtet, und so bekommt sein Geschichtsbild eine starke subjektive Färbung. Er blieb dauernd unter dem Einfluß der großen deutschen Philosophie seiner Entwicklungsjahre und verdient den Namen eines Epigonen der großen Denkerdynastie der klassischen Spekulation⁷. Hegels Vorlesungen in Heidelberg fesseln ihn

1) R. Rotheres Vorlesungen über Kirchengeschichte. Hrsg. v. H. Weingarten, 1875, Bd. I, S. 6.

2) Ges. Votr., S. 107. 94.

3) Karl Sell, R. Rothe als Kirchenhistoriker (in Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein. N. F. 3. Heft, 1899), S. 2.

4) K. Sell, R. Rothe (Theolog. Rundschau 2, 1899, S. 433—444), S. 443.

5) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., 2. Aufl. 1888, S. 37 Anm. 1.

6) Ges. Votr., S. 113f. 136 u. ö.

7) Troeltsch, a. a. O. S. 17.

in hohem Maße; Hegel zieht ihn dann nach Berlin, obgleich ihm Berlin bis in den Tod verhaßt ist. Er kann sich fast kein herrlicheres Kunstwerk des menschlichen Geistes denken als Hegels Philosophie und namentlich den Abschnitt über die Religion in der Phänomenologie des Geistes¹.

Hegel stimmt er nun darin zu, daß es auch nach ihm in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Aber das Vernünftige ist ihm das Göttliche, das Christliche². „Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der in ihr als einem lebendigen Organismus innewohnenden Kraftfülle wird durch Gott schlechthin beherrscht, d. h. teleologisch bestimmt“³. Hegels logischer Evolutionismus wird bei ihm zu einem christokratisch bestimmten Evolutionismus. Christus ist nicht bloß die Quelle aller religiösen Kräfte, sondern auch die Verkörperung der Kraft, welche die Weltgeschichte trägt und fördert; er ist ihr Herr, und sie muß ihm dienen.

Man sollte auf Grund dieser Anschauungen annehmen, daß Rothe das Ziel dieser Entwicklung der Weltgeschichte in der Kirche und ihrer Entwicklung hätte sehen müssen. Bekanntlich ist ihm aber die Kirche gerade nicht das Ziel der Entwicklung des Christentums. Denn die Kirche ist ihm nicht die angemessene Form des religiösen Lebens. Sie bildet nur die eine Seite des menschlichen Lebens; der christliche Geist aber ist allseitig und will das ganze menschliche Leben von innen her durchdringen und sich assimilieren. Frömmigkeit für sich, d. h. kirchliche Frömmigkeit ist nur eine „unvollkommene Anfangsstufe des sich entwickelnden Bewußtseins, welche notwendig je länger desto vollständiger überschritten werden muß, wie von dem Einzelnen so auch von dem Geschlecht im Ganzen“⁴. Im Gegensatz zu Hegel betont Rothe, daß das Wesen der Religion nicht reine Innerlichkeit sei, die sich gegen die konkrete Wirklichkeit indifferent verhalte; sondern sie ist ihm vielmehr zur höchsten Intensität gesteigerte Innerlichkeit, die nicht bloß den intensivsten Drang, sondern auch die intensivste Kraft habe, sich in voller Totalität auszuwirken und den Gesamtorganismus des Lebens zu einem Organismus des Christentums zu machen. Wahre Frömmigkeit besteht in der Einheit des Religiösen und Sittlichen, ist religiös beseelte Sittlichkeit und sittlich erfüllte Frömmigkeit⁵. Diese absolute Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit wird nun eben nicht verwirklicht durch die Kirche, die nur eine Übergangsform ist, wenn auch eine notwendige.

Das Ziel aller weltgeschichtlichen Entwicklung geht dahin, daß die Menschheit sich eine Organisation schaffe, die der Träger einer von

1) R. Rothe. Ein christl. Lebensbild auf Grund der Briefe Rothes entworfen von K. Nippold, 1873, Bd. I, S. 85. 117.

2) Ges. Vortr., S. 122.

3) Theol. Ethik, 2. Aufl., § 54 (Bd. I, S. 222.).

4) Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, 1837, S. 81. 132f. Vgl. Ethik § 1168.

5) Theolog. Ethik, § 988 (Bd. IV, S. 181.).

den Kräften des Christentums ganz durchdrungenen Kultur ist. Diese Organisation ist für Rothe der Staat. Nicht freilich der Staat in seiner empirischen Erscheinungsform, sondern der idealisierte Staat, in den nach Rothe die Kirche aufgehen muß, damit das Reich Gottes komme. Denn der Staat, den Rothe im Auge hat, ist das Gottesreich, das Jesus wollte, und das letzte Resultat der Weltgeschichte, die im Wesentlichen gar nichts anderes ist als der allmähliche Entwicklungsprozeß des Staates, ist der christianisierte Staatenbund¹.

Eine geeignetere Erziehungsanstalt für die Frömmigkeit als der wohlgeordnete Staat gibt es nach Rothe nicht. Staat und Christentum fordern sich gegenseitig als Lebensbedingung: der Staat ist seinem Begriff nach nur denkbar als der christliche d. h. als der durch das sittliche Prinzip, das eben das spezifisch christliche ist, bestimmte, und dieses christliche Prinzip kann sich schlechthin nicht anders verwirklichen als in dem seinem Begriff entsprechenden Staat. „Das Christentum ist wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft“; es ist staatenbildend, während die Kirche es nicht ist. Daher muß sie als Sonderorganisation zur Pflege des religiösen Lebens überflüssig werden und aufhören².

Das ist die aprioristische These, die Rothes Darstellung der Entwicklung des Christentums beherrscht. Er hat sie sich nicht, wie Sell richtig bemerkt, aus den Fingern gesogen, sondern sie hat sich ihm im Blick auf die gesamte Geschichte des Christentums als leitender Faden ergeben³. Aber sie hat ihre Wurzel in der ihm von Hause aus mitgegebenen hohen Schätzung des Staates, dem das Prädikat der Heiligkeit zukommt, der sogar sakramentalen Charakter trägt, insofern er „der Komplex aller universalen Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott“ ist⁴. Stärker konnte der Gegensatz gegen das Christentum römischer wie griechischer Form nicht ausgesprochen werden. So ist es verständlich, daß Rothe sagen konnte, ihre eigentliche Rechtfertigung finde die Reformation als wirklicher Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Christi gerade von seiner sittlich-intellektuellen und politischen (oder geschichtlichen im engeren Sinn) Seite her⁵.

Die Reformation bedeutet ihm einen der tiefsten Einschnitte, einen Wendepunkt in der Geschichte, einen Umschwung des Geistes, eine Umbildung des Christentums oder wie sonst die Ausdrücke lauten, die Rothe gebraucht, um die geschichtliche Bedeutung der Reformation hervorzuheben. Ein Fortschritt ist die Reformation unter allen Umständen. Das ist schon durch Rothes Auffassung des Entwicklungsgedankens gegeben. Gibt es in der Entwicklung an sich eine aufsteigende und eine absteigende Linie, so daß wir auch von einer Entwicklung sprechen, die abwärts geht, so sind für Rothe Entwicklung und Fortschritt identische Begriffe⁶. Die

1) Anfänge, S. 15 ff.

