

Die Bewertung der Inneren Mission bei Richard Rothe.

Ein Beitrag zur Beurteilung der Inneren Mission im 19. Jahrhundert.

Von Peter Meinhold, Kiel.

Wenn man nach der Leistung des Christentums im 19. Jahrhundert fragt, so wird man außer auf die zunächst in den Bahnen Schleiermachers und Hegels, dann Kants, sich bewegende theologische Arbeit, deren eigentliches Problem das ganz verschiedenartig gelöste Verhältnis von Christentum und Kultur ist, vor allem auf die Entwicklung der Inneren Mission hinweisen müssen, deren Träger die brennenden sozialen Probleme des 19. Jahrhunderts frühzeitig erkannt und ihre Lösung mit einer umfassenden Erneuerungsbewegung in Volk, Staat und Kirche gewollt haben, um mit der durch das Christentum geführten Erneuerung des Volksgeistes das Übel an der Wurzel zu beseitigen.

Es ist bekannt, daß sich die kirchlichen Behörden des 19. Jahrhunderts z. T. dem neuen Arbeitsfeld zunächst verschlossen oder ablehnend gegenüber gestellt, z. T. sich nur langsam und widerstrebend ihm geöffnet haben, ehe sie der sich für sie erhebenden Verpflichtung inne wurden, die freie Arbeit der Inneren Mission ihrerseits zu unterstützen und zu fördern. Es wäre nicht uninteressant, einmal die über die Innere Mission gefällten Urteile zu sammeln. Sie würden einen charakteristischen Beitrag nicht nur zur kirchlichen Geschichte des 19. Jahrhunderts, sondern auch für die Geschichte der Inneren Mission und für die Stellung abgeben, die sie sich im Laufe der Zeit erobert hat. Die nachfolgenden Ausführungen wollen dazu einen bescheidenen Beitrag bieten, indem sie die Bewertung der Inneren Mission bei einem der zu Unrecht als „liberal“ verpönten Theologen des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit seinen theologischen Anschauungen hervorheben, bei dem Heidelberger Richard Rothe († 1867)¹⁾. Vielleicht wird damit auch eine Frage angerührt, die den

1) Die beiden für Richard Rothe charakteristischen Werke sind „Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ (1837) und die „Theologische Ethik“, deren erste Auflage 1845 ff. erschien. Wir beziehen uns im folgenden auf diese beiden Werke; die übrigen Werke Richard Rothes bieten keine über die in diesen beiden Arbeiten dargelegten hinausgehenden neuen Gesichtspunkte. Wir dürfen uns deshalb auf die „Anfänge“ und die „Theologische Ethik“ beschränken. Hinzuweisen wäre noch auf die Biographie von Nippold über Richard Rothe (2 Bde., 1873 f., 2. Auflage 1877), die viel aufschlußreiches Briefmaterial enthält, ebenso auf die von Hausrath (2 Bde., 1902 und 1906), die besonders die Beziehungen Rothes zu seinen Zeitgenossen aufdeckt. Eine Darstellung der historischen Anschauungen Rothes, die vielfach völlig verkannt worden sind, gerade in ihrem Gegensatz zu F. Chr. Baur und dessen von Hegel beeinflussten historischen Konzeptionen, wäre eine für die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts lohnende Aufgabe. Es gibt

wirklichen Weg der Inneren Mission in einem um so helleren Lichte erscheinen läßt, je stärker die Widerstände gewesen sind, gegen die sie sich behaupten mußte, und je schmaler der ihr für ihre Entwicklung zugedachte Raum war.

Die Gesamtanschauung Richard Rothes über das Wesen des Christentums und die Bedeutung der kirchlichen Arbeit bringen folgende Sätze aus seiner Theologischen Ethik klar zum Ausdruck:

„Will man sich in dem gegenwärtigen Stande des Christenthums zurechtfinden, so ist die Vorbedingung dazu die Anerkenntniß, daß das kirchliche Stadium der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums vorüber ist, und der christliche Geist bereits in sein sittliches, d. h. politisches Lebensalter getreten ist. Ist die Kirche die wesentliche Form, in welcher das Christenthum seine Existenz hat: dann — und dieß muß man ehrlich eingestehen — steht es in unseren Tagen, und das nicht erst von gestern her, beklagenswerth mit demselben, und es läßt sich dann auch gar nicht absehen, wie es mit ihm besser werden soll. Aber das Christenthum will eben seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus, es will nichts geringeres als den Gesamtorganismus des menschlichen Lebens überhaupt, d. h. den Staat. Es geht wesentlich darauf hinaus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen muß, zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzutun“²⁾.

