

13-C-43

Kirche und Staat

Eine akademische Vorlesung

Von

D. Hermann Freiherr von der Goltz †
Professor der systematischen Theologie an der Universität Berlin

Aus seinem Nachlaß herausgegeben
von

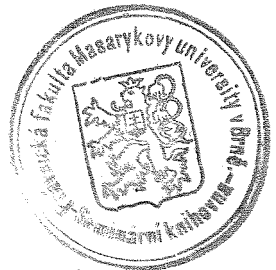
Lic. Ed. Frhr. von der Goltz
Direktor des Ev. Predigerseminars zu Dembowalontka

EM&L

oo

Berlin 1907

Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71



4.904.



Vorwort des Herausgebers.

Wenn ich auf diesen Blättern eine akademische Vorlesung meines Vaters veröffentliche, die er vor mehr als 30 Jahren (Bonn W. S. 1875/76, Berlin S. S. 1876) gehalten hat, so bedarf dies einer kurzen Rechtfertigung. Sie mag zunächst in dem Gegenstand gefunden werden, der heute wie damals im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses steht. Der Kampf gegen die Machtansprüche der römischen Kirche, wie auch die Frage nach dem rechten Verhältnis unserer evangelischen Kirche zum Staat bewegt in unsern Tagen wie damals zur Zeit des Kulturkampfes die Gemüter. Die Worte, mit denen mein Vater damals seine Vorlesung einleitete, gelten noch heute. — Bei einer näheren Durchsicht des wohlerhaltenen Manuskripts überzeugte ich mich aber auch, daß die Art der Behandlung des Gegenstandes einem gegenwärtigen Bedürfnisse entspricht. Wir haben in der Tat wenig Darstellungen der Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die auch dem nicht mit Fachkenntnissen ausgerüsteten Leser einen klaren Überblick verschaffen. Theologische Erörterungen über das Thema ermangeln oft der Präzision, und die juristische Behandlung ist meist mit zuviel Detail belastet. Daher dürfte die von großen Gesichtspunkten getragene und leicht verständliche geschichtliche Skizze allen denen von Wert sein, welche für umfangreichere Studien auf diesem Gebiet keine Zeit haben.

Ausschlaggebend war aber für mich eine andere Erwägung. Zahlreiche Nekrologe haben es beim Anlaß seines Todes ausgesprochen, daß die kirchenpolitische Tätigkeit meines Vaters, wie man sie auch beurteilen mag, ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte unserer evangelischen Landeskirche sichert. So mag diese Vorlesung zeigen, wie der Bonner Professor im Jahre 1876 zu den Fragen stand, an deren entscheidender Lösung mitzuwirken er damals gerade nach Berlin berufen wurde.

Seine theoretische Auffassung von der Natur der Beziehungen

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901 sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

OSTŘEDKOVNA
PRAVILY
C. inv. 03235

von Kirche und Staat, wie er sie im dritten Abschnitt der Vorlesung ausspricht, ist nur ein Teil seiner sozial-ethischen Gesamtanschauung. Diese hat er noch in den letzten Jahren vor seinem Tode in einem größeren Werk über Sozial-Ethik niedergelegt, an dem er mit Liebe arbeitete, sobald auch nur ein Tag von kirchenregimentlichen Sorgen frei war. Den größten Teil dieser Lieblingsarbeit werde ich im Herbst dieses Jahres unter dem Titel „Grundlagen der christlichen Sozial-Ethik“ veröffentlichen. Dann wird sich zeigen, wie er seinen Idealen trotz allen Stürmen der Zeit treu geblieben ist und welche Bedeutung auch vom Standpunkt wissenschaftlicher Ethik aus seine Auffassung der Dinge hat.

So steht die Vorlesung über „Kirche und Staat“ am Anfang, die Sozial-Ethik am Schluß seiner praktischen kirchenpolitischen Lebensarbeit. Wichtiger als jeder biographische Versuch dünkt mich daher die Veröffentlichung dieser beiden Arbeiten, von denen die hier dargebotene freilich nie zum Druck bestimmt war. Möchte sie älteren und jüngeren Freunden und Schülern zur Erneuerung der geistigen Gemeinschaft mit ihm dienen, möchte sie aber auch anregen, an der Aufgabe im Reich Gottes weiterzuarbeiten, der zu dienen allezeit seine größte Lebensfreude war.

Da die geschichtliche Darstellung mit dem Jahre 1876 abbricht, so gestatte ich mir in einem Anhang noch zwei Abschnitte aus späteren Aufsätzen meines Vaters wieder abzurufen. Der eine ist einem im Jahr 1884 gehaltenen Vortrag entnommen über „den Wert unserer landeskirchlichen Ordnung im Lichte ihres zehnjährigen Bestandes“. Der zweite wurde im Jahre 1900 aus Anlaß des 50jährigen Jubiläums des Evangelischen Oberkirchenrats für die Zeitschrift „Halte was du hast“ niedergeschrieben. Beide zusammen charakterisieren treffend seine Auffassung der Beziehungen der evangelischen Kirche zum Staat bis zur Gegenwart.

Dem Herrn Verleger danke ich auch an dieser Stelle für sein freundliches Entgegenkommen, Herrn cand. theol. Wilhelm Gemmel für seine opferwillige Mitarbeit bei der Korrektur.

Dembowalanka, Mai 1907.

Lic. Ed. von der Goltz.

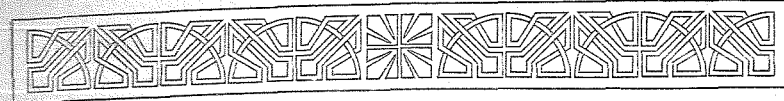


Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—7
I. Die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat	8—58
A. Im Altertum	8—22
Volksrum und Priestertum bei den ältesten Kulturvölkern S. 9.	
Staat und Religion im klassischen Altertum S. 10.	
Staat und Religion im jüdischen Volke S. 11.	
Jesus Christus und die staatliche Ordnung S. 12.	
Keime des Konflikts zwischen Staat und Kirche S. 13.	
Das katholizistische Prinzip S. 14.	
Das asthetische Prinzip S. 15.	
Das Offenbarungsprinzip S. 16.	
Selbständigkeit der ersten kirchlichen Organisation S. 17.	
Der römische Staat und die altkatholische Kirche S. 18.	
Die erste Verbindung von Staat und Kirche S. 19.	
Rechtliche Privilegien der Kirche S. 20.	
Privilegien des Staates auf kirchlichem Gebiet S. 21.	
Der byzantinische Cäsaropapismus S. 22.	
B. Im Mittelalter	23—36
Gegensatz morgenländischer und abendländischer Entwicklung S. 23.	
Die Wurzeln der abendländischen Kirche im römischen Staat S. 24.	
Das Papsttum als Erbe des imperium S. 25.	
Die Kirche und die Anfänge germanischer Staatenbildung S. 26.	
Das Kaisertum Karls des Großen S. 27.	
Gegenseitige Abhängigkeit von Papst und Kaiser S. 28.	
Abhängigkeit beider Mächte von politischen Faktoren S. 29.	
Der Höhepunkt des Kampfes zwischen Papst und Kaiser S. 30.	
Das Übergewicht des Papsttums S. 31.	
Die Ursachen des päpstlichen Übergewichts S. 32.	
Ursachen des Niedergangs päpstlicher Macht S. 33.	
Die ersten Zeugnisse gegen die Hierarchie S. 34.	
Selbständigkeit der französischen Kirche S. 35.	
Ausbildung der landesfürstlichen Gewalt S. 36.	
C. Seit der Reformationszeit	37—58
Die Emanzipation des geistigen Kulturlebens S. 37.	
Der reformatorische Kirchenbegriff S. 38.	
Der reformatorische Staats-	

	Seite
begriff S. 39. Die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat S. 40. Das landesherrliche Kirchenregiment S. 41. Reste der mittelalterlichen Kirchenidee S. 42. Die territoriale Säkularisation der kirchlichen Gewalt S. 43. Die katholische Reaktion S. 44. Die Restauration der katholischen Kirche S. 45. Die Selbständigkeit katholischer Staaten S. 46. Die Staatsgewalt in Frankreich S. 47. Die Staatsgewalt in Österreich und Bayern S. 48. Wachstum der staatlichen Macht in katholischen Ländern S. 49. Der Westfälische Friede S. 50. Emanzipation des Kulturlebens im 18. Jahrhundert S. 51. Das Prinzip religiöser Toleranz S. 52. Territoriale Verschiebungen S. 53. Durchführung des Toleranzprinzips S. 54. Territorialsystem und preussisches Landrecht S. 55. Der Territorialismus in katholischen Staaten S. 56. Die französische Revolution S. 57. Die Befestigung staatlicher Hoheitsrechte S. 58.	
II. Das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat im 19. Jahrhundert	59—114
Die Religionsfreiheit S. 60. Durchführung der Religionsfreiheit S. 61. Die neueren Formen des Verhältnisses von Kirche und Staat S. 62. Die Stellung der Dissidenten S. 63. Kirchenpolitische Faktoren der Entwicklung S. 64. Innere kirchliche Faktoren der Entwicklung S. 65.	
A. Das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat im 19. Jahrhundert	66—95
1. Die katholische Kirche und der Staat 1814—1830 Wiederherstellung der päpstlichen Macht S. 66. 67. Konkordate mit katholischen Staaten S. 68. 69. Päpstliche Zirkumscriptionsbulen S. 70—72.	66—72
2. Die katholische Kirche und der Staat 1830—1859 Ausnützung der politischen Gegensätze S. 72. 73. Die Kirche im Bund mit dem Liberalismus S. 74. 75. Die Kirche im Bund mit der konservativen Reaktion S. 76. 77. Konkordate mit süddeutschen Staaten S. 78. 79. Die Folgen der Märzrevolution 1848 S. 80. 81.	72—82
3. Die katholische Kirche und der Staat 1859—1876. Der Beginn der antikirchlichen Bewegung S. 82. 83. Staatliche Hoheitsrechte in Süddeutschland S. 84. 85. Das vatikanische Konzil und seine Folgen S. 86. 87. Die Maigesetzgebung S. 88. 89. Staatliche Hoheitsrechte in der Schweiz S. 90. 91.	82—95

	Seite
Der österreichische Staat seit 1874 S. 92. 93. Keine des Konstituts S. 94. 95.	
B. Das Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staat im 19. Jahrhundert	95—114
1. Die evangelische Kirche und der Staat 1814—1830. Fruchtlose Ansätze zur Bildung einer Verfassung S. 96. 97.	95—98
2. Die evangelischen Kirchen und der Staat 1830—1860. Freikirchen im westlichen Europa S. 98. 99. Die Anfänge kirchlicher Verfassung in Preußen S. 100. 101. Konferenzen und Synoden ohne rechtliche Bedeutung S. 102. 103.	98—104
3. Die evangelischen Kirchen und der Staat 1860—1876. Evangelische Kirchenverfassungen außerhalb Deutschlands S. 104. 105. Kirchliche Landesgesetzgebung in der Schweiz und Süddeutschland S. 106. 107. Die Entstehung der Kirchenverfassung in Preußen S. 108. 109. Die neue Kirchenverfassung und ihre staatliche Anerkennung S. 110—114.	104—114
III. Das ethische Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat	115—137
Die christliche Idee der Kirche S. 115—117. Ihr Begriff im Neuen Testament S. 118—120. Kirche und Reich Gottes S. 121. 122. Kirche und Kirchen S. 123. 124. Die Kirche und die Organisation der sozialen Kreise S. 125. 126. Der soziale Kreis der Familie S. 127. Der soziale Kreis des Staates S. 128. Der soziale Kreis der Gesellschaft S. 129. Die wechselseitige Verbindung der sozialen Kreise S. 130. 131. Die Kirche im Verhältnis zu den drei sozialen Lebensformen S. 132—137.	
Anhang	138—152
1. Aus einem Vortrage von D. Hermann von der Goltz, gehalten auf dem V. Vereinstag der landeskirchlichen evangelischen Vereinigung in Berlin	138—145
2. Aus einem Aufsatz von D. Hermann von der Goltz: „Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Evang. Oberkirchenrats“	146—152



Ein Problem im öffentlichen Leben nimmt das Interesse und das Gemüt der Völker sowie die Arbeit ihrer Leiter und Gesetzgeber gegenwärtig so sehr in Anspruch, als die Neugestaltung der rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Noch vor kurzem galt das friedliche und scheidliche Nebeneinander beider, als zweier in sich geschlossener, verschiedene Zwecke habender Gemeinwesen, als das immer näher rückende, unschwer erreichbare Ziel. In unseren Tagen sind wieder in einem Maße, wie es unsere Väter nicht für möglich gehalten hätten, die kirchlichen Fragen politische und die politischen Fragen kirchliche geworden. Soll sich der das Mittelalter bewegende Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum wiederholen, oder sollen sich die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts erneuern? Diese bange Frage kann vom historischen Verständnis nur verneint werden. Wiederholung liegt nicht im Lauf der ununterbrochen fortschreitenden Geschichte, und so zeigt auch der heutige Konflikt ein geradezu umgekehrtes Verhältnis der beiden Mächte. Im Mittelalter beherrschte die kirchliche Hierarchie, im 16. Jahrhundert die kirchliche Reform an erster Stelle das Leben der Völker, und die Schicksale und Ordnungen der Staaten mußten sich irgendwie in die kirchliche Bewegung einfügen. Heute nehmen die nationalen und politischen Interessen die erste Stelle im öffentlichen Leben ein. Die kirchlichen werden durch dieselben teils zurückgedrängt, teils in Mitleidenschaft gezogen. Demnach könnte nur Kurzsichtigkeit in dem heutigen Kampf ein vorübergehendes unmotiviertes Wiederaufleben des alten Streites erblicken oder die Ursache der Friedensstörung in der phantastischen Richtung eines ehrgeizigen Kirchenfürsten oder in der Gewalttätigkeit eines durch politische Erfolge übermütig gewordenen Staatsmannes suchen. Vielmehr bringt die erwähnte Umkehrung der früheren Stellung des Staates und der Kirche im öffent-

lichen Leben notwendig eine durchgreifende Umbildung ihrer wechselseitigen Beziehungen mit sich. Was die protestantische Reform schon anbahnte in der Verweisung der Religion in das innerliche Heiligtum der subjektiven Persönlichkeit, wodurch das Verhältnis der Menschen zu Gott vorerst Gewissenssache der einzelnen wurde, was sie in der Emanzipation der Familie, der Wissenschaft, der Nationen von der hierarchischen Bevormundung vollzog, und was insbesondere die reiche Kulturentwicklung der beiden letzten Jahrhunderte auf allen Gebieten des geschichtlichen Lebens vorbereitete und zeitigte, das sucht jetzt endlich auch in der rechtlichen Ordnung klare und feste Gestalt. Es wird aufgeräumt mit den Resten mittelalterlicher Gesellschaftsordnung. Es sollen die Grenzen bestimmt gezogen werden zwischen dem Anteil des rechtlich organisierten Staates und der auf geistliche Mittel angewiesenen Religionsgemeinschaft an der Erziehung und Leitung der Völker. Der Zwitterzustand, in welchen der Stillstand der Reformation in Deutschland Europa gebracht hat, soll sein Ende finden.

Diesem Kampf der beiden wichtigsten Formen menschlicher Gesellschaft um die höchsten Gemeingüter der Völker kann die Wissenschaft unmöglich müßig zusehen und sich auf die Entdeckung und Ausgrabung von Altertümern oder auf die Beobachtung und das Verständnis der Naturwelt beschränken. Es ist ihre Pflicht und ihr Recht, mit geistigen Waffen in diesen zarten und schwierigen Konflikt miteinzutreten. Aber sie darf sich auch nicht daran genügen lassen, je nach der kirchlichen und politischen Parteistellung ihrer Vertreter die Mittel der Polemik für beide Lager zu sammeln und herzurichten. Die von kirchlicher und staatlicher Bevormundung gleich freie Wissenschaft sucht ihre Ehre darin, im alleinigen Dienst der Wahrheit und unbefleckt von Gewalt, Interesse und Phrase sich unter den leidenschaftlichen Kämpfen der Gesellschaft Unbefangenheit und Besonnenheit des Urteils zu bewahren; sie muß es versuchen, von dem Wesen der umstrittenen Güter und der streitenden Kräfte und von den Ursachen des Konfliktes aus hinauszudeuten auf eine Zukunft, welche einen friedlichen Ausgleich der Gegensätze verheißt. Die Wahrheit nimmt den ganzen Menschen, auch das Gemüt und den Willen, in Anspruch. Aber der Zorn gegen alles Rohe, Gemeine, Heuchlerische und der Wille, der Wahrheit gestaltende Macht im Leben zu erwirken,

darf die Wissenschaft nicht hindern, nüchtern, gerecht, klar über den streitenden Parteien die Tatsachen zu beleuchten und ihr Urteil zu fällen. Ihre schöne Aufgabe ist es, frei von Vorurteil und Haß, unbeirrt von mächtigen Autoritäten und herrschenden Strömungen, Grund und Ziel des Konfliktes vom historischen und ethischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Wenn unsere Aufgabe in diesem Geist erfaßt wird, so erscheint es völlig verkehrt, den Streit der Gegenwart als einen Machtkonflikt zwischen verschiedenen Berufsclassen, zwischen Priestern und Staatsmännern, zwischen Theologen und Juristen oder Historikern, zu behandeln, und ebenso verkehrt ist es, den Theologen die Apologie der Kirche und ihrer Rechte, den Juristen und Historikern die Behauptung der Hoheit des Staates zuzuwenden. Haben doch Stahl und Rothe in dem Problem, das uns beschäftigt, gerade in umgekehrter Richtung ihre Stimme erhoben: der Jurist für die Kirche, der Theologe für den Staat. Daß der Kampf von vielen auf beiden Seiten vielfach als ein Wettstreit der Berufsclassen angesehen und geführt wird, trägt nicht wenig zur Verbitterung und zur Verzögerung des Friedens bei. Erst in zweiter Linie handelt es sich um das Mehr oder Weniger von Vollmachten der verschiedenen an der Leitung des Volkes beteiligten Berufsclassen. Es handelt sich vorerst um Herstellung und Sicherung des verlorenen Gleichgewichtes zweier an der Leitung und Erziehung der Völker gleichzeitig, aber in sehr verschiedener Weise beteiligten Gemeinwesen. Die Wissenschaft darf es daher nicht zulassen, daß die Theologen in diesem Kampfe nur als Anwälte kirchlicher Ansprüche, die Rechtsgelehrten oder Humanisten als Anwälte der Rechte des Staates auftreten. Mag der Theologe überwiegend vom ethischen und pädagogischen, der Rechtsgelehrte überwiegend vom historischen und politischen Gesichtspunkt aus der Sache nahetreten, beide müssen völlig unparteiisch und objektiv verfahren, und keiner kann der Hilfe des anderen entbehren. Die Wissenschaft kann an der Lösung des kirchenpolitischen Problems sich nur dann in fruchtbarer Weise beteiligen, wenn die Historie, die Jurisprudenz und die Ethik zusammenwirken. Diese drei Aufgaben wollen wir uns kurz vergegenwärtigen. Die erste Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, das Verhältnis von Kirche und Staat.

und den heutigen Konflikt in das Licht geschichtlicher Forschung zu stellen. Es ist unmöglich, den gegenwärtigen Konflikt, seine Ursachen und die in demselben wirksamen Potenzen zu würdigen, ohne auf die Entstehung der christlichen Kirche, ihre eigentümlichen Grundlagen und Ziele und die geschichtliche Entwicklung ihres Verhältnisses zu den innerhalb der christlichen Kultur stehenden Staaten zurückzugehen. Es handelt sich in dem kirchenpolitischen Kampf nicht um den Gegensatz ewiger und zeitlicher Güter, die Religion und das Recht, auch nicht um abstrakte Ideale von Kirche und Priestertum und Königtum, sondern um positive geschichtliche Größen, welche das Produkt einer fast zweitausendjährigen Entwicklung sind, und deren Bestand, deren Bedürfnisse, deren Ansprüche nur aus ihrer Geschichte verstanden werden können. So verkehrt es ist, zu vergessen, was die Kirche in der europäischen Völkerwelt trotz aller ihrer Schäden als Trägerin und Pflegerin der Bildung und Gesittung gewesen ist, so verkehrt ist es auch, die Zustände und Bedürfnisse unserer Zeit nach der Lebensordnung des Mittelalters zu beurteilen. Erst aus der historischen Untersuchung erhellt die relative Gleichberechtigung beider Gemeinwesen, der Wert des Überlieferten und geschichtlich Gewordenen, die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform ihrer Beziehungen und die Möglichkeit einer friedlichen und heilsamen Auseinandersetzung.

Indessen, die historische Betrachtung für sich allein gestattet noch keine sichere Anwendung auf die vorliegenden Fragen. Die Historie hat zu allen Zeiten den verschiedensten Parteien als Bilderbuch gedient, um ihre Behauptungen zu veranschaulichen und ihre Forderungen zu unterstützen. Das kirchenpolitische Problem kann von den Tatsachen der Geschichte nur dann wirksame Beleuchtung erhalten, wenn es als eine schwerwiegende Frage des öffentlichen Rechts behandelt wird. Es ist unmöglich, ein zutreffendes Urteil über die strittigen Punkte zu fällen ohne eindringendes Verständnis der rechtlichen Ordnungen und der aus ihnen erwachsenden Bedürfnisse und ohne eine umfassende Kenntnis des rechtlich Bestehenden. Von Freunden und Feinden der Kirche wird darin viel gefehlt, daß man das Ideal der unsichtbaren Kirche oder der zerstreuten Glaubensgemeinschaft im Sinn hat, wenn man von dem Verhältnis der

Kirche zum Staat redet. So wenig der Staat die Nation ist, so wenig ist die Kirche das Reich Gottes. Unter Kirche ist in den kirchenpolitischen Fragen immer die für religiöse Zwecke zur Korporation organisierte, also rechtlich geordnete Gesellschaft verstanden, und ebenso kommt der Staat nicht als Abstraktum, sondern der nach den politischen Grundsätzen der Zeit eigentümlich verfaßte Staat in Betracht. So sehr das christliche Ideal der Kirche wie des Staates im Auge behalten werden muß, so sind doch die Subjekte der Kirchenpolitik einerseits der konstitutionelle und paritätische Rechtsstaat der modernen Kultur in Europa und andererseits die konfessionell und territorial geteilten Kirchengemeinschaften mit ihrem Vermögen, ihrer Verfassung und ihrer Sitte. Tiefgreifende Änderungen der Grenzen, der Verfassung und des Rechtes der Staaten oder Wandlungen in den Lehren, dem Leben und der Ordnung der Kirchen müssen notwendig auch neue Bedingungen für die Ordnung des rechtlichen Verhältnisses beider Gemeinschaften mit sich führen. Und diese Dinge können nur vom Gesichtspunkte des öffentlichen Rechtes aus beurteilt werden, mag das kirchenrechtliche oder das staatsrechtliche Interesse überwiegen. Es ist in beiden Fällen eine Rechtsfrage, und dafür ist es gleichgültig, ob man das Kirchenrecht dem Staatsrecht koordiniert oder subordiniert.

Die Wissenschaft darf sich aber auch mit der Kombination der historischen und der juristischen Untersuchung nicht begnügen, sonst wird über dem Bestehenden und Nützlichen das Gute und Göttliche zu sehr außer Betracht gelassen. Es muß die prinzipielle ethische Beleuchtung des Verhältnisses von Kirche und Staat hinzukommen. Das bestehende und gewordene Recht hat das Maß seiner geschichtlichen Bewegung, zumal das Rechtsbewußtsein ein erschüttertes und gespaltenes ist, an der Idee der organisch gegliederten Gesellschaft. Daher müssen die Grundsätze für ein friedliches Zusammensein und gedeihliches Zusammenwirken von Staat und Kirche aus der sittlichen Idee der menschlichen Gesellschaft und ihrer organischen Gliederung abgeleitet und die sittliche Idee gegenüber den historischen Tatsachen und dem positiven Recht behauptet werden. Nur so kann das Ziel erfaßt werden, dem sich die neue Rechtsbildung zubewegen hat, nur so kann das in der Geschichte Gewordene kritisch beurteilt werden.

Staat und Kirche haben innerhalb der menschlichen Gesellschaft verschiedene Zwecke und Aufgaben, verfügen über eigentümliche Kräfte und Mittel, und haben beide ihre besonderen Grenzen. Und da sie dennoch äußerlich auf demselben Gebiet zusammen sind, so muß sich aus ihren verschiedenen Aufgaben, Mitteln und Grenzen das sittliche Gesetz für ihre untrennbare Zusammengehörigkeit, für ihre relative Selbständigkeit und für ihre Rechte und Pflichten aneinander ergeben. Erst diese ethische Betrachtung vom Gesichtspunkt des sozialen Gesamtlebens führt zu einer tiefer eindringenden, gerechten und das Ganze überblickenden Beurteilung. Man kann diesen Aufgaben von der philosophischen Ethik aus nahetreten unter Zugrundelegung der Begriffe der Religion und des Rechtes. Aber da der Begriff der Kirche streng genommen nur auf die christliche Kirche Anwendung findet, so haben wir bei den unsere europäische Welt heute bewegenden Fragen die Grundsätze der christlichen Ethik zugrunde zu legen.

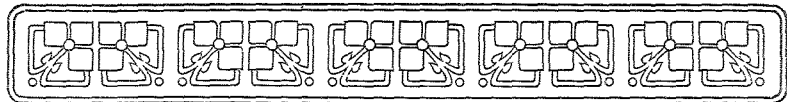
Wenn es nun auch meine Absicht ist, namentlich vom christlich-ethischen Gesichtspunkte aus das Verhältnis von Staat und Kirche in der sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu beleuchten, so kann ich doch das ethische Problem unumgänglich von der historisch-juristischen Untersuchung isolieren. Ich möchte nicht in den Fehler vieler Stimmführer kirchlicher Interessen verfallen, welche von einem in der Luft schwebenden Ideal der Kirche aus die geschichtlichen Produkte und Bedürfnisse ignorieren und auf rechtliche Notwendigkeiten und staatliche Interessen keinen Bezug nehmen. Ein durch Abstraktionen hergestelltes Ideal für das freie Nebeneinander und friedliche Ineinander beider Ordnungen führt zu grauen Theorien oder zu ungerechten und unverständigen klerikalen und liberalen Ansprüchen, welche der Verständigung nicht dienen, sondern die Parteileidenschaften schüren.

So sehr daher das ethische Problem das letzte Ziel meiner Vorträge sein wird, so werde ich doch ausgehen von der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der christlichen Völkerwelt und von der Schilderung des historisch begründeten und des den Bedürfnissen der Gegenwart gemäß in der Bildung begriffenen Rechtes. Erst hieraus ergibt sich die Anwendung der ethischen Grundsätze auf die unsere Zeit bewegenden Fragen. Auch darf der enge

Zusammenhang des historischen Verständnisses und der rechtlichen Beurteilung nicht übersehen werden. Das Recht des Staates, das Gemeinleben kirchlicher Korporationen zu beaufsichtigen, einzuschränken und bestimmte Befugnisse innerhalb derselben auszuüben, ist begründet in der geschichtlich befestigten Machtstellung, welche eine Kirche innerhalb der Grenzen des Staatsgebiets einnimmt, und wird näher bestimmt durch die Einheit oder Zersplitterung der im Staate vorhandenen religiösen Gemeinschaften und durch die Verfassung, nach der die Kirchen ihre erziehende Mission im Volk ausüben. Andererseits die Rechte der Kirche an den Staat sind wieder bedingt durch die jeweilige Kulturstufe und die eigentümliche Verfassung des Volkes. Was daher Recht bleiben darf oder werden soll zwischen Staat und Kirche, das richtet sich nach der geschichtlichen Lage beider Gemeinwesen und ihren Voraussetzungen. Bevor ich daher zur Erörterung des ethischen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche übergehe, stelle ich mir zwei grundlegende Aufgaben:

1. eine Skizze der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der christlichen Völkerwelt;
2. eine Beleuchtung sowohl des bestehenden wie des in der Bildung begriffenen Rechtes in dem beiderseitigen Verhältnis.





I.

Die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Ein gespanntes Verhältnis zwischen dem staatlich verfaßten Volkstum und der durch den Glauben an Gott verbundenen Religionsgemeinschaft entstand erst durch die christliche Kirche, welche eine internationale Einheit der Menschheit darstellte, sich erobernd in der Völkerwelt ausbreitete und dem Staat als für sich bestehende Korporation gegenübertrat. Im vorchristlichen Heidentum blieben das rechtliche und das religiöse Leben der Völker eng verbunden, und zwar im engsten Anschluß an die nationale Entwicklung und vorzugsweise unter dem furchterweckenden Eindruck der Macht des Göttlichen über das menschliche Leben.

Am bestimmtesten war bei denjenigen Völkern des Altertums, mit welchen das Christentum in geschichtlicher Verbindung steht, — von der indischen Völkerwelt und dem nachchristlichen Islam sehe ich hier ab — das religiöse Leben dem nationalen, also dem Staate durchaus untergeordnet. Ursprünglich lag die religiöse und die richterliche Funktion für die Gesamtheit in einer Hand; in der aus der Familie erwachsenen patriarchalischen Verfassung wurde das hohepriesterliche wie das königliche Amt vom Stammeshaupte ausgeübt, so selbst bei den Griechen und Römern in den Anfängen ihrer Geschichte. Das Auseinandertreten beider Ämter hat vorerst den Charakter einer Teilung der Arbeit, einer Scheidung der Berufsarten, aber keineswegs einer Scheidung zweier Gemeinwesen, von denen eines die bürgerlichen Interessen, das andere die gottesdienstlichen vertreten sollte. Die Ver-

größerung der Volksstämme und die dadurch veranlaßte festere und mannigfachere Ausbildung der Volksordnung, in welcher Herkommen und Sitte sich zu Recht und Gesetz gestalteten, brachte allerdings eine bleibende Teilung in der Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten mit sich, und diese Teilung bestand vor allem darin, daß Fürsten und Krieger den Schutz der Grenzen, des Eigentums und der rechtlichen Ordnung übernahmen, während die Priester und Lehrer sich der heiligen Überlieferung, der Aufsicht über die Sitte, der Belehrung des Volkes und der Vermittlung der himmlischen Kräfte widmeten. Mochte solche Teilung der Arbeit sich in erblichen Kasten befestigen, wie in Ägypten, oder sich in frei zugänglichen Berufsständen vollziehen, und mochte der Einfluß der Priesterschaft bei den verschiedenen Völkern größer oder kleiner sein, so hatte doch der das Schwert handhabende Stand die entscheidende Gewalt. Auch die Leitung des Kultus war eine nationale und staatliche Angelegenheit. Reibungen zwischen Priestertum und Fürstentum blieben nicht aus. Allein es waren nirgends zwei in sich abgeschlossene Gemeinwesen, die sich mit dem Anspruch auf Gleichberechtigung und im Streit über die Herrschaft gegenüberstanden, sondern lediglich zwei Berufsklassen im Staate, die sich in die Leitung des einheitlich organisierten Volkes teilten. Was hier und da dem Priesterstand Überlegenheit gab, war, daß er nicht nur durch Kultushandlungen die Gunst und Ungunst der gefürchteten himmlischen Mächte vermittelte, sondern auch den Willen der Götter aus geheimnisvollen Quellen verkündete und im alleinigen Besitz der in den Schleier des Geheimnisses gehüllten höheren Bildung stand. Sternkunde und Arzneikunde, Lese- und Schreibekunst, die Überlieferung der Geschichte, die Pflege der Wissenschaften und Künste ließen die Priester im Besitz höherer Weisheit und im Verkehr mit den unsichtbaren Mächten erscheinen. Allein dieser mehr ideal wirksame Einfluß blieb der Macht der Staatslenker untergeordnet, und der Kultus und seine Träger waren fest in die Grenzen und Ordnungen des nationalen Gemeinwesens eingefügt. Gerade bei den hervorragendsten Kulturvölkern des Altertums, bei den Griechen und Römern, zeigt sich die Unterordnung des Kultus und der Priester unter die Interessen und Ordnungen des Staates am bestimmtesten. Die Götter waren Hüter und Schützer des

nationalen Lebens, der Kultus war Staatsangelegenheit und vom Staatsgesetz geschützt, seine Verachtung Staatsverbrechen, die Priester waren Staatsdiener. Vollends in Rom beherrscht die Staatsidee die Organisation des Kultus. Und wenn auch nach dem Eindringen der griechischen Kultur der Glaube nicht mehr zur Verehrung der vaterländischen Götter trieb, so wurde doch streng auf die Pflege des nationalen Kultus gehalten. Die Religion wurde zu offiziellen den Mächten des Himmels dargebrachten Huldigungen und zu einem Mittel, die Volksmenge in den Schranken des Gesetzes und der Sitte zu halten. Die *theologia civilis*, wie sie Varro nennt, beherrscht das späte Römer-tum. Hieraus erhellt, daß bei den Völkern des Altertums, so auch bei den Römern, von einem Verhältnis zwischen Staat und Kirche gar nicht die Rede sein kann. Denn eine Kirche als selbständiges, auf sich ruhendes, vom Staat unabhängig fortbestehendes und sich ausbreitendes Gemeinwesen gab es in der vorchristlichen Völkerwelt nicht. Selbst die durch die Vermischung der Nationen unter makedonisch-römischer Herrschaft herbeigeführten synkretistischen Kulte sowie der kosmopolitische Charakter der großen Städte änderten an dieser Tatsache wenig. Es kam wohl zur Duldung verschiedener Formen der Gottesverehrung an demselben Orte, in demselben Lande, und die Teilnahme an den verschiedenen Kultusformen wurde für die einzelnen vielfach eine Sache der Wahl, allein der nationale Charakter des herrschenden Kultus blieb bestehen, und die zerstreuten Anhänger einer einzelnen Kultusform waren nicht zu einer dem Staat als Einheit gegenüberstehenden Korporation verbunden.