2) Theol. Ethik, § 1162 (Bd. V, S. 357.).

3) Sell a. a. O., S. 7 f.

4) H. J. Holtzmann, Rothes spekulatives System, 1899, S. 242.

5) Stille Stunden, S. 52.

6) Kirchen-Gesch. II, S. 3.

verschiedenen Kirchen, die griechische, die römisch-katholische und die protestantische sind wesentlich verschiedene Entwicklungsstufen der christlichen Frömmigkeit, was eben besagt, daß jede folgende über die vorhergehende hinausgeht und die letzte eine höhere Stufe der christlichen Frömmigkeit repräsentiert¹. Diese ist demnach im Protestantismus vorhanden. Und zwar ist der Protestantismus deshalb die höhere Stufe des Christentums, weil die Reformation der Anfang der Entkirchlichung des Christentums ist, eine Auflösung der Kirche, die eine Fessel für das christliche Leben ist, das sie zwar groß gezogen hat, das aber mit ihr eine „ungleichartige Ehe“ eingegangen ist².

Die ganze Entwicklung des Christentums bis zur Reformation erscheint Rothe als ein Krankheitsprozeß, wenn auch ein Prozeß, in dem gesundmachende, verjüngende Kräfte vorhanden sind³. In dieser Entwicklung weist er der germanischen Welt ihre besondere Bedeutung zu. Sie ist die eigentlich prädestinierte Menschheit der neuen Zeit, mit der die Christianisierung der Welt, auf die die ganze geschichtliche Entwicklung hinzielt, ihren Anfang nimmt, und mit Karl d. Gr. beginnt ein neuer „Aufzug“ der Geschichte, wenn auch erst ein Anfang. Es ist zunächst noch ein Kampf. Denn es liegt im Wesen der Kirche, sich ausschließlich geltend zu machen, und auch Karl d. Gr. sieht noch in der Kirche das schlechthin notwendige Mittel zur Christianisierung der abendländischen Welt; aber er erhebt sich doch über den rein kirchlichen Standpunkt, indem er zur Schaffung einer christlichen Volkskultur auch nichtkirchliche Anstalten gründet, besonders aber dadurch, daß er jene christliche Kultur seiner Germanen als eine wesentlich nationale anstrebt⁴. Auf den national bestimmten Staat strebt durch alle Kämpfe hindurch die Entwicklung hin.

Aber es war nicht bloß ein Kampf zwischen Kirche und Staat, sondern auch zwischen Kirche und Religion, für die die Kirche um so weniger das zureichende Gefäß sein konnte, je mehr sich in der Menschheit der neuen Zeit lebendige religiöse Energie regte. Rothe sieht nun die geschichtliche Entwicklung nach der Richtung sich bewegen, daß in der Kirche des Mittelalters eine mächtige Strömung sich ein neues Bett graben will, deren Stärke in dem Verlangen liegt, aus dem Konflikt zwischen Religion und Kirche herauszukommen, den Gegensatz zwischen dem an sich Menschlichen und Natürlichen auf der einen Seite und dem Religiösen auf der anderen Seite aufzuheben. Das letztere ist überhaupt der Angelpunkt, um den sich das in der Geschichte sich auswirkende Erlösungswerk Christi dreht. Neben der „sich immer mehr kräftigenden, natürlichen, nationalen Tendenz“ gibt eine „weltergreifende Lebensanschauung“ der zweiten Hälfte des Mittelalters ihre Signatur. Die Kirche hat nicht mehr eine stumpfsinnig träumende Mensch-

1) Ethik § 989 (Bd. IV, S. 185.).

2) Ethik § 579 (Bd. III, S. 183.); K. Gesch. I, S. 30 u. ö.

3) K. Gesch. II, S. 326 f.

4) Ebenda S. 190 ff.

heit“ sich gegenüber; das weltliche Leben ist aus seinem „dumpfen Schummer“ erwacht und hat sich zu „kräftigem Selbstbewußtsein“ erhoben; neue Lebensgefühle durchfluten die Welt; eine weltergreifende praktische religiöse Lebensansicht bricht sich immer mehr Bahn, das Christentum will heraus aus den beengenden Schranken. Das Rittertum auf der Höhe seiner Entwicklung stellt dem kirchlichen Lebensideal ein weltliches gegenüber; in der nationalen Dichtung, in der langsam erstarkenden Laienkultur besonders des städtischen Bürgertums, „des lebensvollsten Gewächses der damaligen politischen Entwicklung“, zeigt sich ein kräftiges Erwachen des weltlichen Lebens. Und das auf diesem weltlichen Boden aufkeimende neue Leben ist kein dem Christentum fremdes, sondern wie es geschichtlich ein Erzeugnis des durch das Medium der Kirche vermittelten Christentums ist, so ist es auch an sich betrachtet dem Christentum homogen, in seinen Geist getaucht. Ja es ist in ihm, im Ganzen genommen, ein echteres und gesunderes christliches Leben als in der Kirche („der Herr Christus würde sich in jenem mehr wiedererkennen, als in diesem“)¹; denn die Welt ist für Rothe kein Werk des Teufels — so schrieb er schon 1827 an Heubner —, sondern nur ein vom Teufel verunstaltetes, auf dessen Grunde aber etwas rein Göttliches schlummert.

Rothe weist in diesem Zusammenhang mit besonderem Nachdruck auch auf die Wiederbelebung einer längst untergegangenen Welt hin, der klassischen Literatur als der kanonischen Darstellung der humanen d. i. der „sittlichen Idee“. Nicht die Mystik mit ihrer Askese und Abkehr von der Welt hat nach ihm vorwärtsweisende Kräfte. Sie „nähert sich zwar dem reformatorischen Wege“, indem sie gegenüber der Überschätzung des äußeren Gottesdienstes und der Werkheiligkeit der Religion wieder die Richtung auf innerliches Leben gibt, die Gottinnigkeit betont, aber sie hat kein Verständnis für „die positive Bedeutung des Sittlichen im Christentum“². Eine tiefgreifende Bedeutung weist dagegen Rothe dem Humanismus zu und berührt damit ein ganz modernes Problem, das Problem Humanismus und Reformation. Die humanistischen Studien bilden „den eigentlichen Stamm der jetzigen weltlichen Entwicklung des Lebens der abendländischen Christenheit“; sie „lenken die geistigen Bewegungskräfte in der Christenheit von der Kirche ab und auf die sittliche Welt hin“ und haben damit in der ausgesprochensten Weise auf eine Reformation freilich nicht nur der damaligen Kirche, sondern des damaligen „Christentums“ hingewirkt; sie haben den Übergang des Christentums aus seiner ausschließend religiösen, d. h. kirchlichen Form in seine religiös-sittliche, oder aus dem Katholizismus in den Protestantismus wirksamer vorbereitet als irgend eine andere geschichtliche Erscheinung. Diese ihre indirekte Wirkung fällt stärker ins Gewicht als die allerdings auch nicht zu unterschätzende direkte,

1) Ebenda S. 311.