In diesen Sätzen liegt ein Vierfaches: 1. Hier ist die Überzeugung ausgesprochen, daß sich der gegenwärtige Zustand der Christenheit und die sich dem Bereich der Kirche in erschreckendem Maße entziehende Zeit mit ihrem Verfall von kirchlicher Ordnung und Sitte nicht als eine unheilvolle Degeneration darstellt, sondern daß in diesen Erscheinungen ein allgemeines, durch die Entwicklung des Christentums von 1800 Jahren bestätigtes geschichtliches Gesetz zum Ausdruck kommt. Nur das „ungeübte Auge“ sieht in der Gegenwart mit ihrer Ablehnung der Kirche den Anschein von Unkirchlichkeit und gibt sich der Täuschung hin, als habe die Wirksamkeit des Christentums in der Gegenwart überhaupt aufgehört³⁾. Aber gerade in dem jammervollen und beklagenswerten Zustand des kirchlichen Lebens der Gegenwart erkennt der Geübte die Auswirkungen eines geschichtlichen Gesetzes, das den Eintritt des Christentums in eine gänzlich neue Phase seiner geschichtlichen Entwicklung überhaupt bedeutet. Jetzt vollzieht sich unter Wehen und Schmerzen für die Kirche der Übergang des Christentums in eine neue Epoche seiner geschichtlichen Erscheinung⁴⁾.

2. Christentum und Kirche sind nicht identisch⁵⁾. Die Kirche ist eine notwendige, aber geschichtlich bedingte Durchgangsstufe in der

keine wirklich befriedigende Behandlung seiner spekulativen Ideen; wir können deshalb hier darauf verzichten, neuere Literatur, in der Rothe nur im Vorübergehen behandelt wird, namhaft zu machen.

2) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1010.

3) Theol. Ethik, III, 2 § 1179 S. 1039.

4) Dieser Prozeß setzt in Deutschland ein, aber die Entwicklung in den nichtdeutschen protestantischen Ländern wird der deutschen folgen. Deutschland wird wie in der Reformation hier in der kirchlichen Entwicklung vorangehen. Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1024.

5) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1015 f. Der Protestantismus ist im Unterschied zum Katholizismus nicht „bloß Kirche“, sondern er ist

Entwicklung des Christentums; sie ist die Form, in der das Christentum zunächst auftreten mußte, um wirken zu können. Aber das Christentum als die Religion des Sittlichen, die nicht in der Kirche aufgeht, strebt danach, über diese Form hinauszuwachsen, um über die Kirche hinweg zur Erfüllung seiner eigentlichen Aufgabe an der Welt und in der Welt zu kommen⁶⁾.

3. Die Aufgabe des Christentums ist die vollständige Durchdringung der Welt mit seinem Geiste. Das kann nur geschehen, indem es in eine Form des menschlichen Lebens hineinwächst, die vollendeter und allgemeiner ist als die Kirche, und in der das Sittliche sich allein darstellt: das ist der Staat⁷⁾. Die unerbittliche geschichtliche Entwicklung hat den Staat zum „Nachfolger“ der Kirche gemacht, und das entspricht zugleich dem Wesen des Christentums, das nicht von der Welt ist, aber doch das Leben der Welt ganz in sich hineinziehen will. So erwächst der Kirche die Pflicht, dem „Nachfolger“ ihre eigentliche Aufgabe zu übertragen, das „prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein“, um damit den Weg für die jetzt „ins Große gehende Wirksamkeit des Christenthums“ frei zu machen⁸⁾. Für die Kirche gilt es zu erkennen, daß die Zeit ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung endgültig der Vergangenheit angehört und daß der große Prozeß der Verweltlichung des Christentums im Sinne einer vollkommeneren Durchdringung der Welt angehoben hat. Dieses geschichtliche Gesetz verwirklicht sich unter den Wehen der Gegenwart; es vollzieht sich als Abstoßung der kirchlichen Form des Christentums, die schon die Reformation im Prinzip aufgehoben hat, und als Vollendung der durch die Reformation eingeleiteten Entwicklung, als „ein Hinausbrechen aus der Kirche auf das Gebiet des an sich Sittlichen, um auf ihm die Fahne des Christenthums aufzupflanzen für alle Zukunft“⁹⁾.

4. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte seines Geistes. Der Geist aber ist das an sich Sittliche, das sich in höchster Vollendung im Staate, d. h. im Politischen darstellt¹⁰⁾. Das Ziel der geschichtlichen Entwicklung des Christentums läuft deshalb darauf hinaus, das Christentum im Staate aufgehen zu lassen, um so die von Christus ausgehenden Wirkungen zu einer immer umfassenderen Vergeistigung der Menschheit zu bringen. Das Ziel des Christentums ist es, das Reich Gottes in einem über die einzelnen Staaten schließlich hinausgreifenden Staatenorganismus konkret erscheinen zu lassen¹¹⁾.