Eine Ausnahmestellung nimmt allein das Judentum ein. Zwar finden wir auch im Judentum die enge Verschmelzung des nationalen und des religiösen Lebens und die durchgängige Beziehung des letzteren auf die Grenzen und Interessen des Volkes, es beschränkt sich auch hier die Spannung auf das Auseinandertreten der Berufs-klassen, der Träger göttlichen Wortes und der dem Kultus vorstehenden Priester einerseits, der Richter und Kriegsführer andererseits. Allein im jüdischen Volk war das Verhältnis ein umgekehrtes. Die religiöse Gesetzgebung, die heilige Überlieferung und die religiöse Hoffnung war das Gemein-schaftsbildende, der Gesetzgeber war Prophet, Knecht und Diener Gottes, Jehova war König, der irdische König nur sein Gesalbter;

Besitz und Behauptung des Landes, die staatliche Verfassung, die Handhabung des Rechts waren durchgängig von religiösen Gesichtspunkten beherrscht, die Stätte des Kultus und der heiligen Handlungen bildete den Mittelpunkt des nationalen Lebens; kurz die Idee der Theokratie und das Religionsgesetz beherrschten das gesamte jüdische Volkstum, mochten nun zu den verschiedenen Zeiten prophetische oder priesterliche oder fürstliche Persönlichkeiten die Leitung des Gemeinwesens ausüben. Die stärkste Probe bestand das theokratische Prinzip, als Israel seine politische Freiheit und Unabhängigkeit verlor, als das Volk teils unter fremden Nationen zerstreut, teils unter fremder Oberherrschaft im Lande der Väter lebte. Sein politischer Untergang zerstörte nicht die nationale Einheit und Eigentümlichkeit, es blieb unter dem Wechsel fremder Herren und dem Einflüsse fremder Kultur ein innerlich zusammengehöriges Volkstum. Die mit dem nationalen Heiligtum und dem geistlichen Gerichtshof in Jerusalem in Verbindung bleibende Judentum war somit ein Vorbild der unter den Völkern zerstreuten christlichen Kirche. Allein zu einem Verhältnis zwischen Staat und Kirche kam es auch hier nicht. Weil das nationale Leben des jüdischen Volkes ganz von religiösen Gesichtspunkten und Kräften beherrscht wurde, so kam es auch hier zu keiner tiefergreifenden Spannung zwischen einem religiösen und einem politischen Gemeinwesen, es kam auch hier nur zu Reibungen zwischen den Trägern des priesterlichen und des fürstlichen Berufes. Die Herodianer mußten Juden werden, um das Volk national zu regieren, und sich mit der hohepriesterlichen Partei verbinden, und die Römer blieben fremde, dem Volke verhaßte Gewalthaber und mußten ihre Hoheitsrechte mit zartester Schonung der religiösen Gefühle ausüben. So läßt sich auch im Judentum von keinem Verhältnis zwischen Kirche und Staat reden, weil das Staatsleben ganz und gar religiös inspiriert war und für eine Sonderexistenz der Kirche neben dem Staat keinen Raum ließ. Eine die Völker zur Verehrung des einen Gottes aller Menschen sammelnde Kirche blieb im Judentum nur ein Zukunftsideal der Weissagung, dessen Verwirklichung als Herrschaft des heiligen Volkes über die Völker der Erde, also als politisches Ideal, angeschaut wurde.

Heidentum und Judentum stellen in scharfem Gegensatz zwei

Extreme dar, dort die Absorbierung des religiösen Lebens durch den Staat, hier die Absorbierung des nationalen Lebens durch die Religionsgemeinschaft, zwei Extreme, die sich auch im Christentum in dem Cäsaropapismus und dem Popsitum wieder geltend machten, aber als dem Christentum widerstreitende Verirrungen. Seiner Idee nach fordert das Christentum ein Gleichgewicht und Zusammenwirken des politischen und des religiösen Gemeinwesens. Das klassische Altertum kennt nur die Staatsreligion. Das Judentum repräsentiert den Religionsstaat. Von einem Verhältnis zwischen Kirche und Staat als zwei relativ selbständigen Gemeinwesen ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Spannung des priesterlichen und des staatsmännischen Berufs. Die Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beginnt erst mit der Entstehung der christlichen Kirche.

Um diese Geschichte zu verstehen, müssen wir uns diejenigen Momente in der christlichen Religion veranschaulichen, welche die Kirche als eine vom Volkstum und Staat unabhängige Gemeinschaft erzeugten und daher mit der Zeit eine Spannung zwischen Kirche und Staat hervorrufen mußten. In seinen bescheidenen Anfängen schien das Christentum in keiner Weise auf einen Konflikt mit dem Staat um die Herrschaft in der Welt angelegt. Christus lehnte das Anerbieten weltlicher Macht als Versuchung ab, entzog sich denen, welche ihn zum Könige machen wollten, warnte seine Diener, nach Herrschaft zu streben, und wies alle an, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist; er durfte bekennen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Auch in seiner Lehre ist nichts für die staatliche Macht Bedrohliches. Grundsätzlich entzog er sich der so naheliegenden Versuchung, auf Grund ethischer Forderungen und aus Mitleid mit den Schäden des Volkslebens eine Reform der Gesellschaft herbeizuführen. Weder Christus noch seine Apostel empfehlen eine Änderung der politischen und sozialen Ordnung. Die untergeordnete Rechtsstellung der Frauen, die Sklaverei, das Eigentum, die Fremdherrschaft wurden nicht beanstandet. Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Die ersten Christen beobachteten eine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens, sie leisteten der bestehenden Obrigkeit als einer göttlichen

Ordnung Achtung und Gehorsam, solange ihnen keine Verleugnung der religiösen Wahrheit zugemutet wurde. Ihr ganzes Trachten ging darauf, innerhalb der bestehenden Welt ein ruhiges und stilles Leben zu führen, in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Ja, sie konnten sich dessen rühmen, daß sie trotz ihrer Zurückhaltung die Interessen des Staates förderten. Denn die Anregung zu gewissenhafter Treue und zu selbstlosem Dienen in jedem Stand und Beruf mußte auch auf die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten günstig einwirken. So breitet sich die älteste Kirche als Verein von Gläubigen, als religiöse Schule oder Sekte aus, die trotz ihres festen inneren Verbandes und ihrer die Welt umfassenden Pläne doch keiner rechtlich begründeten Macht eifersüchtig oder hindernd gegenübertrat, weil sie die himmlische Lebenswelt für Grund, Kraft und Ziel ihrer Gemeinschaft festhielt: Unser *πολιτευμα* ist im Himmel. Desungeachtet lagen im Christentum von vornherein mehrere Momente, welche die Kirche nach äußerem und innerem Wachstum notwendig in ein schwieriges Verhältnis zu der bürgerlichen Gesellschaft führen mußten. Diese Keime des Konfliktes zwischen Staat und Kirche sind vor andern vier:

1. die universelle, internationale Bestimmung des Christentums oder das katholizistische Prinzip,
2. seine durch die eschatologische Erweckung genährte asketische und transzendente Tendenz gegenüber den irdischen Gütern und Aufgaben, oder das asketische Prinzip,
3. der Anspruch auf den Besitz absoluter und gemeingültiger Wahrheit und Autorität, das Offenbarungsprinzip,
4. die humane Aufgabe, in barmherziger Liebe für die Niedrigen und Elenden wirksam einzutreten, das Humanitätsprinzip.

1. Zum erstenmal entstand in der Geschichte mit der christlichen Kirche ein einheitliches, durch sittliche Bande fest geschlossenes Gemeinwesen, welches mit dem Bekenntnis Eines Gottes an den einheitlichen Ursprung und die einheitliche Bestimmung aller Menschen erinnerte und jedem einzelnen seine persönliche sittliche Ehre zusicherte. Rom unterjocht der Stadt den Weltkreis. Die Kirche gewann die Völker durch die Idee der alle Menschen in das Reich des Erbsers sam-

melnden Einheit. Drang diese Idee des die Menschheit umfassenden Gottesreichs durch, so mußten die Gegensätze des Geschlechtes, des Standes, der Berufsart, der Bildung, des Besitzes, welche der sozialen Ordnung der alten Völker zugrunde lagen, sich ausgleichen und abschwächen. Das Weib trat dem Manne ebenbürtig zur Seite, der Sklave wurde zur freien Persönlichkeit, die Herrschenden traten unter die Verantwortlichkeit vor dem höchsten Richter, nicht ihr Wille, sondern Gottes Ordnung wurde das Gesetz ihres Handelns und dienende Liebe die Regel ihrer Vollmachten. Der Barbar wurde erzogen zur menschenwürdigen Bildung und der Reichtum bestimmte nicht mehr den Wert der Individuen. Die Kirche vertrat somit die Einheit, Freiheit und Würde aller Menschen nicht nur gegenüber dem Gegensatz der sozialen Gliederung, sondern auch gegenüber der durch Sprache, Sitte und Recht getrennten Nationen. Sie schuf ein über den staatlich geschiedenen Völkern stehendes Gemeinwesen, sie verknüpfte die Völker durch das Zeugnis von einem himmlischen Vater, einem ewigen Leben und einem für alle gleich geltenden Sittengesetz. Diese Einheit in der Glaubensgemeinschaft mußte sich mit der Geschiedenheit in nationalen und politischen Korporationen gegensätzlich berühren. Der Staat, das Vaterland konnte bei christlichen Völkern nicht mehr, wie im Altertum, das Höchste bleiben für die Begeisterung und Hingabe, über dem Vaterland stand das Himmelreich, über dem Staat die Kirche, über der Obrigkeit das Evangelium, die Kirche erschien ebendeshalb als die höhere und reinere Form menschlichen Gemeinlebens, weil sie die Menschen nicht trennte, um nur einzelne zu verbinden, sondern weil sie der Idee nach alle ohne Unterschied in der Liebe zusammenfaßte und die Spaltungen dieser Welt versöhnte; darin liegt die tiefe ethische, auf das Gewissen überwältigend wirkende Bedeutung der Idee der katholischen Kirche. Der geographische Begriff der *oikouménē*, des orbis terrarum, der den Imperatoren als einheitliches Objekt ihres gewalttätigen, selbstsüchtigen Ehrgeizes vorgeschwebt hatte, wurde zu einer über den Völkern und Staaten stehenden sittlichen Gemeinschaft, die niemanden von ihren Segnungen ausschloß, der sich ihren sittlichen Forderungen unterzog. Sobald diese Idee einer civitas Dei für alle Menschen Fleisch und Blut gewann, sobald sie nicht bloß als Ideal, sondern als gesellschaftliche Korporation sich in der Völkerwelt geltend

machte, mußte sie mit dem Staat sich friedlich oder feindlich, siegend oder unterliegend auseinandersetzen.

2. Nicht minder bedeutsam war für das Verhältnis von Staat und Kirche, daß das Christentum auf einer pessimistischen, das Heidentum auf einer optimistischen Schätzung des natürlichen Menschenseins beruht. Die christliche Kirche geht von der sündlichen Verderbnis und Nichtigkeit des natürlichen Menschen aus, sucht das wahre Lebensziel des Menschen in einer zukünftigen besseren Weltordnung, und erwartet mit dem glaubenden und hoffenden Blick auf das himmlische Jenseits den baldigen Untergang der gesamten bestehenden Weltordnung im Gericht. Sie kann verfolgt werden, aber sie birgt doch das einzig wahre Gut in sich; der Staat kann allen Glanz und alle Macht in sich vereinigen, aber er geht doch den Weg alles Fleisches. Christus hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte, er gab das Fleisch willig hin als das an sich Wertlose in den Tod des Kreuzes, und wie er die Armen glücklich preist, so fordert er von den Seinen, daß sie in seiner Nachfolge das ewige Leben in dem kommenden Himmelreich als das allein erstrebenswerte Gut ansehen und allem Irdischen als dem Nichtigen und Unreinen um seinerwillen entsagen.

Dadurch, daß die tiefe Verderbnis der empirischen menschlichen Natur aufgedeckt und das Lebensziel der Menschen im Jenseits, in das nur das geistig Angeeignete mit eingeht, gesucht wurde, trat die Kirche trotz der Achtung und dem Gehorsam für die bestehende Obrigkeit dennoch in ein kühles, fremdes, ja vielfach geringschätzbares und feindliches Verhältnis zu den Gütern und Aufgaben des Staates. Es lag nahe, Staat und Welt in dem üblen Sinn des Wortes gleichzusetzen, hingegen die Kirche als die Trägerin der himmlischen und sittlichen Güter zu behandeln. Und selbst da, wo nicht der Staat als Vorläufer des Antichrists erschien, wo nicht Kriegsdienst und Staatsamt als etwas Weltliches, als etwas für Christen Unerlaubtes angesehen wurden, lag die Versuchung nahe, die Kirche mit der Sache Gottes, den Staat mit der Welt zu identifizieren, jene als die heilige, diese als die profane Ordnung der Gesellschaft zu betrachten. Von solchem Mangel an Achtung vor dem sittlichen Wesen und Wert des Staates zum Kampf mit ihm war der Übergang nicht schwer. Überall, wo die pessimistische und eschatologische Weltansicht

sich nicht in der Form weltflüchtiger Askese und hoffenden Duldens äußerte, da mußte sie in der Welt der Sünde die Kirche als die Vertreterin des Sittlichen dem Staat gegenüberstellen. (Vgl. Augustin, de civitate Dei.) Daß es geschah, dazu trug noch ein Drittes bei.

3. Der asketischen, weltflüchtigen Tendenz des Christentums trat ergänzend der Trieb der Kirche gegenüber, als Gottes Werkzeug aller Welt den Segen des Evangeliums nahe zu bringen. Das Christentum ist bestimmt, die ganze Welt für Christum zu erobern. Die Kirche weiß sich durch göttliche Offenbarung gestiftet, sie vertritt nicht Menschenweisheit, sondern Gottes Wort, sie nimmt für das von ihr bezugte Wort Gottes und für die durch die Offenbarung festgestellten sittlichen Gesetze absolute Autorität in Anspruch. So wenig die Kirche nach ihrem christlichen Wesen an die äußere Gewalt appellieren darf, so sehr sie nur die Macht der Wahrheit an die Gewissen geltend machen kann, so muß sie doch in ihren eigenen Grenzen, also von allen denen, welche Christen sein wollen, Gehorsam gegen Gottes Wort fordern, und da das Christentum das gesamte menschliche Leben nach dem Willen Gottes heiligen soll, so zieht die Kirche alle sittlichen Lebensverhältnisse unter ihre Beurteilung und versucht es, durch Disziplin über ihre Glieder das Ideal sittlichen Lebens möglichst zu verwirklichen. Vermöge ihrer Missionsaufgabe ist die Kirche für das Seelenheil aller verantwortlich und auf Grund ihrer Stiftung durch Gottes Offenbarung vertritt sie die höchste Autorität. Würde die absolute Autorität göttlichen Wortes mit dem Anspruch auf die Leitung der gesamten Sittlichkeit kombiniert, so müßten Kirche und Staat sich auf demselben Gebiet begegnen und die Kirche den Staat entweder bekämpfen oder ihn sich unterwerfen.

4. Mit dem Erfolg der Mission der Kirche unter den Völkern wurde aber auch ihr Humanitätsprinzip wichtig für ihr Verhältnis zum Staate, und das ist das Vierte. Von Anfang an hat es die Kirche in der Nachfolge des Erlösers für ihre Aufgabe angesehen, sich im Geiste barmherziger und erziehender Liebe der Armen, der Kranken, der Gefangenen, der Sklaven und Unmündigen anzunehmen. Sie machte gegenüber dem oft rauen und rücksichtslosen Arm des Staates die Interessen der allgemeinen Menschenliebe und

schonenden Milde geltend. Aus den Werken der Barmherzigkeit wurde, als die Kirche an Zahl und Einfluß wuchs, ein Recht des Asyls, der Armenpflege, der Aufsicht und der Erziehung, und auch hier konnten Kollisionen zwischen der kirchlichen Intervention und dem staatlichen Recht nicht ausbleiben. Die Kirche gewann als Patron der Gerungen und Notleidenden großen Einfluß auf die Massen, sie suchte die Rechtspflege nach den Grundsätzen der Humanität umzugestalten und namentlich stellte sie sich in großartigem Maßstab die Aufgabe der Volkserziehung. Diese im Wesen des Christentums begründete Liebesarbeit ließ die Kirche auch abgesehen von den ihr durch den Staat übertragenen Rechten zum Träger höherer Vollmacht, zum Wächter einer neuen besseren Gesittung, zu einer bildenden und erziehenden Macht unter den Völkern werden.

Alle diese vier Momente hat die Kirche nicht vom Staat entlehnt, sondern selbständig aus ihrem eigenen Wesen herausgebildet und unabhängig vom Staat organisiert. Die katholische Einheit, die Askese, die Evangelisation und Mission, die Humanität haben in der Kirche ihre wirksame Organisation gefunden, bevor sie in ein rechtlich geordnetes Verhältnis zum Staat trat. Wir haben nun darzustellen, wie sich unter diesen Umständen ihr Verhältnis zum Staat gestaltet. Gleichgültig konnten sie nicht aneinander vorbeigehen. Es war nur Unterwerfung des einen oder des andern oder eine friedliche Verbrüderung möglich.

Die ersten Jahrhunderte zeigen uns die christliche Kirche unter dem Druck des Staates und im Kampfe mit dem römischen Staat, und zwar im Kampf nicht um die Herrschaft, sondern für ihren Bestand. Das Judentum schloß die Sekte der Nazarener von sich aus und das Heidentum, sobald es aufhörte, ihre Existenz zu ignorieren, versuchte gleichfalls, sie zu unterdrücken. Im rechtlichen Sinn des Wortes, als öffentlich anerkannte Korporation existiert die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten noch nicht. Um so mehr aber bildete sich aus der Glaubensgemeinde heraus nach innen eine organisch gegliederte Gemeinschaft aus mit einheitlicher Überlieferung, gemeinsamer Kultusform und aristokratischer Verfassung, und darin lagen die Wurzeln der Kraft der Kirche, daß sie unter staatlichem Druck selbständig zu einer für die eigenen Lebenszwecke gestalteten gesellschaftlichen Ordnung gelangte. Nach außen, also dem Staat gegenüber, existierte die Kirche nur als

teils ignorierte, teils verfolgte Privatgemeinschaft. Die Verfolgungen, denen die Kirche in dieser Periode seitens des Staates ausgesetzt war, sind nur teilweise der Tyrannei und Grausamkeit der Imperatoren zuzuschreiben, wie unter Nero und Domitian. Später unter Trajan, Marc Aurel, Diocletian, waren sie weit mehr eine Reaktion des römischen Staates gegen die an Zahl und Macht wachsende Kirche im Trieb der Selbsterhaltung. Gerade die einsichtigeren und edleren Kaiser suchten die emporstrebende Sekte der Christen, welche im römischen Reich das werdende Antichristentum erblickte, niederzuhalten. Das Kaisertum als Repräsentant der römischen Staatsidee hatte sich mit dem Nimbus des Göttlichen umgeben, und die Anerkennung der Majestät des Staates fand in den dem Bilde des Kaisers dargebrachten Huldigungen Ausdruck. Die Christen verweigerten solche Devotion als lästerlich, ließen sich auch nicht in ihren Zusammenkünften zur Feier ihrer Mysterien hindern; sie verworfen alle nationalen Kulte und ließen ihre brüderliche Gemeinschaft weder durch Drohung noch durch Gewalt trennen. Mit ihrem Blut besiegelten sie die Reinheit ihrer Gottesverehrung und die Universalität ihrer Gemeinschaft. So standen sie zwar friedlich dulndend, aber doch verurteilend und in Erwartung des göttlichen Gerichts dem antichristlichen Staatswesen gegenüber, des Sieges auch unter dem Kreuze gewiß. Daher wuchs die Verfolgung, als die Zahl der Gläubigen sich mehrte, die Organisation sich befestigte und der Einfluß auf die Gewissen zunahm, und es kam die Zeit, wo die Staatslenker nur die Wahl hatten, entweder die Kirche zu vernichten oder sie zu gewinnen. Letzteres wählte Konstantin, und mit ihm siegte die Sache der Kirche. Von nun an trat die Kirche zum Staat in ein nahes, befreundetes Verhältnis, und es war von größter Bedeutung, daß, als der Bund geschlossen wurde, die Kirche ihre eigene Verfassung schon befestigt hatte und daß sie die jugendlich aufblühende Macht war, während das römische Reich seinem Untergang entgegenging.

Die Veränderungen, welche die Erhebung des Christentums zur öffentlichen Religion im Staatsleben mit sich brachte, sind kaum größer als die, welche die Kirche durch das Bündnis mit der Staatsgewalt selbst erfuhr. Die Kirche wurde in demselben Maße ver-

staatlich, als der Staat verkirchlicht wurde, wenn auch das erstere in seinen Wirkungen nicht sogleich hervortrat. Der Grundgedanke des seit Konstantin sich immer enger knüpfenden Bündnisses zwischen Kirche und Staat ist der, daß der Staat durch die Kirche, die Kirche durch den Staat ihre Herrschaft über die Völker zu befestigen und zu mehren suchen, so wie es das Sprichwort ausdrückt: manus manum lavat. Wenn auch Konstantin zunächst nur die Freiheit und den Schutz der Kirche proklamierte und noch die heidnischen Kulte duldete, so wurde doch immer bestimmter die Voraussetzung des neuen kirchenpolitischen Systems im römischen Reich, daß die gesamte Völkerwelt unter der Autorität der christlichen Wahrheit steht und Kirche und Staat als Organe Gottes zusammen wirken, um im Auftrag und nach dem Willen Christi die Christenheit zu regieren. Prinzipiell sollte weder die Kirche im Staat noch der Staat in der Kirche aufgehen, sondern beide sich gegenseitig in der Erfüllung ihrer Mission unterstützen. Aber tatsächlich mußte diese Verbindung in die Unterwerfung des einen Gemeinwesens unter das andere umschlagen.

Das erste, was die Kirche an staatlich garantierten Rechten durch Konstantin erlangte und was durch die späteren Kaiser bestätigt und gewahrt wurde, war mit dem staatlichen Schutz für die öffentliche Ausübung ihres Kultus das Recht, als Rechtssubjekt Vermögen zu erwerben und zu verwalten und das Recht, in ihren eigenen Grenzen über ihre Glieder rechtskräftige Entscheidungen zu fällen. Ursprünglich waren diese Privilegien gemeint als Ausdruck der Duldung der christlichen Religion, als Freiheit gemeindlicher Organisation und Disziplin. Sie wurden aber etwas ganz anderes, als sich die Gunst der Gewalthaber bleibend der Kirche zuwandte und das Christentum die herrschende Religion wurde. Wurde der christliche Kultus zuerst gegen jede Störung und Mißachtung geschützt, so wurde schließlich seine Ausübung zur bürgerlichen Pflicht gemacht, und das Staatsgesetz trat für die kirchlichen Dogmen und Sitten ein. Der Kirche wurden heidnische Tempel und andere öffentliche Gebäude überwiesen und dieselbe nicht nur seitens der Kaiser reichlich beschenkt, sondern auch von den drückenden Steuern und Lasten befreit; auch wurde jedem Leistungsfähigen gestattet, alle seine Güter der Kirche zu ver-

machen. Damit war der Anfang zu dem umfassenden Grundbesitz der Kirche gegeben, aus welchem sich später territoriale Hoheitsrechte entwickelten. Ferner wurde die kirchliche Disziplin unter staatlichem Schutz zur kirchlichen Gerichtsbarkeit. Schon vor Constantin hatte die Entwicklung der kirchlichen Verfassung der bischöflichen Disziplinargewalt eine umfassende Ausdehnung verliehen, und vielfach brachten Christen aus Gewissensgründen ihre zivilen Streitigkeiten freiwillig vor den Bischofsstuhl. Was ursprünglich frommer Brauch war, wurde nun staatliches Recht. Alle Kleriker waren lediglich der Jurisdiktion der kirchlichen Obern unterworfen, und auch Laien durften bei Übereinkunft der Parteien ihre Sachen vor das bischöfliche Gericht bringen. Ebenso erstreckte sich die bischöfliche Jurisdiktion auf alle mit der kirchlichen Sitte zusammenhängenden Angelegenheiten, und deren wurden immer mehr. Namentlich die Ehesachen wurden von der Kirche als kirchliche Angelegenheiten behandelt. Allmählich trat auch die Gesetzgebung unter den Einfluß kirchlicher Grundsätze. Die kirchlichen Ehehindernisse wurden anerkannt, die im Widerspruch mit denselben geschlossen bei Todesstrafe verboten, ebenso die Ehe mit Heiden und der Ehebruch verboten, die zweite Ehe schloß von kirchlichen Würden aus. Der Sonntag wurde für heilig erklärt, so daß die öffentlichen Geschäfte und lärmende Lustbarkeiten ruhten, die Strafen für Verbrechen wurden gemildert und die Freilassung der Sklaven in jeder Weise erleichtert und begünstigt. Die Kirchen erhielten das Asylrecht für Verbrecher, die sich unter den Schutz der Altäre flüchteten. So wurde die Kirche nicht nur durch den Staat geschützt und privilegiert, sondern sie erlangte mittels der staatlichen Gesetzgebung und Gewalt eine umfassende Herrschaft über das Leben der Völker. Die sittlichen Vorschriften des Christentums gestalteten sich zu Rechtsätzen, und es kam zuletzt dazu, daß Beschlüsse kirchlicher Synoden als Staatsgesetze proklamiert wurden.

Diese neuen Rechte der Kirche mußten freilich mit verhängnisvollen Veränderungen in der kirchlichen Verfassung selbst erkaufte werden. Das geistliche Oberhirtenamt wurde zugleich ein weltliches Regierungsamt und die Mittel, auf die es sich angewiesen sah, wurden weit komplizierter. Die Veränderung in der kirchlichen Verfassung bestand teils darin, daß die Hierarchie durch ihre öffentliche Ehrenstellung, ihren um-

fassenden Besitz und ihre wachsende Jurisdiktion mehr einen weltlichen Charakter annahm und dem kirchlichen Leben fremde Motive zur Bewerbung um kirchliche Ämter entstanden, teils darin, daß die Träger der staatlichen Gewalt kirchenregimentliche Befugnisse an sich zogen. Die wichtigsten sind die gesetzliche Publikation kirchlicher Verordnungen, die schiedsrichterliche Entscheidung in Lehrstreitigkeiten und der Anteil an der Besetzung kirchlicher Ehrenstellen. Die Kaiser beriefen die Synoden, bestätigten ihre Beschlüsse und forderten auch wohl, daß die Synoden ihren Willen sanktionierten, ja die Gesetzgebung Justinians berührt ohne synodale Vermittlung die innersten kirchlichen Verhältnisse. An mutigem Widerspruch gegen solche Einmischungen fehlt es nicht, aber ebensowenig an wirksamen Versuchen der Kaiser, die mächtige Kirche dem Staat dienstbar zu machen. Insbesondere trugen die Lehrstreitigkeiten im Orient dazu bei, die Vollmachten des Staates in kirchlichen Dingen zu steigern. Bei dogmatischen Spaltungen, welche die katholische Einheit bedrohten, war die Versuchung zu groß, durch Hilfe der kaiserlichen Gewalt dem Dogma allgemeine Anerkennung zu schaffen. Daher bewarben sich Majoritäten und Minoritäten wetteifernd um die Gunst und Hilfe des Hofes. Und wenn die Staatsgewalt die Kirche mit den ausgedehntesten Privilegien ausstattete, so war sie um so eifriger bedacht, durch Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Stellen dafür Sorge zu tragen, daß dieser Einfluß dem Staatsinteresse dienstbar wurde. Gerade um dieses Ziel zu erreichen, wurden dem Klerus besonders im Abendlande obrigkeitliche Ämter oder gar fürstliche Gewalt über einzelne Territorien überlassen. Nicht nur Gelder und Grundstücke, auch Länder und Herrschaften wurden dem Klerus übergeben. So trat also der Staat mit seinen Leitern ein in den internationalen kirchlichen Organismus, ohne auf seine souveräne Hoheit zu verzichten, und die Kirche mit ihren Oberhirten trat ein in den staatlichen Organismus, als ein mächtiges Glied desselben, ohne den Anspruch auf Selbständigkeit auf religiösem Gebiete, das mit dem Sittlichen identifiziert wurde, aufzugeben. Die Kirche war im Staat, der Staat in der Kirche, und dies Ineinandergeschobensein beider Gemeinwesen hat über ein Jahrtausend die Geschichte der christlichen Völker beherrscht. Das Ideal, welches hierbei angestrebt wurde, war das

zur wechselseitigen Förderung ihrer Zwecke dienende Gleichgewicht beider und das Zusammenwirken beider als göttlich bestellter Autoritäten zur Leitung der christlichen Gesellschaft. Allein dies Ideal wurde nirgends vollkommen erreicht und das Gleichgewicht durch das Überwiegen entweder der geistlichen oder der weltlichen Gewalt gestört.

In dieser Hinsicht war nun die Entwicklung im Morgenland und im Abendland eine durchaus verschiedene. Im oströmischen Reich wurden die Kaiser je länger je mehr nicht nur die Schutzherrn, sondern auch die Repräsentanten der katholischen Einheit wider Häresie und Schisma und daher die höchsten Träger der kirchlichen Gesetzgebung. Es ist bezeichnend, daß, nachdem schon Constantin sich den τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπον genannt hatte, die zur Synode 448 in Konstantinopel versammelten Bischöfe dem Constantin zuriefen: πολλὰ ἐν τῷ ἀρχιερεὶ βασιλεῖ (viele Jahre dem königlichen Hohenpriester). Das Concilium quinisextum 692 verbot den Laien, den Chor zu betreten, gestattete aber dem Kaiser, seine Oblationen selbst auf dem Altar niederzulegen. Die byzantinischen Kaiser erhielten allmählich den maßgebenden Einfluß auf Besetzung der Bischofsstühle und entsetzten auch wohl Bischöfe ohne synodale Mitwirkung. Sie leiteten die Synoden und gaben ihren Beschlüssen gesetzliche Autorität. Die Ursache solcher Verstaatlichung der Kirche im Orient lag zunächst in den nachhaltigen Traditionen des römischen Imperiums.

In Ostrom, wo das Reich sich lange nach dem Sturz des abendländischen Kaisertums behauptete, „waren und blieben die Kaiser die geborenen Pontifices maximi auch der christlichen Reichskirche“. Daß aber die Kirche und ihre Oberhirten sich immer fügbarer der politischen Oberherrlichkeit unterwarfen, war darin begründet, daß nur die Reichsgewalt als das wirksame Mittel erschien, die durch Lehrstreitigkeiten erschütterte Einheit der Kirche festzuhalten. Die Didzsanverfassung, so große Rechte sie den Bischöfen und Metropolitane in ihren Gemeinden gab, garantierte noch nicht den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Didzsanen und demnach bedurfte es eines mächtigen Arms zum Schutz reiner Lehre und katholischer Einheit. Dazu kam der durchschnittliche Mangel an politischem Interesse und juristischer Bildung bei den Bischöfen des

Orients und die überwiegende Neigung zur spekulativen Theologie, welche die Gemeinden spalteten. Die der eigenen Autorität überlassenen Synoden ohne staatliche Exekution hätten nur zur fortgesetzten Zersplitterung der Kirche geführt. Das Reichsinteresse und die Reichsgewalt führten die Synoden zusammen und gaben ihnen die Autorität kirchlicher Gesetzgebung. Bis in die neuere Zeit ist das byzantinische Kirchenprinzip im Orient herrschend geblieben und am kräftigsten gegenwärtig in dem russischen Cäsaropapismus vertreten. Für unseren Zweck hat es jedoch wenig Interesse, im einzelnen die Befestigung und die Schwankungen des Byzantinismus zu verfolgen.

Reicher und durchaus andersartig war die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Abendlande. Hier trat einerseits der römische Bischofsstuhl das Erbe römischer Macht und Ehre an, andererseits stellten sich jugendfrische und gegeneinander selbständige Völker unter den Einfluß kirchlicher Erziehung, und beides vereint führte die Kirche zuerst unter den Staat, dann über den Staat trotz mancher Schwankungen zur herrschenden Machtstellung. Der Schwerpunkt der Kultur lag im lateinischen Westen in dem politischen Leben. Hundeshagen sagt davon (Ausgew. Schriften und Abhandlungen II, S. 469): „Nicht Neuum, sondern Altrom, die urbs, war die Ursprungsstätte des politischen Geistes für das Imperium. Dort hatte sich jener praktisch-staatsmännische Takt, dort der scharfe juristische Verstand, dort jene Anschauungsweise entwickelt, für welche Politik und Jurisprudenz ebenso gleichbedeutend waren mit Bildung, wie unter den Griechen Bildung gleichbedeutend war mit Philosophie und Kunst. Die Völker lateinischer Zunge, nicht etwa bloß Italiens, sondern ebenso Galliens, Spaniens, des punischen Afrika waren diejenigen, welche sich gesättigt hatten mit dieser Bildungsweise des alten Rom. Kaum hatte daher unter diesen Völkern das Christentum in den höheren Klassen Bekenner gewonnen, so war für das verfolgte Christentum aus der Mitte der letzteren eine Reihe von Männern juridischer und politischer Bildung in die Schranken getreten, wie unter den Griechen philosophische Geister. Wie die Griechen mit Vernunftgründen, mit Berufung auf Sokrates, Plato und andere Koryphäen der Philosophie, so streiten die Lateiner in Rechtsausführungen und Zitaten der römischen Leges für die angefochtene Sache der Christen.“

Überhaupt sind die ersten christlichen Schriftsteller in lateinischer Sprache nach Stand und Geist Rechtsgelehrte und Advokaten. Auch fernerhin nahmen juristisch geschulte und geübte Köpfe unter den Vertretern des lateinischen Kirchentums die erste Stelle ein. Daher wendet sich hier die juristische Bildungsweise der verwandten Seite des christlichen Korporationslebens, der Ausbildung der Kirchenverfassung zu. Die ersten und vornehmsten Träger des kirchlichen Gesellschaftsbewußtseins, Tertullian, Cyprian, Augustin und der einstige Statthalter von Emilien und Ligurien, Ambrosius, sind sämtlich ehemalige römische *causidici* und Lehrer der gerichtlichen Beredsamkeit, Männer, welche ihre Charakterformation nicht unter dem zersplitternden Einfluß der griechischen Philosophie, sondern unter dem Einfluß der festen und geschlossenen römischen Bildung für das Staatsleben empfangen haben. In reicher Vertretung hatte demnach die juridisch-politische Bildung Altroms schon angefangen, die Sache der Kirche zu ihrer eigenen zu machen, als das weströmische Reich dem Ansturm barbarischer Völkerschaften unterlag und auf dessen Trümmern die germanisch-romanische Staatenbildung begann.“

Die Völkerwanderung stürzte den morsch gewordenen Thron der Cäsaren um, aber vor der durch den römischen Bischof vertretenen Kirche beugten sich die Völker, selbst ein Attila, wenn nicht in Gehorsam, so doch in Ehrerbietung und Scheu. Und wie die römische Gemeinde schon früh als die treue Wächterin apostolischer Tradition in Ansehen stand, so suchte alles, was von römischer Bildung und Politik unversehrt blieb, ein Asyl und einen Wirkungskreis in der Kirche. Durch die der Kirche gemachten bedeutenden Schenkungen (*patrimonia sanctorum* oder *Petri*) war der römische Bischof Herr eines umfassenden Grundbesizes, und hieraus entwickelte sich unter dem ostgotischen Reich und noch mehr unter dem Exarchat eine territoriale Hoheit, welche den Grund zu dem späteren Kirchenstaat legte. Daher vertraten schon im fünften Jahrhundert die römischen Bischöfe gegenüber dem Kaisertum die Freiheit, ja die Überlegenheit der Kirche als der höchsten göttlichen Autorität.