2) Ebenda S. 309. •

die in der Herbeischaffung des wissenschaftlichen Rüstzeugs durch die von ihr gepflegte historische und philologische Kritik besteht. Ihr „rationalisierendes Christentum“, das den Hauptnachdruck auf die „Förderung der sittlichen Gestaltung des menschlichen Daseins“ legt, hat zukunftskräftige Elemente; es ist ein „zwar kühles und nüchternes, ein prosaisches Christentum, aber dabei ein subjektiv wahres, solides, ehrenhaftes und entwicklungsfähiges Christentum“¹.

Freilich eine wirkliche Reformation konnte von dem Humanismus nicht ausgehen; die konnte nur auf dem Boden einer „kräftigen Erneuerung der christlichen Frömmigkeit“ gedeihen, die verbunden ist mit einer „erleuchteten Wissenschaft“². Die Bedingungen dazu waren in Deutschland gegeben. Nicht Italien, das Mutterland des Humanismus, konnte die Reformation hervorbringen, — das Schicksal Savonarolas beweist es —, sondern Deutschland. Denn der deutsche Volkscharakter zeigt eine tiefere Veranlagung, einen Zug zu einer „mehr innerlicheren Frömmigkeit“ und wissenschaftlichen Trieb³. „Die Reformation ist Deutschlands eigentümliche große Geschichtstat“⁴. So bezeichnet sie Rothe in Übereinstimmung mit Schelling, der in ihr „die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihren Beruf, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen“, ausgesprochen fand⁵. Mit ihr hat Deutschland seine weltgeschichtliche Aufgabe angetreten, die nicht geringer ist als die irgend eines anderen Volkes. Rothe glaubte nicht an eine Machtstellung Deutschlands nach außen, obwohl er noch 1866 und damit den Aufstieg zu einem machtvollen deutschen Einheitsstaat erlebte. Aber die Schule, in die Bismarck das politische Denken unseres Volkes nahm, hatte auf ihn keine Wirkung mehr. Er bekannte sich zum alten Deutschland. Zwar erhoffte sein entwicklungsfroher und zukunftsgläubiger Sinn von der neuen Wendung der Dinge, die er 1866 erlebte, eine schönere Zeit und einen Fortschritt, ja einen unumgänglichen Fortschritt; aber für „Bismarckerei und die Gewalttätigkeiten Preußens“ wollte er sich nicht begeistern lernen und sein „moralisches Urteil nicht unter die Jurisdiktion dessen stellen, was man die Politik nennt“⁶. Er hat es als seine Schwäche bezeichnet. Es war sein doktrinärer Idealismus, der ihn hinderte, die Macht und die Notwendigkeit einer realen Politik zu erkennen, und ihm den Sinn dafür verhüllte, daß der politische Aufschwung Deutschlands zum guten Teil mit dem zusammenhängt, was wir deutschen Idealismus nennen. Rothe hatte tiefes Verständnis für die Bedeutung der Nationalität und den nationalen Staat; ja er erhoffte eine festere organische politische Einheit als die, welche in dem deutschen Bund gegeben war. Aber er dachte sich diesen Staat lediglich als

1) Ebenda S. 321 ff. 2) Ebenda S. 325. 3) Ebenda S. 320.

4) Ethik § 1158 (Bd. V, S. 338.). 5) Schelling Werke II, 1, S. 546.

6) R. Rothes Briefe an einen jungen Freund. Heidelberg, 1899, S. 20f.

Kulturstaat. Wie Hölderlin, Friedrich Graf zu Stolberg u. a. bezeichnet er Deutschland als das Herz Europas, das in der europäisch-christlichen Völkerfamilie das „Geschäft der Blutbereitung“ zu übernehmen habe; es sollte, wie Novalis meinte, die „stille Werkstatt sein für die Durchbildung der sittlichen Ideen, welche die geschichtliche Entwicklung unserer europäischen Christenheit zu tragen haben“, von der aus „in geräuschloser Stille“ „durch den ganzen Körper der anderen Geschichtsvölker das belebende und beseelende Blut fließt“¹. Die Reformation ist nach Rothe Deutschlands größte Geistesstat und seine weltgeschichtliche Tat.

Das eigentliche Wesen dieses großen Geschichtsereignisses bildet die „Neubelebung der Anschauung Christi“, die „neue Aufhellung seines Bildes und der in seinem Angesicht leuchtenden Idee Gottes“². Sie ist die Erneuerung der echten, ursprünglichen Frömmigkeit, und Luther der Quellort des neuen christlichen Lebens. Mit Recht hat Hausrath darauf hingewiesen, daß der Nachdruck in Rothes Geschichtsdarstellung auf der inneren Dialektik des absoluten Geistes liegt, daß die begriffliche Entwicklung ihm geläufiger ist als die Kunst der Erzählung, daß die Charakteristik der Personen farblos ist und neben der Reflektion des Geschichtsphilosophen nicht zu gebührender Geltung kommt³. Es ist bezeichnend für seine geschichtsphilosophische Auffassung, daß mit zunehmender sittlicher Kultur auch das Große nicht mehr überwiegend durch einzelne, die übrigen geistig überragende Individuen geschieht, sondern durch das gemeinsame Handeln größerer Massen. Der aristokratische Charakter der Geschichtsentwicklung tritt immer mehr zurück, die großen Individuen werden immer seltener⁴. Indes, diese Entwicklung liegt erst in der Zukunft, sie vollzieht sich erst in dem Zeitalter vollkommener „Mündigkeit“. Für die Gegenwart wie für die Vergangenheit erkennt er die Unentbehrlichkeit der großen Individuen an, und wenn sie auch, wie bei Hegel, nur Träger der Ideen sind, ohne ihre schöpferische Kraft kann Neues, Förderndes nicht zustande kommen. So ist auch Luther ein „kenntlich gezeichnetes göttliches Rüstzeug“⁵. Er nennt ihn einen Propheten, wie Luther sich selbst so bezeichnet hatte in der „Warnung an seine lieben Deutschen“, und sagt damit das Höchste aus, das von einem Menschen gesagt werden kann.

Luther ist nach Rothe der größte Reformator, und doch hat er es nicht werden wollen. Mit Recht hebt Rothe hervor, daß es nicht in seiner Absicht gelegen habe, ein neues Kirchenwesen hervorzurufen. Ja Rothe spricht von Luthers Ratlosigkeit und Planlosigkeit in dieser Beziehung, da er sich anfänglich nicht klar darüber gewesen sei, daß die neue christliche Erkenntnis, die ihm aufgegangen war, in dem alten

1) Ethik § 1158 (Bd. V, S. 338f.).

2) Ges. Vortr., S. 98. 99.

3) Adolf Hausrath, R. Rothe u. seine Freunde, 1906, II, S. 297.

4) Ethik § 1018 (Bd. IV, S. 245.).

5) K. Gesch. II, S. 328.

Bau keinen Raum finden konnte¹. Die Angst um sein ewiges Heil, die Frage, wie er seinem persönlichen Gewissen Genüge leisten könnte, hatte ihn zum Widerspruch gegen die von ihm klar erkannte Verkehrung des Evangeliums getrieben, und zwar in einem Punkt, den er vermöge seiner eignen religiösen Erfahrung als den Kardinalpunkt des subjektiven Christentums betrachten mußte, als den Punkt in welchem die Seele der christlichen Frömmigkeit ihren eigentlichen Sitz hat². Wenn dann ein neues Kirchenwesen die Folge seiner reformatorischen Tätigkeit gewesen ist, so ist das nicht seine Absicht gewesen; er wollte den gegebenen Zustand nicht antasten und ist zur Neugründung einer Kirche erst durch den Widerstand der Hierarchie geführt worden.

