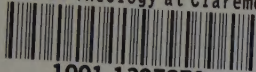


School of Theology at Claremont



1001 1397870

Richard Rothe.

Gedächtnisrede

gehalten

zur Feier des hundertsten Geburtstages

in der Aula der Universität

von

Dr. Ernst Troeltsch,

z. Z. Dekan der theologischen Fakultät zu Heidelberg.



Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1899.

BX
4827
R6
T7

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

BX
4827
R6
T7

Richard Rothe.

Gedächtnisrede

gehalten

zur Feier des hundertsten Geburtstages

in der Aula der Universität

von

Dr. Ernst Troeltsch, 1865-1923

z. Z. Dekan der theologischen Fakultät zu Heidelberg.



Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1899.

Richard Roth.

Gedächtnisrede

gehalten

am 17. März des hundertsten Geburtstages

in der Aula der Universität

Alle Rechte vorbehalten.

Dr. Ernst Trellbach

in der Aula der Universität

1900



Freiburg i. B.

Verlag von Wagner

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

1900

Vorbemerkung.

Wenn ich die Rothe-Litteratur des Jahres durch Veröffentlichung dieser Rede vermehre, so geschieht es, weil ich mich für verpflichtet halte, die an ROTHE's einstiger Fakultät gehaltene Gedächtnisrede dem Publikum vorzulegen. Doch möchte ich daneben ausdrücklich auf die ausgezeichneten Arbeiten von HÖNIG, BASSERMANN und besonders HOLTZMANN verweisen. Mit der von HOLTZMANN geübten Kritik muss ich mich in allen Hauptpunkten einverstanden erklären. Immerhin darf meine Arbeit als Studie zur Geschichte und Psychologie der Theologie neben diesen Arbeiten ein selbständiges Existenzrecht beanspruchen. Eine Auseinandersetzung mit der wichtigsten Kritik des von ROTHE vertretenen Ideals, mit OVERBECK's „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ lag leider ausserhalb des Rahmens meiner Aufgabe.

Hochansehnliche Versammlung!

In unserer festreichen Zeit ist uns die Frage nur allzu geläufig geworden, wem zu Ehren diese Feste gefeiert werden, ob mehr dem Gefeierten oder mehr den Feiernden zu Ehren. Würde diese Frage unserer Fakultät vorgelegt, deren ehrerbietige Einladung diese ansehnliche Festversammlung vereinigt hat, so dürfte sie wohl den zweiten Fall nicht ganz ablehnen. Denn bei der schwierigen Lage, in der sich die theologischen Fakultäten der Gegenwart befinden, von links und rechts lebhaft befehdet und bei den Genossen unserer gelehrten Verbände der Anerkennung ihres wissenschaftlichen Existenzrechtes mehr als unsicher, wird jede aus dem Laufe der Zeiten erwachsende Gedenkfeier notwendig für uns zum Anlass, den Ernst und die Grösse der uns anvertrauten Aufgaben laut zu bekennen. Insbesondere würde eine Feier der überaus zarten und bescheidenen Persönlichkeit RICHARD ROTHE's uns gegen das Wesen seines Charakters zu verstossen scheinen, wenn sie nicht in erster Linie eine Feier der von ihm vertretenen und von ihm unserer Fakultät zur dauernden Ehrenpflicht gemachten Sache wäre. Vor allem aber dürfen wir die Feier des hundertsten Geburtstages des verehrungswürdigsten Mitgliedes unserer Fakultät als eine Selbstehrung betrachten, weil seine Königl. Hoheit, der er-

habene Rektor unserer Universität, uns vergönnen wollte, uns durch das Bekenntnis zu den Grundsätzen dieses von ihm selbst einst hochgeschätzten Mannes vor seinem Angesicht zu ehren und damit zu bezeugen, dass das, was er einst selbst geschätzt und geliebt hat, auch von den Nachfolgern nach dem Masse ihrer Kräfte vertreten und gelehrt wird.

Dass das der Fall ist, möge die Liebe und die Hingebung zeigen, mit der ich das Bild von Wesen und Leben des merkwürdigen Mannes vor Ihnen zeichnen möchte.

ROTHE'S Geburt fällt in die glänzendste Zeit deutscher Geistesgeschichte, in die Jahre des Zusammenwirkens der Weimaraner, wo schon die Anfänge der Romantik hervortraten und die tiefe Befruchtung der historisch-philosophischen Wissenschaften durch die neue poetische Weltanschauung und ihre Vereinigung mit der aus KANT entspringenden Spekulation sich zu offenbaren begann. Sein Vater, unter dem Oberpräsidium von Merckels Geh. Oberregierungsrat, gehörte dem hohen preussischen Beamtentum an, sein Vaterhaus war erfüllt von dem die vorausgehende Generation beherrschenden Geiste moralistisch-rationalistischer Frömmigkeit, wie er dieses Beamtentum in den ersten Dezennien Friedrich Wilhelms III. noch charakterisierte. So war ROTHE von Hause aus in die Atmosphäre der neuen deutschen Bildung eingetaucht, mit ihren beiden Haupttypen innig vertraut und einer feinen weltläufigen Erziehung theilhaftig. Ihr Einfluss ist es, wenn er in beiden einen dauernden Erwerb der modernen Gesittung erkennt, wenn er den Rationalismus später „eine schlechte Theologie, aber

keine üble Religion“ nennt, wenn er in der Humanität des deutschen Idealismus „den Aufgang des geistigen Sinnes, des geistigen Interesses für die irdische Welt“ sieht, des Sinnes „für die uns umgebende äussere Welt und für uns selbst als Glied derselben, also des Sinnes für die Natur und die Geschichte“. Seine Jugend stand dabei ganz überwiegend unter dem Einflusse des zweiten Typus, des Klassizismus und vor allem der Romantik. Ihre Zauberwelt nahm auch seinen Sinn gefangen. Neben JEAN PAUL, GOETHE und SCHILLER sind es noch mehr TIECK, die SCHLEGEL, FOUQUÉ, WERNER und vor allem NOVALIS, die seine Ideenwelt bilden und ihr für immer den Hang zu träumender Phantasie und zu unmittelbarer Vergegenwärtigung der geliebten Gegenstände verleihen. Ueber hundert Gedichte, von der Hand seines Vaters gesammelt, zeigen ihn als den für alles Reine, Keusche, Heilige, Seltsame und Anonyme schwärmenden Schüler der Romantik. Von hier aus genährt ist ihm dieser Hang zu einer unerschrockenen Ausbildung seiner Phantasieen, zum eigenrichtigen Träumen und Spekulieren, für immer als der Grundcharakter seines Denkens verblieben, den er später nur mit der nach und nach ausgebildeten Neigung zu strengstem logischem Formalismus höchst originell verband. Das Wort, das er später, auf die Träume des jungen Joseph anspielend, in Rom niederschrieb: „Ich bekenne mich im Reiche der Gelehrsamkeit unverhohlen zur Schule der Träumer, warne aber zugleich jedermann vor dem Gedanken, als ob Träumen leichte Arbeit sei“ bezeichnet sehr richtig diese beiden Seiten seines Wesens, die sich erst spät und langsam ineinander fanden. So wurde er zum Novalis der Spekulation, wie

er ja auch dessen schillernde Orakel noch seiner Ethik reichlich einstreute; und noch lange nachher, als die poetische Ader längst vertrocknet war, huldigte er den romantischen Litteraturformen seiner Jugend, indem an die Stelle der Gedichte die Aphorismen traten, die er in der oft maniert zugespitzten oder überraschend bildlichen Weise der berühmten Aphorismen des Athenäums zu bilden und zusammen mit seinen Excerpten säuberlich zu sammeln bis ins Alter nicht müde wurde. In ihnen herrscht bis zuletzt ein Hauch der Jugend, eine Frische und Unbefangenheit des Ausdrucks, eine Einfachheit und Grösse des Gedankens, die sie bemerkbar unterscheiden von den schweren und künstlichen Perioden seiner wissenschaftlichen Darstellungsweise, von der Umständlichkeit und Befangenheit seines theologischen Denkens. Sie zeigen dauernd an, dass er eine nie versiegende Quelle poetischer Anschauung und grosser Eindrücke besass, die ihm den Stoff seines Systems lieferte und durch die wir auf den klaren Grund seines Seelenlebens blicken können.