„eine eigenthümliche Form des Christenthums überhaupt; und eben auch daher entspringen viele der Mißverständnisse unserer Tage auf dem kirchlichen Gebiet, daß man so häufig evangelisch-protestantisches Christentum und evangelisch-protestantische Kirche als identische Begriffe behandelt“ (§ 1177 S. 1012).

6) Theol. Ethik II § 585 und 587 S. 321 f.

7) Anfänge S. 38 f. Theol. Ethik II § 443 S. 156; § 589 S. 322.

8) Theol. Ethik III § 1177 S. 1010.

9) Theol. Ethik § 1027 S. 440; § 1177 S. 1011.

10) Theol. Ethik II § 584 ff., bes. § 588 S. 323; I § 286 S. 424; Anfänge S. 16.

11) Anfänge S. 90 f., S. 17. Theol. Ethik II § 456 ff., S. 149 ff.; § 465 S. 153. Vgl. besonders § 459 S. 152: „In demselben Verhältniss, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt mehr und mehr die Kirche zurück und der Staat allein in den Vordergrund.“

Aus diesen Gedanken ergeben sich nun eine Reihe von Folgerungen für die Beurteilung der kirchlichen Lage und für die Bewertung der kirchlichen Arbeit, die Rothe in seiner Ethik konsequent durchgeführt hat.

Zunächst für die kirchliche Lage: Die Kirche befindet sich in der modernen Welt in einer Rückzugsstellung. Sie muß von ihren Einflußgebieten eines nach dem anderen aus sich heraussetzen und aufgeben, aber sie trägt damit nur der faktisch mit der Reformation einsetzenden und sich in den letzten Jahrhunderten in steigendem Maße durchsetzenden Entwicklung Rechnung¹²⁾. Die protestantische Kirche selbst ist eigentlich schon nicht mehr Kirche, denn ihr fehlen die Merkmale der Katholizität, d. h. der Allgemeinheit und der Einheit der Kirche; sie ist mit innerer Notwendigkeit sofort in die Abhängigkeit vom Staat geraten und hat eigentlich „den Staat zu ihrem Subjekt“¹³⁾. Alle kulturellen Hervorbringungen, die im Schoße der protestantischen Kirche entstanden sind, haben sich, zur Selbständigkeit erwacht, von der Kirche freigemacht und sich wie die Tochter gegen die Mutter erhoben, um ihrerseits zur Auflösung der Kirche beizutragen. Das gilt von der Kunst im weitesten Sinne, von der Musik und Poesie, von der Architektur und der Malerei, das gilt aber erst recht auch von der Theologie. Aber auch die Wissenschaft überhaupt, die Schule und vor allem der Staat selbst, ursprünglich in und durch die Kirche geworden, haben sich von der Kirche emanzipiert und erfüllen nun in breiterem Umfange die Aufgaben, die ursprünglich einmal kirchliche gewesen sind und sein mußten¹⁴⁾. Das aus der geschichtlichen Entwicklung, der Kirchenlosigkeit und modernen Kirchenfeindschaft gezogene Fazit lautet also: Die Kirche ist in der Auflösung begriffen, weil sie ihre Mission im Prinzip erfüllt hat; sie hat das Christentum in das allgemeine Bewußtsein der Menschheit überführt, mag sie auch eine zur Zeit noch andauernde Bedeutung für die Erziehung der „niedereren Volksklassen“ behalten, weil diese auf Grund ihrer Bildung das Christentum noch nicht als die sittliche Macht, sondern nur erst in der Form der Kirche denken können.

Für die kirchliche Arbeit ergeben sich deshalb entsprechende Folgerungen: Die Kirche hat den ehernen Gesetzen der Geschichte zu gehorchen; sie hat sich zu „bescheiden, jetzt die abnehmende Größe zu sein, nicht mehr wie im Anfang die zunehmende“. „Der Klerus soll und muß sich darein finden lernen, daß die Leitung der Geschichte des Reiches Christi nicht mehr in seiner Hand liegen kann. Aus der Stellung, welche er von vornherein einnahm, zusammen mit der Kirche, muß er sich samt dieser unvermeidlich zurückziehen. Die geschickte Führung eines solchen wohlgeordneten Rückzugs ist aber auch noch eine große Ruhm bringende Feldherrenaufgabe“¹⁵⁾. Die kirchliche Arbeit, das ist Rothes Überzeugung, muß also im ganzen beschränkt werden, wie das die Einsicht in den tatsächlichen Verlauf der Geschichte und in ihren Sinn fordert¹⁶⁾. Die planmäßige Ord-

12) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1030 f.; III, 2 § 1177 S. 1011; Anfänge S. 86 f.