Rothe weist darauf hin, daß Luther eine dunkle Ahnung davon gehabt habe, daß es sich dabei nicht wieder um eine Kirche handle; er habe an die Stelle dieses Wortes gern das andere: die Christenheit gesetzt³. Aber er mußte, als die Zeitumstände ihn zum Bau einer neuen Organisation zwangen, doch eine Kirche gründen; denn eine andere Form war „bei dem damaligen Entwicklungszustand nicht möglich“⁴. Er hat sie nun aber doch zu etwas ganz anderem gemacht, als was sie nach der Auffassung des Mittelalters war, so daß die Kirche, die Luther bauen wollte, nach Rothe ganz anders geartet sein sollte als die bisherige, die doch nur „das naturwüchsige Erzeugnis der Idee des als Kirche gedachten Christentums war“⁵. Luther verstand die Kirche im Gegensatz zum hierarchischen Kircheninstitut als eine congregatio sanctorum, als die heilige Gemeinschaft der wahren Christen. Er dachte sich den Glauben als die Menschheit ganz durchdringend und so die bürgerliche Gemeinde zugleich als die Gemeinde der wahren Christen, die freilich ohne äußere Ordnung nicht bestehen könne. In solchen Gemeinden sollte der Gedanke des allgemeinen Priestertums, der Luthers erste Schriften „wie Frühlingswehen durchdringt“, verwirklicht werden, nur daß der Ordnung wegen nicht alle die priesterlichen Funktionen ausübten, sondern nur die, die dazu besonders berufen waren. Dieses Ideal christlichen Gemeindelebens zerging freilich an der harten Wirklichkeit. Rothe zeigt, wie Luther unter den Einwirkungen der täuferischen Bewegung und des Bauernkriegs „mit rauher Hand aus seinen Träumereien geweckt wurde, indem sie ihm den grellen Kontrast der Wirklichkeit mit seinem Ideal in blutigen Schriftzügen scharf unter die Augen rückten“⁶. Und so erfährt sein Gemeinschaftsgedanke eine tiefgreifende Wandlung. „Die Idee der Kirche, die sich ihm ganz verhüllt hatte, ging ihm von neuem auf, nämlich in einem dem bisherigen verwandten Sinn — der Idee eines Kircheninstituts“⁷. Christen, wie sie sein geistiger „Kirchenbegriff“ sich gedacht hatte, fand er

1) Ebenda S. 328. 542 f.

2) A. a. O. S. 328.

3) Ethik § 1168 (Bd. V, S. 399 u. Anm.).

4) K. Gesch. II, S. 342.

5) Ebenda S. 342.

6) Ebenda S. 343 ff.

7) Ebenda S. 345.

nicht. Und so gewinnt für ihn die Kirche die Bedeutung einer Erziehungsanstalt für diejenigen, die noch nicht Christen sind, und die nun als das Objekt der Erziehung durch Wort und Sakrament erscheinen. Das geistliche Amt erhält jetzt eine veränderte und erhöhte Stellung. Es wird überwiegend ein Lehramt, und die Kirche wird zu einer Gemeinschaft derer, die an der reinen Lehre festhalten. Damit rückt der neue Begriff der Kirche wieder an die alte katholische Vorstellung heran. Freilich — das hebt Rothe hervor — mit dem bedeutungsvollen Unterschied: die Vorstellung von der Art und Weise der Mittheilung des durch Christus erwirkten Heiles an die Einzelnen und von den dazu gegebenen Mitteln sind andere und zwar richtigere geworden¹.

So unterscheidet Rothe einen früheren und einen späteren Luther, den Luther des allgemeinen Priestertums und der Kirche als der Gemeinde der Heiligen, und den Luther, der in der Feststellung und Bewahrung der reinen Lehre das spezifische Interesse der Kirche vertritt². Rothe betont, daß sich eine grundsätzliche Umbildung der ursprünglichen Anschauungen Luthers vollzogen habe³, und findet den Beweis dafür in dem von Luther abgegebenen Urteil über die bekannte hessische Kirchenordnung, deren Veröffentlichung er abrät, weil sie eine Sondergemeinde der wahrhaft gläubigen Christen, eine auf dem Papier entworfene idealistische und ganz unpraktische Einrichtung sei, und weil man auf solche Bildungen verzichten müsse, „bis unser Herr Gott Christen macht“. Luther war eben der Meinung, daß eine Kirchenordnung nicht von oben durch Gesetz aufgezwungen werden dürfe, sondern daß Ordnungen sich langsam von unten entwickeln müssen. Wenn nun an Stelle der Sonderkirche die von den Landesfürsten regierte Staats- und Landeskirche trat, so sieht Rothe darin mit Recht eine Konsequenz der gegebenen, realen Verhältnisse, nur daß er diese Entwicklung nicht aus dem Gange der deutschen Geschichte folgert, die eine steigende Macht der Landesherrn aufweist, sondern sie nur damit begründet, daß die Bischöfe als Gegner des Evangeliums nicht in ihrem Besitz belassen werden konnten und die Landesherren nach Beseitigung der Hierarchie die einzigen Organe waren, die die Macht besaßen, die der Leitung beraubte Kirche zu regieren, wozu dann noch kommt, daß man unter dem Druck der sozialen Revolution und der Wiedertäufererei das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit auch in geistlichen Dingen betonte und ein Wachsen des demokratischen Geistes befürchtete, wie er allerdings in dem Wesen der Reformation liege. Rothe betont, daß Luther den inneren Widerspruch dieser Entwicklung tief empfunden habe, weil er stets an dem reformatorischen Gedanken einer Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt festgehalten und nur unter dem Zwange der empirischen Verhältnisse gehandelt habe. Aber nach seiner Darstellung hat sich Luther dann doch mit dieser Fortbildung der kirch-

1) Ebenda S. 347. 346.

2) Ebenda S. 398.

3) Ebenda S. 348.

lichen Verfassung abgefunden und sie damit motiviert, daß die weltliche Obrigkeit überall das Recht habe, Ordnung zu schaffen, also auch in der kirchlichen Sphäre, worin sie überhaupt von jeher gewisse Rechte gehabt habe, daß ferner die landesherrlichen Gewalten *praecipua membra ecclesiae* seien, und daß es zu den Pflichten des *magistratus civilis* gehöre, auch über die reine Lehre zu wachen. „Und so fand man denn“, sagt Rothe, „die Sache allmählich ganz natürlich und räumte den Landesherrn nicht bloß die oberste Kirchenleitung, sondern sogar das Recht ein, ihre Untertanen zur Erfüllung ihrer äußeren Pflichten zu zwingen“¹.