Diese Vorliebe für die Romantik hängt aber bei ihm noch mehr als mit der Erregbarkeit der Phantasie mit seiner schon in frühester Jugend hervortretenden religiösen Charakteranlage zusammen. Die Romantik war für ihn wie für zahllose seiner Zeitgenossen zugleich die moderne Gestalt der Religion, die Rehabilitierung der Religion bei den Gebildeten unter ihren Verächtern, und so entfaltete sich unter der schützenden Hülle poetischer Jugendeindrücke die starke religiöse Grundrichtung, die den eigentlichen Schlüssel seines Wesens bildet, wie denn überhaupt die grössere oder geringere Stärke dieser Anlage eine Thatsache ist, die, im Ge-

heimnis der Bildung der Individualität begründet, von jedem Biographen bei seinem Helden berücksichtigt werden müsste. Männer wie HUME und MILL, LAPLACE und DARWIN hatten von Hause aus eine sehr schwache religiöse Anlage, andere wie LEIBNIZ und KANT, SCHLEIERMACHER und RANKE eine sehr starke, und dieser Umstand bestimmte die verschiedene Entwicklung dieser Männer. Bei ROTHE war der starke religiöse Trieb nicht bloss ein einzelner sein Wesen bestimmender Umstand, sondern geradezu der Kern seines Wesens, und so ist er zu einem der eindringendsten religiösen Denker und einem der tiefsten religiösen Charaktere des Jahrhunderts geworden. Freilich war seine Frömmigkeit nicht vom heroischen und einfach-naiven, sondern vom zarten, innigen und grüblerischen Typus, ohne aber deshalb der Festigkeit und Zähigkeit zu entbehren. In dieser Hinsicht hat sein Wesen nie einen Bruch oder eine Veränderung erlitten. Vom ersten bis zum letzten seiner Briefe ist eine alles andere in sich aufsammelnde und von sich aus bestimmende religiöse Grundempfindung das eigentlich Charakteristische. Alle die schweren Kämpfe, die auch ihm nicht erspart blieben, bezogen sich nicht auf den Kampf zwischen Glauben und Unglauben, sondern nur auf die Art der Verknüpfung der Bestandteile seines inneren Lebens. Hierin die Sonderart seiner Natur vollkommen bewusst empfindend meint er: „Das christlich religiöse Einmaleins meines Denkens kann ich Gottlob innerlich auswendig und brauche es mir nicht immer von frischem nachzurechnen.“ Er gehörte zu den seltenen Menschen, die in der religiösen Krisis unserer Zeit an einer übernatürlichen Erlösungs-

offenbarung Gottes an die Menschen nie gezweifelt haben. Die illusionistischen Religionstheorien HUME's, COMTE's und FEUERBACH's berührten ihn nicht, die eine immanente Entwicklung der religiösen Idee lehrende Spekulation der Hegelianer beirrte ihn nicht. Insbesondere die Person Jesu strahlte ihm bei allen Wandelungen seiner theologischen Gedanken immer in einem vollkommen übernatürlichen Lichte und blieb ihm von allen anderen Helden der Religion absolut verschieden. STRAUSS und RENAN haben ihm mit ihren Versuchen, die Person Jesu nach Analogie der sonstigen Geschichtsforschung zu behandeln, nicht einen Augenblick Eindruck gemacht. Für die Forschungen der Tübinger hatte er lediglich Achtung. Er verstand sie als Ausfluss der Richtung auf immanentrationale Erklärung der Geschichte in ihrer momentanen Unvermeidlichkeit zu begreifen, erwartete davon aber lediglich die Einsicht in die Unmöglichkeit dieser Bemühungen. Er hat sich persönlich immer bei seinem Bedürfnis nach einer solchen supranaturalen Offenbarung und bei der „Unerfindbarkeit“ des johanneischen Christusbildes beruhigt. Aus demselben Grunde hat ihm auch trotz gründlichster philosophischer Bildung die Philosophie nie Sorgen gemacht. Ihre Meinung, ohne fertige religiöse Voraussetzung von der Göttlichkeit des Christentums erst aus der Ueberschau aller Erfahrungsdaten oder aus der blossen Konsequenz eines freien spekulativen Grundgedankens die letzten Wahrheiten zu ergründen, erschien ihm immer als Selbsttäuschung. Er konnte sich wirkliche Erkenntnis nur denken als aus dem Grunderlebnis des moralisch gereiften Menschen und dem zentralen Begriff seiner Gedankenwelt, aus dem religiösen Erlebnis

und aus dem Gottesbegriff, fliessend und benutzte die philosophische Begriffsbildung nur als Mittel der Deduktion aus diesen Grundbegriffen. So gab es für ihn eigentlich überhaupt keine Philosophie als Wissenschaft ohne durch persönliche Entscheidung zuvor festgestellte christlich-religiöse Vorurteile, und als er später in seiner Ethik für sie ein Plätzchen zu konstruieren unternahm, sorgte er dafür, das niemand dieses Plätzchen einzunehmen grosse Lust empfinden konnte. Und wie die Konkurrenz der damaligen zahlreichen philosophischen Gottesbegriffe ihn nicht erschütterte, so haben ihn auch die Probleme der Religionsgeschichte nicht berührt, die das Christentum als eine Religion neben anderen mit gleichen Ansprüchen zeigt und seit den Tagen des Deismus ihre skeptisch stimmenden Wirkungen mit immer zunehmender Deutlichkeit entfaltet, die schon damals zu der ganz neuen Unterbauung der Theologie mit einer allgemeinen Theorie vom Wesen und der Entwicklung der Religion geführt hatte und heute den eigentlichen Hauptgegenstand theologischer Untersuchungen bildet. Hier liess er sich auf Verhandlungen irgendwelcher Art überhaupt gar nicht ein. Er erklärte in seinem römischen Tagebuch kurzer Hand: „Von Vorzügen des Christentums vor anderen Religionen kann vollends gar nicht die Rede sein, indem andere Religionen gar nicht in dem Sinne (nach dem Begriffe von Religion) Religionen sind, in welchem es das Christentum ist. Keine Religion in der Welt ausser der christlichen versteht unter Religion das Reich einer neuen göttlichen Schöpfung durch die Wiedergeburt. Dies ist der wesentliche Inhalt des Christentums, hierdurch ist es seiner eigenen Aussage nach Christentum;

und eben von diesem Gesichtspunkte aus erscheint es als eine durchaus einzige und unvergleichbare Erscheinung in der Weltgeschichte. Alle übrigen sogenannten Religionen gehören in den Umkreis der philosophischen Systeme. Hier sind vielerlei Individuen einer und derselben Gattung unterscheidbar und daher auch unter einander vergleichbar.“ Universale Religionsgeschichte und Religionsvergleichung und damit den Horizont der gegenwärtigen Theologie hat es für ihn nicht gegeben. Auch als er schliesslich in seiner Ethik sich zur Konstruktion eines allgemeinen Begriffes der Religion und zur Einordnung der nichtchristlichen Religionen unter diesen Allgemeinbegriff genötigt sah, war ihm das Christentum doch so selbstverständlich die übernatürliche Normalreligion, dass er die ausserchristliche Religionsentwicklung trotz seines prinzipiellen Evolutionismus ohne weiteres als die Entwicklung der „falschen“ Religion konstruirte und zwischen beiden eine jede historische Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit aufhebende Kluft befestigte.

Die Wurzeln all dieser Anschauungen lagen in seinem Wesen und sind schon in seiner frühesten Jugendentwicklung erkennbar. So verstand es sich von selbst, dass die Wahl seines Studiums sich auf die Theologie lenkte — ohne den Willen seines Vaters — und dass er bei der Wahl des Universitätsortes auf diejenige Universität verfiel, die dem neuen poetisch-religiösen Geiste der Romantik und der Spekulation sich am weitesten geöffnet hatte und mit dem neugegründeten Berlin und dem eben zu gründenden Bonn zusammen als Hochburg des neuen Geistes gelten konnte, während an dem Ursprungsorte des neuen Geistes selbst, in Jena, die Theologie

noch im rationalistischen Geleise ging. Er zog im Frühling 1817 nach Heidelberg, dem Heidelberg, das uns die vergilbten Blätter des Einsiedlers und die Verse BRENTANO's und HÖLDERLIN's in seinem idyllischen dornröschenhaften Reize schildern, und das eben durch diese Reize für ROTHE's poetisches Gemüt der Ort seines Schicksals geworden ist. Zwar hausten dort noch weit hin sichtbar zwei Koryphäen des Rationalismus, J. H. VOSS und E. PAULUS. Aber der Glanz Heidelbergs ruhte in ROTHE's Augen auf CREUZER, DAUB und dem jungen HEGEL. SCHLOSSER, der zwischen beiden stand, den Rationalismus verabscheute und einer positiv-gläubigen Theologie sich nicht zuwenden konnte, fesselte ihn durch den Reichtum seines Wissens und die Vornehmheit seiner Persönlichkeit. Religiös gewann der kindlich schlichte, praktische Theologe ABEGG den tiefsten Einfluss auf ihn und wurde ihm zum dauernden Vorbild der Predigtweise. Hingerissen von den auf ihn eindringenden Eindrücken der verschiedensten Wissenschaften, begeistert von den Reformideen und dem Deutschtum der damaligen Burschenschaft, poetisch ergriffen von den unversieglichen Reizen des Neckarthales lebte er das Studentenleben jener Jahre, erst überwältigt und hingenommen von der ihn umdrängenden Gedankenfülle, dann immer mehr zu scharfer und mitunter altkluger Kritik geneigt. Das Ergebnis dieser Jahre ist die Erweckung des historischen Sinnes durch SCHLOSSER und CREUZER, die ihm die Weite des historischen Horizontes erschlossen und die Feinheit historischer Beobachtung und Analyse gegeben haben, ohne welche sein späteres Denken des kräftigen und fruchtbaren Nährbodens entbehrt hätte. Aber wie die