13) Theol. Ethik a. a. O.

14) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1013—1022.

15) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1033 f.

16) Rothe sagt von sich, er vertraue „der Macht der Geschichte, welche gewaltiger ist als alle theoretischen und praktischen Mißver-

nung dieses Rückzugs müßte ihren Kirchenführer finden, der groß im Aufgeben für die Kirche und groß im Zueignen der ursprünglich kirchlichen Arbeitsgebiete an die neue Form des Christentums, den Staat, ist. Dazu kommt, daß sich das eigentlich christliche Leben nicht mehr innerhalb, sondern außerhalb der Kirche entwickelt. „Nein, gestehen wir es uns ehrlich ein, die Entwicklung des Christentums hat einen Umschwung der Dinge herbeigeführt; heutzutage dürfen wir die christlichen Heiligen nicht mehr in der Kirche suchen“¹⁷⁾.

Hier liegt nun der Punkt, an dem Rothe auf die Arbeit der Inneren Mission zu sprechen kommt. Er hat von manchen großen Leistungen der Inneren Mission natürlich noch nicht viel sehen können, aber er überblickte doch die verschiedenartigen, frei hervorbredenden Arbeiten von Wichern, Oberlin, Löhe und Fliedner, und er stand dazu mit einzelnen Vereinen in einer mehr oder weniger festen Verbindung. Er hat, mehr als irgendein anderer, es ausgesprochen, daß gerade diese Arbeit berufen ist, die eigentliche Arbeit der Kirche der Gegenwart zu sein, wenngleich er auch den Zukunftsmöglichkeiten dieser Arbeit skeptisch und kritisch gegenüberstand. Seinen Anschauungen gemäß liegt eine doppelte Bewertung der Arbeit der Inneren Mission bei ihm vor.

Einmal ist sie ihm Ausdruck dafür, daß die Kirche die Menschheit zu einer solchen Höhe geführt und sie mit dem Geiste Christi so sehr durchdrungen hat, daß das echte christliche Leben nicht mehr auf dem Boden der Kirche, sondern neben ihr und teilweise gegen sie sich erhebt. Die Wirksamkeit der Inneren Mission geschieht ja gerade durch eigentlich nicht kirchliche Mittel und auf eigentlich nicht kirchlichen Gebieten; die Träger dieser Arbeit sind eigentlich bei der Durchführung ihres Werkes nicht Personen der Kirche, und selbst wenn sie der Geistlichkeit angehören, so erscheinen sie doch gerade in ihrem ureigensten Werke nicht als Kirchenmänner, sondern als Laien¹⁸⁾. In bezug auf Oberlin kann Rothe deshalb sagen: „Selbst wo sie uns etwa im Klerus begegnen (wie z. B. ein Oberlin), sind es Männer, deren außerordentliche religiöse Wirksamkeit sich vorzugsweise durch außerkirchliche Mittel und eine Tätigkeit auf außerkirchlichen Gebieten vermittelt und die überhaupt den Laienmantel über dem Kirchenrock tragen“¹⁹⁾. Und gerade in bezug auf Oberlin, der nur hier als ein Beispiel namentlich genannt ist, hat Rothe das schon angeführte Wort von den christlichen Heiligen gesprochen, die man nicht mehr in der Kirche, sondern außerhalb derselben suchen muß. Die Arbeit der Inneren Mission gilt als eine weitere Bestätigung dafür, daß sich die Arbeit der Kirche in der Geschichte erfüllt hat; das Auftreten von Männern wie Oberlin auf einem an sich nicht kirchlichen Gebiet und die ganze Organisation ihrer Arbeit durch freie Vereine bestätigen dies.

ständnisse der Menschen“. Er kann sich den Klagen über den Verfall der Kirche in seinen Tagen nicht anschließen, denn dieser „Einsturz der Kirche ist eben die Folge des Selbständigerwerdens des christlichen Lebens, das die alte Form zerbricht, die ihm zu enge geworden ist, und aus ihren Fesseln entfliehend, seinem wahren Elemente, dem Staate, freudig zueilt“. Anfänge S. 88, Anm.; Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1030.

17) Theol. Ethik, III, 2 § 1177 S. 1010.

18) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1039.

19) Theol. Ethik III, 2 § 1177 S. 1010 f.