Wenn Luther so eine Entwicklung nahm, die ihn von einem anfänglich idealistischen zu einem dem katholischen sich annähernden Kirchenbegriff zurückführte, so erscheint das wie ein Abfall von sich selbst. Und doch darf man nach Rothe dies nicht so auffassen. Luthers ursprüngliches Gemeindeideal ist vielmehr nach seiner Darstellung eine unfertige oder vorübergehende Idee. Denn Luther ist allzeit ein „alkatholischer Mann“ gewesen, der „von dem einseitigen Supranaturalismus der bisherigen christlichen Frömmigkeit and somit von dem kirchlich geformten Christentum im Prinzip nicht lassen wollte“². Das bedeutete eine ganz neue Auffassung Luthers. Hatte die Aufklärung ihn modernisiert³, die Romantik mit ihrer Abneigung gegen den Protestantismus und ihrer Verherrlichung des mittelalterlichen Katholizismus kein Verständnis für ihn finden können, so wird er hier in die mittelalterliche Welt hineingerückt, und am deutlichsten tritt nach Rothe sein einseitiger mittelalterlicher Supranaturalismus in der Magie der Abendmahlslehre zu Tage⁴. Wir haben hier bei Rothe Problemstellungen und Formulierungen, die uns schon an den neuesten Streit über die Frage „Reformation und Neuzeit“ bzw. über die Frage, ob Luther dem Mittelalter oder der Moderne zuzurechnen sei, erinnern. Ernst Troeltschs Anschauungen deuten sich in Rothe an. Aber wie Troeltsch trotz der von ihm so stark betonten mittelalterlichen Grundzüge Luthers doch dessen Größe nicht verkennt, so auch Rothe nicht.

Luther ist nach Rothe trotzdem der größte Reformator, größer als Zwingli und Calvin, dem er den Titel eines Reformators im eigentlichen Sinn abspricht. Luther ist ein Prophet, was weder Zwingli noch Calvin war⁵. Die ganze Reformation trägt das Gepräge der Persönlichkeit Luthers, sie ist mit dem individuellen Typus ihres Stifter identifiziert, und wie dieser Typus echt deutsch war, so ist sie auch die eigentümlich deutsche Reformation geworden und geblieben. Luthers

1) Ebenda S. 348 ff. 2) Ebenda S. 334.

3) Vgl. dazu Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, S. 44 ff. Auch Leopold Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (in: Protestantische Monatshefte 12, 1908), bes. S. 91 ff.

4) K. Gesch. II, S. 334.

5) Ebenda S. 398. 328.

Seele ist der „geweihte Ort, in welchem Gott durch seinen Geist das heilige Feuer der ursprünglichen echten Frömmigkeit wieder entzündete und zu so hellen Flammen entfachte, daß es in weitem Kreise um ihn her um sich griff“. Die in der Tiefe seiner Seele geborene Frömmigkeit gewinnt „jene hinreißende Gewalt, die auch die Massen ergreift und elektrisiert“, und die Glut dieses Feuers weht von Wittenberg nach Zürich hinüber, sodaß die mattere Flamme, die hier aufgegangen war, nicht erlosch — was sonst schwerlich ausgeblieben wäre —, sondern neue Kraft gewann und in stärkerer Lohe aufloderte“¹.

Zwar Zwingli ist nach Rothe der weltoffenerer Geist, seine Reformation ist universellerer Natur. Er steht so der Rothe'schen Gedankenwelt näher. Seine Reformation ist der „erste erfolgreiche Durchbruch der längst in der christlichen Geschichte liegenden Tendenz des Christentums, sich aus der kirchlichen Form in die religiös sittliche, in die weltliche oder politische umzubilden“². Und doch ist er der kleinere Geist neben Luther; ihm fehlt die unmittelbare, nicht reflektierte religiöse Gewißheit, die „alles mit sich fortreißende Gewalt der christlichen Frömmigkeit in ihrer Urkraft, wie sie in Luthers Seele von oben her entzündet war“³. Das Große an ihm war sein Realismus. Er brachte kraft dessen mit „klarem, praktischen Bewußtsein“, mit der „ihm eigentümlichen praktischen Nüchternheit“ die Verfassung der Kirche zum Abschluß. Er hat im Unterschied von Luther eine positive Idee eines wahrhaft evangelischen Kultus und geht schließlich an eine radikale Änderung, baut auf „reinemachtem Tisch eine Gottesdienstordnung auf, wie sie seiner Idee entsprach“⁴, während Luther bestehen läßt, was mit seinen dogmatischen Überzeugungen nicht schlechtbin im Widerspruch steht, unerschütterlich überzeugt, daß das durch die Predigt verkündigte Wort Gottes alles von selber machen werde. Luther will auch das Evangelium nicht für eine Reform der gesellschaftlichen Zustände anwenden, sondern sein Volk auf dem Wege allmählicher Umwandlung von innen heraus erneuern; Zwingli dagegen ist zugleich politischer Reformator und, wie Ranke sagt, der „größte Reformator, den die Schweiz je gesehen“. Darin geht er über Luther hinaus. Aber gerade in seiner Beschränkung auf das Religiöse zeigt sich Luther als der Meister.

Und diese neue Frömmigkeit, die er geschaffen hat, ist es nun, die ihn mit der Gegenwart verbindet. Das ist das Thema der Predigt, die Rothe am Reformationsfest 1829 gehalten hat⁵. Die Zeiten sind andere geworden, nicht bloß das äußere Leben hat sich gewandelt, sondern auch unser Denken und Empfinden. Aber ein heiliges Band verbindet uns mit der Reformation: die eine nämliche Frömmigkeit. Und Luther ist ihr Quellpunkt. Er wurde der Reformator des

1) Ebenda S. 333.

2) Ebenda S. 330.

3) Ebenda S. 333.

4) Ebenda S. 365.

5) Roth's nachgelassene Predigten, hersg. von Schenkel.

religiösen Lebens, als er zum Verständnis und zur Erfahrung der Rechtfertigung aus Gnaden durch Christus kam. Das ist nach Rothe das Zentrum seines Christentums. Dieser alleinrechtfertigende Glaube ist nicht etwas rein Innerliches, sondern in ihm liegt eine Wendung zur sittlichen Aktivität; denn er äußert sich nicht bloß in einem wahrhaft geistlichen Leben, sondern auch in einem tätigen und geistigen Leben. Mit der Rechtfertigungslehre ging Luther ein ganz „neuer Gesichtskreis auf“, so heißt es in der Reformationspredigt des Jahres 1835: „Die christliche Frömmigkeit versöhnte sich mit dem Leben der menschlichen Gemeinschaft, denn hier ist der eigentliche Schauplatz für die Erbauung des Reiches Gottes; die bürgerliche Ordnung erscheint nun nicht mehr als etwas bloß Weltliches, sondern als göttliche Ordnung“¹. Vor der Reformation war christliche Frömmigkeit und Leben entzweit. Luther oder, wie Rothe meist sagt, die Reformatoren erkannten, daß das eigentliche Feld der christlichen Frömmigkeit nicht die kirchliche Sphäre sei, sondern das Leben. Luther hat den Geist des echten Christentums „aus seinem Grabe befreit. Fromm sein und fromm leben ist nichts anderes als Christentum in sich und aus sich leben und walten lassen“, in allem Handeln in der Welt². So ist Luther nicht eigentlich der Reformator der Kirche, sondern der Reformator des christlichen Lebens.