Ein berühmter Ausdruck dafür ist der Brief des Papstes Gelasius an den Kaiser Anastasius (494 n. Chr.) worin es heißt: „Durch zwei Mächte wird die Welt regiert, die heilige der pontifices und die königliche,

wobei das Gewicht der Priester um so bedeutender ist, als diese auch für die Könige der Menschen beim göttlichen Gericht werden Rechenschaft ablegen müssen.“¹⁾ Und noch bestimmter wurde die scheidrichterliche Autorität des römischen Stuhles den teils national getrennten, teils durch den Arianismus verwirrten Kirchen des Abendlandes gegenüber geltend gemacht. Gelasius erklärte: „Der Sitz des heiligen Petrus hat das Recht der Entscheidung, über alles zu urteilen. Keiner darf über sein Urteil urteilen. Wenn die Canones bestimmen, daß von jedem Teil der Welt an ihn appelliert werden kann, so ist es doch niemandem gestattet, gegen ihn zu appellieren.“ In den Fußstapfen Leos I. und des Gelasius gelang es sonderlich Gregor dem Großen, sich von der Gewalt Ostroms unabhängig zu machen, das *Patrimonium* zu erweitern und die Aufsichtsrechte über die Provinzialkirche zu vermehren, die Klostergeistlichkeit durch Befreiung von der bischöflichen Jurisdiktion, die Weltgeistlichkeit durch das *Öklibat* fester an den apostolischen Stuhl zu binden. Von der absoluten monarchischen Gewalt, welche das spätere Papsttum beanspruchte, war freilich noch keine Rede. Allein daselbe Bedürfnis katholischer Einheit der über den Nationen und den Parteien stehenden Kirche, welches im Orient dem Kaiser die höchste Kirchengewalt in die Hand gab, ließ im Abendland den römischen Bischof als Repräsentanten und Wächter der Einheit der christlichen Völkerwelt erscheinen. Während nun die orientalische Christenheit durch das siegreiche Vordringen des Islams einen großen Teil ihres Gebietes verlor und der Erstarrung verfiel, übernahm die abendländische Kirche die Erziehung der germanischen Völker zu christlicher Gesittung, und diese Erziehung leitete der päpstliche Stuhl mit der Beharrlichkeit, wie sie von einer großen Idee eingegeben und einer mächtigen Tradition unterstützt wird. Der Grund für das mittelalterliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat wurde definitiv durch die Errichtung der

¹⁾ Epistula XII. Gelasii papae ad Anastasium Imperatorem c. II.: duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem (abgedruckt bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. 1901, S. 67).

fränkischen Monarchie und ihren Bund mit der römischen Kirche gelegt. Die Kirche allein vertrat unter den sich erst neu bildenden europäischen Staaten die Autorität geoffenbarter göttlicher Wahrheit, die Vollmacht, den Zugang zu den ewigen Gütern zu öffnen und zu schließen, das Ideal einer höheren, in der Askese geregelten Sittlichkeit, die feinere Geistesbildung, dies innere Band der durch politische Interessen getrennten Nationen. Daher lag es nahe, daß sie ihre anerkannte Macht über die Gewissen mit den Mitteln römischer Regierungskunst und unter Berufung auf Vorbilder der alttestamentlichen Theokratie zur Herrschaft über die Welt zu gestalten suchte. Die Unwürdigkeit vieler ihrer Vertreter tat dem Glanz des Heiligen, der an ihren Organen haftete, keinen Eintrag.

Im fränkischen Reich mußte die Kirche freilich zunächst die neu erworbenen Rechte durch eine weitgehende Abhängigkeit von der politischen Gewalt erkaufen. In den ersten Jahrhunderten des Mittelalters hatte es oft den Anschein, als sollte sich die im oströmischen Reich vollzogene Entwicklung wiederholen. Die Blüte, welche das fränkische Reich unter den katholischen Merowingern gegenüber heidnischen und arianischen Stämmen entfaltete, war mit bedingt durch das innige Bündnis mit der römischen Kirche. Zum Lohn für ihre Unterstützung wurden die Kirchen und Bistümer mit reichem Grundbesitz ausgestattet, ihre Privilegien und richterlichen Befugnisse vermehrt, und unter den Großen des Reiches nahmen die Bischöfe die erste Stelle ein. Die freie Verwaltung der Gemeinden und Landschaften brachte es mit sich, daß mit dem großen Grundbesitz, der gegen Ende des siebenten Jahrhunderts ein Drittel des ganzen Reichslandes umfaßt haben soll, die kirchlichen Oberen eine ausgedehnte obrigkeitliche Gewalt überkamen. Der hieraus erwachsenden Verderbnis und Verweltlichung gebot Pipin von Heristall Einhalt. Unter seinem Nachfolger wurde die königliche Gewalt immer mehr die herrschende im Staat. Den Bischöfen wurden ihre Güter und Rechte nicht gemindert, aber die Besetzung der Bistümer wurde ein Recht des Königs, und dadurch gelangten nur der Dynastie ergebene Persönlichkeiten zur bischöflichen Würde. Zugleich wurden durch Bonifazius sowohl die neu errichteten germanischen Bistümer sowie die fränkischen einer strengen Disziplin unter Oberhoheit des

römischen Stuhls unterworfen. Diese straffe Organisation der Hierarchie beeinträchtigte indessen die königliche Gewalt nicht; König Pipin nahm keinen Anstand, einen großen Teil des Kirchenguts für staatliche Zwecke einzuziehen.

So hatten sich im fränkischen Reiche die Verhältnisse gestaltet, als die verhängnisvolle Wendung eintrat, daß im Abendlande die Idee des römischen Kaisertums zum Durchbruch kam. Der Versuch der Langobardenkönige, nach Beseitigung der byzantinischen Herrschaft im Exarchat sich zu Herren von ganz Italien zu machen, wurde durch das Bündnis der fränkischen Könige mit dem päpstlichen Stuhl vereitelt. Pipin übergab dem Papste Ravenna und das Exarchat unter der Fiktion der Zurückgabe einer konstantinischen Schenkung, und der Sohn Pipins, Karl der Große, machte Norditalien zu einem Teil des fränkischen Reiches. Sein Siegel empfing dieser Bund zwischen dem römischen Papsttum und dem fränkischen Königtum durch die Krönung Karls, des Patricius von Rom, zum römischen Kaiser. Man kann das römische Kaisertum ein Phantom, einen Traum nennen. Wenige bestimmte Machtbefugnisse waren damit verbunden. Allein es war ein Traum, den die Völker damals wirklich träumten, das Bild einer christlichen Universalmonarchie, bestimmt zum Schutz und zur Erweiterung der Kirche und zur Garantie der katholischen Einheit. Auf Jahrhunderte war diese Idee eines höchsten politischen Oberhauptes der christlichen Völker und eines Schutzherrn der Kirche von größter Wirksamkeit. Die Übertragung der kaiserlichen Würde durch den Papst schloß auch schon die Idee der päpstlichen Oberherrlichkeit in sich. Allein vorerst und im neunten und zehnten Jahrhundert in noch höherem Grade machte sich noch das Übergewicht der politischen Gewalt geltend. Der Kaiser übernahm es, den Papst im Besitz seines weltlichen Besitztums zu schützen, seiner Autorität über die Kirchen seiner Länder Anerkennung zu verschaffen, die Ausbreitung des Christentums unter den noch heidnischen Stämmen in die Hand zu nehmen; die Bischöfe erhielten in dem fränkischen Reiche neben den Grafen selbständige obrigkeitliche Gewalt und saßen in der Reichsversammlung; der Kirche wurde die Erziehung der Völker übergeben, die Canones und Dekretalen nach dem dionysischen Roder wurden zum Reichsgesetz erhoben. Allein andrerseits sicherte sich Karl in den Fuß-

tapfen seiner Vorgänger seine Machtstellung dadurch, daß er selbst die kirchliche Gesetzgebung in den Kapitularien handhabte, die Synoden berief und die Bischöfe ein- und absetzte wie seine Grafen. Selbst die Wahl des Papstes wurde der kaiserlichen Bestätigung unterworfen, und er sollte dem Kaiser als seinem Oberlehensherrn Treue schwören.

In diesem doppelten Verhältnis, das anfangs den Charakter eines zum Schutz der beiderseitigen Interessen geschlossenen Bundes hatte, lag der Keim eines die Welt bewegenden Konfliktes. Wenn damals dieser Dualismus nicht als solcher empfunden wurde, so lag dies darin, daß der Kaiser des Papstes und der Papst des Kaisers zur Stütze ihrer Autorität bedurfte, und daß die Völker in der doppelten Gewalt, die beide unter dem heiligen Namen Christi besaßen, die einzige Bürgschaft für eine internationale Rechtsordnung der katholischen Christenheit sahen.

In den ersten Jahrhunderten nach Karl dem Großen war das Machtverhältnis ein sehr schwankendes und bestand überhaupt nicht zwischen den Gemeinwesen, sondern den dieselben repräsentierenden Personen, wie man sich im Mittelalter ausdrückte, zwischen Laien und Pfaffen. Welche von den beiden Mächten, wenn es zu einem Kompetenzkonflikt kam, das Übergewicht behielt, das hing zum großen Teil von der Kraft und Energie der Persönlichkeiten ab, welche ihre Träger waren. So traten unter den schwachen Nachfolgern Karls des Großen die pseudoisidorischen Dekretalen an das Licht mit weittragenden Ansprüchen für die Superiorität der geistlichen Gewalt, und sie gingen mit der Zeit in das kirchliche Rechtsbewußtsein über; der mächtige Papst Nikolaus I. erklärte die Papstwahl als von der kaiserlichen Bestätigung unabhängig. Andererseits verband Otto I. wieder die römische Kaiserwürde mit dem deutschen Königtum und erinnerte den römischen Stuhl an seine Abhängigkeit; Heinrich III. hat sogar drei Päpste ernannt und abgesetzt. Erst mit Gregor VII., der es mit einem schwachen Mann als Gegner zu tun hatte, kam wieder das Papsttum obenauf. So zeigt sich in den ersten Jahrhunderten, die dem Zeitalter Karls des Großen folgten, ein Schwanken zwischen dem Übergewicht des Papsttums und des Königtums, und dieses Schwanken der Übermacht zwischen den beiden prinzipiell als

gleichberechtigt nebeneinander anerkannten Autoritäten wurde auch dadurch vermehrt, daß jede in ihrem eigenen Kreise noch große Hindernisse zu überwinden hatte. Der königlichen Gewalt standen die kleineren Herrschaften und Gemeinwesen mit ihrem Streben nach Autonomie gegenüber; dem Papsttum gegenüber behaupteten die Bischöfe ihre Selbständigkeit, besonders zu der Zeit, als das Papsttum durch seine Vermittlung in der italienischen Politik und durch unwürdige Träger an moralischem Ansehen verloren hatte.

Wenn nun vorerst das Papsttum für eine Reihe von Menschenaltern den Vorrang gewann, so lag dies teils an dem Hervortreten kräftiger und kluger Kirchenfürsten; aber es war auch teilweise in der Anlage des beiderseitigen Verhältnisses begründet. Das Kaisertum war selbst mehr Produkt einer kirchlichen Idee als eines politischen Bedürfnisses und mehr ein moralisch wirksames Ideal als eine rechtlich abgegrenzte Macht. Vielmehr im Gegensatz zu ihm entwickelten sich die einzelnen Nationen Europas selbständig. Für das deutsche Königtum wurde seine dem Kaisertum dienende italienische Politik ein Grund seiner Schwäche, aus der es sich erst erhob, als der Kaiser seine Hausmacht zum Mittelpunkt seiner Politik machte. Während in den übrigen europäischen Ländern, in Frankreich und England, die obrigkeitliche Gewalt der Landesherren gegenüber den autonomen Rechtskreisen erstarkte, hatten die deutschen Könige die größte Mühe, sich der Unbotmäßigkeit ihrer Vasallen zu erwehren, und das Gegengewicht gegen die aufstrebende Macht der kleinen Fürsten und der Städte suchten sie in der Kirche, sowohl in Rom wie in den geistlichen Herrschaften des eigenen Landes. Daher wurde ein ausgedehnter Grundbesitz, ja selbst Grafschaften und Herzogtümer kirchlichen Würdenträgern übertragen. Denn die Befugnis der Könige, die Bischöfe zu ernennen, gab denselben Gelegenheit, ergebene Günstlinge zu hoher Macht im Reiche zu erheben. So wurde in Deutschland die Kirche zu gewaltiger Macht erhoben zu dem Zwecke, das schwache Königtum zu heben. Sobald aber das Ernennungsrecht der Könige mit Erfolg beansprucht wurde, kehrte sich die ganze Macht des Klerus, welche die Könige selbst großgezogen hatten, gegen den Staat und wurde ein Mittel, das Papsttum an die Spitze der christlichen Völker zu stellen. Gerade der Höhepunkt der kaiserlichen Macht unter dem

kräftigen Heinrich III. legte den Grund für den Umschlag des Verhältnisses. Heinrich III. beseitigte mit fester Hand die Versunkenheit des römischen Stuhls, stellte eine feste Ordnung der Hierarchie und Disziplin her, erließ strenge Verbote gegen die Simonie und bediente sich römischer Legaten, um über die heimischen Bischöfe Aufsicht zu üben. Dadurch wurde der Klerus fester an Rom gebunden und das Selbstgefühl einer selbständigen und mächtigen Korporation in der Hierarchie gesteigert, und als nun sein unmündiger Nachfolger einem Manne wie Gregor VII. gegenüberstand, da wurde alles, was die Könige zur Stütze ihrer Macht geschaffen hatten, eine Stütze des sich über die staatliche Gewalt erhebenden Papsttums. Der Sieg des Papsttums über das deutsch-römische Kaisertum steigerte auch den kirchlichen Einfluß auf die übrigen Länder. Die Blüte der päpstlichen Macht im Mittelalter ist repräsentiert in den Namen Gregors VII., Innozenz' IV. und Bonifazius' VIII. Mit Gregor beginnen die von wachsendem Erfolg begleiteten Bestrebungen der Kurie, durch den Ablass den Priesterstand von den weltlichen Interessen zu lösen, durch die Beseitigung der Investitur und durch die Wahl der Domkapitel den höheren Klerus von dem Kaiser unabhängig, von Rom abhängig zu machen und endlich die Papstwahl von dem staatlichen Einfluß zu befreien. Insbesondere Innozenz setzte die freie Wahl der Prälaten durch die Kapitel sowie die Verzichtleistung des Königs auf Regalien und Sporeten durch. In er trat als Schiedsrichter über den streitenden Herrschern auf; Könige, wie die von Ungarn, Böhmen, England, Aragon, nahmen von ihm ihre Länder zu Lehen; er erneuerte das lateinische Kaisertum im Orient, suchte das Schisma zwischen Griechen und Lateinern zu beseitigen und die Kezer mit dem Schwerte auszurotten. Bonifaz VIII. formulierte den stärksten Ausdruck für den Anspruch des Papsttums auf die Oberherrlichkeit in der christlichen Universalmonarchie in der Bulle *Unam sanctam* (1302). Hatte schon Gregor die päpstliche Macht der Sonne, die kaiserliche dem Mond verglichen, so stellte Bonifaz die Theorie von den zwei Schwertern auf. Gott habe dem Petrus zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche, gegeben. Der König habe das Schwert für die Kirche *ad nutum et patientiam sacerdotis* zu führen. Er erklärte: „Daher erklären wir, sagen wir und

bestimmen wir für alle menschliche Kreatur, daß es absolut heilsnotwendig sei, dem römischen Papst untertan zu sein.“¹⁾ Nicht weniger anspruchsvoll hatte es früher Innozenz III. in einem Brief an den Patriarchen von Konstantinopel ausgesprochen: „Der Herr hinterließ dem Petrus nicht nur die Regierung der ganzen Kirche, sondern der ganzen Welt.“²⁾ Mit dem Anspruch allein war es freilich nicht getan. In Spanien, in Frankreich, in England fand er wirksamen Widerstand, stärkeren als in Deutschland, wo die Hohenstaufen dem Papsttum unterlagen. In den übrigen Ländern behielt die Krone einen großen Einfluß auf die Besetzung der bischöflichen Stühle, römische Breven und Bullen sowie das Eingreifen römischer Legaten wurden mit Erfolg dem Placet des Landesherrn unterworfen, die kirchliche Gerichtsbarkeit wurde in Schranken gehalten. Selbst Ludwig der Heilige wies priesterliche Übergriffe zurück. Allein die Macht Roms blieb doch groß, und die *ultima ratio* der Päpste, das Interdikt, übte eine Wirkung, vor der sich auch mächtige Könige fürchteten. Der Bann der Kirche machte politisch fried- und schutzlos.

Unter die Ursachen dieser kirchlichen Obergewalt rechne ich an erster Stelle die Idee der katholischen Einheit, welche nicht mehr vom Kaisertum, sondern nur vom Haupt der Hierarchie real repräsentiert wurde. Der Papst verwaltete in höchster Instanz die Schlüssel des Himmelreichs und vertrat die Autorität der sittlichen Idee. Die katholische Christenheit sollte auch eine rechtliche Einheit bilden, und dies war nur mittels der Hierarchie möglich. Damit hing die Bewegung der Kreuzzüge zusammen, welche die verschiedenen Völker unter Führung des Papsttums begeisternd für einen Zweck sammelte, um die heilige Stätte dem Besitz der Ungläubigen zu entreißen. Die für diesen Zweck gebildeten Ritterorden stellten ihr Schwert unmittelbar dem Papst zur Verfügung.

Dazu kam, daß die Kirche in ihren zahlreichen Orden, zu denen

¹⁾ Porro subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis (abgedruckt bei E. Mürtz, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. 1901, S. 149).

²⁾ Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit saeculum gubernandum (ebenda, S. 130).

noch die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner hinzukamen, mächtige Armeen hatte, welche in der Seelsorge und in den Werken der Barmherzigkeit, wie in der Volkserziehung den entscheidenden Einfluß übten. Überhaupt war die Kirche im Besitz aller höhern Bildung, leitender wissenschaftlicher Arbeit wie der Erziehung. Endlich wußte die in Rom traditionelle und sorgfältig gepflegte Regierungskunst bei dynastischen und nationalen Kämpfen klug die Not der Streitenden im Interesse ihrer Herrschaft auszubeuten. Sie verkaufte ihre Bundesgenossenschaft bei dynastischen und territorialen Streitigkeiten für wichtige Konzessionen. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, daß in den vorkommenden Konflikten der zwischen Klerus und Fürsten den zwischen Staat und Kirche weit überwog. Die Gemeinwesen waren innerlich versflochten, so daß hier an Widerspruch gar nicht gedacht wurde.

Den Höhepunkt ihrer Macht im öffentlichen Leben erreichte die Hierarchie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Allein ein Gegensatz zweier Gemeinwesen lag auch hier noch nicht vor; sondern es handelte sich nur darum, ob in der christlich-kirchlich geordneten Völkerverwelt Päpste oder Fürsten die entscheidende Gewalt ausüben sollten.

Auf die Dauer konnte sich die Hierarchie nicht in der durch kräftige Päpste erlangten Macht behaupten. Zum Verfall derselben trug ebenso die fortschreitende Bildung der Völker wie die Verweltlichung der Kirche bei. Bonifatius VIII., der in der Bulle Unam Sanctam den Ansprüchen Roms den stärksten Ausdruck gegeben hatte, bezeichnet zugleich den Anfang ihres Verfalls. Seit ihm erheben sich im 14. und 15. Jahrhundert die Vorzeichen einer neuen Zeit. Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist keineswegs wie eine plötzliche Sturmflut über Deutschland und Europa hereingebrochen, sondern hat sich lange vorbereitet. Der nächste Grund des Sinkens der Macht der Kirche war die Überspannung der hierarchischen Ansprüche. Die Völker glaubten an die Tradition untrüglicher Wahrheit in der römischen Kirche, an die heilskräftige Wirkung der priesterlichen Handlung, an die Jurisdiktion des Klerus im Namen des Himmelskönigs. Wurde nun aber die Idealisierung des Ideals

einer priesterlich geleiteten katholischen Universalmonarchie und der an allen menschlichen Schwächen teilhabenden Hierarchie überbrückt bis zur Verneinung des Rechtes der Fürsten und der Völker und der Gewissen, und wurde die für den Himmel wirkende Macht benutzt zur Einmischung in alle politischen Handlungen und zur Gelderpressung, so mußte der Widerspruch zwischen dem geistlichen Nimbus und den weltlichen, fleischlichen Mitteln den Völkern in das Bewußtsein treten. Die Herrschsucht, die Habgier, die Zügellosigkeit, denen sich gerade der höhere Klerus vielfach hingab, hat sehr dazu beigetragen, die Autorität der Hierarchie zu untergraben. Aber auch die katholische Einheit, auf der vorzüglich die päpstliche Gewalt beruhte, war viel zu künstlich und äußerlich hergestellt, um auf die Dauer standzuhalten. Als das deutsche Kaisertum darauf verzichtete, Italien zu beherrschen, trat der Kirchenstaat in die Reihe derjenigen politischen Mächte, welche sich in Italien teilten, und die Päpste hatten alle Mittel weltlicher Politik, selbst die Waffengewalt, einzusetzen, um ihre Herrschaft und ihren Einfluß in der italienischen Politik zu behaupten. Dazu kam im 14. Jahrhundert die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon und damit unter französischen Einfluß, und hieran schloß sich das über ein halbes Jahrhundert dauernde Schisma auf dem päpstlichen Thron, welches mit dazu beigetragen hat, den Glauben an die Garantie katholischer Einheit in dem Stuhl Petri zu schwächen. Das Schisma wiederum erzeugte die Idee, daß nicht im Papsttum, sondern in allgemeinen Kirchenversammlungen die höchste Repräsentation der kirchlichen Einheit zu finden sei; dem Papstsystem trat in den Konzilien von Pisa, Costniz und Basel das Episkopalssystem als Theorie und Macht gegenüber. Die kirchliche Monarchie sollte sich in eine kirchliche Aristokratie umwandeln. Wenn sich auch auf die Dauer die Synoden als völlig unbrauchbar erwiesen, die Einheit der Christenheit zu erhalten und das Papsttum seine alten Ansprüche nicht ohne Erfolg erneuerte, so haben doch die Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts, welche mehrere Päpste entsetzten, nachhaltig zur Erhaltung der päpstlichen Autorität im Gewissen der Völker gedient. Die Idee, daß der Schwerpunkt der Einheit nicht im persönlichen Haupt der Hierarchie, sondern in der Gesamtheit der Bischöfe liege,

wurde unterstützt durch hervorragende Vertreter der Wissenschaft (Gerson), welche sie als Rechtsatz begründeten; überhaupt nahmen letztere mehr und mehr eine skeptische Stellung zu der kirchlichen Tradition ein. Die Entwicklung einer an das alte römische Recht anknüpfenden Rechtswissenschaft sowie das Wiederaufleben der klassischen Studien in Italien bedrohte die gesamte kirchliche Weltansicht, an der die Hierarchie ihre stärkste Stütze hatte. Selbst innerhalb der religiös tiefer angeregten Kreise trat Widerspruch gegen die von dem Papsttum in Anspruch genommenen Vollmachten hervor. Wenn mancher denselben auf dem Scheiterhaufen büßte, so hat doch das mächtige Zeugnis eines Wicliff in England, eines Hus in Böhmen, eines Savonarola in Italien sowie die Mystik in Deutschland von dem geistlichen Charakter der Kirche tiefe und nachhaltige Wirkungen im Bewußtsein der christlichen Völker zurückgelassen. Der Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern wurde immer allgemeiner; er bezog sich hauptsächlich auf den grellen Kontrast zwischen dem Beruf der Hierarchie und ihrem auf Herrschaftsucht, Wohlleben und Gelderpressung gerichteten Treiben. Allein noch war die Macht der in dem Papsttum verkörperten Idee so mächtig, daß es trotz unwürdiger Subjekte, die den päpstlichen Thron innehatten, immer wieder seine alten Ansprüche erneuern durfte. Am wirksamsten war in dieser Periode für die Umgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat die allmähliche Befestigung der nationalen Selbständigkeit in der Macht der Landesherren. In England, welches seine insulare Lage von jeher unabhängiger von den Verwicklungen des Kontinents gestellt hatte, hatten sich die Könige, wenn auch nicht die Ernennung der Bischöfe, so doch einen Einfluß auf dieselbe zu erhalten gewußt, die päpstlichen Legaten wurden von England ferngehalten, die päpstlichen Bullen dem königlichen Placet unterworfen, die Appellation nach Rom begrenzt, Beschlüsse der Kirchenversammlungen bedurften der königlichen Bestätigung, die kirchliche Gerichtsbarkeit wurde eingeschränkt. Schon 1164 wurden zu Clarendon die Rechte der englischen Krone im Verhältnis zur Kirche in 16 Artikeln formuliert und in der magna Charta von neuem befestigt. In Frankreich legte die pragmatische Sanktion von 1269 unter Ludwig IX., dem Heiligen, die Grundlage für die Freiheiten

der gallikanischen Kirche. Die Wahl der Bischöfe und kirchlichen Würdenträger sollte vom päpstlichen Stuhl unabhängig bleiben, die Bestallung geistlicher Ämter an die Ordnungen des gemeinen Rechts und der Konzile gebunden sein, die Rechte der Bischöfe, Prälaten und Patrone sollten ungeschmälert bleiben und Geldzahlungen an den Papst der Zustimmung des Königs und der gallikanischen Kirche unterworfen sein. Alle Träger kirchlicher Würden hatten vor der Weihe die Belehnung beim Könige nachzusuchen und ihm den Huldigungsseid zu leisten. Im 14. Jahrhundert, unter Philipp dem Schönen, verbot Bonifaz VIII. den Geistlichen die Entrichtung der von ihnen geforderten Steuern an das Reich. Philipp antwortete mit dem Verbot der Ausfuhr alles Geldes aus Frankreich nach Rom und erzwang schließlich seinen Anspruch mit Gefangensetzung des Papstes. Die Parlamente, die Universität und der Klerus traten für die Rechte des Königs ein, und eine päpstliche Bulle wurde verbrannt. Von hier an kann man das Sinken der päpstlichen Macht datieren. Zunächst folgt die Zeit der Abhängigkeit des in Avignon residierenden päpstlichen Throns von Frankreich und den großen Kirchenversammlungen. Und als der Versuch, aus den Konzilen eine bleibende, mit der höchsten kirchlichen Autorität ausgestattete Institution zu bilden, gescheitert war, erließ Karl VII. für Frankreich die pragmatische Sanktion von Bourges 1438, welche den Satz von der Unterordnung des Papstes unter das Konzil annahm, die Freiheit der kanonischen Wahl feststellte unter Aufrechterhaltung des Präsentationsrechts des Königs und der Patrone und die Annullen und Reservation abschaffte. Keine päpstlichen Bullen oder Breven sollten ohne königliche Genehmigung veröffentlicht werden, und den Parlamenten wurde das Recht zuerkannt, über Berufungen wegen Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt zu entscheiden (appel comme d'abus).

Auch in Deutschland machte die nationale Emanzipation einige Fortschritte, wenn dieselben auch hier durch den Mangel einer festen staatlichen Ordnung beeinträchtigt wurden. Vor allem wurde durch Ludwig den Bayer die Kaiserwahl gegen päpstliche Einmischung sicher gestellt und zu einer Sache der Reichsfürsten gemacht. Diese standen in diesem Kampfe zum ersten Male zu ihrem Oberhaupt

gegen Rom. Während des Schismas in den Konzilien strebten auch die deutschen Herrschaften danach, sich von Rom unabhängiger zu stellen. Allein der Versuch, auch für Deutschland eine pragmatische Sanktion zu schaffen (1439), scheiterte an der Schwäche des Reiches, und im Wormser Konkordat (1448) opferte der Kaiser Friedrich III. die Interessen des Reiches denen seiner Hausmacht. Aber der Mißbrauch, den Rom in Deutschland mit den neuen Rechten trieb, hat nicht wenig dazu beigetragen, die Reformation zu provozieren. Anders war es in Spanien. Das Konkordat von 1482 gab dem König das Nominationsrecht für alle Bistümer und Prälaturen, die Regierung brachte die Großmeisterschaft der päpstlichen Orden und die Verfügung über das Kirchengut an sich, päpstliche Bullen wurden dem Placet unterworfen, die Inquisition übernahm der Staat.

So sehen wir in England, Frankreich und Spanien, vielfach auch in Italien, die staatliche Gewalt sich auf Kosten der kirchlichen befestigen, aber das moralische Ansehen der Hierarchie war noch weit tiefer erschüttert, als es sich äußerlich zeigte. Wenn in Deutschland die politischen Zustände gleiches verhinderten, so erstarkte doch auch hier der nationale Gedanke und machte sich in der Schweiz und in Sachsen zu Anfang des 16. Jahrhunderts um so gewaltsamer Luft. Auch auf den Konzilien äußerte sich die Macht des Nationalprinzips in der früher nicht üblichen Abstimmung nach Nationen. Es handelte sich damals im politischen Leben nicht mehr bloß um erblichen Grundbesitz, Gerichtsbarkeit und Kriegsgewalt, sondern die europäischen Nationen fingen an, sich als ein Ganzes zu fühlen, und die Idee des Staats- und des öffentlichen Rechts gewann an Einfluß auf das Leben der Völker. Nur war die Idee, daß die christliche Völkerfamilie als ein Ganzes unter göttlichem Gesetz zusammengehöre, noch immer wirksam.

Wir kommen damit zu einer völlig neuen Wendung in dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat; schon lange vorbereitet, kam sie in der deutschen Reformation zum Durchbruch und entwickelte allmählich ihre Konsequenzen, die noch immer ohne Abschluß geblieben sind. Diese Wendung war kaum weniger folgenschwer als die Wendung im Zeitalter Konstantins. So wenig Rom an einem Tag gebaut ist, weder das antike Rom, noch das päpstliche Rom, so sehr braucht

die moderne Ordnung der Gesellschaft Jahrhunderte, um sich zu befestigen. Es waren sehr verschiedene Momente, welche in der geschichtlichen Revolution, die wir nach ihrem herrschenden Faktor Reformation nennen, zusammenwirkten, um ein neues Weltalter herbeizuführen. Die Bildung, der Verkehr, die Sitte, das Recht, die Politik, die Nationalitäten waren dabei beteiligt. Dennoch kann man als die eine alles beherrschende Idee die Emanzipation des natürlich Sittlichen, des Humanen von der Bevormundung des im Mittelalter herrschenden kirchenpolitischen Systems nennen. Die besonderen Interessen der herrschenden Dynastien, der einzelnen Völker, der einzelnen Stände, der einzelnen Berufsarbeiter lösten sich los von der Autorität der universellen katholischen Organisation, ja, für das Verhältnis zu Gott wurde jeder einzelnen Persönlichkeit das Recht zuerkannt, sich selbständig zu entscheiden, und dementsprechend stellten sich auch Kunst und Wissenschaft und geselliger und geschäftlicher Verkehr freier der überlieferten kirchlichen Ordnung gegenüber, um von innen heraus ihren eigentümlichen Zwecken zu leben. Die Völker hörten auf, die Kirche als die ausschließliche Vertreterin des Sittlichen anzuerkennen. Religion und Sittlichkeit traten relativ auseinander, und es wurde der Freiheit des religiösen und sittlichen Bewußtseins Rechnung getragen. Freilich eilte die Idee von der Freiheit des Christenmenschen, wie sie in Luthers Reformationsschriften beredten Ausdruck fand, weit den geschichtlichen Tatsachen voraus. Wie die Idee der gesetzlich zu schützenden katholischen Einheit Jahrhunderte gebraucht hat, ehe sie reale Gestalt und Herrschaft gewann, so ist auch die Idee der freien Persönlichkeit und der freien Gestaltung der besonderen sittlichen Gemeinschaften nach ihren eigentümlichen Zwecken und Kräften nur sehr langsam und unter vielen Schwankungen im Leben der Völker verkörpert worden; hat ja doch zunächst den kirchlichen Absolutismus nur der staatliche abgelöst. Indessen ist bis heute die Idee der freien Bewegung des Kulturlebens der Kern der die moderne Welt beherrschenden protestantischen Bewegung. Wir haben nun diejenige Seite derselben ins Auge zu fassen, welche sich auf das Verhältnis von Kirche und Staat bezieht. Dabei müssen wir vor allem die reformatorische Idee von diesem Verhältnis, wie sie nicht nur Luther und Melancthon, sondern auch Calvin

klar ausgesprochen haben, wohl unterscheiden von dem rechtlichen Zustande in den protestantischen Landeskirchen des 16. und 17. Jahrhunderts. Nichts ist verkehrter, als das protestantische Kirchenwesen des 16. und 17. Jahrhunderts als die Normalform des evangelischen Protestantismus zu behandeln. Vielmehr kam es auf protestantischem Gebiet vorerst nur zu einer Veräußerung des kirchlichen Korporationslebens an den Staat, wie sie keineswegs durch die evangelische Idee angezeigt war.

Die reformatorische Idee bestand ihrem Kern nach in einer tieferen ethischen Auffassung sowohl der Kirche als des Staates. Der ewige Wert der Persönlichkeit tritt der Autorität der Tradition und sozialen Organisation gleichberechtigt gegenüber und muß von derselben geachtet werden. Die Anwendung dieses Prinzips auf die Kirche ergab, daß zwischen dem idealen Gehalt und der empirischen Erscheinung der christlichen Gemeinschaft bestimmter unterschieden wurde. Sie gestattete nicht, daß die Prädikate der Heiligengemeinschaft des Leibes Christi sich auf irgendein äußeres, geschichtlich organisiertes Institut übertragen lassen. Die wahre Kirche, die im heiligen Geist innerlich verbundene Gemeinde aller gläubigen Persönlichkeiten, ist unsichtbar, die äußere Kirchengesellschaft hat auf deren Autorität und Rechte nur so viel Anspruch, als sie von dem Ideal real verwirklicht. Ihre geschichtliche und rechtliche positive Gestalt ist *jure humano*, nicht *jure divino*. Auch hat die Kirche ihrem übernatürlichen Ursprung und den ihr verliehenen übernatürlichen Kräften gemäß nur das Seelenheil der Menschen, ihr Verhältnis zu Gott und die dadurch bedingte sittliche Gesinnung zu pflegen, sie hat weder Recht noch Kraft, die irdischen Dinge zu regieren, auch darf sie nicht die sittlichen Gemeinschaften auf Erden, wie Familie und Staat, gesetzlich beherrschen. Die Anwendung desselben Prinzips auf das gesamte Kulturleben und den Staat fordert eine freie Bewegung der verschiedenen dem menschlichen Leben gestellten Aufgaben. Der Staat ist trotz seines weltlichen Charakters eine heilige, göttliche Ordnung, und die Obrigkeit ist allein für Recht und Ordnung unter den Menschen verantwortlich. So viel Verkehrtes sich in seinem empirischen Zustand finden mag, so führt die Obrigkeit das Schwert im Namen Gottes, und es ist nicht recht, das sittliche Gebiet dem

Staat abzusprechen und allein der Kirche zu vindizieren. Fassen wir beides zusammen, so lehrte die Reformation auf Grund ihrer tiefen ethischen Auffassung des menschlichen Gemütes von der empirischen Kirche bescheidener, von dem empirischen Staat höher denken. Hieraus ergaben sich nun für das rechtliche Verhältnis beider, deren Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit anerkannt wurde, weitgreifende Forderungen.