Historie jener Tage in dem Dienste bestimmter allgemeiner Gedanken stand, so hat ROTHE diese historischen Anregungen von Hause aus im engsten Zusammenhang mit der Spekulation DAUB's und HEGEL's aufgenommen und sie prinzipiell nur als Mittel spekulativ einheitlichen Geschichtsverständnisses aufgefasst. Auf dieses letztere kam es ihm allein wirklich an. In ihm fand seine ungewöhnlich systematisch-logisch angelegte, man kann sagen doktrinäre, Natur ihre Befriedigung und ihre für immer nachhaltige Grundrichtung. So wurde ihm durch DAUB und HEGEL die hinter seinem Phantasievermögen liegende und im Grunde noch viel mächtigere logische Anlage zum Bewusstsein gebracht und fand sein Denken durch ihre Schulung seine dauernde, ihm schliesslich selbstverständliche Gestalt. Er lernte von ihnen als Methode alles wissenschaftlichen Denkens die grosse Methode der ersten Dezennien unseres Jahrhunderts, die spekulative Methode, die auf der Voraussetzung beruht, dass der menschliche Geist eine mikrokosmische Wiederholung des makrokosmischen Zusammenhanges sei und daher in der logisch nothwendigen Entwicklung aller Folgerungen aus seiner allgemeinsten und umfassendsten Idee den ganzen Zusammenhang der Wirklichkeit konstruierend nachbilden könne. Dabei erschien ihm diese apriorische Grundidee unter dem Einfluss jener Denker als die Idee einer auf Entwicklung, Selbstentfaltung und Werden hindrängenden absoluten Potenz, so dass ein spekulativer, rein logisch und apriorisch verfahrender Evolutionismus die Grundform seines Denkens wurde. Von diesem Zusammenhang wurden seine historischen Interessen und Gedanken ergriffen, von der hiermit verbundenen Terminologie sind seit

seiner Studentenzeit alle Briefe und vollends später seine wissenschaftlichen Werke erfüllt. Freilich war ihm hieraus zunächst nur klar, dass die Wissenschaft als Leistung der natürlichen Vernunft dieser Methode sich bedienen müsse. Ob die Theologie eine solche Wissenschaft neben sich anerkennen oder gar selbst sich der gleichen Methode bedienen dürfe, blieb ihm lange fraglich. Als er aber später den Weg gefunden zu haben glaubte, auf dem eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit ohne Aufhebung ihres übernatürlichen Charakters möglich sei, da war ihm selbstverständlich, dass eine solche Darstellung spekulativen Charakters sein müsse. Er entkleidete die Spekulation nur ihres voraussetzungslosen, philosophischen Charakters, indem er ihr vorschrieb, erst von dem Ergebnis moralischer Reife, von persönlicher Erfahrung der christlichen Wahrheit, also von dem christlichen Gottesbegriffe, auszugehen, und er nahm ihr zugleich die der Offenbarung gegenüber selbständige und kritische Tendenz, indem er sie nur dann als richtig anerkennen wollte, wenn ihre Ergebnisse mit der in der Offenbarung und Erfahrung vorliegenden Wirklichkeit übereinstimmten. Indem er den Ausgangspunkt der Spekulation im christlichen Gottesbegriff festlegte, bildete er die philosophische Spekulation um zur theosophischen. Er nannte sich mit Vorliebe einen Theosophen. Man hat über Recht oder Unrecht dieser seiner theosophischen Methode viel gestritten und dabei übersehen, dass diese Methode für ihn nur die selbstverständliche, kanonische Form der Wissenschaft ist, die seiner dialektischen Natur wahlverwandt war und durch die grossen Meister seiner Jugend ihm selbstverständlich

geworden ist. Für den Inhalt seines Denkens ist die theosophische Methode ziemlich belanglos gewesen. Wer so wie er für die Gebundenheit seiner Spekulation an christliche Ausgangspunkte und für die Ablösbarkeit ihrer Resultate von der durch Offenbarung und Erfahrung feststehenden Wirklichkeitserkenntnis sorgt, der hat damit ausdrücklich eingestanden, dass für ihn die endgiltig massgebende Erkenntnis aus der ihm gegebenen Wirklichkeit stammt, wie denn auch thatsächlich die ausserordentliche Feinheit seiner Beobachtung, sein Offenbarungsglaube und sein reiches historisches Wissen die wirkliche Substanz seines Denkens geliefert haben. Als Form aber hat die theosophische Methode auf sein Denken einen ganz ausserordentlichen Einfluss geübt. Sie hat ihn dazu geführt, seinen ganzen reichen Erwerb an Gedanken und Gefühlen, Ahnungen und Phantasiebildern, Neigungen und Abneigungen, Geschichtskennntnis und Menschenbeobachtung in einen Zusammenhang zu bringen, in dem sie mit dem Scheine einer immanenten Notwendigkeit verknüpft und mit dem einer vollendeten logischen Symmetrie angeordnet sind. Die ganze Künstelei und Gewaltthätigkeit, die ganze Trockenheit und Umständlichkeit des Stils, die mit einem solchen Unternehmen verknüpft sind, sind nicht ausgeblieben. Er hatte sehr nötig zu versichern, dass die Melodien zu diesem abstrakten Texte „reich und voll in seiner Seele klingen“. Aber auch die schwereren Gebrechen der spekulativen Methode fehlen nicht: die gewaltsame Korrektur der Wirklichkeit nach den logischen Konsequenzen einzelner aus ihr herausgegriffener Elemente, wobei dann freilich die Verwirklichung dieser Konsequenzen erst der

Zukunft zugewiesen werden kann, und die unhistorische Isolierung der als Ziel des Weltprozesses gedachten Lebensinhalte, die, direkt mit dem Weltgrunde verbunden, aus dem Zusammenhange der schlichten historischen Wirklichkeit durch eine besondere magische Beleuchtung herausgehoben werden. Aber alle diese Nachteile haben ihn nicht angefochten. Er blieb den Meistern seiner Jugend immer treu, mit ihnen wetteifernd an Sauberkeit der Begriffe und kühnem Mute des Denkens, und, so reich und selbständig seine Beobachtung der moralischen Welt ist, in der wissenschaftlichen Darstellung seiner Beobachtungen und dem hierfür verwendeten begrifflichen Unterbau blieb er ein Epigone der grossen Denkerdynastie der klassischen deutschen Spekulation.

Doch dieses System gehört erst der viel späteren Zeit des Friedensschlusses zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen an. In dem Studenten sah es nach der ersten Ueberwältigung durch die neuen Eindrücke nicht nach Frieden aus. Vielmehr empfand er unter den zahllosen zerstreuen und in die Breite gehenden Eindrücken doppelt das Bedürfnis der Behauptung, Konzentration und Festigung des religiösen Gedankens. Mit verdoppelter Energie stellte er die biblisch-religiösen Ideen vor seine Phantasie und suchte ihnen all die neuen Stoffe und Gedanken zu unterwerfen, und, soweit die Unterwerfung unmöglich war, begann er sie langsam abzustossen. Bald wurde er misstrauisch gegen HEGEL, und sogar DAUB's Spekulation war ihm bald nur mehr wertvoll als Beweis für die Unfähigkeit der natürlichen Vernunft, die Geheimnisse des Glaubens zu begreifen. Tief erschütterte ihn die tumultuarische Entwicke-

lung der Burschenschaft und Sand's Attentat. So treffen wir ihn in einer wachsenden Richtung auf einen streng supranaturalistischen Offenbarungsglauben, und im Zusammenhang damit sehen wir ihn nach strengerer bekenntnismässiger Geschlossenheit des Protestantismus verlangen. In dieser Richtung befestigte ihn der Abschluss seiner Studien in Berlin, wo er wie die meisten seiner Zeitgenossen sich bei dem gewaltigen SCHLEIERMACHER die letzten theologischen Weihen holen wollte. Dort fesselte ihn jedoch nur der am meisten wundergläubige und erbauliche NEANDER und mehr noch als dieser der Verkehr mit den pietistischen Zirkeln des frommen Adels und erweckter Pastoren. Damit geriet er in den Bannkreis des Pietismus, der grossen kirchengeschichtlichen Bewegung, die, in dem Zeitalter des Rationalismus und Klassizismus zurückgedrängt, unter der Gunst der Stimmung der Befreiungskriege und in Vermischung mit der romantischen Religiosität und Spekulation aufs neue hervorbrach, um schliesslich im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. das Interregnum der Aufklärung zu beenden und Kanzeln, Konsistorien und Lehrstühle dem Reiche Gottes zurückzugewinnen. Diese Bewegung, die wirkliches religiöses Feuer in sich enthielt und zudem von vielen würdigen, schlichten und kräftigen Persönlichkeiten getragen wurde, musste den in heftigem Kampfe gerade um Ausbildung und Sicherstellung seines religiösen Kernes begriffenen ROTHE an sich ziehen. Nach längerem Ringen mit den Eindrücken seiner Erziehung wurde er von ihr vollständig hingerissen, seit er in das Wittenberger Prediger-Seminar eingetreten war. Hier wurden zwei Führer des Pietismus, die aus dem Seminar