Wenn man diese Sätze richtig einschätzen will, muß man an die oben bereits skizzierte Grundthese Rothes betreffs Kirche und Religion und betreffs Religion und Leben zurückdenken. Mit innerer Zustimmung stellt Rothe fest, daß die Reformation der Kirche als solcher, d. h. als wirklicher Kirche nicht zustandegekommen ist, und daß die Kirche, deren Wesen in der Katholizität und Einheitlichkeit besteht, in ihrer Einheit aufgelöst und damit in ihrem Wesen zersetzt worden ist. Mit derselben inneren Zustimmung stellt er fest, daß es auch die Reformation nicht wieder zu einer innerprotestantischen kirchlichen Einheit hat bringen können, sondern sich in zwei protestantische Kirchen gespalten hat. Das ist ihm das eine Symptom für die „Unkräftigkeit des kirchlichen Prinzips“. Ein weiteres liegt darin, daß diese beiden Kirchen nicht einmal je in ihrem eigenen Schoß die Einheit haben vollziehen können, sondern in Sonderkirchen und Landeskirchen zerfallen³. Die deutsche Kirche der Reformation fand nicht mehr in sich selbst, sondern in einem ihr Fremden, dem Staat, das zusammenschließende und organisierende Prinzip⁴. Wer in der Neugeburt des Christentums unter kirchlicher Form die Aufgabe der Reformation sieht, der muß, wie Rothe hervorhebt, Anstoß an ihr nehmen; denn dann hat sie ihre Aufgabe nicht gelöst. Nun hat sie zwar den Begriff der unsichtbaren Kirche geschaffen, aber dieser ist nach Rothe eine Fiktion,

1) Ebenda S. 108 ff.

2) Ebenda S. 170.

3) K. Gesch. II, S. 397.

4) Ebenda S. 355.

eine *Contradictio in adjecto*. Denn die Kirche ist ihrer Entstehung und ihrem allgemeinen Sprachgebrauch nach eine äußere Gemeinschaft, und als solcher kommt ihr eo ipso das Prädikat der Sichtbarkeit zu. An dieser Auffassung hat Rothe stets festgehalten. Der Begriff der unsichtbaren Kirche ist der Ausdruck „einer sich verirrenden Wahrheit“, einer Wahrheit allerdings, insofern dieser Vorstellung zwei richtige Momente zu Grunde liegen, — einmal das negative, daß die sichtbare Kirche nicht die wesentliche Form der Verwirklichung der christlichen Gemeinschaft sei, und das positive, daß es notwendig eine solch wesentliche Form der Verwirklichung geben müsse. Diese ist der Reformation nun freilich noch eine unbekannte Größe, und zwar deshalb, weil sie das Material noch nicht zu schätzen wußte, aus dem sich die neue religiöse Gemeinschaft einen neuen Bau hätte bauen können, das natürliche, nationale und politische Leben¹. Wenngleich durch die Bildung der Landeskirchen, in die sich die eine Kirche auflöst, und die dadurch vollzogene Abhängigkeit der Kirche vom Staat die Tatsache deutlich in die Erscheinung tritt, daß die politische Gemeinschaft die Substanz ist, aus welcher der künftige Bau der „Kirche“ bestehen muß, so fehlt der Reformation doch eben noch die klare Vorstellung, daß der Staat die wesentliche Form der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Lebens ist. Erst dadurch würde der Begriff der unsichtbaren Kirche einen positiven Gehalt bekommen haben².

Freilich war, wie Rothe betont, für die damalige Zeit die Kirche noch unentbehrlich, wie sie es heute noch ist, und so mußte denn die Reformation ihre Aufgabe darin sehen, eine neue Kirche zu bauen. Aber was sie geschaffen hat, war nur ein „bloßes Analogon von Kirche“, die niemanden mit „Bewunderung oder mit Respekt erfüllen kann“. Es war eine „Reduktion der Kirche auf ein Kleinstes als Nothbehelf“³. So hat sie kein wirkliches kirchliches Leben aus sich zu erzeugen vermocht, wie sie denn auch keinen eigentümlichen Kirchenbaustil hervorbringen konnte —, wobei Rothe übersieht, daß ein Bedürfnis für kirchliche Neubauten bei der Masse der vorhandenen Kirchen und Kapellen gar nicht vorlag. Aber für ihn ist auch dies ein Sympton der Schwäche des kirchlichen Lebens im Protestantismus⁴. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er auch die Sekten. Sie sind „wohlberechtigte“, aus dem protestantischen Prinzip sich ergebende Erscheinungen, aber auch ein Beweis dafür, daß die aus der Reformation unmittelbar hervorgegangene Gestaltung des Christentums und der christlichen Welt noch nicht die wahrhaft protestantische ist⁵.

Auch die nächsten kirchlichen Auswirkungen der Reformation im Zeitalter der Orthodoxie zeigen alle Merkmale des Unfertigen. Sie knüpfen

1) Anfänge der christl. Kirche, S. 99ff., 108f., 111ff.

2) Ebenda S. 115.

3) Ethik § 1168 (Bd. V, S. 399f.).

4) Ebenda S. 401.

5) K. Gesch. II, S. 417f.

an den „späteren Luther“, den Wiederhersteller der „reinen Lehre“, an und stehen unter dem Zeichen der Lehrstreitigkeiten, die an dem „innersten Lebensmark der neuen Kirche zehren“. „Das Christentum ist ganz überwiegend Theologie geworden“¹. Dem entsprach es, wenn es mit dem sittlichen Leben innerhalb der neuen Christenheit, die aus der Reformation hervorging, sehr unfertig und notdürftig aussah. Aber Rothe verkennt nicht, daß der Übergang aus einem Zustand religiöser Gebundenheit und Bevormundung in einen Zustand der Freiheit und Selbständigkeit zumal bei einem noch unmündigen Volk auf damaliger Kulturstufe zunächst verwirrend und auflösend wirken mußte. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben wird von den „rohen Gemüthern“ mißverstanden und praktisch mißbraucht, und die dogmatische Rechtgläubigkeit wird mit dem wirklichen Glauben an Christus verwechselt. Über dem unfruchtbaren dogmatischen Gezänk wird die werktätige christliche Nächstenliebe zurückgestellt². Und doch „im Ganzen“ hat die Reformation, auch die lutherische — denn die schweizerische hat von Hause aus grundsätzlich die Erneuerung des christlichen Lebens zum Ziel gehabt —, auf „die Reinigung und Hebung der Sitte“ gewirkt. Vor allem rechnet es Rothe zu den besonderen Verdiensten der Reformation und namentlich Luthers, daß „durch sie die weltlichen Stände, insbesondere der Hausstand und der obrigkeitliche Stand gehoben, daß sie von dem Bewußtsein um ihren Beruf als einen von Gott selbst geordneten und damit um ihre Würde, überhaupt von einem edlen moralischen Selbstgefühl erfüllt worden sind“. Auch das betont Rothe als Errungenschaft der Reformation, daß sie den Individualismus oder, wie er sagt, das Gefühl der individuellen Berechtigung und Verantwortlichkeit in sein Recht eingesetzt hat, freilich nur in Beziehung auf das religiöse Verhältnis des Einzelnen, nicht auch auf das politische. Denn dem Staat gegenüber vertrat sie das Prinzip des leidenden Gehorsams. „Die politische Tatkraft hielt die deutsche Reformation grundsätzlich zurück“³. Ein direkter Zusammenhang zwischen politischer Freiheit und Reformation wie ihn sich wohl die Historiker des vormärzlichen Liberalismus und die Vertreter des jungen Deutschland konstruierten, besteht für Rothe nicht. Allen Modernisierungen der Reformation gegenüber vertritt er den Standpunkt des Historikers, der sich des großen Abstands zeitlich weit geschiedener Epochen im vollsten Maß bewußt bleibt. Wir berühren damit die Seite Rothe'scher Geschichtsauffassung, mit der er in den eigentlichen Kernpunkt des gegenwärtigen Problems über das Verhältnis der modernen Kultur zur Reformation hineinführt; um diese Frage und um den starken Gegensatz zwischen beiden handelt es sich bei Troeltsch⁴.