Ich stelle ein Wort Luthers vom Jahre 1523 voran (Walch X, S. 425): „Gott hat zwei Regimenter verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich müssen Frieden halten.“ Kirche und Staat haben verschiedene Aufgaben und sind auf verschiedene Mittel angewiesen. Daher haben sie sich beide vorerst auf ihre besondere Aufgabe zu beschränken, die Kirche auf die Ausbreitung des Reiches Gottes, die Leitung der Seele und den Wert der Liebe, der Staat auf den Schutz des Rechts, des Friedens und der Ordnung in der national gegliederten Gesellschaft. Übergriffe des einen in das Gebiet des anderen wirken von beiden Seiten schädlich. So schwierig die Abgrenzung der beiderseitigen Aufgaben sein mag, sie ist möglich, weil auch die Kräfte und Mittel bei beiden verschieden sind. Die Kirche ist lediglich auf das Wort Gottes und die Sakramente angewiesen, sie kann nur innerlich auf die Überzeugung wirken. Der Staat darf aber die Religion nicht mißbrauchen zur Durchführung politischer Interessen. Daher sollten sich die Gläubigen zu Gemeinden sammeln und für Lehre, Kultus und Disziplin sowie für Bestallung der Ämter sich selbständig organisieren nach der Regel des göttlichen Wortes. Der Staat aber soll ohne priesterliche Bevormundung im Blick auf das äußere und innere Wohl des Volksganzen das Recht schützen und das Schwert führen.

Allein diesem Ideal der reformatorischen Lehre entsprach keineswegs die geschichtliche Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert. Sehr richtig sagt Hundeshagen (a. a. O. II. S. 487): „Unter den schwachen Seiten des Protestantismus deutscher Zunge ist das unter seinen Auspizien zustande gekommene Verhältnis zwischen Staat und Kirche offenbar die allerschwächste.“ Zwischen einer unsichtbaren Kirche und

dem sichtbaren Staat gibt es kein Verhältnis, das sich rechtlich feststellen ließe. Sie sind ineinander wie Seele und Leib. Da aber die Kirche, um in der Welt zu leben und auf der Welt zu wirken, der gesellschaftlichen Ordnung bedarf, so ist sie im Protestantismus unter dem Einfluß des Spiritualismus als äußere Organisation in den Staat aufgegangen. Das Prinzip der älteren protestantischen Kirchenverfassung ist das der Theokratie, d. h. eines durch kirchliche Gesichtspunkte beherrschten Staates.

Die Reformation ging von einer Vergleichung ethischer Auffassung sowohl der Kirche als des Staates aus, und prinzipiell forderte sie die selbständige Bewegung beider in ihren eigentümlichen Sphären. Allein der geschichtliche Verlauf entsprach nicht dem ursprünglichen Ideal.¹⁾ Die Kirche verlor ihre korporative Selbständigkeit und ging in ihrer gesellschaftlichen Ordnung nicht in dem Staat auf. Die christliche Obrigkeit übernahm das Wächteramt für die christliche Ordnung der Gesellschaft und damit das Regiment in der Kirche. In der deutschen Schweiz unter Zwinglis Einfluß fand das theokratische Prinzip grundsätzliche Anwendung, indem die Reformation von vorneherein an erster Stelle Neugestaltung des christlichen Gemeinwesens sein sollte und hierfür die christliche Obrigkeit die Leitung in die Hand nahm. Und was sich in der Schweiz in republikanischer Form in kleinen Gemeinwesen vollzog, das wurde in England monarchisch in einem großen nationalen Verbands durchgeführt, indem das Staatsoberhaupt auch die oberste Leitung des kirchlichen Gemeinwesens im Volke übernahm. Allein wie schon Heinrich VIII. ein gar bedenklicher Träger dieser hohen Idee war, so lag sie überhaupt der protestantischen Entwicklung im allgemeinen nicht zugrunde. In den unter dem Einfluß Luthers reformierten Kirchen war es die einseitige Richtung auf das Heilsbedürfnis des einzelnen, der religiöse Subjektivismus, welcher gegen die kirchliche Organisation gleichgültig machte. Und da es nicht gelang, wie ur-

¹⁾ Anmerkung des Herausgebers: Die Gründe für das Zurückbleiben der geschichtlichen Gestaltung hinter dem reformatorischen Ideal sind inzwischen in dem Buch von Karl Meier „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland“ noch klarer herausgestellt. Mein Vater hat das Meiersche Buch sehr geschätzt und hätte jetzt manches einzelne in den obigen Ausführungen geändert.

sprünglich angestrebt wurde, in den Formen der alten Kirche die evangelische Lehre zur Geltung zu bringen, so traten die Landesherren als Beschützer der evangelischen Lehre auf; sie füllten die Lücke aus, welche die Beseitigung der Bischöfe und ihrer Jurisdiktion hervorrief. Die Kirchen blieben territorial abgegrenzt, das jus reformationis ging auf die staatliche Obrigkeit über und die Kirchen wurden von landesherrlichen Konsistorien regiert. Calvin hat unter den Reformatoren am bestimmtesten auf die Unterscheidung beider Gemeinwesen gedrungen und eine von der staatlichen Gewalt unabhängige Organisation der kirchlichen Gemeinden gefordert. Um aber dieselbe durchzuführen, wurde gegenüber dem Widerstand der Gegner in Genf und dann auch in Holland und Schottland die Hilfe des Staates in Anspruch genommen, und nur in Frankreich kam es zu einer ziemlich selbständigen Organisation der reformierten Kirche, die aber später dem Druck des Staates unterlag. So war es auf dem weitaus größeren Gebiet der protestantischen Kirche nicht Grundsatz, sondern die Schwäche der kirchlichen Organisation und die Not der Zeit unter der Bedrängnis seitens der katholischen Reaktion, welche der Staatsgewalt in den einzelnen Territorien das Kirchenregiment in die Hand legte. Dabei herrschte die Voraussetzung, daß die Obrigkeit sich an das Wort Gottes und das evangelische Bekenntnis gebunden erachtete und für Fragen der Lehre und des Kultus sich des Rates des kirchlichen Lehrstandes bediente. Ihre innere Einheit suchte die Kirche im Dogma oder auch in den Grundsätzen der Verfassung. Allein ihr korporatives Leben verfiel der Leitung des Staates. Der Speierische Reichstagsabschied von 1526 überließ es bis zu einer allgemeinen Kirchenversammlung jedem Reichsstand, „in Sachen der Religion für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches immer gegen Gott und Kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten“. Damit war der Grund gelegt für das neue Verhältnis von Kirche und Staat. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 bestätigte das jus reformationis der Landesherren, und was auf diesem Wege entstanden war, sanktionierte definitiv der Westfälische Friede 1648. Erst nach dem Dreißigjährigen Kriege wurde im Westfälischen Frieden auf Grund des Status vom Jahre 1624 der Bestand der Konfessionen auch unabhängig vom Willen

des Landesherrn anerkannt und garantiert. Demnach beherrschte die ganze protestantische Welt im 16. und 17. Jahrhundert der Satz *Cujus regio, ejus religio*, wenn er auch erst später zum kirchenrechtlichen Grundsatz erhoben wurde. Ursprünglich ging man auf das Recht des Patronats, der Vogtei und der Devolution der bischöflichen Jurisdiktion zurück und suchte mittels der Theorie von den drei Ständen, dem *status politicus* das Recht der Regierung über die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu begründen.

Diese Auffaugung der kirchlichen Organisation durch die staatliche, wie sie sich früher oder später trotz einiger Versuche, die Kirche zu einem korporativen Leben zu führen, auf dem gesamten Gebiet des Protestantismus vollzog, bleibt unverstänlich, wenn nicht beachtet wird, daß die mittelalterliche Idee von der wesentlichen Einheit und Zusammengehörigkeit der christlichen Gesellschaft im 16. Jahrhundert keineswegs aufgegeben war. Es blieb auch nach der Reformation die Vorstellung wirksam, daß die christliche Wahrheit und Sitte auf gesetzlichem Wege mit äußerer Autorität aufrecht zu erhalten und daß Abfall von der reinen Lehre und der kirchlichen Ordnung ein mit Gewalt zu verhinderndes Staatsverbrechen sei. Melancthon sprach zuerst das oft wiederholte Wort aus, daß die Obrigkeit der Wächter über beide Tafeln des Gesetzes sei. Daher blieben auch in den protestantischen Ländern das Eherecht in der Ehegerichtsbarkeit, die Leitung der Schulen und die Sittenaufsicht kirchlich. Auch die zwangsweise Durchführung der als Autorität anerkannten Lehre und Ordnung und die Verfolgung aller Dissentierenden blieb bestehen. Jede Konfession nahm für ihre Lehre und Ordnung das reine Evangelium und die wahre Katholizität in Anspruch, wollte die reine Form der Universalkirche Christi darstellen und gab die Hoffnung nicht auf, die dissentierenden Völker durch Belehrung und Gewalt ebenfalls zu derselben zu führen. Die konfessionelle Spaltung wurde nur als ein Provisorium angesehen, dem später eine friedliche Verständigung oder eine ausreichende Gewalt ein Ende machen sollte; sie erschien als ein Kriegszustand, wie bei einem Bürgerkrieg auf vaterländischem Boden der Streit das Bewußtsein nationaler Zusammengehörigkeit wohl suspendiert, aber nicht vernichtet. Eben diese Hoffnung und die Überzeugung, im alleinigen Besitz der katholischen und evangelischen

Wahrheit zu sein, steigerte den Eifer für die Konfession zum Fanatismus, so daß die innerlich sich am nächsten Stehenden sich am leidenschaftlichsten bekämpften. Die Umwälzung gegen die mittelalterlichen Zustände bestand nur darin, daß die protestantischen Kirchen gleichsam nur ein Seelenleben führten. Wenn man bei ihnen nach dem Band in der Gemeinschaft fragte, blieb nichts übrig als das doktrinaire Bekenntnis des Glaubens und andere Lehrschriften und ein gemeinsamer Typus der gottesdienstlichen Handlungen oder der Gemeindeordnung. Aber es fehlte an Organen, die mit obrigkeitlichem Ansehen für die Ordnung in der Kirche und für die Interessen der Kirche einstanden, es fehlte der Kirche der Leib, der ihre Stetigkeit, Würde und Kraft sicherte. Das Kirchengut, die Ernennung der kirchlichen Seelsorger, die Jurisdiktion und Administration, ja die kirchliche Gesetzgebung waren an die territorialen staatlichen Behörden übergegangen. Untereinander standen selbst die Kirchen eines Bekenntnisses nur in föderativem Verbande und hatten keine Repräsentation als die der staatlichen Oberen. So blieb es den territorialen Herrschaften überlassen, ob und inwieweit sie bei der Leitung des Kirchenwesens religiösen oder politischen Interessen dienen wollten. Die Kirche als Korporation ging auf in dem konfessionellen christlichen Staat, das Sacerdotium wurde durch das in unzähligen kleineren oder größeren Landesherrn repräsentierte Imperium ersetzt. Nach dieser Seite war die Reformation nichts anderes als eine Säkularisation der bisher hierarchisch geleiteten christlichen Gesellschaft durch die Staatsgewalt. Wie schon gesagt ist, wurde dabei die das Mittelalter beherrschende Idee von der wesentlichen Einheit des kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens in der Christenheit noch wenig erschüttert. Nach wie vor blieb Kirchliches und Staatliches auf das engste ineinander verflochten und blieb die Autorität des christlichen Ideals als des Gesetzes über allem anerkannt. Die Regierung der kirchenpolitischen Gesellschaften kam nur in die Hände eines anderen Standes, aus Priesterhand in Laienhand. Es war also weniger der Staat, welcher die Kirche beherrschte, als der Landesherr, welcher neben der Staatsgewalt auch die Kirchengewalt als ein Hoheitsrecht handhabte. Wie schon der kirchliche Bestand des Protestantismus von der Stütze des staatlichen Arms abhängig war, geht namentlich daraus hervor, daß trotz der

allgemeinen Verbreitung der religiösen Bewegung die protestantische Kirche mit vereinzelt Ausnahmen nur da sich erhielt, wo die Obrigkeit für sie eintrat, wenn wir von Deutschland absehen, in England und Schottland, in den skandinavischen Ländern, in den Niederlanden, in den Ostseeprovinzen und in Siebenbürgen. In Spanien und Italien wurde sie ganz, in Frankreich, Österreich und Polen bis auf kümmerliche Reste unterdrückt, in Deutschland und der Schweiz war die kirchliche Karte ebenso bunt wie die der politischen Territorien, und beide deckten sich bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts.

Allein diese Tatsache sollte genügen, die Sache des evangelischen Christentums nicht mit der des protestantischen Kirchenwesens zu identifizieren. Ein solches Aufgehen der kirchlichen Organisation in die politische im Widerspruch mit den reformatorischen Grundsätzen war aber nur möglich, weil die katholische Reaktion seit der Mitte des 16. Jahrhunderts den Bestand des Protestantismus auf das äußerste bedrohte und namentlich, weil die Zersplitterung Deutschlands eine bleibende Spaltung innerhalb des Protestantismus herbeiführte. Das Kaisertum erwies sich als unwirksam, die katholische Einheit zu schützen. Der Abfall der Völker von Rom drohte auch in Österreich, Frankreich, England allgemein zu werden. Da ermannten sich die besseren Kräfte im Katholizismus, und unter einem großartigen idealen Aufschwung, gestützt besonders auf die romanischen Nationen, gelangte Rom zu neuer Kraft durch innere Befestigung und kluge Benutzung seiner hierarchischen Organisation. Diese Restauration des Katholizismus im 16. Jahrhundert ist von größtem Interesse. Der päpstliche Stuhl wurde mit tüchtigen, energischen Männern besetzt, welche ihre ganze Kraft der Herstellung der Macht und Einheit der Kirche widmeten. Der Jesuitenorden hatte zum Zweck, sich alle Mittel der neuen Kultur dienstbar zu machen, um in straffer Organisation der päpstlichen Weltherrschaft zu dienen, und besonders auf die Volks-erziehung und die Höflichkeit richtete er seine Aufmerksamkeit. Das Tridentinische Konzil formulierte den Lehrgehalt der römischen Kirche, reformierte den Kultus und die Disziplin und schuf neue Garantien für den korporativen Zusammenhang der katholischen Kirche. Und was das Konzil nicht vollendete, setzte der päpstliche Stuhl fort in dem Catechismus Romanus, der allen Klerikern als Eid aufgelegten

Professio fidei Tridentinae, der Revision der Vulgata und den Liturgien. Die große Bedeutung der tridentinischen Kirchenversammlung liegt darin, daß sie das im gänzlichen Sinken begriffene Korporationsgefühl der römischen Kirche wieder aufrichtete, einen internationalen Kodex der kirchlichen Ordnung schuf und in seiner Geschäftsordnung die Autorität des Papstes gegenüber den Ansprüchen der nationalen Gewalten obenan stellte. Wagte man auch noch nicht, das Episkopal-system ausdrücklich zu verwerfen, so wurde doch faktisch mit der Tradition des 15. Jahrhunderts gebrochen und die Oberherrlichkeit der römischen Kurie anerkannt.

Die Inquisition verfolgte und unterdrückte jede Annäherung an die protestantische Häresie in den katholischen Ländern, und durch den Index librorum prohibitorum wurde die literarische Produktion einer strengen Zensur unterworfen. Auch wurde kein Mittel unversucht gelassen, die Bischöfe abhängiger von Rom zu stellen. Wo dies nicht gelang, sollte wenigstens die konkurrierende Seelsorge der Jesuiten die Völker unter Roms Überwachung und Einfluß halten. Daneben ging der beharrliche und klug durchgeführte Versuch, durch geistliche und staatliche Pression, durch Gewalt oder List große Teile des verlorenen oder bedrohten Gebiets wieder zu erobern. Schneller und leichter gelang dies in Italien und Spanien, langsamer und schwerer in Frankreich, Österreich, Belgien, Polen und einzelnen deutschen Territorien. Aber vom Norden Europas abgesehen, wo der Protestantismus herrschend blieb, hat der restaurierte Romanismus erstaunliche Erfolge gehabt. Dabei weigerte sich Rom beharrlich, den Rechtsbestand des Protestantismus anzuerkennen, ja es protestierte noch ausdrücklich gegen die Festsetzungen des Westfälischen Friedens. Es fügte sich *temporum ratione habita* der Gewalt, aber es gab die Idee der kirchlichen Universalmonarchie, welche *jure divino* alle Getauften umfaßte, nie auf.

Die innere und äußere Restauration des Katholizismus beruhte zunächst also auf der strammeren Organisation der Hierarchie, auf der Schöpfung neuer dienstbarer Institute für dieselbe und in der Herstellung eines internationalen Kodex der kirchlichen Lehre und Sitte im Tridentinum. Das ideale Moment, welches von jeher auch unter den Besten viele bei Rom erhalten und für Rom ge-

wonnen hat, ist die Idee der Einheit und der Kontinuität der kirchlichen Gesellschaft, welche der Protestantismus allen Schwankungen des Subjektivismus preisgegeben schien. Indessen darf doch nicht übersehen werden, daß Rom für die Durchführung seiner Restaurationsversuche der Hilfe der Staatsgewalt bedurfte und derselben folgenreiche Konzessionen machen mußte. Auch in den für den Katholizismus geretteten Ländern war es im 16. und 17. Jahrhundert nicht viel anders als in den protestantischen, daß zwar materiell die Kirche noch den entscheidenden Einfluß übte auf das Recht und das Leben der Völker, aber formal die Staatsgewalt immer mehr die alleinige Quelle der Gesetzgebung und der Verwaltung wurde. Da diese Tatsache von dem heutigen Ultramontanismus völlig verkannt wird, lohnt es sich, darauf etwas genauer einzugehen. Denn ist sie richtig, so folgt aus ihr die andere: Sobald das konfessionelle Recht des Katholizismus aufhört, die Politik der katholischen Staaten zu bestimmen, mußte sich auch hier die Protestantisierung des Staatswesens vollziehen, wenn auch ohne religiöse Motive. Auch in den katholischen Ländern finden wir die fürstliche Gewalt gegenüber der Kirche, trotz der bigotten Kirchlichkeit ihrer Träger, in stetigem Wachstum. In Spanien wurde die Unabhängigkeit des Staates, die schon 1498 festgegründet war, im 16. Jahrhundert befestigt und erweitert. Der König behielt in der Hand die Besetzung der Pfründen, die Besteuerung des Klerus, die Leitung der Provinzialkonzile und das Placet für päpstliche Bullen. Das Tridentinum wurde zwar in Spanien, den spanischen Niederlanden und Neapel publiziert, aber mit der Klausel *ne quid immutaretur aut innovaretur circa regalia jura, privilegia suae majestatis aut suorum vasallorum* usw. Hingegen führte die Publikation der Bulle *In coena Domini* zu heftigen Konflikten, und noch 1762 wurde dieselbe verboten. Ein Gesetz von 1593 wies den römischen Einspruch gegen die *Recursos di fuerza* (Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit) energisch zurück, und 1768 erschienen neue Verordnungen zum Schutz des nationalen Kirchenrechts gegen die Kurie. Der strenge und intolerante Katholizismus Spaniens in dem letzten Jahrhundert beruht lediglich darauf, daß die Staatsgewalt die katholische Einheit der Nation schützte, er beruht nicht auf der Rechtsstellung der Kirche, sondern auf dem

Willen der Staatsgewalt. Erst das Konkordat von 1851 änderte dies Verhältnis auf kurze Zeit. In Frankreich hatte Ludwig XII. 1499 die pragmatische Sanction wieder eingeführt, unter Franz I. wurde die Ausübung des im Konkordat von 1518 dem König übertragenen Schutzrechts für die Kirche auf die Parlamente übertragen, welche seitdem mittels des *appel comme d'abus* eine umfassende Intervention in kirchlichen Angelegenheiten gewannen. Im Jahre 1594 stellte Pierre Vitton die Freiheiten der gallikanischen Kirche zusammen, und mit der Zeit erhielt sein Privatwerk offizielles Ansehen in der Praxis der Parlamente. Auf der Synode zu St. Germain 1681 wurden in der von Bossuet verfaßten *Declaratio eleri Gallicani* die Freiheiten der gallikanischen Kirche von neuem befestigt. Freilich machte sich die Macht der Kurie, namentlich der Jesuiten, auch in Frankreich geltend und setzte die Unterdrückung des Jansenismus durch. Allein die Parlamente hielten fest an ihren Rechten. Alle Klagen des Klerus über Vergewaltigung seitens der staatlichen Behörden halfen nichts. Der *appel comme d'abus* richtete sich selbst gegen Bullen des Papstes und zog der Anwendung der kirchlichen Disziplinar mittel feste Schranken. Die Vollmachten der päpstlichen Nuntien wurden geprüft, und niemand durfte ohne königliche Genehmigung die Funktionen eines päpstlichen Legaten ausüben. Jedes päpstliche Aktenstück bedurfte zu seiner Publikation einer vom Parlament erteilten Genehmigung.

Also auch in Frankreich beruhte die Macht der katholischen Kirche vorzugsweise auf der Staatsgewalt und ihrer katholischen Politik. Beweise dafür sind auch die wirksamen Folgen der Einführung und der Aufhebung des Edikts von Nantes. Mit der Staatsgewalt brach in der Revolution auch die kirchliche zusammen.

In den österreichischen Erblanden betrieb Ferdinand I. eifrig den Schutz der katholischen Religion, zugleich aber auch die Reformation der Hierarchie, und er hielt streng auf seine landesherrlichen Rechte, besteuerte das Kirchengut, bedrohte widerspenstige Bischöfe mit Absetzung und entzog die Zivilsachen der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Überhaupt wurde gegen Übergriffe der geistlichen Gerichtsbarkeit in die Hoheitsrechte des Staates energische Abwehr geübt. Ähnlich ging es unter den folgenden Kaisern, und die Reformationsordnung

Maximilians II. von 1567 griff tief in die inneren kirchlichen Verhältnisse ein. Die 1568 zur Synode in Olmütz versammelten Bischöfe sahen von der Publikation der Trienter Beschlüsse ab, weil noch die Genehmigung des Kaisers fehlte. Noch 1586 verbot Rudolph II. die Publikation der Bulle *In coena Domini*. Günstiger gestaltete sich für die Hierarchie die Lage im 17. Jahrhundert, seit Ferdinand II., der sich von den Jesuiten beherrschen ließ, die Gegenreformation rücksichtslos durchführte. Allein es war doch immer die kaiserliche Gewalt, welche den Katholizismus zur Alleinherrschaft führte, und Ferdinand III. stellte die von Maximilian II. geschaffene Staatsbehörde wieder her, um über die Gerechtsamen zu wachen, welche den Landesfürsten als Lehn- und Vogtherren zukamen. Die Publikation päpstlicher Bullen ohne kaiserliche Genehmigung wurde nicht geduldet. Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts erlahmte die Widerstandskraft des Staates gegen die römischen Ansprüche, bis im 18. Jahrhundert Maria Theresia auch in Osterreich die Kirche völlig unter die Botmäßigkeit des Staates brachte. In Bayern, wo ebenfalls nur das gewaltsame Einschreiten des weltlichen Arms gegen den Protestantismus die Existenz des Katholizismus rettete, erhielten die Herzöge vom Papst das Recht, unabhängig von den Bischöfen mit einer energischen Visitation und Reinigung der Kirche vorzugehen, und vergebens bemühten sich die Prälaten, diese Befugnisse der staatlichen Behörde wieder zu entreißen.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde statt der herzoglichen Strafbehörde der „geistliche Rat“ errichtet, dessen Instruktion (1573) demselben die jährliche Visitation der Geistlichen überwies. Zu jeder Prälatenwahl mußte eine staatliche Erlaubnis eingeholt werden. Der Wahl wohnte eine Regierungskommission bei, und diese erteilte oder versagte die landesherrliche Bestätigung. Die geistliche Gerichtsbarkeit wurde beschränkt, die kirchliche Disziplinargewalt vom Staat kontrolliert. Absetzungen von Geistlichen bedurften der landesherrlichen Genehmigung. Die Verwaltung des Kirchenvermögens und der Verkehr der Orden mit auswärtigen Oberen wurde überwacht und die Kirchensteuern der staatlichen Bewilligung unterworfen. Als die Bischöfe 1576 die Intervention des Papstes gegen die Übergriffe des Staates anriefen, wies Herzog Wilhelm V.

die Klagen zurück und erhielt 1580 vom päpstlichen Nuntius die Ermächtigung zu einer neuen Visitation. Nach langem heftigen Streit kam es dann 1583 zu einem Konkordat zwischen dem Herzog und den Landesbischöfen. In demselben machte der Herzog dem Episkopat umfassende Zugeständnisse. Allein die Praxis führte doch wiederholt zur Wahrung der staatlichen Hoheitsrechte zurück. Ich könnte diese Bilder vermehren. In Italien haben Sizilien und Venedig mit Nachdruck und Erfolg die Souveränität des Staates gegenüber der Kurie geltend gemacht, während in Neapel Spanien seine Rechte wahrte. So große Triumphe die katholische Kirche aber im 17. Jahrhundert auch aufzuweisen hat, so muß sie doch die Fortdauer ihres Einflusses durch die Preisgebung umfassender Rechte an die staatliche Gewalt erkaufen. Und es ist gegenüber dem protestantischen Staatskirchentum von höchstem Interesse zu konstatieren, daß die Restauration des Katholizismus in Südeuropa keineswegs eine Herstellung der Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat zeigt. Vielmehr wuchs auch in katholischen Ländern die Souveränität und Macht des Staates, und mit der Herstellung der katholischen Religion ging eine Stärkung der staatlichen Befugnisse über die Kirche Hand in Hand. Nicht die Rechte, sondern der Einfluß der Kirche wurde besonders durch die Jesuiten befestigt. Zwar setzten die letzteren durch kluge Benutzung der Umstände im einzelnen manche Vorteile auch für die Rechtsstellung der Kirche durch. Aber was den Romanismus von neuem aufblühen ließ, war vor allem die Kräftigung und Zentralisation der eigenen hierarchischen Organisation und mittels dieser Organisation die Inspiration, welche sie auf die katholischen Träger der Staatsgewalt und damit auf Schule, Literatur und Sitte ausübte. Sobald dieser im Verkehr und in diplomatischen Formen und im Schulwesen ausgeübte Einfluß versagte, mußte sie die erstarrte Kraft des Staates empfindlich fühlen. Insofern ist das 16. Jahrhundert noch ungleich kirchlicher als das 17. Wie sehr im 17. Jahrhundert die politischen Motive und Interessen entscheidend wurden, zeigte der 30 jährige Krieg, in welchem die Religion den Vorwand, die Politik die Triebkraft bildete. Die Kraft des Katholizismus beruhte auf seiner inneren Einheit, die Schwäche des Protestantismus in seiner konfessionellen Zersplitterung.

In Deutschland wäre er wehrlos der Reaktion erlegen. Daß es nicht zur Unterdrückung des Protestantismus in Deutschland kam, beruht auf der Intervention der auf die Macht Österreichs eifersüchtigen europäischen Staaten, und zuletzt war es nicht die schwedische Hilfe, sondern das Schwert des von dem römischen Kardinal Richelieu geleiteten Frankreichs, welches den Sieg Österreichs und damit des Katholizismus verhinderte. Auch das ist charakteristisch für das Verhältnis von Kirche und Staat in dieser Periode, daß in Frankreich der König Ludwig XIV. mit der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) und mit der Verfolgung der Protestanten um der nationalen Einheit willen die Zustimmung des Episkopats zur Ausdehnung der Regalien erkaufte. Beides sollte dem fürstlichen Absolutismus dienen. Vollends führte das Ende des Religionskrieges die politischen Interessen in den Vordergrund, so daß sie sich von den kirchlichen sonderten. Das Gewissen der Fürsten und Völker hörte auf, von der Frage nach der wahren Form christlicher Gemeinschaft an erster Stelle bestimmt zu sein. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts war die Politik der europäischen Staaten noch immer offen oder heimlich von dem Gedanken beherrscht, der Störung des Religionsfriedens durch Belehrung oder Gewalt ein Ende zu machen, und deshalb war territorialer Glaubenszwang ein unentbehrliches Mittel der Defension gegen fremden Druck. Der Westfälische Friede gab das Signal zu einem Stillstand, der jede Konfession zu ruhiger Entwicklung in ihre gewonnenen Grenzen wies. Für Deutschland wurden reichsgesetzlich die katholische, lutherische und reformierte Konfession als gleichberechtigt und in dem Besitzstand des Normaljahres 1624 unanfechtbar anerkannt, und künftig sollte Konfessionswechsel des Landesherrn nicht mehr die bestehenden kirchlichen Verhältnisse umwandeln.

In Österreich und Böhmen wurde den Protestanten die öffentliche Religionsübung versagt und auch in Frankreich zu Ende des Jahrhunderts die konfessionelle Einheit des Landes gewaltsam durchgesetzt. Eine Ausnahme bildeten nur die dem Deutschen Reich entzerrnen Gebiete. In den Niederlanden hatte der lange Freiheitskampf seinen Abschluß gefunden, und in England trat nach den langen kirchenpolitischen Kämpfen mit der Thronbesteigung Wilhelms von Oranien ein befestigter Rechtszustand ein. So hatte der Kampf

von anderthalb Jahrhunderten einen vorläufigen Abschluß gefunden und, von vereinzelten Nachwirkungen der früheren Kämpfe abgesehen, hatten sich die Konfessionen territorial gegeneinander abgegrenzt. Das Resultat war: Während in den übrigen Ländern die nationale Einheit die kirchliche nach sich zog, waren in Deutschland und der Schweiz die staatlichen und konfessionellen Grenzen auf das bunteste gemischt. In Deutschland mußte sich daher die weitere Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat zunächst vollziehen.

Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts begann eine neue Wendung in dem kirchenpolitischen Rechte. Die europäischen Völker hatten sich fester gegliedert, ihre Politik bewegte sich von nun an um dynastische Erbfragen und Grenzstreitigkeiten, und innerhalb der Landesgrenzen bildete sich der Absolutismus der fürstlichen Gewalt aus. Von nun an beherrschten staatliche Gesichtspunkte und Interessen, sei es mehr dynastisch oder mehr national, entscheidend das Völkerleben. Die Regierungen sagten sich von den theologischen und kirchlichen Einflüssen immer mehr los. Die Kirchenpolitik war nicht mehr eine Sache des Gewissens, sondern des Interesses und des positiven Rechts. Hand in Hand damit ging, zuerst in England, dann in Frankreich, zuletzt in Deutschland, die Emanzipation der Philosophie, der Naturforschung, der Geschichtswissenschaften, der Literatur von der kirchlichen Weltansicht, dem theologischen Dogma und der kirchlichen Zensur, und hiermit verband sich die freie Entwicklung der Kunst, der Geselligkeit und des Handels. Die Völker näherten sich einander und verbanden sich zu gemeinsamer Arbeit, abgesehen von religiösen Differenzen. Die Kirche bildete nicht mehr den beseelenden Mittelpunkt des gesamten Kulturlebens, sondern stand als von den einen verehrte, von den andern verachtete Macht neben demselben. Die rein menschlichen Berührungspunkte gewannen das Übergewicht, und die Ideen der Humanität und Nationalität verbanden, was die kirchliche Konfession trennte. Die Folge davon war, daß die Kirche die Wurzeln ihres Recht und Sitte beherrschenden Einflusses verlor. In den katholischen Ländern führte dies zu einer Emanzipation des Rechts, der Wissenschaft, der Schule von römischem und jesuitischem Einfluß und zuletzt zur Revolution, in den protestantischen zu einem immer völligeren Aufgehen der Kirche in

dem Staat und zu der Abschwächung der in Lehre und Kultus die Konfessionen trennenden Besonderheiten. Wir können diese Entwicklung, in der sich die Säkularisation der gesamten Gesellschaftsordnung immer entschiedener vollzog, nicht im einzelnen verfolgen. Nur ihre Hauptmomente, sofern sie direkt das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen, will ich andeuten.

Das erste ist, daß der Grundsatz religiöser Toleranz sich nach und nach Eingang verschaffte und schließlich zu der paritätischen Stellung des Staates gegenüber den konfessionellen Gegensätzen führte. Am frühesten ist in Siebenbürgen, schon 1554 und 1564, der Grundsatz der Gleichberechtigung der verschiedenen christlichen Konfessionen, zu denen auch die Unitarier zählten, ausgesprochen und beharrlich durchgeführt worden. Hier war er veranlaßt durch die politische Verfassung nach Nationen. In Holland wurde das Prinzip der Gewissensfreiheit bei friedlichem Verhalten 1646 proklamiert, unbeschadet des näheren Verhältnisses der nationalen Kirche zum Staat. In Brandenburg führte das reformierte Bekenntnis des Fürsten in einem zum weit größeren Teil lutherischen Lande zu einer Politik, welche auf ein friedliches Nebeneinander der protestantischen Konfessionen Bedacht nahm und der Kanzelpolemik Einhalt gebot. Auch öffnete der Große Kurfürst seinen verfolgten Glaubensgenossen das Land. In England wurden die amerikanischen Kolonien zuerst eine Freistätte für die im Heimatlande wegen des Glaubens Verfolgten, und so gestaltete sich in Amerika zum ersten Male eine Sonderung der religiösen und der staatlichen Gemeinschaft. In England selbst gab die Thronbesteigung des Draniers den Nonkonformisten Gewissensfreiheit und das Recht öffentlichen Gottesdienstes. Nur blieben sie von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. So finden wir schon im 17. Jahrhundert die Anfänge religiöser Toleranz. Eine weitere Ausbreitung der Toleranz wurde dadurch gefördert, daß es trotz des Staatskirchentums nicht überall gelungen war, die politischen und die kirchlichen Grenzen zu identifizieren. Selbst in Österreich mußte die Regierung in einigen Gebieten Schlesiens die protestantische Kirche dulden, und auch in Ungarn gelang es nicht, die 1608 den Protestanten gewährte Religionsfreiheit wieder zu unterdrücken. Ebenso kam Frankreich seit der Erwerbung Straßburgs und elsässischen Gebiets in die Lage,

innerhalb der eigenen Grenzen eine protestantische Volkskirche dulden zu müssen. In Deutschland blieben mehrere Territorien konfessionell gemischt. In Brandenburg standen in Jülich-Cleve katholische Territorien unter protestantischer Regierung, und in der Pfalz waren beide Konfessionen gleichberechtigt. Ferner hörte der Konfessionswechsel der Dynastie auf, das Volk in Mitleidenschaft zu ziehen, und beim Übertritt Augusts von Sachsen zur katholischen Kirche 1692 wurden die Rechte der lutherischen Landeskirche garantiert, ähnlich beim Übertritt des Herzogs von Braunschweig 1710. Es war nicht mehr das Gewissen des Fürsten als christlicher Obrigkeit, sondern das Interesse des Staates, nach welchem die Beziehungen des Staates zur Kirche geregelt wurden.