Auf der anderen Seite ist nun die Arbeit der Inneren Mission in einzigartiger Weise dazu geeignet, der Kirche in der „Übergangszeit“ des Christentums in die politische Form seiner empirischen Erscheinung neues Ansehen zu verschaffen und dadurch erzieherisch auf diejenigen zu wirken, die das Christentum noch nicht als die sittliche Macht, sondern es nur hinsichtlich der rein religiösen Seite zu begreifen vermögen. In diesem Sinne gilt der Satz: „Das eigentliche Arbeitsfeld für unsere jetzige Kirche ist die s. g. innere Mission. Hier hat sie gerade in einer Zeit wie die unsrige, die als Übergangszeit zugleich eine Zeit des Verfalls der bestehenden Ordnung und Sitte ist, eine unabsehbare und unaussprechlich wichtige Aufgabe. Und zwar eine Aufgabe, die niemand sonst an ihrer Stelle übernehmen kann“²⁰⁾. Es ist deshalb wohlbegründet, wenn sich gerade diese Seite der religiösen und praktischen Wirksamkeit auf die „niedereren Volksklassen“ bezieht, weil diese „vermöge ihrer Bildungsstufe“ oder „vermöge ihrer Verwilderung“ zum Respekt vor dem Christentum „durch nichts anderes überführt werden als durch Thaten heldenmüthiger Liebe, Hingebung und Selbstaufopferung“²¹⁾. Es entspricht der Lage der Kirche in der Gegenwart, daß sich diese Arbeit wiederum nur in der Form der „außerkirchlichen Vereine“ behaupten und durchsetzen kann. Die Lebenskraft der Kirche als solche ist eben so schwach geworden, daß nur freie religiöse Assoziationen für sie diese Arbeit tun können.

Von hier aus erwacht nun die Kritik an der Inneren Mission, die es zu einem stärkeren persönlichen Anschluß Rothes nicht kommen ließ, obwohl er dem badischen Verein für Innere Mission als Vorstandsmitglied angehörte und ein stärkerer persönlicher Einsatz ihm nahegelegt wurde²²⁾. Die sich der Inneren Mission widmenden Vereine gehen ihm ihrer geistigen Wurzel nach auf den Pietismus zurück: „Jene Vereine sind unbestreitbar von dem Pietismus ausgegangen, und haben ihre Lebenswurzeln fortwährend in ihm“²³⁾. So sehr das ganze spekulative Denken Rothes selbst im Pietismus, und zwar im württembergischen Pietismus, seine Wurzel hat und nur von hier aus zu verstehen ist, so sehr hat Rothe doch auf Grund seiner theologischen Voraussetzungen an dem Pietismus als den eigentlichen Mangel die Einstellung gegen die Welt, in der sich doch Gott gerade durchsetzen will und die für den Pietismus schlechthin widergöttlich ist, die Neigung zur Separation von der Kirche und die ausschließliche Richtung auf die Frömmigkeit, die nicht das Sittliche um seiner selbst willen erstrebt, getadelt²⁴⁾. Diese Kritik an dem Pietismus wird auf die Vereine der Inneren Mission übertragen; die Verbindung mit der Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts — sie ist „moderner Pietismus“ — rechtfertigt für Rothe diese Übertragung. Da die Kirche in der Gegenwart, gezwungen durch die Macht der geschichtlichen Verhältnisse, sich in einer Rückzugsbewegung befindet, so ist die notwendige Reaktion gegen diese Bewegung innerhalb der Kirche selbst der Gegensatz gegen die Welt des Sittlichen an sich und die Konzentration auf die rein innerliche Frömmigkeit unter Absehung von ihrer Verwirk-

20) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1037.

21) Ebendort S. 1038.

22) A. Hausrath, R. Rothe und seine Freunde II (1906) S. 297 ff.

23) Theol. Ethik a. a. O. S. 1039.

24) Theol. Ethik.

lichung in dem allgemeinen sittlichen Leben. Rothe hat ganz richtig empfunden, daß die kompromißlose Ethik des Pietismus und die auf die große Welt eingestellte Ethik der Kirche sich an sich nicht vertragen; aber gerade die Kirche der Gegenwart, deren weltgeschichtliche Rolle ausgespielt ist, muß mit innerer Notwendigkeit ihr eigentliches Betätigungsfeld in den Vereinen des „modernen Pietismus“ finden. „Grade mit einer solchen Kirche wie die gegenwärtige aber, die so ganz von aller geschichtlichen und weltlichen Herrlichkeit herabgekommen ist, verträgt sich der Pietismus gar wohl“²⁵⁾. So liegt über der Kirche der Gegenwart nach Rothe eine Tragik: sie muß auf Grund ihres Geschichtsanspruches und ihres Bewußtseins, in die Welt gesandt zu sein, „eine tiefe Antipathie“ gegen den Pietismus empfinden, aber sie kann bei ihrem herabgekommenen Zustande nicht anders als „durch die frische Lebenskräftigkeit“ des Pietismus wirken, der seinerseits mit seiner radikalen Ethik von der verweltlichten Kirche sich abwenden muß. Deshalb ist auf der einen Seite die Innere Mission in ihrem ganzen Umfang „das eigentümliche Erzeugnis und Lebenszeichen der modernen christlichen Frömmigkeit in ihrer Erscheinung rein als solche“; und auf der anderen Seite gilt: „in ihnen (der Diakonie und den der Inneren Mission gewidmeten Vereinen) hat die Kirche der Gegenwart ihren wahren Lebensherd. Sie soll sie desshalb mit aller Liebe und Sorgfalt pflegen, und sie zu immer kräftigerer Regsamkeit zu beselen suchen. In ihnen hauptsächlich hat sie ihr Leben zu führen“²⁶⁾.