1) Ebenda S. 398 ff. 472. 2) Ebenda S. 408 ff. 430. 3) Ebenda S. 411.

4) E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1911.

Für Rothe ist die Reformation nur erst der Anfang eines Neuen. „Im Prinzip“ so heißt es immer bei ihm, hat sie die neue Zeit und eine neue Weltanschauung eingeleitet. Die moderne Kultur oder, wie er auch sagt, die moderne Moralität ist ausgesprochenermaßen eine wesentlich protestantische. „Geschichtlich betrachtet, ist sie ein Erzeugnis der Reformation in ihrem Zusammenwirken mit dem weltlichen Kulturleben (in erster Linie den humanistischen Studien)“, sie ist die größte und bleibendste Wirkung, die bis jetzt von der Reformation ausgegangen ist“. Aber, fügt er hinzu, „die Reformatoren würden diese Frucht ihrer Arbeit zürend verleugnen“¹. Es besteht eben kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Reformation und moderner Kultur. Die Reformation trägt die Keime einer neuen Zeit in sich, indem sie gegenüber der Veräußerlichung der Religion in der mittelalterlichen Kirche ihre Verinnerlichung und Versittlichung betont hat, indem sie weiter nicht die „enge Kirche“, sondern die weite Welt zum Schauplatz des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinschaft hat machen wollen. Das war ihr erhabenes Ziel, wie es in Rothes Reformationspredigt von 1829 heißt. Aber eben nur ihr Ziel. Verwirklicht hat sie es noch nicht. Von der Gegenwart aus gesehen, gemessen an der gegenwärtigen Kultur und ihren Zielen erscheint die Reformation in schroffem Abstand von ihr. So hat Rothe sie gesehen. Wenn man das retrospektive Geschichtsbetrachtung nennt, wie es Böhmer im tadelnden Sinn von Troeltsch tut², so wird eben dabei nicht beachtet, daß jede Geschichtsbetrachtung retrospektiv ist, insofern sie gar nicht anders kann als die Vergangenheit mit den Augen der Gegenwart sehen³ und eine Periode, deren Bedeutung für die moderne Zeit in Frage steht, eben auch an dieser modernen Zeit zu messen. Die Mahnung Herders: „Werde ein wiedergeborener Zeitgenosse einer abgelebten Geschichte“, kann dabei wohl zu Recht bestehen; es kommt nur darauf an, daß der Historiker prinzipiell Verzicht leistet auf subjektive Einseitigkeit. Darin besteht recht eigentlich das Wesen der Objektivität.

Rothe hatte, wie schon einleitend bemerkt worden ist, das lebendigste Bewußtsein von dem zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter fließenden Strom der Geschichte und von dem Abstand der Zeiten. Es war ihm daher etwas schlechthin Selbstverständliches, daß dieser Abstand sich auch zwischen dem 19. und dem 16. Jhd. bemerkbar macht. Es ist eine ganz andere Welt, die Luthers und die unsere; das ist eine Vorstellung, die Rothes Denken ganz beherrscht. „Der geistige Horizont des 16. und 17. Jahrhunderts ist ein für allemal untergegangen, auch für die christliche Frömmigkeit als spezifisch evangelische“, oder wie er einmal von sich sagt: „Meine Theologie ist von ganz anderem Da-

1) Ges. Votr., S. 98f.

2) H. Böhmer, Luther im Licht der neueren Forschung, 2. Aufl. 1910, S. 159.

3) Vgl. S. Eck, Religion und Geschichte, 1907, S. 44.

tum als die der Reformation; dieses Datum ist nicht mein individuelles, sondern das der modernen Zeit“¹. Im Prinzip hat zwar die Reformation das christliche Leben von der kirchlichen Form befreit und das christliche Handeln in die ethische Betätigung hinübergeführt, aber ohne ein klares Bewußtsein davon zu haben, was sie eigentlich damit tat. Sie wußte nach Rothe das Sittliche an sich selbst noch nicht zu würdigen, sondern nur aus dem religiösen Gesichtspunkt als das von Gott gebotene. Sie nimmt das weltliche Leben nur hin als etwas, das nun einmal da ist. Vom Staat haben die Reformatoren eine niedrige Vorstellung; Rothe verweist dafür auf die Apologie der Augsbургischen Konfession². Ihnen fehlt also noch die Anerkennung vom Eigenwert des Staates und somit eine innere Anteilnahme an den staatlichen Ordnungen, ebenso wie die Schätzung der Eigenwerte des weltlichen Lebens, der Sinn für die irdische Welt, für die Natur und Geschichte. „Indem das Sittliche an sich selbst noch gar nicht erkannt und in seiner Bedeutung (gerade für die höchsten menschlichen Zwecke, für die religiösen) verstanden wurde, konnte man sich auch gar nicht für dasselbe und die sittliche Aufgabe begeistern, — indem es als solches als ein Niedriges und Gemeines erschien, konnte noch keine Lust und Freude an ihm entstehen; man konnte es nicht an sich selbst lieb gewinnen, sondern nur aus Gehorsam gegen Gott, der es nun einmal so befohlen, und zwar eigentlich zu unserer Demütigung, wendete man diesem an sich armseligen und gemeinen sittlichen Objekt seine Tätigkeit zu, ohne Liebe zu diesem selbst und in der sehnsuchtsvollen Hoffnung auf eine dereinstige bessere Zeit, da man mit diesen in sich selbst nichtigen, irdischen, weltlichen Realitäten nichts mehr zu tun haben werde . . . Als das eigentlich und positiv in sich selbst christlich wertvolle Handeln erschien auch jetzt immer noch das rein religiöse d. h. das kirchliche“³. Ebenso fehlt der Reformation die Anerkennung vom Eigenwert der Wissenschaft. Luther hat die humanistischen Studien nicht an sich geschätzt, sondern nur als Mittel für seinen Zweck; sie stehen lediglich im Dienst der Theologie. „Für die wissenschaftliche Forschung und insbesondere auf dem Gebiet der Geschichte, namentlich für historische Kritik, hat die Reformation tatsächlich allerdings bahnbrechend gewirkt, aber nicht eigentlich grundsätzlich. Sie mußte auf solche Forschung zu ihrer Rechtfertigung und Verteidigung eingehen, aber sie tat es nur aus dem Interesse an dieser und nur in dem Maße, in welchem diese es erforderte“. Der Reformation fehlte das an sich wissenschaftliche Interesse ganz, sie hat nur den Grund gelegt, auf dem die selbständig werdende Wissenschaft weiter bauen konnte⁴. Ihr kommt also nur eine indirekte Bedeutung für die Wissenschaft zu.