So gewöhnten sich die Konfessionen allmählich an ein friedliches Nebeneinander, wenn sie sich auch in Familie, Schule und Sitte spröde gegeneinander absonderten. Aber der zunehmende Verkehr der Völker gewöhnte sie an Duldsamkeit. Nächst der allgemeinen Verbreitung kosmopolitischer Ideen trug es im 18. Jahrhundert viel zur Befestigung religiöser Toleranz bei, daß die durch Kriege herbeigeführten territorialen Veränderungen vielfach katholische Territorien unter protestantische Fürsten und umgekehrt protestantische Territorien unter katholische Fürsten stellten. Livland und Estland kamen 1721 von Schweden an Rußland, welches 1795 auch Kurland einverleibte. Am meisten war das in Deutschland der Fall. Preußen gelangte durch die Eroberung Schlesiens und dann durch die Teilung Polens in den Besitz großer Territorien mit katholischer Bevölkerung. Damit wurde den bisher gedrückten Protestanten volle politische Gleichberechtigung gesichert, aber auch den Katholiken die Aufrechterhaltung des status quo versprochen. Nur behielt sich der König sein landesherrliches Autoritätsrecht, das *jus circa sacra*, vor und handhabte dasselbe auch gegenüber der katholischen Kirche nach den damals herrschenden Grundsätzen des Territorialismus. Friedrich der Große proklamierte prinzipiell den Grundsatz religiöser Duldung und ließ denselben sogar den Jesuiten zugute kommen. Seinem Beispiel folgte in Österreich Joseph II., welcher 1781 durch ein Toleranzedikt den Protestanten freie Religionsübung gestattete. Selbst in Frankreich wurde 1787 noch vor Ausbruch der Revolution

den Protestanten Religionsfreiheit gewährt, für die schon Voltaire mit allem Nachdruck eingetreten war. Vollends aber diente die völlige Umgestaltung der territorialen Verhältnisse, wie sie infolge der französischen Revolutionskriege eintrat und für Deutschland im Reichsdeputationshauptschluß 1803 und dann im Wiener Kongreß 1815 geordnet wurde, dazu, die politischen und die konfessionellen Interessen völlig zu scheiden. Die geistlichen Territorien mit 1719 Quadratmeilen und über drei Millionen Untertanen wurden säkularisiert und kamen zum großen Teil unter protestantische Fürsten. Preußen erhielt in Westfalen und dem Rheinlande einen beträchtlichen Zuwachs katholischer Bevölkerung, Bayern in Franken und der Pfalz ansehnliche protestantische Territorien, auch Hannover, Württemberg, Baden, Nassau und beide Hessen wurden konfessionell gemischte Staaten. Demgegenüber erklärte § 16 der Bundesakte: „Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des Deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genuße der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“

Die unaufhaltsame Durchführung des Rechtsgrundsatzes der religiösen Duldung, zunächst im mittleren Europa, ging Hand in Hand mit der theoretischen und praktischen Erweiterung der Hoheitsrechte des Staates. An die Stelle des fürstlichen Absolutismus trat die Idee des durch Verfassung geordneten nationalen Staates. Bei diesem Wachsen der Staatsidee wurde im protestantischen Kirchenrecht das Episkopalssystem durch das Territorialsystem und das Kollegialsystem verdrängt. Alle drei kirchenrechtlichen Systeme begründeten die durch die Not der Zeit an die Landesherrn gelangte Kirchengewalt als ein denselben zustehendes Recht. Wurde aber in dem Episkopalssystem noch prinzipiell der Charakter der landesherrlichen Kirchengewalt als eines kirchlichen Amtes anerkannt mittels der Theorie von den drei Ständen, so sprach das Territorialsystem der staatlichen Obrigkeit als solcher die Ordnung des korporativen Lebens der Kirche zu und machte das Kirchenregiment zu einem Teil der politischen Organisation. Das Kollegialsystem betonte zwar prinzipiell den Unterschied zwischen Kirche und Staat, aber ihm galt die Kirche nur als ein für religiöse Interessen gestifteter Verein, der unter Aufsicht des Staates seine inneren Angelegenheiten selbst zu verwalten hat. Und wenn es darauf an-

kam, das jus circa sacra von dem jus in sacra zu sondern, so geschah das im Geiste des die Zeit beherrschenden staatlichen Absolutismus. In der Praxis wurde der Territorialismus herrschend und hat namentlich das preussische Landrecht inspiriert, in welchem der Staatshoheit gegenüber der Kirche der bestimmteste Ausdruck gegeben wurde. Es war das erstemal, daß im umfassenden System das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland gesetzgeberisch behandelt wurde. Das preussische Landrecht stellte den Grundsatz fest, daß die Kirche sich in allen Angelegenheiten, die sie mit anderen bürgerlichen Gesellschaften gemeinsam habe, nach den Gesetzen des Staates richten müsse. Es ordnete das Placet an für Erlasse des Papstes und der Bischöfe, erließ das Verbot, Kirchenversammlungen ohne Genehmigung des Staates abzuhalten und auswärtige zu besuchen, und sorgte für Kostrennung der Geistlichkeit von auswärtigen Oberen, Beteiligung staatlicher Behörden bei Prüfung und Anstellung der Geistlichen, Unterwerfung derselben in allen bürgerlichen Angelegenheiten unter das Staatsgesetz und Beschränkung der kirchlichen Disziplinargewalt. Auch das berühmte Wöllnersche Religionsedikt gegen die Theologie 1788 stammte aus den im Landrecht niedergelegten territorialistischen Anschauungen, und im Jahre 1808 wurden in Preußen sämtliche protestantisch-kirchlichen Zentralbehörden und Konsistorien beseitigt und die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten dem Ministerium des Innern und den Regierungen zugewiesen. Auch die katholische Kirche erfuhr den Einfluß des Territorialismus in der Säkularisation aller kirchlichen Güter 1810 und in der Order Friedrich Wilhelms III., daß die katholischen Soldaten an jedem vierten Sonntag dem evangelischen Militärgottesdienst beiwohnen sollten. Die Kirche war für den Staat gleichsam ein Polizeinstitut geworden.

Auch in Oesterreich erweiterte Maria Theresia die Souveränitätsrechte des Staates, während sie den Protestanten die Duldung versagte. Sie forderte das Placet für päpstliche Bullen, besteuerte die kirchlichen Güter, verminderte die Feiertage, beschränkte die Gelübde, hob das Asylrecht auf, schmälerte die geistliche Gerichtsbarkeit und gestattete den Rekurs an staatliche Behörden. Vollends aber versuchte Joseph II. (seit 1780), durch fürstlichen Absolutismus die Grundsätze der Aufklärung auch in der Kirche durchzusetzen, unterdrückte die Hälfte der

Klöster und zog ihre Güter ein, stellte die geistlichen Orden unter die Landesbischöfe und beschränkte überhaupt den Verkehr mit Rom; ja 1783 hob er die Schulen der Stifte und Klöster auf. Aber freilich traf dieser Despotismus auf harten Widerstand und führte in Belgien zum Abfall von der österreichischen Herrschaft.

Nicht so weit wie Joseph II., aber doch in ähnlicher Richtung, gingen andere deutsche Staaten, sonderlich Bayern, vor. Dies wäre unmöglich gewesen, wenn nicht in der Hierarchie selbst sich die Strömungen der Zeit geltend gemacht hätten. Am meisten zeigt dies der Einfluß der Aufklärung auf die geistlichen Höfe zu Mainz, Trier, Köln, Würzburg und Bamberg, deren Regierungen den Ideen der Zeit Rechnung trugen und die Tendenz episkopaler Selbständigkeit förderten. Die episkopalen Grundsätze des Gallikanismus fanden in dem Trierer Weihbischof Hontheim (Febronius), einem Schüler des belgischen Kanonisten van Espen (1763) einen beredten Vertreter. Die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier reichten dem Kaiser 1769 eine Beschwerde über die Eingriffe des Papstes in die Freiheit der deutschen Kirche ein, und daran schließt sich ein längerer Streit der deutschen Erzbischöfe mit der päpstlichen Nuntiatur in München, der 1786 zu der Emser Punktation führte. In derselben wurden die Grundsätze des Febronius formell akzeptiert, freilich ohne viele praktische Folgen, da bald darauf die Stürme der französischen Revolution über Europa hereinbrachen.

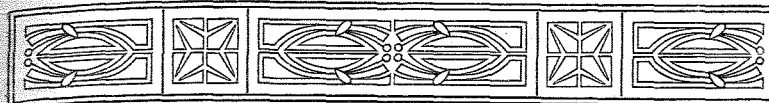
Für die Schwäche der römischen Kurie im vorigen Jahrhundert ist besonders die Auflösung des Jesuitenordens bezeichnend, dieser stärksten Stütze für die Weltherrschaft des Papsttums. Zuerst wurde derselbe 1759 aus Portugal, dann aus Spanien, Frankreich und Sizilien ausgewiesen und endlich von Clemens XIV. 1773 feierlich aufgehoben. Es ist interessant, daß nur die nichtkatholischen Fürsten Rußlands und Preußens denselben trotz der päpstlichen Bulle noch ferner duldeten.

Die entscheidende Erschütterung erfuhr der alte Bau der Hierarchie durch die französische Revolution, deren tiefste Wurzel nicht ohne Grund in der gewaltsamen Unterdrückung der Reformation gesehen wird. Es war ein antichristlicher Protestantismus, der sich in derselben gewaltsam Luft machte und den morschen Bau der traditionellen

Autoritäten zerstörte. Der Proklamierung der Glaubensfreiheit folgte die Einziehung sämtlichen Kirchengutes, wogegen der Staat den Unterhalt des Klerus und der Kirche übernahm; weiter die Aufhebung der Klöster und der kirchlichen Orden bis auf die der Erziehung und Krankenpflege sich widmenden und die bürgerliche und politische Gleichstellung aller Konfessionen. Viel weiter ging aber der Versuch, die gesamte Verfassung der Kirche, die Einteilung der Sprengel, die Wahl der Bischöfe und Geistlichen nach dem Muster des konstitutionellen Staates umzugestalten. Die sogenannte Zivilkonstitution entzündete den hartnäckigsten Widerstand, der der Kirche wohl schwere blutige Verfolgungen zuzog, aber auch ihren Bestand rettete und ihre innere Kraft stählte. Es gelang der Revolutionsregierung nicht, diesen Widerstand zu brechen, und noch vor der Diktatur Bonapartes mußte die Regierung die katholische Kirche als Privatverein dulden. Nach dem Staatsstreich trat Napoleon als Beschützer der katholischen Kirche auf und schloß mit dem Papst ein Konkordat ab. Zwar wurde die Einziehung des Kirchenguts und die Anerkennung des protestantischen Kultus nicht zurückgenommen, allein die bischöfliche Verfassung wurde wieder hergestellt und Frankreich in 60 Bistümer eingeteilt. Das Staatsoberhaupt sollte die Bischöfe ernennen, der Papst sie bestätigen, die Bischöfe die Pfarrer ernennen. Die Zugeständnisse, die Rom im Konkordat erreichte, wurden zum Teil alteriert durch die organischen Artikel, welche Napoleon einseitig zur Sicherung der staatlichen Hoheitsrechte erließ. Überhaupt zeigte es sich bald, daß Napoleon die Kirche nur als Stütze seiner staatlichen Zwecke bevorzugte. Als der Papst sich nicht gefügig zeigte, nahm er keinen Anstand, den Kirchenstaat dem Kaiserreich einzuverleiben und damit den römischen Thron der äußeren Basis seiner Unabhängigkeit zu berauben. Ja, er setzte den Papst in Savona gefangen. Freilich erreichte er damit ebensowenig wie die Revolution die förmliche Sanktionierung seiner Ansprüche. Weder der gefangene Papst, noch ein Nationalkonzil befriedigten seine Forderungen, und es kam zu einer zweiten Gefangensetzung des Papstes und zur Erpressung eines Konkordats. Aber der Sturz Napoleons machte diesen Gewalttaten ein Ende, und es erwies sich bald, daß die Kirche unter dem äußeren Druck innerlich nur erstarrt war. Überhaupt blieb von dem Neuen,

das die Revolution geschaffen, wenig bestehen. Allein sie hatte vieles definitiv zerstört, und als die Völker nach Napoleons Sturz zu den Werken des Friedens zurückkehrten, waren völlig neue Verhältnisse vorhanden.

Ehe wir die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der neuesten Zeit beleuchten, weise ich noch darauf hin, wie die souveräne Macht, zu der der Staat im 18. Jahrhundert heranwuchs, in allen Beziehungen, welche Kirche und Staat rechtlich verbinden, die Kirche um viele ihrer früheren Rechte brachte. Schon die Aufhebung des Jesuitenordens führte den Staaten große Besitzungen zu. Dazu kam die Einziehung des Kirchenguts in Frankreich, Belgien, Deutschland und Oesterreich. Die Universitäten, schließlich auch die theologischen Fakultäten der höheren Lehranstalten kamen aus kirchlicher Bevormundung in rein staatliche Verwaltung und Aufsicht, und selbst für die Volksschule wurde das Band mit der Kirche gelockert. Endlich wurden das Eherecht und die Ehegerichtsbarkeit mehr und mehr der Kirche entzogen und zuerst in Frankreich die bürgerliche Eheschließung zur rechtlichen Begründung des Familienlebens allgemein eingeführt. Die Folge dieser Emanzipation des staatlichen und bürgerlichen Lebens war für die katholische Kirche, daß der Klerus, von den politischen Aufgaben und Interessen mehr gelöst und von der staatlichen Gewalt gehemmt und gedrückt, sich immer entschiedener an Rom angeschlossen und zur Zentralisierung der hierarchischen Organisation geneigt zeigte. In, selbst in der evangelischen Kirche ist Wunsch und Bedürfnis nach einer selbständigeren kirchlichen Ordnung aus der zunehmenden Emanzipation des Staates von konfessionellen Gesichtspunkten entstanden. Es war nunmehr die Aufgabe aller Kirchen geworden, ihre sittliche und religiöse Mission mittels ihrer eigenen Kraft und Organisation unter dem Schutz politischer Freiheit zu vollziehen. Die Versuche, diese Aufgabe zu lösen, füllen die Geschichte des 19. Jahrhunderts auf unserem Gebiete aus.



II.

Das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat im 19. Jahrhundert.

Wir haben die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts verfolgt. Wir haben gesehen, wie die rechtlich begründete Weltherrschaft der Kirche besonders seit der Reformation immer stärkere Erschütterung erfuhr, teils durch die Emanzipation des Staats und das Übergewicht der politischen Interessen, teils durch die Zersplitterung der Kirche in Konfessionen, teils durch den mit der allgemeinen Bildung und dem sich steigenden Verkehr sich ausbreitenden Grundsatz der Toleranz. Den entscheidenden Stoß erhielt die alte Rechtsstellung der Kirche durch die französische Revolution. Wir haben nun weiter zu überblicken, wie sich unter dieser Voraussetzung in unserer Zeit das Verhältnis zwischen Kirche und Staat gestaltet hat.

Das heutige Recht zwischen Kirche und Staat beruht zunächst auf der nach den Napoleonischen Kriegen hergestellten Ordnung; der Grundsatz der Toleranz wird zu dem rechtlich davon verschiedenen Grundsatz der Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit des Westfälischen Friedens bestand in der reichsgesetzlichen Anerkennung der drei christlichen Hauptkonfessionen; im übrigen blieb die Ordnung der religiösen Angelegenheiten und das Maß kirchlicher Freiheit den einzelnen Landesherren überlassen. Heute hat die Religionsfreiheit einen anderen Sinn, sie wird als ein Grundrecht der einzelnen Staatsbürger aufgefaßt. In Glaubenssachen soll kein Zwang auf die einzelnen Personen geübt werden. Die freie Ausübung des Kultus und die Unabhängigkeit

der bürgerlichen und politischen Rechte vom religiösen Bekenntnis gilt als ein allgemeiner Grundsatz des öffentlichen Rechtes innerhalb der europäischen Staaten. Der Staat verzichtet nicht nur darauf, zur Ausübung eines bestimmten Kultus zu zwingen, sondern er garantiert auch den einzelnen kirchlichen Korporationen keine Herrschaftsrechte, er gewährleistet seinen Bürgern die freie Ausübung ihres religiösen Kultus nach ihrer Überzeugung. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Religionsfreiheit zuerst in den Grundrechten (grands principes) der französischen Revolution und dann auch in der deutschen Bundesakte 1815 festgestellt worden. blieb hier noch ein Zweifel, ob die Verschiedenheit im Bekenntnis auch einen Unterschied im Genuß bürgerlicher oder politischer Rechte begründen solle und ob unter „den christlichen Religionsparteien“ die christlichen Sekten mitbegriffen oder nur die Hauptkonfessionen gemeint seien, so wurde seit 1848 in den Verfassungsurkunden der einzelnen deutschen Staaten mit Ausnahme von Oesterreich über die allgemeine Tragweite des Grundsatzes keine Zweideutigkeit gelassen. Auch in Frankreich hat der Grundsatz freier Religionsübung aller Bürger in der staatlichen Gesetzgebung die politischen Wechsel überdauert, die niederländische Verfassung nahm ihn 1815 auf und Belgien erkannte ihn nach der Trennung von Holland 1830 an. Die freie Religionsübung, nicht als ein Recht dieser oder jener kirchlichen Korporation auf Tolerierung, sondern als ein wesentliches Element des durch staatliche Gesetzgebung garantierten Rechtes der Individuen, ist etwas ganz Neues in der Ordnung des öffentlichen Lebens, auch gegenüber der Toleranz des 18. Jahrhunderts. Die Toleranz duldet bestimmte Religionsformen neben der herrschenden Religion. Die Religionsfreiheit macht das religiöse Bekenntnis zu einer Sache der persönlichen Entscheidung der einzelnen Bürger. In der Religion hat es das Gewissen des einzelnen mit Gott zu tun und die außerchristlichen Gemeinden, sofern sie nicht den öffentlichen Frieden und die guten Sitten stören, dürfen nicht behindert werden. Aus dem wesentlich protestantischen Charakter dieses Grundsatzes erklärt sich das Zögern vieler Staaten, den neuen Rechtsatz in ihre Gesetzgebung aufzunehmen. Zuerst tat es England, wo 1829 die Test- und Korporationsakte aufgehoben und das Parlament wie die meisten Staatsämter auch den Katholiken zugänglich

gemacht wurden. Die Katholiken wurden den Dissidenten gleichgestellt. Mit der freieren Gestaltung des Staatswesens seit 1848 konnten sich auch die übrigen europäischen Staaten dem neuen Grundsatz auf die Dauer nicht entziehen. Zuerst sprach ihn die schweizerische Bundesverfassung aus 1848, dann folgt Dänemark 1849. In Italien begann Sardinien seit 1848 der Religionsfreiheit größere Rechnung zu tragen, und Cavour verschaffte der allgemeinen Religionsfreiheit als einem Rechte der Staatsbürger Anerkennung. Dieser Grundsatz ging 1861 in die Verfassung des Königreichs Italien über. Oesterreich konnte sich auch nicht dauernd der allgemeinen Strömung entziehen. Nachdem schon 1861 das Protestantenpatent erlassen war, wurden 1867 und 1868 die konfessionellen Verhältnisse im Sinne der religiösen Freiheit geregelt. Als auch Schweden und Spanien den neuen Rechtsatz adoptiert hatten, blieb schließlich nur noch der Kirchenstaat übrig, und als dieser 1871 durch die italienische Okkupation aufgehoben wurde, war die Trennung der politischen Rechte vom religiösen Bekenntnis allgemeingültiges Recht in Europa geworden und greift auch immer mehr in die Sitte der Völker über. Was die Religionsübung betrifft, haben sie selbst Rußland und die Türkei anerkannt. Nur verbieten oder erschweren sie noch den Übertritt von der Staatsreligion zu anderen Bekenntnissen. Wie der neue Rechtsatz den Übergang von einer Konfession zur anderen freistellt, so mußte derselbe allmählich auch jeden staatlichen Zwang zu kirchlichen Handlungen, wie Taufe, Konfirmation, kirchlicher Trauung, Halten asketischer Gelübde usw., beseitigen. Der Staat entzog den Kirchen seinen Arm, um die Erfüllung rein religiöser Pflichten zu erzwingen. Wir werden später sehen, von welcher inhaltschweren Bedeutung dieser neue Satz von der Religionsfreiheit, wenn er in den der Freiheit der Kirche umgesetzt wird, für die Entwicklung des neuen Kirchenrechtes wurde. Rom hat überall, wo es Macht besaß, gegen ihn protestiert und in der Enzyklika ihn verdammt, aber dennoch denselben Grundsatz zu seinem Vorteil auszubeuten gewußt.

Auf Grund dieser den Individuen garantierten Freiheit der Religionsübung treten nun in unserer Zeit die kirchlichen Gesellschaften in ein vierfaches Verhältnis zum Staat:

1. als bloße Privatvereine ohne ausdrückliche Anerkennung;

2. als neben den anerkannten Kirchen tolerierte Religionsgesellschaften unter staatlicher Genehmigung;
3. als mit Korporationsrechten und persönlichen Vorrechten ihrer Diener ausgestattete Landeskirchen;
4. als vom Staat bevorzugte und mit ausschließlichen Privilegien versehene Staatskirchen.

In der letzteren bevorzugten Stellung der Staatskirche befindet sich die katholische Kirche mehr oder weniger in Spanien, Osterreich, Frankreich, die protestantische Kirche in England, Schweden und Dänemark. Eine paritätische Stellung zu den Konfessionen, nur dem faktischen Majoritätsverhältnis Rechnung tragend, nehmen Preußen, Italien, Belgien, Holland und die Schweiz ein. In Frankreich, der Schweiz, Bayern, Osterreich und Rußland sind auch die protestantischen Kirchen augsburgischer und helvetischer Konfession in das privilegierte Verhältnis zum Staat aufgenommen worden, und legt der Staat selbst einen Wert auf die Festhaltung dieses Verhältnisses, weil ihm in der Landeskirche die Wahrung der staatlichen Hoheitsrechte erleichtert ist. Aus demselben Grunde sind in überwiegend protestantischen Territorien Deutschlands und der Schweiz sowie in Rußland die katholischen Kirchen privilegierte Landeskirchen geblieben und teilen mit den Vorteilen einer solchen Stellung auch die relative Abhängigkeit derselben von staatlicher Aufsicht oder Verwaltung. Die Religionsfreiheit der einzelnen Bürger schließt somit keineswegs ein loseres oder engeres organisches Band der kirchlichen Gesellschaften mit dem Staate aus. Die engere Rechtsverbindung mit dem Staate gewährt den Kirchen größeres Ansehen und leichteren Zugang zu allen Kreisen des Volkes, vielfach auch bestimmte Befugnisse im öffentlichen Leben, und dem Staate gibt sie eine größere Bürgschaft für die Sicherheit und den Frieden des Volksganzen. Zwischen den beiden erstgenannten Formen des Verhältnisses kirchlicher Gemeinschaften zum Staate, der stillschweigenden Duldung und der anerkannten Tolerierung, ist schwer zu unterscheiden. Die freier stehenden Kirchen, mag man sie Sekten oder freie Kirchen nennen, werden teils, sofern sie sich in den Schranken der allgemeinen Gesetze halten, ignoriert und stehen einfach unter dem Recht freier Assoziation, teils sind sie ausdrücklich genehmigt und

zugelassen, teils haben sie sogar vermögensrechtlich die Stellung einer juristischen Person und wird auch wohl die Rechtsgültigkeit der von ihren Vertretern vollzogenen Amtshandlungen staatlich anerkannt. Auch der Katholizismus und der Protestantismus stehen hier und da in einem solchen loseren Verhältnis zum Staate, namentlich da, wo sie erst die neuerdings eingeführte Religionsfreiheit zur Organisation kommen ließ, so die katholischen Kirchen in England und Skandinavien und die protestantischen Gemeinschaften in Italien und Spanien. Außerdem gehören in diese Klasse die protestantischen Dissidenten, welche zwar auf dem Kontinent nur eine kleine und vielfach zersplitterte Diaspora bilden, aber in Großbritannien eine ansehnliche und volkstümliche kirchliche Macht sind. Die Dissidenten stehen in ihrer Organisation und ihrem Besitz unabhängig vom Staate und sind nur den allgemeinen für Korporationen und Vereine gültigen Landesgesetzen unterworfen.

In Deutschland sind diese unabhängigen kirchlichen Gesellschaften teils Ableger englischer Sekten, wie Baptisten, Methodisten, Irvingianer, Darbyisten, teils sind sie in den Mennoniten, Herrnhutern, freien Gemeinden und separierten Lutheranern auf unserem Boden gewachsen. Hingegen in allen Ländern französischer Zunge, in der französischen Schweiz, Frankreich, Belgien sowie Holland haben sich evangelische Kirchengesellschaften gebildet, die grundsätzlich sich vom Staate unabhängig halten, aber auch keine finanzielle Unterstützung von demselben annehmen. Dabei gehört es gerade zu den Eigentümlichkeiten dieser Gemeinden, eine energische und nicht fruchtlose Propaganda auf katholischem Gebiet zu betreiben. Bei einigen alten protestantischen Landeskirchen nähert sich die rechtliche Stellung der Kirchen diesem Verhältnis, und das ist es, was man im Unterschied von der Staatskirche und Freikirche neuerdings die vom Staate unabhängige Volkskirche genannt hat. So ist vor einigen Jahren durch Parlamentsbeschluß die bischöfliche Kirche in Irland entstaatlacht worden, und nachdem schon die freie Kirche in Schottland zu erfreulicher Blüte gelangt war, hat die Aufhebung des Patronats auch in der schottischen Nationalkirche fast das letzte Band gelöst, welches sie mit dem Staate verband. In Holland ist das Verhältnis der Kirche zum Staate ebenfalls ein sehr loses. So ist also unbeschadet

der allgemeinen Religionsfreiheit die rechtliche Beziehung der Kirche zum Staat eine sehr verschiedene, bald eine vollkommen lose, bald eine sehr enge. Für unseren Zweck hat es weniger Interesse, die Rechtsstellung, welche die freien religiösen Gemeinden und Kirchen im Staat in bezug auf ihren Besitzstand, ihre Kultusübung usw. einnehmen, im einzelnen zu verfolgen. Ich fasse bei der Darstellung des heutigen kirchenpolitischen Rechtsstandes nur die mit dem Staat organisch verbundenen und die freier gestellten nationalen Kirchen ins Auge; am meisten zieht der Zustand in den Landeskirchen der großen europäischen Nationen unsere Aufmerksamkeit auf sich.

Ehe wir nun das grundverschiedene Verhältnis auf protestantischem und auf katholischem Gebiet verfolgen, verweise ich auf drei aufeinanderfolgende und einander entgegengesetzte Strömungen, welche die kirchenpolitische Rechtsbildung in unserem Jahrhundert bestimmt haben. Sie machten sich, wenn auch in sehr verschiedener Weise, bei beiden Konfessionen geltend. Die erste Periode, die der Restauration, charakterisiert der Bund von Kirche und Staat zum Schutz der konservativen Interessen gegenüber der Revolution; die zweite Periode ist beherrscht von der Idee der freien Selbstverwaltung und unabhängigen Organisation der Kirchen zur selbständigen Erfüllung einer pädagogischen Mission im Volke. Die dritte Periode erfüllt der Konflikt über die gesetzliche Regelung der Grenzen zwischen den staatlichen und kirchlichen Befugnissen. Die Kirchen fahren fort, sich von der politischen Gewalt unabhängiger zu stellen, die Staaten suchen die Kirchen auf das engere Gebiet der religiösen Seelenleitung zu beschränken. Die erste Periode betont das Prinzip der Autorität, und Kirche und Staat standen im Bunde gegen die modernen Freiheitsbestrebungen der Völker. Die zweite betont die Freiheit der Kirche und pflegt als Ideal ihre selbständige Organisation. Die dritte sichert das Recht des Staates und fordert auf rechtlichem Gebiete die Unterordnung der Kirche unter den Staat. Jede dieser Strömungen war veranlaßt durch eine einseitige Entwicklung in der vorangehenden. Die legitimistische Restauration war eine Reaktion gegen die Idee der Revolution, die Kämpfe für Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche traten dem staatlichen Absolutismus entgegen und bildeten eine Parallele zu den Bestrebungen nach

politischer Freiheit. Der gegenwärtige Kampf für die Rechte des Staates ist eine Reaktion gegen den übermächtigen Einfluß, den die kirchlichen Konfessionen unter dem Schutz ihrer Freiheit auf Staat und Volk gewonnen haben. Die Grenzen zwischen diesen Perioden sind etwa durch die Jahre 1830 und 1860 bezeichnet. Entscheidend für diesen dreimaligen Wechsel war die politische Entwicklung, zuerst der Legitimus, dann der Konstitutionalismus und zuletzt der Nationalismus, wie er in der Errichtung des Deutschen Reiches gipfelte.

Allein die politischen Ereignisse gaben doch nur den Anlaß und die Nötigung zu der Umwandlung der Kirchenpolitik. Um die Wirkung der politischen Wandlungen auf die Kirche zu verstehen, muß die bedeutende Änderung im kirchlichen Leben selbst in Betracht gezogen werden. Durch unser ganzes Jahrhundert geht nämlich in kirchlichen Kreisen das Bestreben, die Kirche wieder zu einer selbständigen, kräftigen, vom Staat möglichst unabhängigen Organisation zu führen und mittels derselben ihr einen moralischen Einfluß auf das gesamte Leben der Völker zu verschaffen. Dieses Streben auf kirchlicher Seite geht durch alle drei Perioden hindurch, und nur seine Wirkung auf das Kirchenrecht war durch die staatliche Entwicklung bedingt. Bei den Versuchen, die Kirche unabhängig vom Staat zu stellen, hatte die katholische Kirche eine feste Basis in ihrer altbewährten Organisation und brauchte dieselbe nur zu befestigen, zu erneuern, zu verwerten und dem Bedürfnis der Zeit entsprechend zu reformieren. Hingegen in der protestantischen Kirche erwachte das Bedürfnis nach kirchlicher Organisation und Selbständigkeit als ein Neues, und die Erfüllung desselben sowohl im kirchlichen Kreise selbst wie gegenüber dem Staate hatte mit weit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Daher begegnen wir in unserem Jahrhundert einerseits der erstaunlichen und raschen Machtentfaltung des Katholizismus, anderseits der kirchlichen Ohnmacht und Zersplitterung des Protestantismus. Die rasche kirchliche Konsolidierung führt den Katholizismus in wachsende Konflikte mit dem Staat, an denen er sich wohl verbluten wird, während der Protestantismus langsamer aber sicherer einer festeren kirchlichen Organisation zur Erfüllung seiner moralischen Mission entgegengeführt wird. Diese kirchliche Freiheit, welche der national gegliederte, auf innerlichem Grund ruhende Protestantismus beansprucht, läßt sich

mit dem modernen Staatsrecht in Einklang bringen. Hingegen die Herrschaft über die Welt, welche die römische Hierarchie unter dem Titel der kirchlichen Freiheit anstrebt, ist mit dem nationalen Rechtsstaat und der modernen Kultur schlechterdings unvereinbar. Diese Vorbemerkungen sind nötig, um das heutige Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu verstehen.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat im 19. Jahrhundert.

Die Revolution und die Restauration hatten den Irrtum gemein, daß sie mittels der äußeren Gewalt ein doktrinäres Prinzip ohne Rücksicht auf die realen Zustände und Bedürfnisse der Völker durchführen zu können meinten. Beide haben daher nichts Bestandhaltiges geschaffen, sie haben weniger gebaut als zerstört und unterdrückt. Diesem Irrtum entstammte auch der Bund von Thron und Altar, von den Besiegern Napoleons geschlossen, um alle Folgen der Revolution zu beseitigen und möglichst den alten Zustand der Gesellschaft herzustellen. Dieser Bund war nur möglich unter dem Einfluß der romantischen, idealistischen Weltansicht. Man übersah völlig, daß 1815 weder die katholische Kirche noch die europäischen Staaten dieselben waren, wie vor 1789. Das Kirchengut war und blieb säkularisiert, die geistlichen Staaten blieben mit Ausnahme des Kirchenstaates abgeschafft, die nationale Organisation des Klerus war erschüttert, das Verlangen der Völker nach einem konstitutionellen Staatsleben konnte nicht beseitigt werden. Es fehlten also die wichtigsten Voraussetzungen, auf welchen in früheren Jahrhunderten das Verhältnis von Kirche und Staat geruht hatte.

Zunächst brachte die Restauration die Herstellung des gewaltig erschütterten Papsttums. Zugleich mit der Absetzung Napoleons zog der Papst 1814 unter allgemeinem Jubel in Rom ein, und eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Herstellung des Jesuitenordens (7. August 1814). Trotz des Widerstandes Österreichs setzten gerade die akatholischen Mächte England, Rußland und Preußen die Herstellung des Kirchenstaates in seinem alten Umfange, mit Aus-

nahme von Avignon, durch. In demselben wurde das geistliche Regiment rücksichtslos hergestellt, und zwar in bürokratischen Formen, ohne die Aristokratie als Mittelglied zwischen dem Volk und den Priestern. Die Kongregationen der Propaganda, der Inquisition und des Index wurden erneuert, die Bibelgesellschaften 1816 offiziell vom Papst als eine Pest bezeichnet. Zwei Umstände waren es, welche auch in den übrigen Ländern die römische Kurie zu einer lange nicht genossenen Machtstellung führten: der Episkopat schloß sich eng an das Papsttum an, und die Fürsten suchten in Rom einen Schutz für ihre dynastischen Interessen. Der höhere katholische Klerus hatte durch die Einziehung des Kirchengutes und den Verlust seiner politischen Gewalt das Interesse an der nationalen Selbständigkeit verloren. Er konnte nur im Anschluß an Rom, durch Verstärkung der hierarchischen Ordnung und Betonung der idealen Ansprüche der Kirche zur Macht gelangen. Mit der Säkularisation war er auch entnationalisiert. Daher machten in Frankreich der Gallikanismus und in Deutschland der Febronianismus einem immer entschiedeneren Ultramontanismus Platz. Die Bischöfe konnten nur mittels der Autorität der kirchlichen Hierarchie und ihres Oberhauptes eine Ehren- und Machtstellung behaupten. Das Zweite ist, daß die Landesherren, welche, wie namentlich in Preußen, in den Besitz großer Territorien mit katholischer Bevölkerung gelangt waren, nur mittels der Hilfe Roms zu geordneten Rechtsverhältnissen kommen zu können glaubten. Die deutschen Fürsten wollten dem Bund keine Schmälerung ihrer Souveränitätsrechte zugestehen, hatten aber ein Interesse, die religiösen Gefühle ihrer neuen Untertanen nicht zu verletzen. Der Katholizismus hatte keine andere Repräsentation als das Papsttum. Alle Versuche Wessenbergs, eine nationale Organisation der katholischen Kirche Deutschlands zustande zu bringen, scheiterten an dem Souveränitätsgefühl der einzelnen Landesfürsten, und so waren diese angewiesen, auf dem Wege des Vertrages mit Rom zur Feststellung des kirchlichen Rechtsstandes zu gelangen. In Rom errichteten auch protestantische Staaten, wie Preußen und später Holland, Gesandtschaften. Sie unterhandelten direkt mit dem Papst als dem souveränen Oberhaupt aller Katholiken. So wurden einerseits die Bischöfe willige Werkzeuge der Kurie, ander-

seits behandelten die Staaten das Papsttum als die in kirchlichen Dingen souveräne Macht.