Wie Rothe über die Zukunft dieser kirchlichen Arbeit gedacht hat, hat er nicht direkt ausgesprochen, wohl aber, daß bei dem „Pietismus“ nicht stehen geblieben werden kann, weil er „eine eigentümliche religiöse protestantische Krankheit“ ist — eine Bewegung also, die deshalb krank ist, weil sie sich nur auf das innere Leben des einzelnen, nicht aber auf die Welt in ihrer Gesamtheit richtet²⁷⁾. So besteht gerade um so mehr die Verpflichtung, über den „Pietismus“ hinauszuwachsen, je bewunderungswürdiger die Leistungen sind, die von ihm in der Gegenwart vollbracht werden. „Denn in der That, die wärmste und beschämteste Bewunderung verdient die außerordentliche und aufopferungsvolle Thätigkeit des Pietismus für die christlichen religiösen Interessen in allen Beziehungen, für die äußere und die innere Mission, sein thatkräftiges Anliegen, die wahre, d. h. die christliche Frömmigkeit, ihr Heil und ihren Trost, an die ihrer so bedürftige Menschheit in ihrer ganzen Ausdehnung zu bringen, und insbesondere auch an die am meisten leidenden und von der politischen Gesellschaft am wenigsten beachteten Classen, aus reiner, innig theilnehmender religiöser Liebe“²⁸⁾.

Zur Beurteilung der hier vorgetragenen Gedanken Rothes muß man von den Voraussetzungen ausgehen, auf denen sie beruhen, wobei ich hier die Frage der historischen Beziehungen, in denen Richard Rothe steht, nicht im einzelnen berühren, sondern nur andeuten kann.

Zu seinen Voraussetzungen gehört einmal die Anschauung von der Kirche und ihrer Geschichte. Sie ist die eigentliche Konzeption Rothes, die ihm, weil sie nicht im Zusammenhang

25) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1037.

26) Theol. Ethik III, 2 § 1178 S. 1039.

27) Theol. Ethik III, 1 § 995 S. 367 ff.

28) a. a. O. § 996 S. 376.

mit seinen spekulativen Gedanken gesehen wurde, den Vorwurf des „Liberalismus“ eingetragen hat, tatsächlich aber mit diesem Begriff nicht erfaßt wird, sondern sich als die Fortsetzung und Umbildung der in dem 18. Jahrhundert erarbeiteten historischen Anschauungen über die Geschichte des Christentums erweist. Danach ist die Kirche in ihrer historischen Erscheinungsform nicht das letzte Ziel, das Christus gewollt hat: er wollte vielmehr das „Reich Gottes“ als den einst die ganze Menschheit umfassenden Organismus, und die Kirche, die er nicht gestiftet, aber gewollt hat, ist das notwendige Produkt der Geschichte auf dem langen Wege zur Verwirklichung des Reiches Gottes in der gesamten Menschheit. Je mächtiger die Erneuerung der Welt durch das Christentum wird, um so hänfälliger wird die Existenz der Kirche; das Leben, das sie selbst erzeugt hat, wird sich schließlich gegen die Erzeugerin erheben und sie vernichten, weil es ihrer nicht mehr bedarf: „So muß denn nothwendig zuletzt die Kirche dem Geiste und dem Leben unterliegen, welche sie in ihrem eigenen Hause, unter ihrer eigenen Obhut und Pflege groß gezogen hat. Sie hat die Dienste geleistet, zu denen sie berufen war; das christliche Leben ist in ihrem Mutterschooße zu demjenigen Grade der Selbständigkeit gereift, bei welchem es ihrer nicht mehr als Trägerin bedarf; sie hat den christlichen Staat herangebildet, in welchem sich das christliche Leben nunmehr anbauen kann. Damit hat ihre Stunde geschlagen; sie macht, in sich selbst verfallend, einer neuen Ordnung der Dinge Platz“²⁹⁾. Ihr definitiver Verfall beginnt mit dem Verlust ihrer Einheit und Allgemeinheit wie ihn wirklich die Reformation eingeleitet hat, als die Auflösung in eine Vielheit von Kirchen, die sich gegenseitig bekämpfen und damit nur um so beschleunigter in sich selbst ersterben werden. Wir haben es schon angedeutet, daß Rothe seine eigene Zeit mit ihrer Kirchenfeindschaft und Kirchenlosigkeit gerade als die Zeit bewertet, in der die Kennzeichen für die Auflösung der Kirche und den sich vollziehenden großen geschichtlichen Prozeß augenfällig sind^{29a)}. Für diese sich selbst aufhebende Kirche wird darum die Innere Mission das zukunftsverheißende Arbeitsgebiet, das so lange eine Zukunft hat, bis es seinerseits einen neuen Nachfolger im Staate findet.