einen Herd pietistischer Sonderchristlichkeit geschaffen hatten, RUDOLF STIER und ROTHE's späterer Schwager HEINRICH HEUBNER die Meister seines Seelenlebens. Von ihnen aufgeschreckt zog sich ROTHE mit schärfster Ausschliesslichkeit auf seine religiöse Empfindung zurück, indem er zugleich deren Gegenstände mit glühendster Inbrunst sich zu vergegenwärtigen strebte und alle Qualen der sich absichtlich steigernden religiösen Erregung erfuhr. Er wurde ein Pietist mit der ganzen Härte und Schärfe des Urteils über die Weltkinder und mit der ganzen subjektiven konventikelmässigen Entgegensetzung gegen die eitle und verlorene Masse der Unchristen und Namenchristen. Seine aufgeregten Briefe reden die mit biblischen Anspielungen überwürzte Sprache, wie sie die Kinder des Gottesreiches „vor dem Throne des Lammes“ am Ufer des „gläsernen Meeres“ zur Unterscheidung von den Kindern der Welt reden, schon allein in der Sprache den Vorzug der wenigen Ausgewählten vor den vielen Berufenen geniessend, wie die Schwaben schon allein an ihrem Dialekt sich ihre Ueberlegenheit über die übrigen Deutschen veranschaulichen. Dabei aber ist für ihn charakteristisch, dass diese ganze unbegrenzte Hingabe an die biblisch-kirchliche Gedankenwelt ihm völlig innerlich und frei aus eigenster innerer Nötigung fliesst, dass kein sacrificium intellectus die Welt und ihre Bildung und Weisheit entschlossen abzustossen und kein Autoritäts- und Buchstabenglaube sich bestimmten Dogmen gewaltsam zu unterwerfen braucht. Aus innerstem Herzensdrang, aus der Gegenwart jener Begriffswelt vor seiner Phantasie, aus dem eingeborenen Drange aller Religion, ihre Gegenstände zu isoliren und

in eine einzigartige Sphäre zu erheben, fliesst ihm der ganze Zustand wie von selbst.

Der Pietismus ist die letzte der grossen historischen Mächte, die an der Bildung von ROTHE'S Persönlichkeit gearbeitet haben. Er hat ihm die zarte Innigkeit, die seinen Hang zu allzu liebevoller Selbstbespiegelung ein- für allemal brechende, fast übermässige Bescheidenheit und die tiefe Kenntniss aller sittlichen und religiösen Seelenzustände eingehaucht. Er hat ihm die subjektiv lebendige und mystisch ausdeutende Betrachtung der Bibel verliehen, deren geheime und halb angedeuteten Voraussetzungen seine theosophische Spekulation anfänglich lediglich zu enthüllen strebte, die ihm aber auch bei aller späteren Freigebung historischer Kritik doch immer als eine wesentlich authentische Urkunde von einer absolut supranaturalen Geschichte und als Weissagung von den Endgeschicken des Menschengeschlechtes erschien. Er hat ihn vor allem mit der kindlich innigen Christumystik erfüllt, die den im Himmel herrschenden Christus beständig gegenwärtig fühlt und alle Angelegenheiten der grossen öffentlichen wie der kleinen privaten Welt von ihm persönlich geleitet sieht. Das war die ihm natürliche Form seiner Frömmigkeit, die dann vor allem in seinen Predigten und Briefen hervortritt, die axiomatische Grundidee seines Lebens, wie anderen andere Ideen zu Axiomen geworden sind. Er spricht das selbst in zwei für diese Art der Frömmigkeit klassischen und daher oft angeführten Worten aus: „Ich weiss keinen anderen festen Punkt, in dem ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, ausser der geschichtlichen

Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbar Allerheiligste der Menschheit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewusstsein gekommen ist und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesamtkreis der Objekte, die in unser Auge fallen. Dieser einfache Christenglaube ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andere angebliche Erkenntnis, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freude bereit bin in die Schanze zu schlagen“ und „Ich halte dafür, dass die christliche Frömmigkeit ihre volle Kindlichkeit, Wärme und Innigkeit, die ihr eigentümliche demutsvolle Weichheit und Zartheit, ihre nicht zu brechende stählerne Festigkeit und ihre ganze Kräftigkeit, Frische und Freudigkeit nur bei der supranaturalistischen Weltansicht finden kann.“ Darüber hinaus aber erstreckte sich die Wirkung des Pietismus nicht. Er war nur die Form, in der sich die tiefste Triebfeder seines Wesens, die religiöse Sehnsucht nach reiner und voller Gemeinschaft mit Gott, geltend machte. Er bedurfte der Konzentration und Zurückziehung seines inneren Menschen und reifte unter dem Schutze des Pietismus zu dem innigen religiösen Charakter, zu dem er durch seine Wesensanlage bestimmt war und der zu seiner Entfaltung einer solchen Zeit der Sammlung und Absonderung bedurfte.

Dass seine pietistische Periode in der That nichts anderes bedeutet, zeigt die Entwicklung, die er einschlug, sobald er, im Winter 1822 nach Rom als preussischer Gesandtschaftsprediger berufen, sich selbst zurückgegeben wurde. Hier sind seine Lehrjahre zu Ende und beginnt seine selbständige Entwicklung, deren

Wesen und Ergebnis ich nunmehr in einem kurzen Ueberblicke darlegen darf. Er entfernte sich zunächst immer mehr von der pietistischen Sonderchristlichkeit und von der alles Profane abwehrenden Kirchlichkeit. Er begann die Gefahren der Manieriertheit, der Selbstgefälligkeit und der Ueberspannung, der Entleerung und Verholzung zu spüren, die eintreten, sobald die Religion vom übrigen Leben abgesondert und für sich allein betrieben wird. Er begann zu empfinden, dass insbesondere die kirchliche Formung der Religion sie zwar schütze und stärke, aber sie zugleich doch auch verhärtete und veräusserliche und bei der besonderen Sonntagsveranstaltung an Innerlichkeit, Naivetät und Natürlichkeit verlieren lasse. Er erkannte, dass das Ideal kirchlicher Form und Festigkeit in unübertrefflicher Weise ein für allemal vom römischen Katholizismus verwirklicht sei, dafür aber auch an ihm mit seinen gefährlichen Folgen sich am klarsten offenbare. Er sah den früher so beklagten protestantischen Subjektivismus mit neuen Augen an, indem er in ihm die Rückkehr der Kirche zu einer freieren, innerlicheren, persönlicheren und mit dem Gesamtleben sich leichter verschmelzenden Form und in seiner kirchlichen Schwäche gerade seinen Vorzug erkennen lernte. Eben damit fühlte er aber auch dann weiterhin die Kluft, die zwischen seinem religiösen und seinem intellektuellen Leben eingetreten war. Die früheren Ideale wachten wieder in ihm auf und damit die Sehnsucht nach einem Ausgleich beider. Hatte er sich von seinen ursprünglichen Ausgangspunkten einer frommen und freien weltlichen Bildung immer weiter entfernt und sich immer mehr in sich selbst zusammengezogen, so kam diese Zurück-

ziehung nunmehr zum Stillstand und begann langsam die umgekehrte Bewegung, die allmähliche Wiederöffnung für die Eindrücke der Welt, der Bildung, der Kultur, der geistigen und politischen Interessen, ohne dass aber dabei seine eigentlich religiöse Empfindung eine wirkliche Veränderung erlitten hätte. Sie dehnte sich nur jetzt von dem Kerne, auf den sie sich zusammengezogen hatte, wieder aus und zog allmählich den ganzen Geistesgehalt der modernen Welt in eine spezifisch religiöse Auffassung und Beleuchtung hinein. Er lernte diese moderne Welt als eine Wirkung des Christentums betrachten und sah so schliesslich alles, was Renaissance, Aufklärung, deutscher Idealismus und sogar die französische Revolution Dauerndes geschaffen hatten, als eine Wirkung Christi an, durch die er den Glauben seiner Jünger vor neue grössere und reichere Aufgaben stellen, durch die er das religiöse Leben tiefer und inniger mit dem sittlich-kulturellen verbinden wollte. Er machte sich klar, dass die moderne Welt entweder das Ende des Christentums oder seinen Uebergang in ein völlig neues Stadium bedeute, und angesichts dieser Lage war seinem Glauben selbstverständlich, dass nur das zweite der Fall sein könne, dass das Christentum vor einer neuen Entwicklungsphase stehe, die eine innerliche Verschmelzung der modernen Humanität und des christlichen Gottesglaubens als Ergebnis der gegenwärtigen kritischen Epoche herbeiführen werde. „Ihr habt ja gar keine weltgeschichtliche Aufgabe für Christum zu lösen vor euch, ihr Pietisten! Macht euch das nicht stutzig?“ „Die Streitfrage in unserer Kirche ist gegenwärtig: ob weltgeschichtliches Christentum oder Sektenchristentum.“ „An freier Luft

fromm zu sein, das ist's, worauf es jetzt ankommt.“ In diesen Worten liegt die Erkenntnis, durch die er sich vom Pietismus lossagte. So bahnte sich langsam seine eigentümliche Weltanschauung an, die mit radikalster Weitherzigkeit jeden geistigen Fortschritt freudig anerkannte und jeden doch zugleich mit wunderbarster Mystik an Christus und die Erlösung knüpfte. Er lernte die Sterne wieder lieben, die seiner Geburt geleuchtet hatten, aber ihren Glanz erkannte er jetzt als den Reflex der Sonne Christus, die er inzwischen in ihrem vollen Lichte kennen gelernt hatte. Er teilte die Uebernatürlichkeit des spezifisch Religiösen den kulturellen Elementen der modernen Humanität mit und stellte so für sich durch seine Mystik eine Einheit her, die andere durch Rationalisierung und Nivellierung des Christentums zu erreichen gestrebt hatten.