Dazu kam die Neubelebung und Benützung des Ordenswesens und der kirchlichen Vereine, welche ein Netz der Mission und der Propaganda über die Völker spannten. Die Staatslenker begünstigten die Orden und kirchlichen Vereine, weil sie in denselben eine wirksame Stütze der konservativen Interessen erblickten. Die Kurie, sonderlich mit Hilfe der Jesuiten, widmete eine vorzügliche Aufmerksamkeit der Erziehung des Klerus in ultramontanem Geist und suchte überhaupt die Volkserziehung unter ihre Leitung zu bekommen. Missionen, geistliche Orden traten neben die Tätigkeit der ordentlichen Seelsorger, und für alle Altersstufen und Stände bildeten sich unter dem Schutz des Vereinsrechts Assoziationen zur Beförderung der kirchlichen Interessen. So wuchs im stillen unter Roms Leitung eine fest organisierte hierarchische Macht heran, deren Wachstum die Staaten lange mit der größten Harmlosigkeit zusahen. Nie zuvor hat die katholische Kirche eine so geschlossene, wohl disziplinierte und stramm zentralisierte Organisation besessen als in unserer Zeit, und die innere Geschichte der Hierarchie ist ganz von dem Streben beherrscht, diese Zentralisation zuwege zu bringen. Die Kirche wurde ein vom Staat sich unabhängig haltendes, dem Bestehenden vorsichtig sich anbequemendes, aber beharrlich die hierarchischen Interessen verfolgendes internationales Institut, welches seine innere Ordnung als ebenbürtiges Kirchenrecht neben das Staatsrecht stellte und insgeheim das Ziel im Auge behielt, die gesamte soziale Ordnung der Nationen zu beherrschen.

Das Hauptmittel zur Befestigung der Hierarchie waren die Konkordate und Zirkumskriptionsbulen. Mit Neapel und Sizilien kam schon 1818 ein Konkordat zum Abschluß, welches den Katholizismus als einzige Staatsreligion erklärte, einen Teil des Kirchenguts zurückerstattete, die bischöfliche Jurisdiktion erweiterte, den Verkehr mit Rom völlig freigab und der Kirche die Beaufsichtigung der Schulen zusicherte. Nur die Nomination der Bischöfe wurde dem König vorbehalten. Für Sardinien wurde 1817 eine Zirkumskriptionsbulle erlassen, die kirchlichen Feiertage wurden hergestellt, der privilegierte Gerichtsstand der Geistlichen

und die harten Gesetze gegen Nichtkatholiken traten von neuem in Kraft. Die Jesuiten gewannen auf die Staatsverwaltung Einfluß und bemächtigten sich der Leitung des ganzen Unterrichts. Zurückhaltender war die Regierung von Toskana in Konzessionen gegen die Hierarchie, wenigstens vor dem Konkordat von 1851. Nur wurde ein Teil der geistlichen Korporationen wieder hergestellt und der Unterricht in die Hände der Geistlichen gelegt. In Spanien wurden das Konkordat von 1753 sowie die Inquisition hergestellt und die Jesuiten zurückberufen; erst die Revolution von 1835 gebot der Reaktion Einhalt und führte zu einer Säkularisation des Kirchenguts.

Für Frankreich ist es bezeichnend, daß die neue Verfassung die beiden Sätze nebeneinander stellte: Art. 5.: „Jeder bekennet seine Religion mit gleicher Freiheit und erhält für seinen Kultus denselben Schutz“, und Art 6.: „Dennoch ist die katholische, apostolische und römische Religion die Religion des Staates“. Ein zwischen dem König und dem Papst abgeschlossenes Konkordat, welches an die Stelle des Konkordats von 1801 und der organischen Artikel treten sollte, scheiterte an dem Widerspruch der Volksvertretung. Allein die ultramontane Partei gelangte immer mehr zur Herrschaft, bemächtigte sich des Unterrichtswesens und setzte die Aufhebung der bürgerlichen Ehescheidung durch; selbst die Jesuiten wurden zwar nicht als Orden zugelassen, aber viele wurden in die Seminare als Lehrer berufen, bearbeiteten durch die Missionen das Volk, und zuletzt gewann die ultramontane Partei in Paris einen entscheidenden Einfluß auf die Regierungskreise. Der Widerwille gegen die Jesuiten und den klerikalen Einfluß hat nicht wenig zum Sturz der Bourbonen und zu der Julirevolution beigetragen.

In Osterreich waren der Kaiser und sein Hof ebenfalls zum Abschluß eines Konkordats geneigt. Allein Metternich widersetzte sich energisch, und so blieb die Josephinische Gesetzgebung wenigstens formell in Kraft. Nur den Jesuiten gelang es wieder, festen Fuß im Reich zu fassen, und was ihnen die Gesetze nicht einräumten, suchten sie durch persönliche Einflüsse zu erreichen, besonders unter Kaiser Ferdinand. Für unsere ganze Periode ist es höchst bezeichnend, daß in Osterreich und Frankreich, den beiden mächtigsten katholischen Staaten, die regierenden

Fürsten Rom ihre Rechte preisgegeben haben würden in der Absicht, ihre Kronrechte zu stützen, wenn nicht die Staatsmänner mit hellerem Blick sich dem widersetzt hätten. Im südlichen Europa hingegen, wo der Staat klerikale Politik trieb, weckten die Konzessionen an Rom in den Völkern einen wachsenden Widerspruch, der die liberale Partei später zur Revolution gegen den staatlichen und kirchlichen Legitimus führte. Für den Augenblick dienten Papsttum und Fürstentum einander wechselseitig zur Stütze. Allein auf die Dauer haben beide durch dies Bündnis mehr verloren als gewonnen, weil es beide in Konflikt mit den nationalen Interessen und dem geistigen Leben der Völker führte.

Auch in Deutschland erzielte Rom in jener Zeit erhebliche Erfolge. Zuerst schloß Bayern 1817 mit der römischen Kurie ein Konkordat, welches an die Stelle aller bisher von der bayrischen Regierung in kirchlichen Dingen erlassenen Bestimmungen treten sollte und der katholischen Religion alle Rechte zusicherte, welche ihr nach „Gottes Ordnung und den kanonischen Vorschriften“ zustanden. Nur das königliche Ernennungsrecht für die Bischöfe setzte die Regierung nachträglich durch; den Bischöfen wurde aber das unbeschränkte geistliche Regierungsrecht ihrer Diözesen, Gerichtsbarkeit in Ehesachen, Disziplinargerichtsbarkeit über den Klerus, Zensurrecht über die Literatur und Ausübung der kirchlichen Disziplin zugestanden. Diese weitgehenden Zugeständnisse wurden allerdings durch die Verfassungsurkunde von 1818 und ein Edikt über die Rechte der Religionsgesellschaften wieder beschränkt, worin die Gleichberechtigung aller Bekenntnisse und das Obergewicht des Staates über die Kirchen ausgesprochen und das Placet wieder hergestellt wurden. Dieser Widerspruch zwischen dem Konkordat und der Staatsverfassung hat in der neueren Geschichte Bayerns wiederholt Wirren hervorgerufen und ist ein Typus für die neuere Kirchenpolitik.

Anfänglich dachten auch Preußen, Hannover und die südwestdeutschen Staaten an Abschließung eines Konkordats, und in den Jahren 1817 und 1818 wurden mittels der neu errichteten Gesandtschaften lebhaftere Unterhandlungen mit Rom darüber gepflogen. Allein der Rechtsstandpunkt einer protestantischen Regierung und der römischen Kurie lagen zu sehr auseinander, um es zu einem beide

Teile befriedigenden Verträge gelangen zu lassen, und die in Frankreich und Bayern mit den Konkordaten gemachten Erfahrungen geboten den Staatsregierungen Vorsicht. Daher zog man die Form einer auf vertragsmäßigem Abkommen beruhenden päpstlichen Zirkumskriptionsbulle vor, wie sie Rußland 1818 für Polen vereinbart hatte. Sie sollte namentlich die Abgrenzung der Diözesen, die Verfassung der Kapitel, die Nomination der Bischöfe und die Dotation der Kirchen regeln. Auf diesem Wege kam es im Juli 1821 zur Bulle „De salute animarum“, auf der die heutige Rechtsstellung der katholischen Kirche in Preußen ruht. Die Diözesen wurden abgegrenzt, die Verfassung und Besetzung der Kapitel geregelt und die Wahl der Bischöfe festgestellt, wobei dem Könige weniger genehme Persönlichkeiten (minus grati) ausgeschlossen sein sollten. Auch wurde eine Dotation in Renten auf die Staatsforsten zugesichert als Ersatz für das eingezogene Kirchengut. Bei der königlichen Sanction der Bulle wurden ausdrücklich die Majestätsrechte und die Rechte der evangelischen Kirche vorbehalten. Ähnlich regelte für Hannover 1824 die Bulle „Impensa romanorum pontificum“ die Dotation und Besetzung der Bistümer Osnabrück und Hildesheim, sowie die Verhältnisse der Kapitel. Versuche der südwestdeutschen Staaten, zu einem Konkordat oder einem Staatsvertrag in episkopalistischem Sinne zu gelangen, scheiterten an dem Widerspruch Roms, und als sich die Regierungen von Württemberg, Baden, Hessen-Darmstadt, Nassau und Kurhessen über Errichtung von fünf Bistümern mit dem Sitz des Erzbischofs in Freiburg verständigt hatten, kam die römische Kurie mit der Proklamation der Bulle „Provida sollersque“ vom 16. August 1821 zuvor. Diese bestimmte nur die Abgrenzung der Diözesen, die Zusammensetzung der Kapitel und die Dotation. Die Wahlfrage wurde umgangen. Denn diese sowie die Einrichtung der Seminarien veranlaßte längere Streitigkeiten, die in betreff der Wahlen durch die Bulle „Ad dominici gregis custodiam“ 1827 erledigt wurden, aber in betreff der Seminare, des Verkehrs mit Rom und der kirchlichen Jurisdiktion zu neuen Konflikten und staatlichen Verordnungen bezüglich des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechts über die katholische Kirche führten.

Für die Schweiz wurde jahrelang die Idee eines Nationalbistums verfolgt und zu diesem Zwecke die zu Konstanz gehöri-

Gebiete abgetheilt. Aber auch hier war das Souveränitätsgefühl der Kantone ein unüberwindliches Hindernis. Daher wurden die Verhältnisse der einzelnen Diözesen durch Zirkumskriptionsbullen geregelt, für Chur-St. Gallen 1823, für Basel, Solothurn, Luzern u. a. 1828. Genf wurde 1820 mit Lausanne und Freiburg vereinigt. Für die vereinigten Niederlande kam nach langen Verhandlungen 1827 ein Konkordat zustande, welches das französische Konkordat von 1801 auf Belgien und Holland ausdehnte. Nur die Bischöfe sollten durch die Kapitel gewählt werden und der König die ihm nicht genehmen streichen dürfen. Drei neue Bistümer wurden begründet. Die Bischöfe sollten die Ernennung ihrer Generalvikare und die freie Leitung ihrer Seminare haben. Indessen ließ die durch den Konflikt zwischen dem Staat und den katholischen Tendenzen veranlaßte Revolution das Konkordat nicht zur Ausführung kommen.

Blicken wir auf die 16 Jahre der Restaurationsperiode zurück, so hatte Rom überall eine gesetzlich geregelte Rechtsstellung, die Anerkennung der kirchlichen Oberhoheit des römischen Stuhls und an vielen Orten die Herstellung eines maßgebenden Einflusses der Hierarchie erreicht. Und doch sah es alle gewonnenen Rechte nur als eine Abschlagszahlung an; mit seinen Erfolgen wuchsen seine Ansprüche. Sein Ziel war auf Restitution des Kirchengutes, auf Herstellung der kirchlichen Gerichtsbarkeit im alten Umfang, auf die Ordnung des Verhältnisses zum Staat nach dem kanonischen Recht, auf völlig unbeschränkte Übung der Disziplin und Besetzung der kirchlichen Stellen gerichtet. Wenn das auch noch nicht gelang, so machte doch die innere Stärkung der Hierarchie rasche Fortschritte. Die nationalen Bestrebungen einzelner Prälaten wurden unterdrückt. Der edle Wessenberg mußte 1827 seine Stelle als Bistumverweser niederlegen. In Deutschland und Frankreich traten die episkopalen Theorien zurück, ultramontane Stimmführer gaben den Ton an, hervorragende Politiker, Gelehrte und Künstler traten zur katholischen Kirche über, die Jesuiten breiteten sich aus und gewannen zunehmenden Einfluß auf der Unterricht. Wissenschaftlich freier stehende Persönlichkeiten, wie der Bonner Professor Hermes, wurden in ihrer Wirksamkeit lahm gelegt.

Weit höher stieg aber noch die neu erstandene Macht der römischen Hierarchie in den folgenden drei Jahrzehnten, von 1830 bis 1859.

Für das Verständnis der heutigen Lage ist es besonders wichtig, die Ursachen dieses beispiellosen Wachstums unter anscheinend schwierigen Verhältnissen zu würdigen. So sehr demselben Persönlichkeiten wie Friedrich Wilhelm IV., Pius IX., Napoleon III. Vorschub leisteten, so liegt die entscheidende Kraft doch in der ganzen Weltlage.

Mit der Julirevolution begann das Drängen der Völker nach einer freiheitlichen Gestaltung des Staatslebens, nach dem Anteil der Volksvertretungen an der Gesetzgebung. Die 30 Jahre nach dem Sieg des Konstitutionalismus in Frankreich, Belgien und der Schweiz sind beherrscht von der Spannung zwischen den Rechten der Krone mit ihrem bürokratischen Regiment und dem auf Gewinnung und Erweiterung parlamentarischer Rechte gerichteten Liberalismus. Die katholische Kirche benutzte diese Konflikte, um je nach ihren Interessen, bald im Bunde mit den absolutistischen Regierungen, bald im Bunde mit den Liberalen, ihre Rechte zu erweitern und ihren Einfluß zu befestigen. Nachdem ihr privilegiertes Rechtsstand gesichert war, ging sie dazu über, unter dem Titel der Freiheit der Kirche sich der Aufsicht des Staates zu entziehen, ohne auf ihre Privilegien zu verzichten. Sie benutzte die liberale Idee der Freiheit des geistigen Lebens von bürokratischer Bevormundung, um sich in Besitz der alten Disziplinargewalt zu setzen. Von den Regierungen aber erkaufte sie ferner ihre Unabhängigkeit durch ihre Teilnahme an der Bekämpfung der Revolution.¹⁾ Die vom Liberalismus bedrohte Regierung bedurfte der Unterstützung des Klerus. Die Liberalen gewannen Rom durch das Prinzip von der Trennung der Kirche vom Staat. Hierdurch erhielt Rom wieder die in der Geschichte so oft ausgebeutete Gelegenheit, durch eine vermittelnde Rolle seine Macht zu üben. Dieser Dualismus in der römischen Politik um die Mitte des 19. Jahrhunderts erklärt manche Widersprüche derselben, er erklärt, wie Pius IX. das eine Mal an die Spitze der nationalen Freiheitsbewegung in Italien treten und dann den ex-

¹⁾ Anm.: vom Herausgeber gesperrt, um auf die Ähnlichkeit der Situation hinzuweisen, in der jetzt das Zentrum Ideen des Liberalismus (Toleranzantrag) und die Bekämpfung der Sozialdemokratie je nach Umständen miteinander zu verbinden weiß.

tremsten Absolutismus der kirchlichen Verfassung anstreben konnte; er erklärte, wie Rom in Genf und Belgien im Bunde mit der Demokratie die konservativen Regierungen beseitigen half und anderwärts als rettender Engel den Staat gegen die Stürme der Revolution schützte.

Wir haben daher während dieser Periode zwei Gruppen in der kirchenpolitischen Rechtsbildung zu unterscheiden. In der einen herrschte das liberale Prinzip, in der anderen das Bündnis mit dem Staat gegen die Demagogen vor.

Den Bund mit dem Liberalismus schloß Rom schon vor 1848 in Belgien, wo die politische Entwicklung am weitesten fortgeschritten war. Hier war die Revolution durch eine Koalition der klerikalen und liberalen Partei zustande gekommen. Zum Dank wurde im Namen der Freiheit die völlige Trennung der Kirche vom Staat proklamiert; daraus folgte die Nichtbeteiligung des Staates bei Ernennung des Klerus, Wegfall des Placet, vollständige Freiheit für die Bildung kirchlicher Vereine und volle Freiheit des Unterrichts. Hingegen wurde die Besoldung des Klerus durch den Staat beibehalten. Die Kirche und ihre Orden hatten zwar kein Korporationsrecht, aber dies wurde durch vorgeschobene Strohmänner umgangen. Die neuere Geschichte Belgiens hat bewiesen, daß die katholische Kirche in einem katholischen Lande sich nicht besser stehen kann, als wenn die Staatsverfassung ihre Existenz und ihre Macht ignoriert. Sie setzt ihre reichen Agitationsmittel zur Beeinflussung der Wahlen in Bewegung und beherrscht dann mittels des Parlaments das Land; die Jugend aber sichert sie sich durch Beherrschung des Volksunterrichts. Die katholische Universität Löwen macht den Staatsuniversitäten mit Erfolg Konkurrenz.

Auch in dem protestantischen Genf führte der Bund der Ultramontanen mit den Demokraten zum Sturz der konservativen Regierung. Sonst freilich gestaltete sich in der überwiegend protestantischen Schweiz der Erfolg entgegengesetzt. Zwar arbeitete der katholische Verein in der Schweiz auf das gleiche Ziel hin wie in Belgien. Die Jesuiten dehnten ihre Wirksamkeit von Freiburg nach Schwyz aus, und es sollten ihnen auch die Unterrichtsanstalten in Luzern übergeben werden. Die sieben katholischen Kantone schlossen einen Sonderbund unter Berufung auf die

kantonale Freiheit. Demselben wurde aber gewaltsam ein Ende gemacht und die Jesuiten definitiv aus der Schweiz verbannt. In der Schweiz war es also die Reaktion der protestantischen Bevölkerung, welche die Ausbeutung des Freiheitsprinzips zugunsten der Hierarchie hinderte.

Besser gelang es Rom in England unter dem Schutz der erst 1829 errungenen Religionsfreiheit, sich zu befestigen und Eroberungen zu machen. Am 29. September 1850 teilte Pius IX. England in zwölf Diözesen mit einem Erzbischof an der Spitze, und als das Parlament den katholischen Bischöfen die Titel der landeskirchlichen Bischöfe verbot, nannte sich der Kardinal Wisemann Erzbischof zu Westminster statt von Westminster. Seitdem hat die katholische Kirche in England unter dem Titel der Freiheit, d. h. jeder staatlichen Beschränkung entzogen, erstaunliche Fortschritte gemacht.¹⁾

In Holland war seit der Lostrennung Belgiens von einer Ausföhrung des Konkordats nicht mehr die Rede. Der Papst benutzte die freie Hand, und es wurden ohne Mitwirkung des Staates das Erzbistum Utrecht und ein anderes Bistum wieder hergestellt. Dagegen erhob sich zwar ein Sturm, der die demokratische Regierung zu Fall brachte, allein es kam nur zu einem Gesetz über die staatliche Überwachung der Kirchengenossenschaften; die katholischen Bistümer blieben, und es wurde die „Freiheit“ der katholischen Kirche in ihrem Gebiet auch hier anerkannt. In dieselbe Linie der römischen Politik gehört noch die bald offene, bald heimliche Unterstützung, die Rom den Freiheitsbestrebungen Polens zuteil werden ließ.

Die Ereignisse in Frankreich stellen den Übergang dar von dem Bündnis mit dem Liberalismus zu dem Bunde mit dem Absolutismus. Gerade aus Frankreich war die Doktrin über Trennung der Kirche vom Staat durch Lammenais²⁾ herbedten

¹⁾ Ann. des Herausgebers: 1851 betrug die Zahl der englischen Katholiken nur 305 393, jetzt über 1,5 Millionen. 1 Erzbischof, 14 Bischöfe mit 2630 Klerikern, 21 Männerorden und 71 weibliche Orden sind tätig — so ist der Einfluß Roms unter dem Schutze der „Freiheit“ gestiegen, von dem romanisierenden Einfluß innerhalb der anglikanischen Staatskirche ganz zu schweigen.

²⁾ Die Zeitschrift des Pariser Priesters Lammenais „L'avenir“ (1830—32) und sein Traktat „Paroles d'un croyant“ 1834 predigten nach der Julirevolution die kirchlichen Freiheitsideen, wurden aber vom Papste verworfen.

Mund nach Belgien gekommen. Allein hier wollte die Kurie herrschen. Zwar war die Regierung der Kirche anfangs nicht günstig; der Artikel, daß die katholische Religion Staatsreligion sei, wurde abgeschafft, dem Klerus die Erwerbung von Grundbesitz untersagt, die Gehälter der Bischöfe herabgesetzt und die kirchlichen Lehrer der Staatsprüfung unterzogen. Dem allen lag die Tendenz zugrunde, die Kirche auf rein religiöse Angelegenheiten zu beschränken. Allein die Kurie lehnte es dennoch ab, die Lammenais'sche Forderung der Trennung der Kirche vom Staat zu der ihrigen zu machen, sie verwarf vielmehr für Frankreich den Bund zwischen Katholizismus und Demokratie und verurteilte in der Enzyklika vom 16. August 1832 das ganze liberale System. Die modernen Freiheitsbestrebungen, auch die für Gewissensfreiheit und Pressfreiheit, wurden heftig getadelt. Dieselbe Frage tauchte neu auf, als die katholische Partei mit dem Prinzip der Freiheit ihre Versuche deckte, den Volksunterricht in ihre Hand zu bekommen, und es ist charakteristisch, daß der protestantische Ministerpräsident Guizot diesen Forderungen entgegenkam. Der Versuch gelang nur zum Teil, und die weit über das Gesetz ausgebreitete Lehrtätigkeit der Jesuiten mußte wenigstens eingeschränkt werden. Dennoch erhielt der Katholizismus unter der Julimonarchie eine immer freiere Bewegung, und namentlich kam die ultramontane Partei innerhalb der Kirche immer mehr zur Herrschaft.

Dies zeigte sich, als unter dem Kaiserreich die Regierung offen die katholischen Interessen begünstigte. Der Hierarchie als Pflegerin der konservativen Gesinnung wurde von der Regierung freie Hand gelassen zugunsten ihrer Beherrschung der Volksmassen. Der Präsident der französischen Republik setzte den Papst wieder in den Besitz des Kirchenstaats und mußte es sich gefallen lassen, daß seine Forderung freierer Verfassung für denselben einfach ignoriert wurde. Die französische Regierung hat während ihrer fast zwanzigjährigen Okkupation Roms nicht aufgehört, auf Reformen zu dringen, aber immer vergeblich. In Frankreich selbst trat nach dem Staatsstreich das Kaisertum in ein enges Bündnis mit Rom, welches allein geeignet schien, die Volksmassen an den Thron zu binden. Ein Unterrichtsgesetz von 1850 gab dem Klerus den Volksunterricht fast ganz in die Hand, die Staatsprüfung der Lehrer konnte durch eine

geistliche Beglaubigung ersetzt werden und von 1400 höheren Lehrstellen kamen allmählich 1100 in die Hände der Geistlichkeit. Die Volksschule wurde fast ganz von Schulbrüdern und Schulschwestern geleitet, der Klerus wurde in bischöflichen Seminaren oder durch die von den Bischöfen abhängigen Fakultäten erzogen. Zugleich wurde durch die Presse und das Vereinswesen das ganze Volk unter klerikalen Einfluß gestellt.

In anderen Ländern führte der schon bewährte Bund mit der konservativen Politik noch entschiedener zu neuen Erfolgen. In Spanien gelang es der Kurie, deren Macht durch die wiederholten Bürgerkriege erschüttert war, ihr Ansehen wieder herzustellen, und im April 1851 kam es zu einem Konkordat, welches die katholische Religion zur einzigen Staatsreligion erklärt mit allen Rechten und Vorrechten, die sie nach den Gesetzen Gottes und den heiligen Canones genießen muß. Der Unterricht von den Universitäten bis zu den öffentlichen und privaten Volksschulen muß der katholischen Kirchenlehre entsprechen, und die Bischöfe und ihr Klerus haben unbeschränktes Recht, die Aufsicht über die religiöse Erziehung auch in den Staatschulen zu üben. Die Regierung unterstützt den Klerus in der Aufsicht über Reinheit der Lehren und der Sitten und in der Unterdrückung schädlicher Bücher. Der Klerus hat in allen geistlichen Dingen die von den Canones vorgeschriebene Freiheit. Auch ein Teil der Jurisdiktion und des Kirchenguts wurde wieder hergestellt. Kurz, das spanische Konkordat liefert den Staat völlig der Kirche aus.

Von den italienischen Staaten hatte Toskana bisher die staatlichen Hoheitsrechte gewahrt. Allein 1851 kam mit Toskana ebenfalls ein Konkordat zustande, in welchem die Regierung in dem Bestreben, einen Schutz gegen die Revolution zu finden, auf wesentliche ihrer Rechte zugunsten der Hierarchie verzichtete und namentlich die Übung der kirchlichen Disziplin und den Verkehr mit Rom freigab.

Am wichtigsten war aber für die römische Kurie ihr Sieg in Oesterreich, dem Lande der Josephinischen Gesetzgebung, zuerst in den kaiserlichen Verordnungen von 1850 und dann in dem Konkordat von 1855. Das Placet wurde beseitigt und die Bischöfe wurden nicht einmal verpflichtet, der Regierung Kenntnis von ihren Anordnungen zu geben. Die kirchliche Disziplinargewalt wurde unbeschränkt anerkannt,

und die Regierung versprach, die Erkenntnisse gegen Kleriker zu vollstrecken. Das Asylrecht der Kirche sollte respektiert, und alle Bücher, welche der Religion gefährlich sind, unterdrückt werden. Die Bischöfe wurden dem Kaiser persönlich verpflichtet, „so wie es einem Bischof geziemt“, aber nicht auf die Verfassung. Auch sollten sie, abgesehen vom Fall des Hochverrats, nicht unter Jurisdiktion des Staates in Kriminalsachen stehen. Die Schulen und die theologischen Fakultäten wurden kirchlicher Leitung unterstellt. Die Pfarrer sollten von den Bischöfen ernannt werden, und wo Patronatsrechte des Staates oder Privater bestanden, sollte der Patron unter drei durch den Bischof bezeichneten wählen. Die Bischöfe sollte der Kaiser unter Beirat der Bischöfe der Provinz ernennen. Dazu kam die allgemeine Bestimmung, daß alles nicht ausdrücklich Festgesetzte nach der Lehre der Kirche und ihrer in Kraft stehenden, vom Heiligen Stuhl gebilligten Disziplin geleitet werden solle. Alles dieses wurde der Kirche zugestanden unter dem Titel der Freiheit der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten. Während also in Belgien, Genf, England und Holland die römische Kirche unter kluger Benutzung der Freiheitsbestrebung der Völker erhebliche Erfolge errang und in Frankreich zuerst der Liberalismus, dann das Kaisertum ausgenutzt wurde, gelang es ihr in Spanien, Toskana und Oesterreich durch den Bund mit den Dynastien, gestützt auf das Prinzip der Autorität, ihre Rechte zu erweitern.

Auch in Deutschland kam die Gesetzgebung gegen den Sturm des Jahres 1848 Rom zugute. In der oberrheinischen Kirchenprovinz gewann der Ultramontanismus unter Führung des begabten und rührigen Bischofs Kettler von Mainz festen Boden. Kettler war, als das Kapitel den freisinnigen Professor Schmid in Gießen zum Bischof wählte, vom Papste einfach eingesetzt worden. Im Jahre 1851 forderte der oberrheinische Episkopat in einer den Regierungen übergebenen Denkschrift die Beseitigung aller die Kirchenfreiheit beschränkenden Gesetze, namentlich die Aufhebung des recursus ab abusu. Die Regierungen hielten aber, auf Grund einer in Karlsruhe abgehaltenen Konferenz, an ihren Aufsichtsrechten über die Ausübung kirchlicher Disziplinargewalt fest und milderten nur die Handhabung des Placet. Die Bischöfe protestierten hiergegen 1853, und es kam zu keiner Verständigung. Nun versuchte die Kurie Vereinbarung mit den einzelnen

Staaten. Nach einem lebhaften Streit des Bischofs von Rottenburg mit der württembergischen Regierung über den Anteil des Staates an der kirchlichen Prüfung, an der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit und an der Verkündung kirchlicher Verordnungen kam es 1857 zu einem Konkordat zwischen Württemberg und der römischen Kurie, welches dem österreichischen Konkordat nachgebildet war, mit einigen Konzessionen an die Regierung des überwiegend protestantischen Landes. Das Placet wurde ausdrücklich, der recursus ab abusu stillschweigend abgeschafft, der bischöfliche Eid bezog sich, wie in Oesterreich, nur auf den König, nicht auf die Landesgesetze, dem Bischof wurden alle Rechte zugestanden, die ihm kraft der Gesetze der Kirche und ihrer gegenwärtigen Disziplin gebühren, der Bischof sollte alle Pfründen verleihen, die nicht einem rechtmäßigen Patronat unterlagen, und auch von den königlichen Patronatsstellen überließ die Regierung die Hälfte der bischöflichen Ernennung und verzichtete auf das Bestätigungsrecht. Die Prüfung für die Aufnahme in das Seminar und die Anstellung der Geistlichen wird der Kirche überlassen, der Bischof errichtet und leitet das Seminar, kann religiöse Orden einführen und übt für alle kirchlichen Rechtsverhältnisse unbeschränkt die geistliche Gerichtsbarkeit; der religiöse Unterricht auch in den Volksschulen soll unter Leitung des Bischofs stehen.

In ähnlichem Geist schloß 1859 Baden ein Konkordat mit Rom ab. Schon vorher war die Prüfung der Seminaristen ohne den landesherrlichen Kommissarius vorgenommen, die geistliche Strafgerichtsbarkeit ohne Rücksicht auf das bestehende Recht geübt und die Pfarrer einseitig ernannt worden, und dies hatte zu heftigen Streitigkeiten geführt, die durch das in engem Anschluß an das württembergische verfaßte Konkordat beseitigt werden sollten. Die Stände verwarfen aber das Konkordat, und es kam ebensowenig zur Ausführung wie das württembergische. Die hessische Regierung schloß 1854 mit dem Mainzer Bischof eine Konvention ab, welche die bischöfliche Disziplinargerichtsbarkeit anerkannte und für rein kirchliche Anordnungen das Placet beseitigte. Eine päpstliche Erklärung von 1855 hob das Placet völlig auf. Mit Nassau kamen die Verhandlungen über das Konkordat nicht zustande und Kurheßen ließ sich auf Unterhandlungen mit Rom gar nicht ein. Alle diese Erfolge in Frankreich, Spanien, Oesterreich

und Deutschland verdankte Rom dem Bedürfnis der Staatsregierungen, nach dem Sturm von 1848 in der Hierarchie einen Schutz ihrer gesetzlichen Autorität zu suchen.

Besonders charakteristisch für diese Periode ist aber die Entwicklung in Preußen, wo nach einem heftigen Konflikt zuerst das Prinzip der kirchlichen Freiheit und dann die konservative Reaktion die katholische Kirche zur bedenklichsten Machtstellung führte. In dem ersten Jahrzehnt nach der Bulle „De salute animarum“ herrschte ein friedliches Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Der Konflikt begann damit, daß die Kirche sich weigerte, gemischte Ehen ohne das Versprechen katholischer Erziehung zu trauen. Ein päpstliches Breve vom 25. März 1830 bestätigte dieses Verfahren, wenn auch in vorsichtiger Form. Mit dem Erzbischof Spiegel gelang es der Regierung sich zu verständigen (1834). Allein sein Nachfolger Klemens Droste von Vischering (1836), obwohl er vor seiner Wahl beruhigende Versicherungen gegeben, erklärte sich an das päpstliche Breve gebunden und versagte die Trauung ohne das Erziehungsversprechen. Und als ein päpstliches Breve die Lehren von Hermes verdammt und seine Schriften verbot, untersagte der Erzbischof den in Bonn studierenden Theologen, bei den hermesianischen Professoren zu hören. Als alle Unterhandlungen vergeblich blieben, wurde der Erzbischof 1837 gefangen gesetzt. Ein gleiches Schicksal erfuhr der Erzbischof von Posen, Dunin, als er verbot, gemischte Ehen ohne das Versprechen katholischer Kindererziehung einzusegnen. Die übrigen Bischöfe erklärten nun ihre Zustimmung zu den kirchlichen Grundsätzen, nur der Fürstbischof von Breslau, der auf Seiten des Staates stand, legte 1840 sein Amt nieder. Dies gewaltsame Einschreiten des Staates verursachte eine große Aufregung und mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. begann ein völliger Umschwung in der Kirchenpolitik. Der Posener Erzbischof kehrte in seine Diözese zurück und der Kölner Stuhl wurde in einer für Droste schonenden Form neu besetzt. Der König hob das Placet auf, gab den Verkehr der Bischöfe mit Rom frei und ließ die hermesianischen Professoren in Bonn auffordern, sich zu unterwerfen oder ihre Vorlesungen einzustellen. Im Kultusministerium wurde eine besondere Abteilung für katholische Angelegenheiten errichtet, welche formal die staatlichen Hoheitsrechte wahrnehmen sollte aber faktisch

den Einfluß des Ultramontanismus in die Regierung selbst verlegte. So ideal diese Maßregeln gedacht waren, so beruhten sie doch auf völliger Verkennung der realen Verhältnisse. Für Rom bedeutete Freiheit unbeschränkte Herrschaft, und so ist denn in den nächsten 20 Jahren die Macht des Katholizismus in Preußen, selbst in Regierungskreisen, stetig gewachsen. Die Revolution des Jahres 1848 mit ihren Folgen gab neuen Anlaß, das Prinzip kirchlicher Freiheit zur Erweiterung der hierarchischen Rechte zu benutzen. Was die deutschen Bischöfe auf den Würzburger Konferenzen als Forderungen der kirchlichen Freiheit zusammenstellten, das ist in Preußen zum größten Teil auf die leichteste Weise erreicht worden.