Die zweite Voraussetzung, auf der die Gedanken Rotheres beruhen, ist seine Anschauung von der Wirksamkeit des Christentums in der Geschichte, in die auch seine Auffassung des Staates, den er nur als den christlichen Staat denken kann, hineingehört. Die Geschichte des Christentums wird als eine Entwicklung der Menschheit verstanden, in deren Verlauf durch die Macht der von Christus ausgehenden Wirkungen die Macht der Sünde gebrochen und das dem Christentum Widerstrebende allmählich überwunden und aus dem menschlichen Leben ausgeschieden wird. „Der Staat bleibt nicht Welt. Denn grade dieß ist ja die Wirkung des christlichen Prinzips in der Geschichte, daß es durch seine erlösende Kraft die Welt mehr und mehr aufhebt an dem menschlichen Leben oder näher am Staat, und sie aus ihm immer vollständiger ausschheidet.“ „In demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich ent-

29) Anfänge S. 80.

29 a) Anfänge S. 87 f. — Nur hinweisen möchte ich hier auf die Bewertung der Reformation als des entscheidenden Wendepunktes in der Geschichte des Christentums, in der sich Rothe mit Fichte berührt, und auf die charakteristische Wandlung der Verfalls-idee, die damit zusammenhängt: „Wir wollen den Verfall der Kirche unbedingt an-

säcularisiert, säcularisiert sich die Kirche“³⁰⁾. Diese Gedanken Rothes, deren Beeinflussung von Hegel und von Schleiermacher nicht zu verkennen ist, stehen und fallen mit der Aufhebung der Antinomien des geschichtlichen Lebens, unter deren Gegensätzen nicht augenfällig, sondern verborgen und als Widerspiel zu dem Geltenden sich das göttliche Leben in der Welt entfaltet.

Aber die bisher berührten Anschauungen Rothes ruhen noch auf einer dritten Voraussetzung, die sein Geschichtsbild trägt und die erst die Eigenart seiner Spekulationen voll erschließt. Es handelt sich um die von Rothe gebotene Ausdeutung der Idee der Menschwerdung Gottes, um den Sinn also, welcher der von ihm geradezu supernaturalistisch begründeten Tatsache beigelegt wird, daß Gott Mensch wurde. Rothe sieht in der Inkarnation nicht nur eine einmalige historische Tatsache, sondern eine Idee ausgedrückt, nach der Gott sich überhaupt in der Welt verwirklicht. Es ist das Prinzip des göttlichen Wirkens, sich in der Welt und in der Menschheit „ein reales Sein“ zu geben, nach der Art wie in Christus die göttliche Natur die menschliche durchdrungen und ganz bestimmt hat. In der gesamten irdischen Welt muß sich der Heilsplan Gottes real verwirklichen als schlechthinige Gegenwart Gottes. Der altkirchliche Grundgedanke, daß Gott Mensch wurde, auf daß der Mensch Gott würde, findet sich bei Rothe in der Ausdehnung auf die gesamte Menschheit und kreatürliche Welt wieder, denn „Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes“³¹⁾: es wird „die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams“ werden. Erst wenn dieser Prozeß innerhalb der irdischen Weltsphäre, in der er mit der Schöpfung begonnen hat, zum Abschluß gekommen ist, ist die Menschwerdung Gottes vollendet. Das Menschsein Gottes ist dann zu seinem Menschheitsein geworden³²⁾. „Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet“³³⁾. Es muß noch hervorgehoben werden, daß Rothe die Erlösung als eine geschichtliche Macht sieht, deren Ziel es ist, den Gegensatz zwischen dem „An-sich-Menschlichen oder Natürlichen“ und dem Religiösen aufzuheben und das Religiöse die allgemein natürliche Lebensform werden zu lassen, mit anderen Worten, dem durch Gott geheiligten menschlichen Geiste einen Leib in dem sittlichen Leben zu geben und die geheiligte Menschheit den Leib des Erlösers werden zu lassen³⁴⁾.

Rothes Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche und auch seine Bewertung der Inneren Mission, die so m. W. im 19. Jahrhundert einzig dasteht, werden erst verständlich, wenn man sie im

erkennen, aber in die Klagen über ihn einstimmen, das wollen wir nicht.“ Beides ist für den Historiker Rothe bezeichnend.