Indem er aber so diese Verschmelzung sich anbahnen und eine neue Gestalt des Christentums entstehen sah, musste er natürlich auch die Ursache der bisherigen Entzweiung aufsuchen und an seinem Teil zu beseitigen trachten. Diese Ursache erkannte er in der Kirche als der bisherigen Form des Christentums, in der Verkirklichung und der damit von selbst gegebenen Isolierung der Religion von dem allgemeinen sittlich-kulturellen Leben. Diese Verkirklichung war notwendig bei der ersten Ausbreitung und Festsetzung des Christentums in einer feindlichen Welt und einer heidnischen Kultur und war nicht minder nötig zur Erziehung barbarischer Völker im Mittelalter, die erst durch sie langsam zu einer neuen und nun christlichen Kultur herangebildet wurden. Aber seit so die Kirche selbst eine neue geistige Atmosphäre geschaffen hat, ist sie der Religion immer hinderlicher

und dadurch überflüssig geworden, ist sie zerbröckelt, im öffentlichen Interesse zurückgetreten, von der profanen Kultur, Kunst und Wissenschaft überall überholt worden. Die moderne Zeit ist daher die Zeit der Selbstzersetzung der Kirche und der Einwanderung des Christentums in die allgemeinen natürlichen Formen menschlicher Gesittung, deren treibende Kraft und belebende Seele zu sein nunmehr seine Aufgabe wird. „Christum frei machen zu helfen von der Kirche, das muss in unseren Tagen eine der Hauptbestrebungen der Gläubigen sein.“ „Die Verkündigung Christi hat schon längst ganz andere, viel weltlichere Wege gesucht und gefunden (als die kirchlichen) und ihr höchster Erfolg besteht darin, dass sie sich selbst ohne alle besonderen Anstalten ganz von selbst tradiert als stehendes Ingredienz der herrschenden religiös-sittlichen Atmosphäre.“ „Trage in dir die lebendige Gewissheit von der Realität der geschichtlichen Thatsache Christus, und lebe dann im Lichte dieser Gewissheit einfach dein menschliches Leben.“ Damit ist der grosse Grundgedanke seines inneren Lebens und seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit gefunden: die Erkenntnis des Unterschieds zwischen der auf sich selbst isolirten und daher in der Kirche Halt und Zusammenschluss suchenden kirchlichen Religion und der die innerweltlichen Aufgaben in sich aufnehmenden und daher in das Gesamtleben eintauchenden kirchenfreien Religion, der Satz von der nur vorübergehenden Bedeutung der supranaturalen Heilsanstalt der Kirche mit ihren Dogmen, Riten und Klerikern und von der in seiner Verschmelzung mit der modernen Humanität erst recht erkennbaren ewigen Bedeutung des religiös-sittlichen Gehaltes des Christen-

tums. Auf diesem Satze beruht seine historische Auffassung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Christentums, seine theologisch-philosophische Lehre vom Wesen der Welt und den Zielen des Lebens und seine praktische Arbeit an den kirchlichen Problemen der Gegenwart.

Diese drei Punkte sei mir gestattet noch näher zu beleuchten, da das eigentlich Biographische seit dem Beginn seiner selbständigen Entwicklung nur mehr rein persönliche Bedeutung hat. Hierüber genügt es vielmehr zu bemerken, dass, wie seine innere Entwicklung ihn in umgekehrter Richtung wieder rückwärts führte, so auch sein äusserer Lebensgang ihn wieder der Reihe nach an die früheren Orte seiner Arbeit brachte, erst 1828 nach Wittenberg, wo er in stiller Zurückgezogenheit und fast unglaublicher Arbeitsamkeit die Grundlagen seiner Gelehrsamkeit und seiner endgiltigen Anschauungen legte, und dann seit 1837 nach Heidelberg, das ihm zum natürlichen Boden seiner Wirksamkeit und seiner Geistesart wurde und das er nur vorübergehend auf fünf Jahre zu Gunsten Bonns verlassen hat.

Seine historische Gesamtanschauung, wie sie sich ihm durch die Einreihung seines Grundgedankens in eine spekulative Theorie der Entwicklung der Menschheit gestaltete, legt sein erstes grosses Werk dar, das er, in die Heimat zurückgekehrt, als Seminarlehrer zu Wittenberg verfasste: „Die Anfänge der christlichen Kirche.“ Hier untersuchte er den Kirchenbegriff, die historischen Prozesse der ersten Entstehung und der Wiederauflösung der Kirche, Gedanken, die er dann später immer wiederholte und unablässig fortbildete. Er konstruierte das

Christenthum als die absolut normale und universale Religion, die mit der allgemeinen Humanität innerlichst eins ist. Aber da die ihm entsprechende allgemeine Humanität bei seiner Entstehung noch nicht ausgebildet war, sondern nur erst in fremdartigen und vielspältigen Nationalkulturen vorlag, so war ihm die Einigung mit ihr noch nicht möglich und musste es zunächst eine rein religiöse, nur der Pflege des religiösen Gedankens und des Kultus gewidmete Gemeinschaft, die katholische Kirche, erzeugen. Diese musste eben deshalb einen überwiegend weltflüchtigen und asketischen Charakter tragen und durch die supranaturale Form des Kirchentums das Christenthum als sakrale Sonderangelegenheit vom Gesamtleben absperrern. Aber seit der durch das Christenthum selbst angeregten Ausbildung einer allgemeinen, alle bisherigen Schranken überwindenden Humanität, ist das Kirchentum immer überflüssiger geworden, und so hat mit der Reformation die Wiederabtragung des Kirchentums begonnen, die fortschreitet, bis dereinst bei erreichter Vergeistigung aller Menschen mit der Wiederkunft Christi die religiös beseelte Organisation der sittlichen Vernunft, der Staat HEGEL's, allein vorhanden und auch das letzte Minimum von Kirche verschwunden sein wird. Es ist ein höchst absonderlicher Gedankengang, der aber doch bei der Bedeutung seines Ausgangspunktes zu sehr tiefen Einsichten führt, die von den anderen grossen Gesamtentwürfen der Geschichte des Christenthums, von den Darstellungen F. CH. BAUR's, RENAN's und HARNACK's nicht erreicht worden sind. Entsteht für die Tübinger der Katholizismus geradlinig aus der Dialektik der Ideen des Urchristenthums, so sieht ROTHE mit Recht in der

Entstehung der Kirche einen grossen, aus praktischen Gründen hervorgehenden Bruch mit dem Urchristentum, den Bruch zwischen einer freien, mannigfachster Angleichung und Verschmelzung noch fähigen religiösen Bewegung und einem supranaturalen, starren, ausschliessenden und für immer fertigen Kirchentum. Eben damit hat er zugleich Recht gegen HARNACK, der diesen Bruch zwar vollkommen würdigt, aber ihn nur in der Hellenisierung des Christentums und seiner Erfüllung mit neuplatonischer Metaphysik statt in der kirchlichen Erstarrung und Festlegung der produktiven religiösen Kräfte erkennt. Am nächsten berührt sich ROTHE mit dem unbefangenen RENAN, nur dass er die innere Notwendigkeit dieser Umformung des Christentums tiefer begreift, während RENAN in ihr ein mehr zufälliges, von den ursprünglichen Impulsen des ältesten Christusglaubens unabhängiges Ereigniss sieht. Die Kirche geht ihm mit Notwendigkeit aus dem universalen Missionstrieb des Christusglaubens hervor, aber ihre Bildung verändert diesen Glauben sofort nach allen Seiten. Sie bringt den alle Offenbarung zur fertigen Mitteilung und Stiftung versteinern den dogmatischen Supranaturalismus, die Gesetzlichkeit, die Verdienstlichkeit, das Mysterienwesen, die Hierurgie, den Dogmatismus hervor. Nicht die Synthese von Judenchristentum und Paulinismus, nicht die Verschmelzung mit griechischem Moralismus und griechischer Metaphysik, sondern die Organisation zum kirchlichen Institut ist das entscheidende Ereignis. Freilich dient diese Konstruktion zunächst ROTHE's systematischen Gedanken über das Verhältnis von Religion und Humanität zur Unterlage. Auch als solche enthält sie sehr