Die Verfassungsurkunde von 1850 sprach aus, daß die evangelische und römisch-katholische Kirche ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und die Religionsgesellschaften mit ihren Oberen frei verkehren sollten, daß das staatliche Vorschlags-, Wahl- oder Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen wegfallen solle, soweit es nicht auf dem Patronat oder besonderen Rechtstiteln beruhe, und daß die Religionsgesellschaften den Religionsunterricht in den Volksschulen leiteten; Gesetze über die Aufhebung des Patronats und die Einführung der Zivilehe wurden in Aussicht gestellt. Zu letzteren ist es aber unter der konservativen Tendenz der Regierung nicht gleich gekommen. Und als es zur Ausführung der die Selbständigkeit der Kirche betreffenden Bestimmungen kommen sollte, verwahrten die Bischöfe sich gegen alle näheren Erläuterungen staatlicherseits und erklärten, sie hätten bereits von den der katholischen Kirche erteilten Befugnissen Besitz genommen.

Die Kirche erlangte nicht nur die freie Verwaltung ihres Vermögens, sondern auch die freie Verwendung ihrer Dotationen, und durch die Leitung des religiösen Unterrichts und das meist geistliche Schulinspektorat kam die Kirche zur Leitung des Unterrichts in den katholischen Volksschulen. Die katholische Kirche genoß also in Preußen alle Vorteile einer freien Kirche ohne deren Lasten und Schwierigkeiten, und noch mehr als die Verfassungsbestimmungen trug das Verhalten der Regierung dazu bei, den Einfluß und die Ansprüche der Hierarchie zu steigern. Der Staat verzichtete auf alle Aufsichtsrechte über das kirchliche Leben, ließ der Kirche aber ferner den Schutz des Gesetzes und seinen Arm, um das Volk in Familie, Schule und Sitte zu

beherrschen. Die Nachgiebigkeit der Staatsregierung gegen den Klerus machte diesen immer anspruchsvoller, und so erwuchs ein Staat im Staate, der bei bedrohlichen politischen Krisen die Einheit und Sicherheit des Landes gefährdete.

Mit dieser Machtentfaltung des Katholizismus in den Staaten ging der Fortschritt in der Zentralisation der kirchlichen Verfassung Hand in Hand. In dieser Richtung verfolgte das Papsttum eine beharrliche und wenn auch langsam, so doch sicher zum Ziel führende Politik. Die Bischöfe wurden immer abhängiger gemacht von den Weisungen der Kurie, die Appellationen des niederen Klerus an den römischen Stuhl wurden begünstigt und durch die Ausdehnung des Instituts der Missionsbischöfe wurde der numerisch größere Teil des Episcopates mit unbedingten Anhängern der Kurie besetzt, was für das in das Auge gefasste Konzil von größter Wichtigkeit war. In Rom selbst bemächtigten sich die Jesuiten des entscheidenden Einflusses und arbeiteten darauf hin, die unbeschränkte Souveränität des Papstes in der Kirche zum Dogma zu erheben. Der erste Schritt dazu war, daß Pius IX. 1854 das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria ohne Appellation eines Konzils als Kirchenlehre proklamierte und den vereinzelt Widerpruch gegen dasselbe energisch unterdrückte. Ein lange geführter, offen gehaltener dogmatischer Streitpunkt war durch das Machtwort Roms entschieden, und die fast 200 Prälaten, die dem Akt der Proklamation beiwohnten, hatten nur als Zeugen die päpstliche Entscheidung zu vernehmen.

Das dritte Stadium der kirchenpolitischen Entwicklung in unserem Jahrhundert können wir am besten vom Jahre 1859 datieren. Es trafen damals nämlich mehrere Ereignisse zusammen, welche eine neue Wendung hervorriefen:

1. der Regierungswechsel in Preußen;
2. die neue Kirchenpolitik der südwestdeutschen Höfse und vor allem
3. die Herstellung des Königreichs Italien, verbunden mit der nationalen Politik des französischen Kaisers und der Niederlage Oesterreichs.

Die innere Wendung in der Kirchenpolitik bestand zunächst darin, daß überall in den europäischen Völkern eine Reaktion gegen den

wachsenden Klerikalismus eintrat, die bald zu einer gewaltigen Strömung in der öffentlichen Meinung wurde und durch die Publikation der päpstlichen Enzykliken und des Syllabus noch eine Steigerung erfuhr. Der Syllabus erklärte den Grundlagen des modernen Staatsrechts offen den Krieg und erneuerte alle Ansprüche der Kurie auf die Beherrschung des öffentlichen Lebens nach göttlicher Ordnung. Der Widerspruch freisinniger Bischöfe gegen diese päpstliche Kundgebung wurde energisch unterdrückt. Aber gerade als die Kurie in dem vatikanischen Konzil das Gebäude krönen wollte durch die Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, brach das französische Kaiserreich zusammen, und Deutschland übernahm die Führung in dem Kampf der Völker gegen die Anmaßungen der Kurie. Es sind in dieser neuesten Bewegung, deren Einzelheiten ich nicht schildern kann, vorzüglich zwei Momente, welche zusammenwirkten, um die gesamte Kirchenpolitik in eine neue Richtung zu bringen, einmal das Überwiegen des nationalen Prinzips in der Politik und zweitens die extravaganteren Tendenzen des Papsttums, durch Zentralisation der Hierarchie in die staatlichen Rechte einzugreifen. Der zu scharf gespannte Bogen brach, und die Geschichte wird wohl einst Pius IX. den Totengräber des Ultramontanismus nennen. Auf den päpstlichen Thron gehört in unserer Zeit kein Schwärmer. Noch lange wirkten die Traditionen der vorigen Periode nach, teilweise auch heute noch. Aber auf welcher Seite der Sieg sein wird, kann niemandem zweifelhaft sein, welcher den Fortschritt des geschichtlichen Lebens versteht.¹⁾

Den kräftigsten Anstoß zu der neuen antiklerikalen Bewegung gab die italienische Politik Piemonts unter der Leitung Cavour's mit den beiden Losungen: *L'Italia farà da se* und *chiesa libera in stato libero*. Schon 1850 hatten in Piemont die Sinarbischen Gesetze die Geistlichen dem bürgerlichen Forum unterworfen, dem geistlichen Gericht das Aussprechen weltlicher Strafen entzogen und das Asylrecht

¹⁾ Anm. des Herausgebers: Wie bekannt, hat Leo XIII. die vorsichtiger und diplomatische Politik Roms mit größtem Erfolg wieder erneuert. So ist auch der Ultramontanismus kräftig am Leben geblieben. Ob Pius X. die Fehler des neunten Pius wiederholen wird — fast will es so scheinen. Die Zuversicht, daß der protestantische Staatsgedanke siegen werde, ist meinem Vater später oft verloren gegangen. Im Grunde aber hat er an dieser Betrachtung der Dinge festgehalten.

beseitigt. Einige Jahre später wurde die Zivilehe eingeführt, das staatliche Aufsichtsrecht über das Unterrichtswesen wieder hergestellt und die Säkularisierung der Klöster ausgeführt. Cavour ging energisch auf der betretenen Bahn voran. Als die Lombardei von Osterreich getrennt war (1859), wurde das östereichische Konkordat auch dort beseitigt. Gegen den Widerstand des Klerus ergriff die Regierung die durchgreifendsten Maßregeln. Die zum Kirchenstaat gehörigen Provinzen mit Ausnahme des Patrimonium Petri sagten sich von Rom los, Toskana und Neapel schlossen sich mit Sardinien und der Lombardei zum Königreich Italien zusammen und Frankreich konnte dies nicht hindern, ohne sein eigenes Werk zu zerstören, und ließ sich mit Nizza und Savoyen abfinden. Und als es nun galt, für das über ganz Italien mit Ausnahme des Patrimonium Petri und Venedigs ausgedehnte Königreich die kirchenpolitische Gesetzgebung zu regeln, geschah dies nicht auf dem Wege der Verständigung mit Rom, sondern der staatlichen Gesetzgebung nach dem Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat. Es war dies ein Schritt von größter historischer Bedeutung, daß man darauf verzichtete, die rechtliche Stellung der Kirche im Staate durch Vereinbarung mit der Kurie zu ordnen. Rom wurde angesichts der französischen Fahnen in Rom zur Hauptstadt Italiens erklärt (1861) und die Ausführung besseren Zeiten überlassen. Das Jahr 1866 brachte auch Venedig zu Italien. Alle feierlichen Proteste Roms, alle Versuche, durch politische Intervention den Kirchenstaat im alten Umfang wieder herzustellen, änderten nichts an den vollendeten Tatsachen. Die gesetzliche Regelung des Verhältnisses der Kirche zum Staate erfolgte in Italien erst nach dem deutsch-französischen Kriege, der endlich Rom zur politischen Hauptstadt des Landes machte.

Auch in Deutschland begann 1859 die Reaktion gegen die Übergriffe Roms. Das in Baden von der Regierung mit Rom abgeschlossene Konkordat erweckte einen Sturm im Lande, der Landtag versagte seine Zustimmung und der Großherzog entließ das Ministerium, welches das Konkordat abgeschlossen hatte. Das Gesetz vom 9. Oktober 1860 suchte die Selbständigkeit der Kirche mit der Wahrung der staatlichen Hoheitsrechte zu vereinigen, und die kirchenpolitische Gesetzgebung der folgenden Jahre, welche ebenfalls auf eine diplomatische Verhandlung mit Rom verzichtete, schaffte immer neue

Garantien für die Rechte des Staates. Württemberg hob 1860 unter dem Druck des Widerspruchs der Stände das 1857 abgeschlossene Konkordat auf und begann auf dem Wege politischer Gesetzgebung die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu ordnen. Einige Jahre später mußte auch die zwischen dem hessischen Minister und dem Bischof Kettler abgeschlossene Konvention der antiklerikalen Bewegung weichen. In Nassau wurde der die klerikalen Interessen begünstigende Regierungspräsident Werren gestürzt. Ungleich wichtiger war, daß in Osterreich die Niederlage von Königgrätz die von einflussreichen Persönlichkeiten des Hofes unterstützte Konkordatspolitik zu Fall brachte. Die neuen Staatsgrundgesetze proklamierten Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetz, Unabhängigkeit der bürgerlichen und politischen Rechte vom Religionsbekenntnis und Oberleitung des Unterrichtswesens durch den Staat; das Ehegesetz gab die gesamte Ehegerichtsbarkeit den weltlichen Gerichten zurück, das Schulgesetz ließ nur den Religionsunterricht der betreffenden Kirche, das interkonfessionelle Religionsgesetz beseitigte die Reverse wegen der religiösen Erziehung der Kinder und überließ die Entscheidung den Eltern. Vergebens erklärte der Papst diese verdammenswerten Gesetze für nichtig und ungültig (22. Juni 1867).

Wurde in Osterreich das Konkordat erschüttert durch die Folgen eines unglücklichen Krieges, so in Spanien durch die Revolution (1869). Die Gewissensfreiheit und die Ausübung fremder Kulte wurden gestattet, die Regierung schritt gegen den am politischen Aufstande beteiligten Klerus ein und versuchte die Geistlichen eidlich auf die Verfassung zu verpflichten. Im Juni 1870 wurde die Zivilehe eingeführt und die geistliche Ehejurisdiktion aufgehoben, und die Kompetenz der geistlichen Gerichte auf das Forum internum beschränkt. Der stärkste Hebel des kürzlich beendeten, seit mehreren Jahren Spanien in Erregung haltenden Bürgerkrieges war der Kampf des Ultramontanismus gegen das moderne Staatsrecht. In der neuen Verfassung ist wenigstens das Hoheitsrecht des Staates gewahrt. Zu einer vollen Durchführung der Grundsätze der Religionsfreiheit ist es noch nicht gekommen.

In Frankreich machte sich die neue antiklerikale Strömung ebenfalls geltend. Allein das nach dem merikanischen Trauerspiel und

vollends nach dem deutschen Kriege erschütterte Kaisertum bedurfte zu sehr der Unterstützung des Klerus, und die französische Kirchenpolitik bewegte sich von 1870 an in einem Schaukelsystem zwischen Konzessionen an den Liberalismus und an den Klerikalismus. Das Verbot an die Bischöfe, den Syllabus zu verkünden, blieb ohne Wirkung. Am zähesten behauptete sich Rom in Preußen in der während der vorigen Periode erlangten Macht. Noch unter der neuen Ära wurde dem Domherrn Wölger in Breslau das Recht zu theologischen Vorlesungen entzogen, und vollends unter dem Ministerium Mähler dauerte die Wirksamkeit der katholischen Abteilung und die Begünstigung klerikaler Prätentionen fort. Auch Bismarck, der so gewaltig in die Geschichte eingreifende neue Leiter der preussischen Politik, suchte ein friedliches Einvernehmen mit den deutschen Katholiken und schonte Rom.

Erst das vatikanische Konzil und der französische Krieg führten eine entscheidende Wendung herbei. Die Proklamierung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes und die Kriegserklärung Frankreichs an Deutschland stehen wohl nicht nur in zeitlichem, sondern auch in kausalem Zusammenhang miteinander. In dem Vatikanum schloß sich eine von den Jesuiten lange vorbereitete und sorgfältig geleitete Entwicklung innerhalb der katholischen Hierarchie ab, deren Absicht war, gegenüber den liberalen und nationalen Strömungen auf politischem Gebiet, welche die Einheit der Kirche bedrohten, die hierarchische Verfassung zu noch größerer Zentralisation zu führen. Damit wurde der Klerus immer mehr dem nationalen Verband und Interesse entzogen. Als nun die gründliche Niederlage Frankreichs den völligen Verlust des Kirchenstaates für den Papst herbeiführte, hatte das nunmehr fest begründete Deutsche Reich ebenso Freiheit als Anlaß, mit starken Mitteln die nationale Entwicklung gegen die ihr feindlichen Bestrebungen des Ultramontanismus zu schützen. Die Art, wie das vatikanische Dogma zustande kam trotz der nachdrücklichen Warnungen der politischen Mächte, trotz des Widerspruchs der Mehrzahl des deutschen und österreichischen und eines großen Teils des französischen Episkopats und der moralische Bankrott, welcher mit dem äußeren Sieg der Hierarchie verbunden war, führte in der katholischen Kirche zunächst Deutschlands und der Schweiz zu einem

Schisma und nötigte die Regierungen, sich mittels einer kirchenpolitischen Gesetzgebung gegen die staatsgefährlichen Folgen des Dogmas sicher zu stellen. Schon am 30. Januar 1870 erklärte der österreichische Reichskanzler das Konkordat von 1855 für aufgehoben, weil das Rechtssubjekt, mit dem es abgeschlossen sei, nicht mehr existiere. Der am nächsten mit dem Papsttum verknüpfte Staat war Italien, die Führerschaft aber in dem energischen Kampf gegen den Vatikanismus übernahm der deutsche Reichskanzler. Seitdem beherrscht der Kampf der Staatsregierungen mit dem Ultramontanismus an erster Stelle die europäische Politik und wird auch ohne blutige Entscheidung kaum zum Abschluß kommen.

Sehr verschieden sind die Ideen, welche in Italien und Deutschland bei der neuesten kirchenpolitischen Gesetzgebung maßgebend waren. In Italien überwog das Prinzip der Trennung des kirchlichen und Politischen, in Deutschland die Rücksicht auf die neue Befestigung der Aufsichtsrechte des Staates über die Kirche. Italien ging zuerst vor, nachdem es Rom und das römische Gebiet dem Königreich einverleibt hatte. Im Anschluß an den Wahlspruch Cavour's legte es seiner kirchenpolitischen Gesetzgebung von 1871 den Grundsatz absoluter Trennung von Kirche und Staat zugrunde. Dem Papst wurden mit den vatikanischen Palästen die Ehren und Rechte eines Souveräns, das Gesandtschaftsrecht, Garantien für die Freiheit des Konklaves und eine Zivilliste von über 3 000 000 Lire zugestanden. Die Korrespondenz des Episkopats mit der Kurie ist frei, Placet und Exequatur sind abgeschafft. Kein Kleriker kann für eine geistliche Handlung zur Verantwortung gezogen werden, die Ausübung der geistlichen Jurisdiktion und der kirchlichen Disziplinargewalt ist von staatlicher Einmischung frei, der appel comme d'abus ist aufgehoben, die Leitung der zur Erziehung der Priester bestimmten Anstalten bleibt ganz der Kirche überlassen und alle geistlichen Körperschaften können sich ohne obrigkeitliche Erlaubnis versammeln. Alle Ernennungen zu geistlichen Ämtern sind der Kirche übergeben, und es bedarf nur der Anzeige der Ernennung an die Regierung. Auch der Eid, den die Bischöfe zu leisten hatten, fällt weg. Gegenüber solcher unbeschränkter Autonomie der Kirche behielt sich der Staat vor, den Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt mittels Anwendung des allgemeinen Straf-

gesetzbuches zu strafen, die Standesregister übergab er den Gemeindebehörden, gab Taufe, Trauung und kirchliche Beerdigung frei, entzog den geistlichen Genossenschaften die Korporationsrechte und zog ihre Güter gegen vom Staat gewährte Pensionen ein.

Überhaupt wurde das ganze Kirchenvermögen eingezogen, verkauft und der Ertrag unter das Unterrichtswesen, die Wohltätigkeitsanstalten und die Kirche verteilt. Die theologischen Fakultäten an den Staatsuniversitäten wurden aufgehoben. Diese doktrinaire Scheidung des Kirchlichen und Staatlichen, wie sie in Italien vollzogen ist, wird sich schwerlich auf die Dauer halten lassen. Im Augenblick hat der Klerus wenig Einfluß auf das Volk. Noch ist die nationale Bewegung zu mächtig, und die Ansprüche der Kurie auf den Kirchenstaat stehen der Versöhnung mit dem italienischen Volke zu direkt im Wege. Aber für eine nahe Zukunft wird für Italien dieselbe Gefahr entstehen wie in Belgien, daß sich das Papsttum des politischen Einflusses und der Erziehung zu bemächtigen sucht. Schon sind die Anzeichen vorhanden, daß die Katholiken aus ihrer bisherigen Zurückhaltung vom politischen Leben zurücktreten. Die Losung: *Agite, Agite!* ist ausgegeben. Und wenn diese Agitation einigen Erfolg hat, so wird der Kampf von neuem beginnen, und zwar sowohl auf dem Gebiet der Schule als bei den Wahlurnen ausgefochten werden. In Belgien hat die Macht des Ultramontanismus unter demselben System sich bis jetzt behauptet, obwohl sich auch hier die Reaktion des Liberalismus langsam, aber stetig fühlbar macht. Aber solange die Kirche das gesamte Unterrichtswesen beherrscht, wird nicht viel ausgerichtet.

Ganz anders gestaltete sich die kirchenpolitische Gesetzgebung in Deutschland, sonderlich in Preußen. Als sich die Katholiken nach dem Kriege im Reichstag als Partei konstituierten und unter dem Titel der Grundrechte absolute Freiheit für die Kirche forderten, als sie die Zumutung an die Regierung stellten, für Erhaltung des Kirchenstaates mit ihrer Macht einzutreten, als sich in Elsaß-Lothringen der Klerus als die mächtigste Stütze der Opposition zeigte, da wurde endlich die deutsche Politik zu der Wendung gedrängt, entschieden gegen den Ultramontanismus Front zu machen. Was den Fürsten Bismarck bewogen hat, so entschieden mit den Grundsätzen seiner

früheren Politik zu brechen, ist noch nicht hinreichend aufgeklärt. Als das geeignetste Mittel, den Staat dauernd gegen die Hierarchie zu schützen, erschien eine staatliche Gesetzgebung, welche das Aufsichtsrecht des Staates über sämtliche Konfessionen gleichmäßig ordnete. Die Ausführung dieser kirchenpolitischen Gesetzgebung übernahm zuerst Mähler und dann der an seine Stelle berufene Kultusminister Falk. Zunächst wurde die katholische Abteilung im Kultusministerium aufgehoben und durch das Schulaufsichtsgesetz der staatliche Charakter der Schulinspektion auch da, wo sie tatsächlich durch kirchliche Organe ausgeübt wurde, festgestellt. Der Schulinspektor, auch wenn er Geistlicher ist, ist Staatsbeamter. Weiter folgte ein Zusatz zum Strafgesetzbuch zum Schutz wider Mißbrauch der Kanzel zu politischen regierungsfeindlichen Agitationen. Die Ultrakatholiken wurden als juristisch gleichberechtigte Glieder der katholischen Kirche anerkannt. Der Jesuitenorden und die ihm verwandten Kongregationen wurden aus dem gesamten Gebiet des Deutschen Reiches ausgeschlossen.

Am einschneidendsten waren aber die sogenannten Maigesetze vom Jahre 1873, die nach dem leider zu doktrinär gehandhabten Grundsatz der Parität für die katholische wie für die evangelische Kirche gleiche Gültigkeit haben sollten. Sie beschränkten zunächst die Strafmittel der kirchlichen Disziplinargewalt und errichteten einen staatlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten, bei welchem gegen Disziplinarmaßregeln kirchlicher Behörden Berufung eingelegt werden konnte, sowohl von dem Betroffenen, wie von dem Oberpräsidenten der Provinz. Auch kann dieser Gerichtshof die kirchlichen Würdenträger ihres Amtes verlustig erklären, wenn ihr Verbleiben in demselben mit der staatlichen Ordnung unverträglich erscheint. So wurde der Erzbischof von Köln seines Amtes entsetzt. Endlich sollen alle Kandidaten des geistlichen Amtes den Nachweis dreijährigen Studiums auf einer deutschen Staatsuniversität nach abgelegter Maturitätsprüfung führen, eine wissenschaftliche Staatsprüfung neben der kirchlichen abzulegen haben und von jeder Ernennung für ein geistliches Amt soll dem Oberpräsidenten Anzeige gemacht werden und steht dem Staat innerhalb sechs Wochen ein Einspruchsrecht zu. Der Grundgedanke dieses Gesetzes ist, die Vorbildung des Klerus in einer dem nationalen Interesse entsprechenden Weise zu erzwingen und die Aus-

übung geistlicher und kirchenregimentlicher Tätigkeit in den durch das Staatsinteresse erforderlichen Schranken zu halten. Wenn man aber meinte, damit die katholischen Bischöfe zum Einlenken zu zwingen, so täuschte man sich. Die katholischen Bischöfe erklärten einmütig, zur Ausführung dieser Gesetze, deren Rechtsgültigkeit sie nicht anerkannten, nicht mitwirken zu können, und so schließt sich an die Maigesetze ein zunehmender Kriegszustand, der mehr und mehr das gesamte Volk erregt. In der Kirche führte der Konflikt zur Schließung der geistlichen Seminare, zur Absetzung mehrerer Bischöfe, zur Nichtbesetzung zahlreicher Pfarrstellen, zur Inhaftierung vieler Geistlichen, die dem Gesetz zuwider geistliche Funktionen ausübten, zur Entsetzung einer großen Zahl geistlicher Schulinspektoren, zur Entlassung oder Nichtbestätigung ultramontan gesinnter Beamten, zur Schließung der meisten Ordenshäuser, zu staatlicher Verwaltung der Einkünfte erledigter Bistümer und vor allem zur Zusammenschließung der meisten Katholiken zu einer politischen Partei, welche sich die Bekämpfung der Kirchenpolitik der Regierung zur ersten Aufgabe machte.

Den Staat drängte aber der beharrliche Widerstand zu neuen Akten der Gesetzgebung. Dazu gehört das Gesetz über die Verwaltung der erledigten Bistümer, das Gesetz über die Verhinderung der unbefugten Ausübung von Kirchenämtern, das Gesetz über die Beurkundung des Personenstandes und der Eheschließung zunächst für Preußen, dann für das Reich, das Gesetz über die Gemeindeorgane zur Verwaltung des gemeindlichen Kirchengutes, die Aufhebung der §§ 15, 16, 18 der preussischen Verfassungsurkunde, welche die Selbstständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten aussprachen, ein Gesetz über die Besetzung erledigter Stellen durch die Gemeinden, wenn die kompetenten Behörden die Besetzung verweigern und das Gesetz über die Verwaltung des kirchlichen Diözesanvermögens. Es ist mir nicht möglich, die einzelnen Bestimmungen dieser Gesetze darzustellen. Sie sind sämtlich Ausdruck eines kirchenpolitischen Systems. Da die katholische Kirche grundsätzlich die Souveränität des Staates auf dem Rechtsgebiet nicht anerkennt, da sie allen Reformen auf diesem Gebiete lediglich passiven Widerstand entgegenstellt, so schafft sich der Staat durch Gesetz und Zwang die Garantien für sein Aufsichtsrecht und für den konfessionellen Frieden. Namentlich sucht er die im Dienst der

Ortsgemeinden wirkende Geistlichkeit freier zu stellen gegen ihre Vorgesetzten, vor allem gegen ausländische Einflüsse, und schränkt die Kirche ein auf ihr eigentümliches Gebiet religiös-sittlicher Erziehung, während Familie und Schule möglichst gegen die Mitteleidenschaft der konfessionellen Spaltung geschützt werden sollen. Die Notwendigkeit solcher Abwehr der Hierarchie seitens des Staates ist wohl anzuerkennen. Aber zu bedauern bleibt bei diesem Kampfe, daß das Volk in einen Gewissenskonflikt verwickelt wird bezüglich der Pietät gegen die weltliche und geistliche Autorität und damit der religiös-sittlichen Erziehung des Volkes auf diese Weise schwer überwindliche Hindernisse in den Weg gelegt werden. Unter dem Kampf gegen das Pfaffentum leidet auch das Christentum, und um die damit verbundene Gefahr zu überwinden, bedarf es der innerlichsten Erneuerung und Kräftigung der Kirche, um mit geistlichen Waffen den Antichrist zu überwinden. Man hätte wohl wirksam die Häupter treffen und Rom den starken Arm des Staates fühlen lassen können, ohne in dem Maße das Volk und die Geistlichen in den Konflikt hineinanzuziehen.¹⁾

Einig in dem Grundsatz, die öffentliche Rechtsstellung der katholischen Kirche auf dem Wege staatlicher Gesetzgebung zu ordnen, haben also Italien und Deutschland doch einen völlig verschiedenen Weg eingeschlagen. Italien hat die Kirche ganz freier Bewegung überlassen und ihr nur den Besitz toter Hand und die Einwirkung auf das bürgerliche Leben entzogen. Deutschland, besonders Preußen, hat in umfassender Gesetzgebung das Aufsichtsrecht des Staates sicher zu stellen gesucht.

Die Schweiz folgte der antiklerikalen Politik Deutschlands, ja überbot dieselbe noch. Mermillod, Bischof von Hebron in p. inf., der vom Papst als apostolischer Vikar mit bischöflichen Vollmachten für Genf ausgestattet war, wurde abgesetzt und, als er sich nicht unterwarf, aus dem Lande verwiesen. Im Januar 1873 wurde ein Gesetz erlassen, nach welchem im Kanton Genf die Pfarrer durch die katholischen Bürger gewählt werden sollten. Damit war der Katholizis-

¹⁾ Ann. des Herausgebers: Die spätere Aufhebung der Maigesetze hat mein Vater stets bedauert. In der Art, wie Bismarck den „Kulturkampf“ abbrach, anstatt ihn zu Ende zu führen, hat er stets ein nationales Unglück gesehen.

mus in Genf rechtlos geworden und in die Dissidenz getrieben. In der deutschen Schweiz wurde der dem Bistum Basel vorstehende Bischof Lachat (Residenz Solothurn), der zwei altkatholische Pfarrer exkommuniziert hatte und sich weigerte, diese Maßregeln zurückzunehmen, abgesetzt, und die Berner Regierung ergriff die strengsten Maßregeln gegen die Geistlichen des Berner Jura, welche trotzdem die Verbindung mit ihrem Bischof unterhielten. Es wurden 69 Geistliche abgesetzt, die Zahl der Pfarreien auf 28 reduziert und militärische Besetzung des Distrikts mußte die Ruhe aufrecht erhalten. Wie in Genf ging man auch in Bern mit der Organisation einer staatlichen Kirchenordnung vor, nach der die Pfarrwahlen durch die katholischen Bürger vollzogen werden und die Staatsbehörde die Kirchenverfassung oktroyiert.

Eine Mittelstellung zwischen dem Verfahren in Italien und Deutschland nimmt die neue kirchenpolitische Gesetzgebung in Osterreich vom Jahre 1874 ein. Schon die Gesetzgebung von 1868 über das Eherecht, die Schule und die interkonfessionellen Verhältnisse hatte das staatliche Gebiet gegen kirchliche Übergriffe gewahrt. Das Konkordat von 1855 wurde im Jahre 1870 als rechtlich für die Regierung nicht mehr verbindlich erklärt. Auf dieser Basis unternahm es die Gesetzgebung von 1874, die äußeren Rechtsverhältnisse der Kirche rein staatlich zu ordnen. Es sollten die Grenzen der kirchlichen Autonomie festgestellt werden. Der Staat verzichtete allerdings darauf, die Ordnung der Lehre und des Kultus in der Kirche einzuschränken. Aber er behielt sich volle Freiheit der Aktion vor, wenn die dem Papst zuerkannten Vollmachten zu staatsgefährlichen Bestrebungen führen sollten. Für die Exekution der kirchlichen Jurisdiktion und Disziplin wird die staatliche Hilfe versagt, und die geistliche Amtsgewalt darf niemanden an der Ausübung staatsbürgerlicher Rechte und an Befolgung der Staatsgesetze hindern. Für Übernahme eines geistlichen Amtes wird politische Unbescholtenheit und der Besitz des Staatsbürgerrechtes gefordert. Für die Besetzung der Bistümer bleibt es bei der landesherrlichen Nomination, für weltgeistliche Ämter und für Pfründen, die aus öffentlichen Mitteln dotiert sind, hat der Staat das Recht, bei der Einsetzung mitzuwirken, und in allen Fällen ist eine Anzeige an die

Staatsbehörde erforderlich und letzterer steht binnen 30 Tagen ein Einspruchsrecht zu. Erledigte Stellen müssen in Jahresfrist besetzt werden, und zur Errichtung neuer Pfarrbezirke oder deren Änderung ist die Zustimmung des Staates erforderlich. Die Regelung des kirchlichen Anteils am Unterrichte des Volkes, der staatliche Anteil an der Bildung der Geistlichen sowie die Patronatsverhältnisse bleiben besonderer gesetzlicher Bestimmung vorbehalten. Die kirchliche Vermögensverwaltung unterliegt der staatlichen Kontrolle, und das kirchliche Genossenschaftswesen einer umfassenden Aufsicht des Staates. Kein neuer Orden darf sich ohne Genehmigung der Regierung im Lande niederlassen, und die Genehmigung ist widerruflich, wenn durch ihr Verhalten die öffentliche Ordnung gefährdet wird. Auch haben kirchliche Gelübde keine bürgerlich verpflichtende Wirkung. Die Kurie und der Episkopat stellten diesen Gesetzen den lebhaftesten Widerspruch entgegen. Allein die Bischöfe haben sich tatsächlich denselben gefügt und hoffen auf bessere Zeiten.

Die gegenwärtige Rechtsbildung in dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist demnach allenthalben beherrscht von der Tendenz, auf dem Wege staatlicher Gesetzgebung diejenigen Garantien zu gewinnen, welche das nationale und staatliche Leben gegen die Ansprüche der katholischen Hierarchie sichern. Nicht als ein Rechtskreis neben dem Staate soll die Kirche dastehen, sondern als ein autonomes Institut im Staate. Der Weg, den man in Italien und in Deutschland eingeschlagen hat, war aber ein sehr verschiedener, und Osterreich nahm eine vermittelnde Stellung zwischen beiden Systemen ein.

In Frankreich ist der unter der vorigen Regierung unterstützte Ultramontanismus durch den Systemwechsel bedroht, aber gibt die Hoffnung nicht auf. Die Kurie blickt erwartend auf Frankreich; sie hofft Frankreich an die Spitze einer Koalition gegen das neue protestantische Kaiserreich zu führen. Politisch-konservative und kirchlich-ultramontane Bestrebungen sind in der französischen klerikalen Politik eng verflochten. In diesem Sinne wurden Beerdigungen ohne kirchliche Feier erschwert, in der Armee das Institut der Militärgeistlichen eingeführt; namentlich ist aber unter der Form des freien Unterrichts das Schulwesen klerikalen Einflüssen geöffnet, und seit einiger Zeit hat eine umfassende Organisation katholischer Universitäten neben der Staatsuniversität begonnen, ja,

die klerikale Partei dringt sogar auf Beseitigung der Zivilehe. Der neue Unterrichtsminister hat ein Gesetz eingebracht, welches das Recht, einen wissenschaftlichen Grad zu erteilen, der Staatsuniversität vorbehalten soll. Aber es werden die äußersten Anstrengungen gemacht, um die Annahme des Gesetzes im Senat zu hintertreiben. Frankreich ist geteilt, und bei seinem schwankenden politischen Zustand ist diese klerikale Strömung eng verflochten mit der Macht der Regierung. Es fehlt nicht an lebhaftem Widerspruch gegen die Bevorzugung des Klerikalismus und, sobald die liberale Partei, wie der Ausfall der letzten Wahl in Aussicht stellt, entschieden zur Regierung kommt, steht ein Umschlag in der Politik zu erwarten. Thiers und Gambetta sehen die klerikale Politik der jetzigen Regierung als ein Unheil für Frankreich an. Es wird an einer Gegenbewegung in dem neuen Parlament nicht fehlen. Der Ausfall der letzten Wahl war eine Niederlage der Klerikalen, denn seine stärkste Stütze hat der Klerus an den Legitimisten und Bonapartisten.¹⁾

Ebenso wenig als in Frankreich ist in Spanien und in England die kirchenpolitische Lage geklärt. In Spanien hat die neue konstitutionelle Regierung bisher das Prinzip der Religionsfreiheit nicht anzutasten gewagt, verhandelt aber mit Rom wegen eines Übereinkommens. Die, wie es scheint, vollständige Niederlage des Karlismus ist für Roms Hoffnung auch ein Stoß. In England entfaltet sich unter Gladstones Leitung ein wachsender Widerstand gegen die bisher nicht erfolglosen Eroberungsversuche Roms im Lande.