1) Ges. Vortr., S. 15. 16. 95. Nippold a. a. O. II, S. 315.

2) K. Gesch. II, S. 407. 412. Anfänge, S. 105 Anm.

3) K. Gesch. II, S. 408.

4) Ebenda S. 412f.

So ist denn das, was wir moderne Kultur und Weltanschauung nennen, nicht eine unmittelbare Wirkung der Reformation. Diese ist ihr Mutterboden, sie hat sie ermöglicht, aber sie hat sie nicht geschaffen. Erst das 18. Jahrh. hat die neue Zeit heraufgeführt, „das moderne Bewußtsein und die moderne Kultur mit ihren eigentümlichen Anschauungen und Tendenzen“. Ihm kommt nach Rothe die größte Bedeutung zu für die Entstehung der modernen Welt. Es ist die „große geschichtliche Krise“, welche der deutschen Christenheit eine „völlig neue Weltanschauung“ gebracht hat. Die Reformation hat ihr nur den Boden bereitet. Das Charakteristische dieser Geistesbewegung besteht im wesentlichen darin, daß im Bewußtsein der modernen Christenheit ein neuer Sinn erwacht ist, der bis dahin geschlummert hatte, der Sinn für diese irdische Welt, für die uns umgebende äußere Welt und für uns selbst als Glied derselben. Und zugleich erwachte damit der Trieb, diese irdische Welt so vollständig als möglich für die menschlichen Zwecke in Besitz zu nehmen¹. Erst also das 18. Jahrh. führt unmittelbar in die gegenwärtige Welt hinein; die Lebensanschauung und Lebensgestaltung des 16. Jahrh. haftet nicht mehr in dem gegenwärtigen Geschlecht. Das ist eine Tatsache, sagt Rothe, wider die kein Leugnen hilft².

Rothe hat damit die Bedeutung des 18. Jahrhunderts für die moderne Geisteswelt richtig erkannt. Rothe hat weiter mit Recht betont, daß die Kirche seit der Reformation im Zeichen des abnehmenden Mondes steht, daß also der Protestantismus sich im Laufe seiner Geschichte tatsächlich je länger je mehr als das Prinzip der Zersetzung des Kirchlichen erwiesen hat. Wenn nun Rothe an die Stelle der Kirche den Staat treten läßt, so war das, wie wir gesehen haben, eine Folge seiner idealisierenden Auffassung vom Staat, in dem für ihn der Schwerpunkt aller geschichtlichen Entwicklung liegt. Und so weist er denn dem Staat alle die Aufgaben zu, die bisher die Kirche erfüllt hatte; denn in einer vom christlichen Geist beherrschten menschlichen Gesellschaft, wie es eben der Staat nach seiner Auffassung ist, geschieht auch das Höchste, die Pflege des religiös-sittlichen Lebens, ohne besondere Kultushandlungen, und das eigentliche Organ der Andacht ist in der Dichtung und in der theatralischen Kunst gegeben³. Das war Rothes unerschütterlicher Glaube, von dem er selber bekannte, daß er sich niemanden beweisen lasse, der nicht die Gabe habe, in der Gegenwart schon die Zukunft zu sehen. Er wußte sich im Besitz dieser ihm von Gott geschenkten „Witterungskraft“ für die zukünftige Zeit, so daß er „beim Hinausblick in die Zukunft seiner lieben Mutter Erde, dieses geheiligten Gotteswerks, nicht auf Öde und Graus hinschaue und nicht aus der Seele der ihrer Erlösung entgegenharrenden Welt heraus

1) Ges. Vortr., S. 64 ff. 135.

2) Ebenda S. 95.

3) Ethik, Bd. V, § 2276.

an seinen Herrn und Heiland die Frage richten muß: Herr bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“¹.

Es war ein grandioser Idealismus, der Rothes Denken beherrschte. Aber dieser ließ ihn verkennen, daß eine vom christlichen Geist völlig durchdrungene Kultur nicht verwirklicht werden kann, daß Christentum und Staat, Christentum und Welt zwei Größen sind, die stets miteinander in Spannung leben werden, daß der Staat nicht bloß Kulturstaat, sondern auch Machtstaat ist, der legales Handeln erzwingen muß und nur die Vorbedingungen für das Wachstum des sittlichen Lebens schaffen kann². Auch Rothes These von dem mit der Reformation im Prinzip begonnenen Übergang der Kirche in den Staat gehört in ihrer vollen Verwirklichung erst der Zukunft an. Bis zum Schluß des jetzigen Weltläufs bleibt immer noch „ein Rest von Kirche“ bestehen³, und die Landeskirchen als Übergangsformen haben die Aufgabe, zur religiös-sittlichen Gestaltung des Staates als der völlig christianisierten Gemeinschaft zu führen.

Welche Form aber auch immer die noch vorhandene „Kirche“ der Gegenwart trägt, niemals darf in ihr nach Rothes Forderung die Reformation still stehen⁴. Die Zeit des Statutarischen ist auf allen Lebensgebieten dahin, nicht am wenigsten auf dem des religiösen Lebens. Das Christentum kann niemals bleiben, wie es in einem Moment der Geschichte war. Wir sehen mit anderen, tieferen Augen in die Geschichte, mit „furchtloser, aber desto besonnener Anwendung der seit der Zeit von Nicäa, Chalcedon und Augsburg bewunderungswürdig vervollkommenen optischen Instrumente“. Alles ist in ewiger Bewegung und in ewigem Fortschritt. Das war Rothes Glaube, den er niemals aufgegeben hat. So muß denn auch die Kirche, wenn sie Trägerin der geschichtlichen Wirksamkeit Christi sein will, sich der modernen geistigen Lebensentwicklung anpassen, mit der Kultur einen Bund schließen, und so die „Seele des religiösen Lebens im Volk und damit zugleich des gesamten nationalen Lebens“, also mit einem Wort: Volkskirche sein, die zugleich „vernünftige Freiheit und freie Vernünftigkeit ihren Angehörigen namentlich auch ihren Dienern gestattet“, die vor allem auf die dogmatisierende Form der Frömmigkeit verzichtet. Nur eine solche Kirche kann in der Gegenwart noch wirkungskräftig sein. Das sind Gedanken, wie sie Rothe in immer neuer Wiederholung in seinen Vorträgen und Abhandlungen aus seinen letzten Lebensjahren ausgesprochen hat. Sie sind ein ursprüngliches Erzeugnis protestantischer Weltanschauung, aber sie zeigen auch, wie weit Rothe selbst abgerückt war von dem geistigen Horizont des 16. Jahrhunderts.

1) Ges. Vortr., S. 102.

2) Vgl. J. Wendland, Handbuch der Sozialethik 1906, S. 189.

3) Ethik, Bd. III, § 582.

4) Ethik, Bd. IV, § 989.