zutreffende, nur zu sehr dogmatisch befangene Beobachtungen. Aber sie enthält darüber hinaus eine noch wichtigere von ihm weniger betonte, immerhin jedoch genügend hervorgehobene Erkenntnis, die Erkenntnis des Unterschiedes von Religion und Kirche, insoferne die Religion für sich eine lebendige, schöpferische, aus beständiger Inspiration schöpfende Kraft ist und die Kirche diese Kraft zur ein- für allemal fertigen, vorliegenden und nur mehr aususpendenden und anzueignenden Substanz macht. Das ist zugleich die Erkenntnis des Unterschiedes der produktiven Ursprungsepoche, in der die prophetische Inspiration und die religiöse Persönlichkeit die Hauptsache sind, von dem daraus erwachsenden religiösen Gebilde, in dem Dogma, Ritus, Klerus, Autorität und Theologie das Zentrum eines übersichtlichen und berechenbaren Baus ausmachen. Diese Erkenntnis, die nicht bloss für die Geschichte des Christentums grundlegend und nicht bloss für die der Religionen fruchtbar ist, hat von ihm aus in der ganzen neueren Theologie erleuchtend fortgewirkt, Ansätze richtiger Einsichten prinzipiell erhellt und den Anstoss zu einer eben erst beginnenden neuen Auffassung der Urgeschichte des Christentums gegeben. Nicht minder fruchtbar als diese Gedanken über die Entstehung sind die über die Entwicklung der Kirche, wobei ihm neben seinem Hauptgedanken wiederum die Einsicht in den Antagonismus der unausrottbaren produktiven religiösen Kräfte und der starren supranaturalen Einrichtungen der Kirche trefflich zu statten kam. Von dieser Erkenntnis aus hat er die Verteilung der geschichtlichen Erforschung des Christentums auf zwei Disziplinen vorgeschlagen, auf eine „Kultur-

geschichte des Christentums“ und auf eine „eigentliche Geschichte der Kirche als Institution“. Von hier aus konnte er das Gesamtergebnis dahin zusammenfassen: „Das Christentum ist das allerveränderlichste, das ist sein besonderer Ruhm.“ Aber auch die einzelnen Ergebnisse sind von bleibender Bedeutung. Dass der Katholizismus das völlig folgerichtige und kontinuierlich aus dem ältesten Christentum stammende Gebilde ist, in welchem der von der christlichen Bewegung der antiken Welt gegebene Anstoss auf anderthalb Jahrtausende zur Ruhe kam, ist eine von aller weiteren Forschung bestätigte Erkenntnis; und das gleiche gilt von dem anderen Satze, dass die Reformation in erster Linie die Abschwächung und die Zersetzung des supranaturalen Kirchenbegriffes und die Wiederentbindung der freien, beweglichen religiösen Kräfte bedeutet. Sie ist eine prinzipiell „neue Gestalt des Christentums“, eine Ausweitung und Verinnerlichung der Religion zugleich, „die ein besonderes Aeussere gar nicht kennt und bedarf, sondern schon vermöge der Naturverhältnisse der Menschen das entsprechende Aeussere unmittelbar gegeben hat, am Sittlichen“. Vor allem aber hat ROTHE mit Recht erkannt, dass die gegenwärtige Lage des Christentums keineswegs vorwiegend von den Ergebnissen und Ideen der Reformation beherrscht ist, sondern von der grossen europäischen Bewegung, die eine völlig neue Bildung und Kultur im 17. und 18. Jahrhundert heraufgeführt und das von der Reformation stehen gelassene Kirchentum noch bedeutend weiter eingeschränkt hat. Hiermit hat er die Lage vollkommen zutreffend bestimmt und die Voraussetzungen klargelegt, unter denen jede Theologie der Gegenwart zu

arbeiten hat. Es sind die Voraussetzungen seiner eigenen, von der er daher auch sagt: „Meine Theologie ist von ganz anderem Datum als die der Reformatoren; dieses Datum ist nicht mein individuelles, sondern das der modernen Zeit überhaupt.“

In der Reife seiner Jahre als Professor in Heidelberg empfand ROTHE das Bedürfnis, diese seine moderne Theologie in ihrem Gesamtumfang prinzipiell klarzulegen. Er machte sich an die Aufgabe, die sonst in der Dogmatik oder Glaubenslehre erledigt zu werden pflegt. Aber seine Darstellung konnte keine Dogmatik werden, da die Dogmatik ja nur Verarbeitung, Zusammenstellung und apologetische Bewährung der kirchlichen Dogmen ist und also, auf den Voraussetzungen des kirchlichen Christentums beruhend, jenen tötlichen Zwiespalt profanen und sakralen Wissens in sich enthält, den er vermeiden wollte. Er konnte aber auch keine Glaubenslehre schreiben, da die Glaubenslehre nur den religiösen Gedanken im Auge hat und bei aller Freiheit von kirchlicher Gebundenheit doch eben deshalb die moderne Verschmelzung des Religiösen und Sittlich-Kulturellen nicht aufweisen kann, auf die es ihm gerade ankam. So konnte er seine Theologie nur als Ethik darlegen, als Lehre von dem letzten notwendigen Zweck des menschlichen Daseins, in welchem Zwecke das Religiöse und Sittlich-Kulturelle sich gegenseitig decken und durchdringen. In dem johanneischen Christusbilde sah er, ähnlich wie SCHLEIERMACHER, mit der damals üblichen allzusehr hellenisierenden Auffassung des vierten Evangeliums diese Durchdringung urbildlich verwirklicht. Aber diese Ethik musste nach dem ganzen Wesen seines

Denkens begründet werden auf den Unterbau einer allgemeinen Metaphysik und Kosmologie, Naturphilosophie und Anthropologie, die das Wesen des Weltprozesses spekulativ enthüllen. Erst auf diesem Unterbau konnte der im irdischen und nachirdischen Geschichtsverlauf der Menschheit verwirklichte sittliche Zweck als der notwendige Abschluss des tellurischen Weltprozesses aufgezeigt werden. So wurde seine Ethik zu einem Riesenwerke, das die Ergebnisse schlechterdings aller Wissenschaften verwendet, um die christlich beseelte Humanität als das Ziel der Menschheit zu schildern. In der That ist sie so ein Kompendium der ganzen vormärzlichen deutschen Wissenschaft geworden, und aus den tausend Zitaten seiner Ethik dringt uns der milde Duft jener phantasiereichen und doch feinen, besonnenen und vermittelnden Wissenschaft wie der Lavendelduft aus einem wohlgeordneten altväterlichen Linnenschrein entgegen. Sie ist durch und durch eklektisch und kombiniert mit feinstem Spürsinn die grossen Gedanken der J. G. FICHTE, SCHELLING, HEGEL und SCHLEIERMACHER mit den umsichtigen Systemen der jüngeren spekulativen Generation und der Vermittelungstheologie. Aber indem ROTHE diese Begriffsmasse mit seiner innigen Christumystik, seinem entschlossenen Wunderglauben und seiner poetisierten Apokalyptik durchdrang, schuf er doch aus ihr etwas völlig Persönliches, Unnachahmliches, das nur bei ihm möglich war. Ueberdies umgab er den so von seiner Dialektik zusammengeschiedenen festen Körper seiner Spekulation mit einem bunten Rankenwerk, in dem die naive Sinnlichkeit und Bildlichkeit seiner Phantasie sich ein aller Abstraktionen spottendes Spiel vergönnete. Der

Stufenbau des Weltprozesses mit seinen beständigen göttlichen Eingriffen gemahnt an JAKOB BÖHME und die Bewohner des vollendeten Vernunftstaates schweben wie die Engel und Mönche des Fra Angelico. Durch eine Art verklärter Chemie sollten sie die übrig gebliebenen Schlacken der materiellen Welt ausscheiden, und die gegen Gott verhärteten Unfrommen sollten als dämonisierte Wesen den hoffnungslosen Kampf des verzehrenden Feuers gegen den zarten himmlischen Lichtglanz führen. In dem ihm nicht unbehaglichen Bewusstsein um die Paradoxien seines Weltgemäldes sprach er gerne von seinen Naivetäten, womit er freilich nur eine allzu schulmässige Betastung seiner Bilder fern halten wollte, und wollte er seine Ethik von seinen Kritikern lieber als Kuriosität betrachtet sehen als sie durch halbe Annahme in die breiten theologischen Bettelsuppen verkochen lassen. Zugleich aber streute er über das Ganze eine solche Fülle feiner Beobachtungen und tiefdringender Einzelerkenntnisse aus, dass man immer wieder staunt, wie so viel Scharfsinn und Tiefe bei so viel Wunderlichkeit möglich ist. Es weht durch seine Ethik das mächtige Pathos der FICHTE'schen Moral, des in der schöpferischen Freiheitsthat sich selbst setzenden und aus dem blossen Naturwesen Geist erzeugenden Ichs, und es erfüllt sich dieses Ich mit dem feinen und reichen Gehalte SCHLEIERMACHER'scher Bildung wie mit der Wärme christlicher Menschheitsliebe, im Verhältnis wozu die Frömmigkeit „nichts irgend Besonderes ist, nichts als die gesunde, erfrischende und kräftige Atmosphäre, die wir bei jedem Athemzuge einschlürfen“. Diese Grundlage, von der aus ROTHE seine tiefsten und sinnreichsten Einsichten ge-