30) Anfänge S. 85.

31) Theol. Ethik II § 465 S. 155 ff.

32) Theol. Ethik II § 565 S. 301 f.

33) Theol. Ethik II § 599 S. 329.

34) Anfänge S. 45 ff. — Schöpfung und Erlösung gehören für Rothe eng zusammen; die Erlösung vollendet die Absicht Gottes bei der Schöpfung. Ethik II § 531 S. 264 f. Die Eschatologie Rothes (siehe Ethik II Die letzten Dinge § 466 ff.) berührt sich in vielen Punkten mit der Eschatologie Swedenborgs, auf den Rothe selbst verweist, und mit der Oetingers.

Zusammenhang mit diesen spekulativen Gedanken sieht. Rotheres Spekulation gilt dem Ganzen, nämlich der Vollendung des Reiches Gottes in einem umfassenden geschichtlichen Prozeß, der, weil er in der Schöpfung unter irdisch-kosmischen Bedingungen begonnen hat, auch nur unter diesen vollendet werden kann. Der umfassende Organismus für die Verwirklichung Gottes ist nicht die Kirche, sondern die durch den Staat geformte Menschheit. So versteht es sich, daß die Kirche schließlich im Staate aufgehen muß, daß an die Stelle des kirchlich bestimmten Christentums das „anonyme“ oder „unbewußte Christentum“ treten, und daß der Staat die Aufgaben der Kirche mehr und mehr in seine Hand nehmen wird.

Wir werden heute den Anschauungen Rotheres ein gerechteres Urteil widerfahren lassen können, als ihnen weithin in ihrer Verpönung als liberaler „Kulturprotestantismus“ zuteil geworden ist, weil wir der Idee der Entwicklung, der Idee der Kirche und des christlichen Staates und dem Problem von Christentum und Kultur anders gegenüberstehen als Rothe. Aber man soll gegenüber einer gerechten Kritik an Rothe nicht die Wahrheit verkennen, die in seinen Anschauungen liegt, und die nichts Bitteres, sondern eher Anregendes und Förderndes für die Kirche enthält, denn sie wird hier als die Wegbereiterin des Staates in seinen kulturellen Aufgaben gesehen. Und das gilt wie für die Kirche in ihrer Gesamtheit so auch für die Innere Mission selbst. Auch diese ist zu einer Wegbereiterin geworden, und mir scheint, daß an der Bewertung der Inneren Mission durch Richard Rothe diese ihre Aufgabe deutlich wird. Die Innere Mission ist, je länger, je mehr, und das bis in die Gegenwart hinein, die Anregerin in der Lösung fast aller praktischen Fragen des Volkslebens und der gesamten Wohlfahrtsarbeit des Staates gewesen, sie ist in mehr als einer Hinsicht zu der Schrittmacherin für die naturgemäß umfassenderen, aber nachfolgenden Sozialmaßnahmen des Staates und der Städte geworden. Nicht zuletzt beruht darin ihre wirkliche Bedeutung, daß sie Wege und Ziele mit ihrer freien Arbeit aufgedeckt und praktisch an ihrer Bewältigung gearbeitet hat, die oft erst Generationen später und unter neuen Voraussetzungen im ganzen verwirklicht worden sind.

Es ist gewiß eine schlechte Apologie, wenn man behauptet, daß die Innere Mission diese Aufgabe einmal besessen hat; nichts würde in der Tat ihre Ablösung durch andere Organisationen stärker rechtfertigen, als wenn man ihr zugesteht, daß sie diese Bedeutung einmal gehabt hat. Nein, die Aufgabe ist geblieben, und sie wird, unter veränderten Zeitumständen und in den ersten Tagen, die wir durchleben, erst recht die Aufgabe der Zukunft sein, schöpferisch und wegweisend an der Erweckung einer neuen aktiven Ethik und für die praktische Inangriffnahme der brennenden Nöte der Zeit zu arbeiten. Dann gibt es in der Tat keinen edleren Lohn, als daß diese Arbeit ihre „Nachfolger“ findet. Ich zweifle nicht, daß sich noch einmal an der evangelischen Kirche in der Zukunft das Wort R. Seebergs bewahrheiten wird, das er von den Leistungen der Inneren Mission für das 19. Jahrhundert gesprochen hat: „Man denke sich einmal aus der evangelischen Christenheit fort, was die Innere Mission in ihr gewirkt hat, und man wird an der Öde und Leerheit, die nachbleibt, ihre Bedeutung am besten kennen“³⁵⁾.

Abgeschlossen am 1. Oktober 1939.

35) R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. (1910) S. 335.