winnt, schlägt durch alle Absonderlichkeiten immer wieder durch, und sie ist es auch, die das theosophische Welt-drama ROTHE's als moderne Ansicht gründlich scheidet von den biblizistischen Phantasieen eines OETINGER, auf die er sich mit seiner Liebe zum Verkannten und Besonderen gerne bezog, von denen er aber selbst sich deutlich abgrenzt, wenn er der gangbaren Theosophie vorwirft, dass sie „das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht durch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und der ihm äusseren Natur, sondern umgekehrt dieses unmittelbar durch jenes ermittelt“. Das heisst: ROTHE stellt sich trotz allem auf den modernen Standpunkt der Immanenz des Göttlichen in der Welt und nicht auf den vormodernen der Transzendenz einer unsere Erkenntnis und unser Handeln von aussen durch göttliche Gebote bestimmenden Offenbarung. So bunt und merkwürdig unter diesen Umständen auch das Ganze ist, so einfach und gross ist sein Grundgedanke, die Idee einer religiös erfüllten Humanität, die frei von dem Dualismus kirchlicher und ausserkirchlicher Moral das Gesamtleben von innen heraus als ein zugleich religiöses und zugleich sittliches gestalten soll. Es ist der Gedanke, der auch LESSING, HERDER und SCHLEIERMACHER vorgeschwebt hatte, nur dass ihn ROTHE ganz anders verknüpft mit dem Wunder der Erlösung und den Wundern der Eschatologie und dass er den Abstand dieses modernen Christentums vom kirchlichen viel tiefer empfindet als jene Denker. Damit hat er das grosse Zentralproblem der modernen Gesittung ergriffen, das nur in etwas anderen Ausdrucksformen heute noch ebenso im Mittelpunkte steht. Die religiös begründete Moral enthält

einen Zug zum Jenseitigen und Innerlichen, der das Leben auf ewige Ziele spannt und darüber die innerweltliche Lebens- und Kraftentfaltung weit zurückstellt. Andererseits aber enthält unsere Gesittung seit der Renaissance die Richtung auf volle Diesseitigkeit, kräftige Daseinsfreude und innerweltliche Lebensentfaltung. GIOR-DANO BRUNO und MONTAIGNE, SHAFTESBURY und VOLTAIRE, der GOETHE der mittleren Jahre und die Junghegelianer, JAKOB BURCKHARDT und NIETZSCHE auf der einen Seite, LUTHER und CALVIN, PASCAL und SPENER, LAVATER und HAMANN, KIERKEGAARD und VINET auf der anderen Seite haben den Gegensatz grell beleuchtet. ROTHE glaubte ihn zu überwinden, wenn er die Verkirchlichung des Christentums als das trennende Hindernis beseitigte und dafür die innerlichste Christuskymistik mit weltfreudigster Humanität um so enger zu verknüpfen strebte. ROTHE's Spekulation hat das Problem wohl schwerlich gelöst, aber das von ihm gestellte und tief sinnig bearbeitete Problem bleibt das Hauptproblem der modernen Gesittung für alle, die nicht eine geistreiche Skepsis für vernünftiger halten als den Glauben an ewige Ziele der Wirklichkeit oder gar die Rätsel des Lebens mit Technik und Hygiene am besten zu lösen meinen.

Erst in den letzten Jahren seines Lebens, wo der Tod seiner lange schwer leidenden Frau seine Kraft wieder frei werden liess und die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Baden, sowie das besondere Vertrauen seines Landesherrn seine Mitwirkung in Anspruch nahmen, zog er die praktischen Konsequenzen seines Standpunktes. Früher hatte ihn das Gefühl seiner iso-

lierten theologischen Stellung und seiner gelehrten Sonderlingsnatur davon zurückgehalten, in kirchlich feste Verhältnisse den Gährungsstoff seiner Heterodoxieen hineinzuworfen. In Baden aber, wo die Neigung der Bevölkerung und der Gang der politischen Dinge zu einer freieren kirchlichen Gestaltung führten, fand er schliesslich den immer von ihm geliebten und gepriesenen Boden für eine auch praktische Durchführung seiner Gedanken. Von seinem Landesfürsten hoch geehrt und diese Hochschätzung mit aufrichtigster Hingebung erwidern, nahm er die norddeutsche Ironie von dem „badischen Musterland“ immer für völlig zutreffenden Ernst und war überzeugt, dass das Christentum die politische Freiheit, die er im Sinne der damaligen deutschen Intelligenz als die Freiheit des Konstitutionalismus verstand, „aufrichtig als seine legitime Schwester anerkennen müsse, wenn es das Vertrauen der Zeitgenossen im Grossen wieder erlangen wolle“. Diesen Bund sah er in Baden und seinem edlen Fürsten verwirklicht, und so hoffte er hier auch auf die Erfüllung der Verheissungen, die diesem Bunde gegeben schienen. Und nicht blos das Vertrauen des Volkes sollte diese Anerkennung vernunftgemässer Freiheit der Kirche zurückgewinnen, sondern auch auf die Kirche selbst sollte der Geist der modernen Freiheit und Völkerreife belebend und neubildend wirken. Wie die Führung in der modernen Kultur überhaupt an den Staat übergegangen ist und in der liberalen politischen Theorie und der konstitutionellen Praxis die erreichte Stufe höherer Moralität sich darstellt, so sollte dieser Fortschritt auf die Kirche zurückwirken und auch hier zu einem ihrem

Wesen entsprechend modifizierten Konstitutionalismus führen. Von diesen Voraussetzungen aus sah er in Baden die Möglichkeit für die Verwirklichung seines Ideals von einem modernen Kirchentum gegeben, das als Staats- und Landeskirche schon ganz von selbst eine Abschwächung des rein kirchlichen Charakters erfahren hat und nur noch mehr diese kirchliche Schwäche zu einer innerlichen Verschmelzung von Volksleben und Religion fruchtbar machen soll, um sich schliesslich dadurch einmal selbst überflüssig zu machen. Wie die Sozialisten auf Grund der gleichen HEGEL'schen Methode die Monopole und Ringe als den Uebergang der bürgerlichen zur sozialistischen Gesellschaft ansehen, so sah ROTHE die Landeskirchen als Uebergangsformen an, die zum innerlich religiös beseelten Volksleben führen sollten, zur religiös sittlichen Gestaltung des Staates als der vollkommenen Gemeinschaft, wobei nur nicht zu vergessen ist, dass er bis zur völligen Moralisierung der Menschheit — und das heisst bis zur Wiederkunft Christi — ein „Minimum von Kirche“ für unentbehrlich hielt. Dieser Idee entsprechend sollten die Leiter der Landeskirchen verfahren, und die grossen und schweren hieraus entspringenden Aufgaben schienen ihm das Programm eines modernen Kirchenregiments. Dass er die Aufgabe einer solchen Landeskirche überaus ernst und schwer nahm und der Kirche gerade um ihretwillen eine ausserordentliche Bedeutung beimass, geht aus seiner besonnenen und eifrigen Mitwirkung an dem Kirchenregiment hervor. Hierbei zog er keineswegs einfach die Konsequenzen seines Systems. „Der Doctrinarismus“, sagt er bezeichnend, „besteht nicht in der Aufstellung einer exakten Doktrin, sondern in der

Tendenz, diese Doktrin, in ihrer wissenschaftlichen Reinheit und folgeweise Abstraktheit, unmittelbar auf den gegebenen konkreten Fall anzuwenden“. Er wollte nur das praktisch Mögliche, aber dieses mit mutigem Idealismus. So trat er im Agendenstreit für grössere liturgische Freiheit der Einzelgemeinde ein und bei der Revision der Kirchenverfassung für das Gemeindeprinzip, das die Kluft zwischen Klerus und Laien und damit die zwischen Kirche und Volk aufheben oder doch vermindern und eben dadurch die Kirchlichkeit ihrer verderblichen Folgen berauben sollte, ohne doch ihren Segen für religiöse Volkserziehung und Volksbelehrung aufzuheben. In dem grossen um SCHENKEL's Leben Jesu entbrannten dogmatischen Streit kämpfte er für die Lehrfreiheit, aber nicht um SCHENKEL's rationalisierendes Charakterbild zu verteidigen, sondern in der Ueberzeugung, dass nur die Gewährung voller Lehrfreiheit die verderbliche Kluft zwischen profaner und kirchlich-sakraler Wissenschaft aufheben und das Miss-trauen des Volkes gegen die letztere überwinden könne, zugleich auch in dem festen Glauben, dass keine Lehrfreiheit der Welt der Macht Christi hinderlich sein könne, sondern jede schliesslich nur zur Anerkennung seiner Herrlichkeit führen könne. Sein Entwurf für den oberkirchenrätlichen Bescheid und der darauf begründete Bescheid selbst sind die schönsten Aktenstücke, die eine kirchliche Kanzlei in diesem Jahrhundert verlassen haben. Eben dieselben Gründe bewogen ihn auch bei der Gründung des Protestantenvereins hilfreiche Hand anzulegen. Er sollte das Volkschristentum, die Versöhnung von Sittlichkeit und Religion, Kirche und Staat, kirchlicher und ausserkirchlicher Wissenschaft anbahnen helfen und als freie

religiöse, unkirchliche Vereinigung eine Vorform des kirchenfreien Christentums werden. Dabei hat er den ausgesprochenen Wunderglauben, den seine dialektische Kunst in ein rein evolutionistisches System zu verweben wusste, niemals verleugnet. Aber er hielt diesen Glauben für eine „Wohlthat“, die er seiner Freiheit von modernen Vorurteilen verdankte und die er „niemand aufdrängen“ wollte. Er hatte „nichts dagegen einzuwenden, wenn man ihm seinen Wunderglauben und überhaupt seinen Supranaturalismus eben als eine kindliche Naivetät zu gute hielte“. Ja er achtete es für gut, dass man der Theologie erlaube, ihre monistischen Gedankengänge zu Ende zu gehen, weil sie anders sich schwerlich davon bekehren werde. So übte er in seiner Praxis eine unbegrenzte Toleranz gegen jeden ernstesten religiösen Sinn, den er irgendwo bemerkte, und gegen jedes aufrichtige Wahrheitsstreben, das sich irgendwo hervorthat. Er glaubte in einer Zeit religiöser Gährung wie die Gegenwart alle Kräfte sammeln zu sollen und war der festen Ueberzeugung, dass die Wahrheit nur gedeihen könne in der Luft unbedingter Freiheit. Insbesondere sah er von diesem Grundsatz aus die Aufgabe der theologischen Fakultäten an. Er empfand aufs tiefste das Misstrauen, das von den anderen Fakultäten der listenreichen Kunst einer kirchlich gebundenen Theologie entgegengebracht wird, und ging mit seiner Forderung völliger Freiheit der wissenschaftlichen Theologie so weit, dass er es für das allerdringendste Bedürfnis erklärte, „dass die weltliche Wissenschaft das Objekt der Theologie auf ihre eigene Hand in die Arbeit nehme“. „Es giebt jetzt unter uns keine privilegierte Wahrheit mehr. Die Wahr-

heit hat nur mehr soviel Anspruch auf Geltung, als sie sich thatsächlich geltend zu machen vermag in der Ueberzeugung der Menschen.“ Ja er wollte den ganzen Ausdruck „christliche Wahrheit“ nicht gelten lassen. Denn „Was ist christliche Wahrheit? Erkenntnis im Lichte der Thatsache „Christus“, einem Lichte, das fort und fort im Wachsen begriffen ist“. Das bedeutet das Programm einer völlig undogmatischen und untheologischen Theologie, die, womöglich von Nichttheologen geschaffen, die Grundlage eines wissenschaftlichen Verständnisses der modernen Umformung des Christentums feststellen sollte. Alle diese Aeusserungen sind freilich getragen von seinem unverwüsthlichen Glauben an die Macht der Thatsache „Christus“, und diese wie seine ganze politische und kirchenpolitische Lehre hängt eng zusammen mit dem Vernunft- und Moral-Optimismus des deutsch-nationalen Liberalismus, auf dessen Hochschätzung die enge in Rom geknüpfte Freundschaft mit dem glückhaften und phantasiereichen Diplomaten und Gelehrten KARL JOSIAS VON BUNSEN nicht ohne Einfluss war. Aber bei aller Kindlichkeit enthalten diese Forderungen doch mehr Weisheit als manche moderne Versuche, auf das geistige Leben die Regeln einer an ganz anderen Gegenständen ausgebildeten Realpolitik zu übertragen und Kirche und Fakultäten wieder für politische Zwecke auszunutzen. Vor allem bleibt der Grundsatz im Rechte, dass die Wahrheit nur in der Freiheit gedeihen könne und dass nur die Rücksicht auf die Wahrheit auf die Dauer dem religiösen Leben frommen könne. Heute dürfen wir vielleicht hinzufügen, dass diese Forderung der Freiheit der theologischen Fakultäten nicht bloss im

Interesse der Theologie zu erheben ist. Die theologische Fakultät ist das Barometer des Zustandes der Wissenschaft überhaupt, und es könnte nur zum Schaden des Ganzen vergessen werden, dass für die Wissenschaft das Wetter um so günstiger ist, je geringeren Druck dieses Barometer zeigt.

Aus dieser tapferen und erfolgreichen Thätigkeit wurde er am 20. August 1867 durch den Tod abgerufen. Er hatte längst empfunden, dass er einer dahinschwindenden Generation angehöre. Die empiristische Wendung der Wissenschaft drängt ihn in der zweiten Auflage seiner Ethik bereits in die Verteidigungsstellung, seine Bestrebungen um Versöhnung von Kultur und Religion traten bald im allgemeinen Interesse zurück, seit Politik und soziale Frage brennendere oder doch unmittelbarer nach Lösung verlangende Probleme in den Vordergrund gestellt hatten. Er dankte Gott, dass er „sein Leben in die Zeit des alten Deutschland hatte fallen lassen“ und hatte „für die Bismarckerei und die Gewaltthätigkeiten Preussens“ keinen Sinn. Er sah für sein Volk eine neue Aera heraufsteigen, von der er nicht zweifelte, dass sie eine schönere sein würde. Für seine Person aber sehnte er sich nach dem Morgenglanz der Ewigkeit, den seine vorahnende Phantasie in das Netzwerk seiner Begriffe hineinzuweben versucht hatte, so dass er darin allenthalben sonnen Spiegelnd glänzt wie der Morgentau in den Spinnweben des Herbstes. So ging er hin, seinen Glauben auf dem Totenbette noch einmal fest bezeugend, einer der lautersten und edelsten, feinsinnigsten und liebenswürdigsten, selbstlosesten und darum furchtlosesten Lehrer, die unsere Universität gehabt hat. Ueber sein

Grab ergoss sich mit der Liebe der Freunde und Schüler die Rohheit der Gegner, die Trivialität der Kurzsichtigen und die unedle Salbung derer, die ihn wegen seiner grossen und kühnen Gedanken entschuldigen zu müssen glaubten. Allen denen aber, die unabhängig von Parteilücksichten den Zauber einer eigentümlichen und in ihrer Art vollendet durchgebildeten Persönlichkeit zu empfinden wissen, blieb rührend und ergreifend der Gesamteindruck seines Wesens zurück, wie er es selbst in den einfachen und innigen Worten seines Tagebuches zusammengefasst hatte: „Wie so ganz anders steht doch die anbetende Bewunderung vor dem Rätsel der Welt als die auf ihre Ironie eingebildete misstrauische Skepsis!“

RICHARD ROTHE gehört zu den Sonderlingen der Theologie, ähnlich wie in ihrer Weise SÖREN KIERKEGAARD und PAUL DE LAGARDE. Er hat, wie es bei geistreichen Sonderlingen zu geschehen pflegt, durch die Unabhängigkeit seines Denkens grosse und bleibende Wahrheiten entdeckt, er hat sie aber in einer Weise vorgetragen und mit persönlichen Sonderinteressen so paradoxer Art verknüpft, dass von einer ihm nachfolgenden theologischen Schule nicht die Rede sein kann. Es bleibt einer späteren Generation nichts anderes, als die Fruchtkörner zu sammeln, die er in seinem Zaubergarten hat reifen lassen, und sie in gewöhnliches Erdreich zu senken.

So kann sich auch die heutige Fakultät bei aller Stärke seiner Nachwirkungen nicht als eine Art Schule ROTHE's bezeichnen. Wohl aber darf sie, in Verehrung zu seiner edlen Persönlichkeit aufblickend, sich als die Erbin seiner grossen Grundgedanken bezeichnen. Er

hat den Rechtsboden erstreiten helfen, auf dem unsere Landeskirche jede Parteiherrschaft einzelner Richtungen ausschliesst, aber alle duldet, die selbst Christen sein wollen. Er hat den Unterschied von Religion und Kirche erkannt, der das gegenwärtige kritische Stadium des Christentums erst in seinem wirklichen Wesen begreifen lehrt; er hat die grossen ethischen Probleme einer innerweltliche und überweltliche Ziele verknüpfenden Moral aufgerollt; und er hat in seiner Persönlichkeit ein Muster aufgestellt, wie erst der Einsatz des ganzen Menschen den Theologen macht. Diesen Rechtsboden wollen wir vertheidigen, diese Einsicht in ihren Folgen ausbilden, diese Probleme durch eifrige Mitarbeit fördern und dieses Vorbild befolgen, so lange unserem Tage zu dauern vergönnt ist.

PB-3957-D

X

B-3

BX
4827
R6
T7

Troeltsch, Ernst.
Richard Rothe.

221223

DATE DUE

NO 18 '71

BORROWER'S NAME

Troeltsch
Richard

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

8.

- Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. M. —.80.
- Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. M. —.80.
- Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. M. —.60.
- Duhm, B., Die Entstehung des Alten Testaments. M. —.60.
- Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. M. —.60.
- Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments. M. —.60.
- Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. M. —.80.
- Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. M. —.60.
- Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. M. 1.20.
- Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. M. —.60.
- Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. M. —.80.
- Saussaye, P. D., Chantepie de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. M. —.60.
- Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung. M. 1.60.
- Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 1899. M. —.75.
- Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.