Auch Rußland hat schon seit längerer Zeit die diplomatischen Beziehungen mit Rom abgebrochen, die katholischen Kirchen unter staatliche Aufsicht gestellt und einen großen Teil der unierten Kirche wieder mit der orthodoxen Kirche vereinigt. So hat Rom allenthalben über die empfindlichsten Niederlagen zu klagen, auch in Amerika, und Deutschland steht so keineswegs vereinzelt da in seinem Kampf gegen den Ultramontanismus. Der Konflikt bezüglich der rechtlichen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat ist allenthalben ent-

¹⁾ Ann. des Herausgebers: Wie sehr hat sich seitdem die Lage in Frankreich geändert! Die gegenwärtige Durchführung der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich ist als Reaktion gegen die Folgen des oben beschriebenen Klerikalismus zu betrachten. Auch in Spanien wird diese Entwicklung nicht ausbleiben.

weder entbrannt oder doch nahegelegt, und die nächsten Jahre müssen in der europäischen Völkervelt noch wichtige Wendungen auf diesem Gebiete herbeiführen. Es handelt sich zuerst um die Frage, ob die Kirche als ein rechtlich ebenbürtiges Gemeinwesen neben dem Staate anzuerkennen ist oder sich in ihrer äußerlichen Rechtsordnung den Gesetzen des einzelnen Staates unterzuordnen hat, und sodann um die Frage, ob die Interessen des Staates und der Nationen besser durch völlige Trennung der Kirche vom Staat oder durch Verstärkung der staatlichen Aufsichtsrechte gewahrt werden. Zur Entscheidung kann am meisten beitragen entweder der Tod des hochbetagten Papstes, welcher das bisherige Zusammenhalten der katholischen Führer in Frage stellen wird, oder ein neuer europäischer Krieg, an welchem die kirchenpolitische Frage einen hervorragenden Anteil haben kann. Rom verfügt über gewaltige Mittel, und es liegt im Bereich der Möglichkeit, daß es sich in letzter Stunde mit dem Sozialismus verbinden wird, um die bestehende staatliche Ordnung zu zerstören. Der Sozialismus und der Ultramontanismus vertreten beide internationale Interessen gegenüber den nationalen. Darin liegt ihre Kraft und die Möglichkeit eines Bundes zwischen beiden. Zu einem irgendwie befriedigenden Abschluß ist das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat nicht gekommen und ist ein solches je länger desto weniger abzusehen. Allein an eine Versöhnung zwischen Staat und Papismus ist auch schwer zu denken. Es wird einer dem andern weichen müssen.¹⁾

Das Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staat im 19. Jahrhundert.

Völlig andersartig war die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat auf protestantischem Gebiete. Sie vollzog sich in den drei früher charakterisierten Perioden unter denselben allgemeinen Einflüssen, aber in gerade entgegengesetzter Richtung.

¹⁾ Ann. des Herausgebers: Auch diese Sätze zeigen, wie die Gegenwart Vergleichspunkte mit der damaligen Situation darbietet, so anders auch unter Leo XIII. die Verhältnisse sich entwickelt hatten, als man damals erwartete.

Allerdings ist auch auf protestantischem Gebiete von einem Abschluß des kirchenpolitischen Rechtes noch nicht die Rede. Allein die Entwicklung bewegt sich doch vorwärts, und die Kirchen gelangen; wenn auch langsam, so doch immer bestimmter zur Befreiung aus der staatlichen Bevormundung, welche früher ihr korporatives Leben lahm legte. Der Ausgangspunkt zu Anfang des Jahrhunderts ist der stärkste Territorialismus, der sich nicht nur in den protestantischen Ländern England, Schweden, Dänemark und Preußen befestigte; vielmehr auch in Rußland, Oesterreich, Frankreich und Bayern übernahmen die nichtprotestantischen Regierungen die oberste Leitung des Kirchenregiments und hielten energisch daran fest. In der ersten Periode unseres Jahrhunderts kamen daher nur sehr schwache Anfänge in der Richtung auf eine freiere Organisation der evangelischen Kirche zustande. In Deutschland war die wesentlichste Voraussetzung des Staatskirchentums, die konfessionelle Einheit der Bevölkerung, dahingefallen, und wie protestantische Landesherren ihrem Gebiete katholische Territorien einverleibt sahen, so war es auch umgekehrt der Fall, namentlich in Bayern.

Das legte eine Trennung der Kirche vom Staat sehr nahe. Noch 1808 wurden in Preußen die Konsistorien aufgehoben und das Ministerium des Innern in der Zentralinstanz, die Regierungen in den Provinzen übernahmen das Kirchenregiment. Allein in derselben Zeit machte Schleiermacher seine Vorschläge zur Einführung einer presbyterialen und synodalen Kirchenordnung. Und unter dem idealen Aufschwung der Freiheitskriege schien auch für die Kirche ein Morgenrot der Freiheit aufzuleuchten. Schon 1815 wurden die Konsistorien, also kirchliche Behörden neben den Regierungen zunächst für die Provinzen wieder hergestellt. Und am 2. Januar 1817, fast ein Jahr vor dem Aufruf zur konfessionellen Union, erschien ein königlicher Erlaß zur Einführung von Presbyterien und Synoden, letztere allerdings noch lediglich aus Geistlichen bestehend. Im September folgte unter Hinweisung auf das bevorstehende Reformationsjubiläum der Aufruf zur Union, bald darauf die Errichtung des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten, und im Jahre 1829 wurden Generalsuperintendenten mit oberhirtlichen Befugnissen ernannt. Das waren alles Schritte, die trotz der königlichen Initiative auf eine freiere, von der Staats-

verwaltung unabhängige kirchliche Ordnung zielten. Allein die Ausbildung der synodalen Verfassung geriet bald ins Stocken. Seit 1822 verhinderte in Preußen die reaktionäre Tendenz in der Politik jede weitere Entwicklung freier kirchlicher Institutionen. Im Gegenteil, die gute Sache der Union wurde durch bürokratische Zwangsmaßregeln bei Einführung der landesherrlichen Agende vergiftet, und es kam bei dieser Gelegenheit mehrfach, namentlich in Schlessien, zu einer lutherischen Separation.

Etwas, aber nicht viel weiter kam man in dem südwestlichen Deutschland. In Rheinbayern ging die Initiative zur konfessionellen Union von den Gemeinden aus, und eine daraufhin vom König einberufene Generalsynode arbeitete 1818 eine kirchliche Verfassung aus, nach der Presbyterien, Diözesansynoden und eine Generalsynode dauernd am Regiment der Kirche beteiligt sein sollten. In Baden führte die Urkunde der Union von 1821 die Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen ein, und auch hier kam es zu Synoden, die aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt waren. Allein diese ersten Synoden in deutschen Landeskirchen hatten wenig zu bedeuten, sie hatten keine klare und entscheidende Kompetenz. Die fast nur aus Geistlichen bestehenden Synoden des lutherischen Bayerns hatten sogar nur beratende Stimme. Bald erlahmte auch hier die Energie. Die reaktionäre Politik ließ allenthalben die Anfänge freierer Gestaltung des kirchlichen Lebens nicht zur Kraft gelangen. Der staatliche Absolutismus wurde auch auf die Kirche übertragen. Dieselben Regierungen, welche Rom als souveräne Macht behandelten und ihm weitgehende Zugeständnisse machten, hielten die protestantische Kirche unselbständig.

Wie in Deutschland, so herrschten auch anderwärts territorialistische Grundsätze. In der anglikanischen Kirche waren die geistlichen Synoden (Convocations) anderthalb Jahrhunderte gar nicht versammelt worden, in Schweden kam es wohl vor, daß verdiente Generäle zu Bischöfen ernannt wurden, und das hatte doch noch eine andere Bedeutung als wenn bei uns Generäle Domherren von Brandenburg werden. In Holland, wo die Kirche früher von der staatlichen Verwaltung ziemlich unabhängig geblieben war, wurde 1816 vom Könige eine Kirchenverfassung oktroyiert, welche für die Ernennung

der kirchlichen Behörden der Krone erhebliche Befugnisse sicherte und alle Beschlüsse der Generalsynode der königlichen Bestätigung unterwarf. In Frankreich und Oesterreich behielt trotz der den Protestanten bewilligten Religionsfreiheit die Staatsregierung das oberste Kirchenregiment fest in der Hand selbst der Vorsitz in den beiden evangelischen Konsistorien in Oesterreich war nicht an die Bedingung evangelischen Bekenntnisses geknüpft. Der Territorialismus hatte seine Blüte erreicht. Das Kirchenregiment war ein staatlich-bureaucratisches, und bei dem Aufschwung des religiösen Lebens machten sich die Uebelstände desselben immer drückender fühlbar.

In der zweiten Periode der kirchenpolitischen Entwicklung unseres Jahrhunderts, von 1830—1860, machten die Bestrebungen für kirchliche Freiheit mächtige Fortschritte. Dessenungeachtet kam es noch zu keiner durchgreifenden Änderung in den Beziehungen der protestantischen Kirchen zum Staat. Nur in der öffentlichen Meinung gelangte die Idee einer selbständigeren Organisation der evangelischen Kirche zur entschiedenen Herrschaft, und auf einzelnen Gebieten wurden auch ernstliche Versuche gemacht, diese Idee kirchlicher Freiheit zur Wirklichkeit zu führen.

Zur Verbreitung der Idee kirchlicher Freiheit haben am meisten beigetragen der Schweizer Alexandre Vinet und in Deutschland Schleiermacher und die von ihm ausgehende neuere positive Theologie. Sie beide können, sonderlich Vinet, als die Propheten und Apostel der Grundsätze der vom Staat unabhängigen Organisation angesehen werden. Auf literarischem Gebiet kann ich diese idealen Bestrebungen im einzelnen nicht verfolgen. Ich beschränke mich darauf, die wichtigsten Tatsachen anzudeuten. Eine erste Frucht dieser Bewegung ist die Organisation mehrerer freier, d. h. vom Staat völlig getrennter Kirchen, sonderlich im westlichen Europa. In Genf, dem Kanton Waadt, in Frankreich und Holland bildeten sich freie Kirchengemeinschaften, die zwar an Zahl weit hinter den Nationalkirchen zurückblieben, aber durch die Kraft ihres inneren Lebens, durch eine opferwillige und ausgedehnte Evangelisationsarbeit sich auszeichneten und neben den größeren Nationalkirchen einen ehrenvollen und wirksamen Platz behaupteten. Hand in Hand damit ging die Ausbildung des freien kirchlichen Vereinswesens, auch in den Landes-

kirchen, in Deutschland besonders seit 1848. Die evangelische Kirche kam zum Bewußtsein der Notwendigkeit einer inneren Mission im Volk gegenüber den auflösenden und entsittlichenden Einflüssen der Revolution, und auf diesem Gebiete vereinigten sich auch die konfessionell Getrennten. Am stärksten war diese Bewegung in Großbritannien, wie überhaupt das Freikirchentum auf dem Kontinent von dort her seine stärksten Impulse empfangen hat. In England nahmen die dissidentischen Gemeinschaften an Zahl und Bedeutung zu, und die sogenannte evangelische Partei in der Staatskirche (low church) trat mit denselben in ein brüderliches Verhältnis. Am wichtigsten war aber die Gründung der freien Kirche von Schottland, welche das letzte Band zwischen Kirche und Staat, das Patronat, löste und mit erstaunlicher Energie ein blühendes, hinreichend ausgestattetes volkstümliches Kirchenwesen schuf (1843). Auch in Ungarn hielten die zahlreichen Protestanten an ihrer kirchlichen Freiheit fest trotz des energischen Versuches der Wiener Regierung, nach der Unterdrückung des Aufstandes von 1848 die Kirche an den Staat zu fesseln. Die durch das Patent von 1859 oktroyierte Verfassung wurde nur von einem kleineren Teil der Lutheraner angenommen.

Näher interessiert uns aber, was innerhalb der Staatskirchen selbst in gleicher Richtung geschah. In der lutherischen Kirche Rußlands wurde 1832 die Konsistorialverfassung nach preussischem Vorbilde eingeführt. Der Kaiser behielt sich ausschließlich die gesetzgebende Gewalt vor und ernennet die Mitglieder des Generalkonsistoriums in St. Petersburg und der acht Provinzialkonsistorien in den Ostseeprovinzen, letztere auf Vorschläge der berechtigten Korporationen. Die Ernennung der Pfarrer bleibt dem Minister des Innern vorbehalten, wo nicht Rechte der Patrone oder der Gemeinden lokal begründet sind. Die Gemeindevertretungen haben wesentlich nur finanzielle Rechte, und die in Aussicht genommenen Synoden haben keine Bedeutung erlangt. Hier ist also das Staatskirchentum noch ganz vorherrschend, und der Fortschritt besteht nur in der Anerkennung einer festen Ordnung des Kirchenregiments.

Ähnlich war es in Frankreich, wo durch ein Dekret vom 26. März 1852 die reformierte Kirchenverfassung neu geordnet wurde. Das Synodalinstitut wurde ganz aufgehoben, die Nationalsynode blieb sus-

pendiert. Die kirchliche Gesetzgebung wurde daher der Regierung vorbehalten. Die Amtstätigkeit der Geistlichen beaufsichtigte der Staatsrat, die kirchliche Administration blieb in Händen einer staatlichen Behörde, von der die 105 Konsistorien¹⁾ abhängig waren. Etwas freier wurde die lutherische Kirche in Frankreich gestellt. Aber auch hier ernannte die Regierung die geistlichen Inspektoren und unter den fünf Mitgliedern des Direktoriums drei.

Günstiger als in den katholischen Ländern gestaltete sich die Lage in Holland und der Schweiz. In Holland wurden 1852 durch eine von der allgemeinen Synode revidierte, vom König genehmigte Verfassung die territorialistischen Neuerungen von 1817 beseitigt. Die Kirche ist in ihrer inneren Bewegung vollständig frei, bis auf die Aufsichtsrechte des Staates. Auch ist das Kultusministerium ganz abgeschafft worden.

In der Schweiz hatten sich eigentlich nur in Graubünden synodale Institutionen von einiger Bedeutung erhalten. Infolge der mit 1830 beginnenden Verfassungsbewegung wurden zuerst in Zürich, Thurgau und St. Gallen Geistlichkeitsynoden eingeführt und ihnen die inneren Angelegenheiten übertragen. In Bern, Aargau, Appenzell und Schaffhausen erhielten Synoden wenigstens das Recht, Gutachten in kirchlichen Angelegenheiten abzugeben. Glarus legte zuerst das Kirchenregiment in die Hand einer aus Geistlichen und Weltlichen zusammengesetzten Synode und einer von ihr bestellten Kirchenkommission.

In Genf wurde 1847 und in Neuenburg 1848 die Kirchengewalt, welche bis dahin in oberster Instanz der Staat, faktisch die Compagnie des Pasteurs ausgeübt hatte, einer gemischten kirchlichen Vertretung, in Genf Konsistorium, in Neuenburg Synode genannt, übertragen. Bern führte 1852 gemischte Synoden ein, aber mit nur geringer Kompetenz. In Freiburg übte eine zum größeren Teil aus Laien bestehende gemischte Synode seit 1854 das Kirchenregiment. So kam es auch in der Schweiz während dieser Periode nur zu unentschiedenen Anfängen. Erst mit 1860 begann auch hier eine neue Ära.

¹⁾ Anmerkung des Herausgebers: Konsistorien sind in der französischen Kirche Bezirkspresbyterien, ähnlich unsern Kreisynoden.

Am interessantesten für die Stellung der evangelischen Kirchen zum Staat während dieser Periode sind die Vorgänge in Preußen. In derselben Zeit, in welcher die katholische Kirche zuerst unter dem Schutz der legitimistischen Restauration, gemäß der Solidarität der konservativen Interessen, und dann mittels der Idee der freien Bewegung des geistigen Lebens der Völker zu neuer Macht gelangte, blieb die protestantische Kirche noch unter staatlicher Vormundschaft. Selbst in der zweiten Periode, als die Idee einer selbständigen Organisation derselben weite Verbreitung gefunden und in der öffentlichen Meinung Boden gewonnen hatte, rückte die Ausbildung der protestantischen Kirchenverfassung langsam vorwärts. Für diesen Widerspruch zwischen den Freiheitsbestrebungen kirchlicher Kreise und der rechtlichen Ordnung der Landeskirche sind besonders die Vorgänge zwischen 1830 und 1860 bezeichnend. Daß nämlich der Gedanke einer selbständigeren Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens auch bei der absolutistischen Politik nicht völlig eingeschlummert war, zeigt ja die Einführung der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835. Dieselbe wurde freilich nur mit vieler Mühe der Staatsregierung abgerungen. Sie knüpfte an die alten niederrheinischen presbyterialen und synodalen Ordnungen an und verschmolz dieselben mit dem Konsistorialsystem. Diese rheinisch-westfälische Kirchenordnung ist typisch für die neue evangelische Kirchenverfassung geworden. In derselben blieb das Verhältnis der Synode zu dem königlichen Konsistorium und das Verhältnis des Konsistoriums zu der Staatsregierung unklar, und die kirchliche Gesetzgebung war durch den dauernden Dualismus gelähmt. Es bestand ein Widerspruch zwischen den synodalen und den konsistorialen Einrichtungen, welcher wohl gemildert wurde durch persönliches Entgegenkommen, aber auch vielfach Verstimmung erweckte und die Verfassungsentwicklung nicht vorwärts kommen ließ. Es fehlte jedes organische Band zwischen Synode und kirchlicher Behörde, wenigstens in der provinziellen Instanz. Und noch mehr als die Unvollständigkeit der Verfassung hinderte die bürokratische Tendenz der Regierung den Fortschritt.

Unter Friedrich Wilhelm IV. schien das seit 1840 anders werden zu sollen. Es wehte scheinbar am Hofe ein der kirchlichen Freiheit günstigerer Wind. Der König, begeistert für die Freiheit der Kirche,

hatte ein lebhaftes Interesse für kirchliche Verfassungsfragen, allein es fehlte das praktische Verständnis und der ausführende Wille. Er hatte sich ein Ideal apostolischer Kirchenverfassung zurechtgelegt und hielt an demselben so fest, daß er Organisationsversuchen, welche seine Ideen durchkreuzten, die Zustimmung versagte. Es wurden zunächst Geistlichkeitsynoden und dann 1846 eine aus angesehenen Männern (einige 70) zusammengesetzte Generalsynode einberufen, welche drei Monate über die kirchlichen Reformen beriet und auch den Entwurf einer Kirchenverfassung zustande brachte. Allein die Synode ließ sich allzusehr auf materielle Fragen, namentlich die Lehrordnung, ein. Sie übernahm überhaupt zuviel auf einmal und war zu wenig vorbereitet. Der König sträubte sich, ihren Beschlüssen praktische Folgen zu geben, weil seine Lieblingsideen nicht berücksichtigt waren. Das einzige, was nach der Synode geschah, war die Errichtung eines Oberkonsistoriums im Januar 1848 zur Verwaltung der inneren Angelegenheiten der Kirche.

Wiederum brachte die Bewegung des Jahres 1848 die Wünsche für die Freiheit der Kirche in mächtigen Fluß. Diesmal beherrschte der Gedanke an völlige Trennung von Kirche und Staat die öffentliche Meinung; der Minister Schwerin beabsichtigte mittels einer aus Urwahlen hervorgegangenen konstituierenden Synode eine Kirchenverfassung herzustellen, also einen radikalen Neubau aufzurichten. Allein dieser Versuch scheiterte an dem Widerstand in kirchlichen Kreisen. Hingegen stellte die preußische Verfassungsurkunde in Art. 15 den Grundsatz fest, daß auch die evangelische Kirche die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten übernehme. Zu diesem Zweck wurde 1850 der Evangelische Oberkirchenrat eingesetzt, um eine Verfassung für die evangelische Kirche vorzubereiten. Indessen blieb es in der Hauptsache doch beim alten. Der Oberkirchenrat schuf, da seine vorbereitenden Arbeiten sich in die Länge zogen, einen hemmenden Antagonismus zwischen der kirchlichen Zentralbehörde und dem Kultusministerium, und in diesem verborgenen Konflikt war der Oberkirchenrat der schwächere Teil und wurde daher in der öffentlichen Meinung diskreditiert. Die Grundzüge einer evangelischen Gemeindeordnung von 1850 gaben den einzelnen Gemeinden einen Gemeindefkirchenrat, aber ohne reale Rechte, und

der Gemeinde war nicht einmal die freie Wahl ihrer Vertreter überlassen. Seitdem blieb alles beim alten, und es kam ein Gefühl der Enttäuschung und Ermüdung über die Freunde der Kirche. Alle diese Halbheiten haben aber der evangelischen Kirche unsäglich geschadet und vielfach Verbitterung, Enttäuschung und Mißtrauen erzeugt, worunter wir noch heute leiden. Das innerlich kräftig angeregte kirchliche Leben zog sich daher immer mehr in das freie Vereinswesen hinein (deutsch-evangelischer Kirchentag, Kongreß für innere Mission und Pastoral-konferenzen seit 1848) und entwickelte sich hier nicht immer in gesunder Weise und jedenfalls ohne bleibende Früchte.

Ähnlich ging es in anderen deutschen Staaten. In der Pfalz und in Oldenburg kamen unter dem Einfluß des Jahres 1848 Entwürfe kirchlicher Verfassungen in radikalem Geist zustande, und in Oldenburg erlangte ein solcher für einige Jahre Gesetzeskraft. Allein 1852 und 1853 wurde auch hier wieder in die alte staatskirchliche Bahn zurückgelenkt und den Synoden die lebensfähige Gestaltung entzogen. Auch in Sachsen-Weimar, Bayern, Württemberg und Braunschweig wurden seit 1851 Gemeindeorgane und teilweise auch Synoden eingeführt. Nur konnte man sich nirgends entschließen, das innere Kirchenregiment von der Staatsbehörde unabhängig zu machen, und so hatten Gemeindeorgane und Synoden wenig zu bedeuten. Solange das Verhältnis von Kirche und Staat nicht prinzipiell geregelt war, hatten alle diese ängstlichen und halben Anläufe wenig Wert. Es kam die weitverbreitete Meinung auf, daß die kirchliche Verfassung für das innere Leben der Kirche überhaupt keinen großen Wert habe.

Blicken wir auf die ganze Periode zurück, so hat in der evangelischen Kirche allenthalben die Idee der kirchlichen Freiheit immer entschiedener die öffentliche Meinung beherrscht, teilweise selbst in übertriebenem Maße. Allein zu gesicherten und klaren Rechtsbildungen kam es unter dem hemmenden Einfluß der konservativen Politik der Regierungen nicht. Der Staat hatte die tatsächliche Macht in Händen, und der Kirche fehlte es an der äußeren Basis zu einer selbständigen Existenz. Außer in Holland kam es zu wirklicher Unabhängigkeit der Kirche vom Staat nur in einzelnen Gebieten auf dem Wege der Separation. Um so fruchtbarer war die Entwicklung

des freien Vereinswesens in der Kirche, welches in der Verbreitung religiöser Bildung und Erziehung Großes geleistet und auch das korporative Bewußtsein in der Kirche gekräftigt hat. Nur fand dasselbe zu den ordentlichen Organen der Kirche nicht immer eine gesunde Stellung.

Erst in der dritten Periode kirchenpolitischer Entwicklung, im Zusammenhang mit der neuen kirchenpolitischen Gesetzgebung, kam es zu ernstlichen Anfängen, der evangelischen Kirche selbständige Organe zur Pflege ihrer eigentümlichen Aufgaben zu gewähren. In dieser Arbeit sind wir gegenwärtig begriffen. Es sind in derselben zwei verschiedene, aber keineswegs einander ausschließende Bewegungen verbunden, einerseits die Befestigung und gesetzliche Regelung des Aufsichtsrechtes des Staates, andererseits die Einrichtung geeigneter Korporationen zur kirchlichen Verwaltung.

Wenn uns nun auch in dieser dritten Phase die kirchliche Verfassungsentwicklung in Deutschland am nächsten angeht und diese für die Zukunft des Protestantismus weitaus am wichtigsten ist, so lassen Sie uns doch vorher einen Blick auf das Ausland werfen. Sie werden daraus ersehen, daß alles, was bei uns gegenwärtig die Gemüter so lebhaft bewegt und als ein Neues erscheint, nur ein Moment in einer allgemeinen Entwicklung ist, die sich mit innerer Notwendigkeit vollzieht.

In Oesterreich wurde schon 1861 in dem Protestantenpatent vom 8. April ein Anfang zur Konsolidierung der evangelischen Kirche gemacht. Nach längeren Vorarbeiten, an denen sich auch der preußische Kirchenrechtslehrer Richter beteiligte, und nach einer vorberatenden Generalsynode im Jahre 1864 wurde die neue Kirchenverfassung am 23. Januar 1866 förmlich eingeführt. Nächst dem Aufsichtsrechte des Staates ist die einzige, aber allerdings wichtige Befugnis, welche sich das Staatsoberhaupt innerhalb der evangelischen Kirche gewahrt hat, die Ernennung der Mitglieder des Evangelischen Oberkirchenrats. Sonst ist aber die Kirche in Oesterreich in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten selbständig, und einem nach sechs Jahren wiederholten Beschluß der Generalsynode gegenüber steht selbst dem Oberkirchenrat kein Veto mehr zu. Nur der Bekenntnisstand ist dem Votum der Synoden entzogen. So läßt die Verfassungsordnung in Oesterreich

kaum etwas zu wünschen übrig. Nur bringt es die Isolierung und Dürftigkeit der zerstreuten Gemeinden mit sich, daß es zu keinem gesunden kräftigen Leben kommt. Es bleibt immer eine Diasporakirche, und es fehlt die zu einer kräftigen Entwicklung erforderliche finanzielle Grundlage.

Die politische Selbständigkeit Ungarns seit 1867 sicherte auch den dortigen protestantischen Kirchen wieder ihre alte Unabhängigkeit. Allein das Verhältnis der Kirche zum Staat ist in den Ländern der ungarischen Krone noch nicht gesetzlich geordnet. Die Regierung scheint auf größere Scheidung des politischen und kirchlichen Gebietes hinzuwirken.

In Siebenbürgen hat die evangelische Kirche 1861 einem Wiener Verfassungsentwurfe gegenüber ihre Freiheit gewahrt.

In Schweden hat nach der Reichsverfassung von 1866 die ständische Vertretung aufgehört, also ist die höhere Geistlichkeit nicht mehr im Reichstage unmittelbar an den Staatsangelegenheiten beteiligt. Auch das höhere Schulwesen ist mehr unter staatliche Leitung gestellt. Dafür ist die kirchliche Gesetzgebung dem Reichstage entzogen und unter königlicher Oberaufsicht der Reichssynode übertragen worden, ohne deren Genehmigung der König kein Kirchengesetz erlassen darf. Der Kultusminister hat keine Stimme in der Synode.

In Dänemark ist 1868 den Gemeinden ein Anteil an der bisher der Krone zustehenden Pfarrwahl eingeräumt, und jede Minorität kann innerhalb der Landeskirche auf ihre Kosten einen Pfarrer berufen. Aber weiter ist bei der seit Jahren andauernden Spannung zwischen der Regierung und dem Landtag das kirchliche Verfassungswerk noch nicht gekommen.¹⁾

Ungefähr mit dem Jahre 1860 hat also allenthalben auf protestantischem Gebiete eine Entwicklung begonnen, die evangelische Kirche in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten freier zu stellen.

¹⁾ Anmerkung des Herausgebers: Weiter haben sich die Dinge auch heute noch nicht entwickelt. 1873 wurde die Wahlminorität auf das Minimum von 10 Familienvätern festgesetzt. 1883 wurde ein einmal jährlich tagender kirchlicher Rat dem Kultusminister zur Beratung beigegeben. Gegenwärtig tobt ein heftiger Kampf um das Pfarrwahlrecht.

Außer in Osterreich, Ungarn und Schweden sind nun auch in Großbritannien wenigstens wichtige Anfänge gemacht worden. In England kam 1867 zum ersten Male eine pananglikanische Synode zusammen, an welcher 76 Erzbischöfe und Bischöfe auch aus den Kolonien und Amerika beteiligt waren. Derselben fehlt freilich bis jetzt alle gesetzgebende Autorität. Allein es ist doch ein für die Zukunft bedeutungsvoller Versuch, die bischöfliche Kirche abgesehen von der politischen Zusammengehörigkeit auf rein kirchlicher Basis zu organisieren.¹⁾

Ähnliche Bestrebungen haben im Jahre 1875 zu einer Konferenz von Delegierten sämtlicher presbyterianischen Kirchen geführt mit der Tendenz, ein föderatives Band zwischen den einzelnen in ihrer inneren Ordnung selbständigen Kirchengesellschaften anzubahnen.

Wichtiger für das kirchenpolitische Recht ist die 1868 vollzogene Entstaatlichung der bischöflichen Kirche in Irland, welche die Staatsregierung mit hinreichender Ausstattung aus der staatlichen Vormundung entließ. Im Jahre 1873 erfolgte endlich in der schottischen Nationalkirche die Aufhebung des Patronatsrechtes und damit die fast völlige Emanzipation der dortigen presbyterianischen Kirche.²⁾ So hat auch in Großbritannien die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat erhebliche Fortschritte gemacht, und das engere Band zwischen beiden beschränkt sich gegenwärtig auf England. Hier ist es aber noch zu keinem entscheidenden Schritt in der Lösung des Problems gekommen. Noch neuerdings hat sich die Regierung dem Antrage, die Kirchhöfe zu allgemeinen Begräbnisstätten zu machen, widersetzt.³⁾

In Frankreich wurde nach dem Kriege mit Deutschland 1871 die bisher den Reformierten beharrlich verweigerte Nationalsynode wieder

¹⁾ Anm. des Herausgebers: Diese sogenannten Lambeth-Konferenzen, die später noch 1878 und 1897 stattfanden, haben inzwischen noch an Bedeutung gewonnen.

²⁾ Anm. des Herausgebers: Ein loses Band besteht heute noch zwischen dem Staat und der Church of Scotland. Die beiden schottischen Freikirchen haben sich im Jahre 1901 zu einer united free church vereinigt.

³⁾ Anm. des Herausgebers: Im Jahre 1880 wurde der Antrag angenommen. Versuche, die Entstaatlichung der Kirche von England durchzusetzen sind noch oft gemacht worden, bisher immer vergeblich. Näheres über die neuere Entwicklung vgl. in meinem Aufsatz: Staat und Kirche in Großbritannien (Preuß. Jahrbücher 1896, S. 427—488).

hergestellt und die Verwaltung der inneren kirchlichen Angelegenheiten einer Commission Synodale übertragen. Allein der von der Synode gemachte Versuch, die Reinheit und Einheit der Lehre durch Formulierung der christlichen Grundwahrheiten zu wahren, rief eine solche Agitation hervor, daß die Regierung intervenierte und die Synodalbeschlüsse nicht zur unbeschränkten Ausführung kommen ließ. Die gesetzgebende Autorität hat die Staatsregierung noch nicht aus der Hand gegeben, wie sie auch die Kosten des Kultus trägt. Es drohte eine Spaltung der Nationalkirche, doch scheint sich augenblicklich ein Kompromiß anzubahnen.¹⁾

In der Schweiz sind seit 1861 die mannigfachsten Experimente mit neuen Kirchenverfassungen gemacht worden. Nur da ist die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung ganz dem Staat entzogen worden, wo wie in St. Gallen und dem Aargau die sogenannten Volkssynoden eingeführt sind, d. h. aus direkten Wahlen aller protestantischen Bürger in den einzelnen Gemeinden hervorgehende Synoden ohne verbürgte Vertretung des geistlichen Standes. Die laufende Verwaltung besorgt ein Ausschuß der Synode. Auch im Thurgau und annähernd im Waadtland ist die Trennung des kirchlichen und staatlichen Gebiets durchgeführt. Hingegen haben die größeren und führenden Kantone Bern, Zürich, Basel und Genf bis jetzt die staatliche Autorität in der Kirche behauptet und nur durch synodale Ordnungen Organe für die innerlichen Angelegenheiten der Kirchen geschaffen. Soweit aber auf die staatliche Autorität in den Kirchen Verzicht geleistet ist, ist entweder die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden oder das Überwiegen des Laienelements in den Synoden angeordnet worden, um einen übermäßigen Einfluß des geistlichen Standes auszuschließen. So hat in der Schweiz die Entstaatlichung der Kirche zur Demokratisierung derselben geführt. In Deutschland²⁾ ging mit der Neugestaltung der Kirchen-

¹⁾ Anm. des Herausgebers: Der Kompromiß kam für die lutherische Kirche wenigstens zustande und wurde im Jahre 1880 festgelegt. Auf die neuesten Trennungsgesetze in Frankreich kann hier nur hingewiesen werden.

²⁾ Für die weitere Entwicklung der kirchlichen Landesgesetzgebung in Deutschland seit 1875 verweise ich auf W. Kahl, Lehrbuch des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I. 1894 S. 186—236.

verfassung 1861 Baden voran. Nach dem Scheitern des Konkordats mit Rom wies die staatliche Gesetzgebung beiden Konfessionen eine freiere Bewegung im Staate zu. Nach der neuen badischen Kirchenverfassung bestehen die Diözesansynoden aus den Geistlichen und aus Laien, die von den Kirchengemeinderäten ohne Mitwirkung des Pfarrers gewählt werden. In den Diözesansynoden wählen die Geistlichen und die Laien gesondert Deputierte zur Generalsynode, zu der der Landesherr noch sieben Vertrauensmänner entsendet. Die Generalsynode hat außer dem maßgebenden Anteil an der kirchlichen Gesetzgebung durch ihren Ausschuß Anteil an dem Kirchenregiment in wichtigen Angelegenheiten, und dieser Ausschuß ist auch bei der Besetzung der kirchenregimentlichen Ämter beteiligt. Baden hat das Verdienst, durch Einführung des ständigen Synodalausschusses ein organisches Band zwischen den bisher separiert nebeneinander stehenden Behörden und Synoden geknüpft zu haben.

Bald darauf erhielt die bayrische Pfalz eine neue Wahlordnung, bei welcher im allgemeinen die in Baden maßgebenden Grundgedanken bestimmend waren. Nur bilden die Presbyterien mit Einschluß des Pfarrers und die Diözesansynoden ohne Sonderung in Geistliche und Laien die Wahlkörper für Diözesansynode und Generalsynode, eine jedenfalls bessere Ordnung.

In Hannover kam es 1865 zu einer Kirchenverfassung, in welcher die Wählbarkeit zu den kirchlichen Organen bestimmter als in Baden und der Pfalz an innerkirchliche Qualifikationen gebunden wurde. In der Bezirkssynode wie in der Landessynode stehen, abgesehen von zwölf königlich Ernannten, Geistliche und Laien im Gleichgewicht. Auch hier hat ein Ausschuß Anteil an wichtigen Entscheidungen der landesherrlichen Kirchenbehörde.

Im Jahre 1867 folgte Württemberg. Die Kompetenz der zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Weltlichen zusammengesetzten Synode ist hier ziemlich ausgedehnt, die des Ausschusses aber in der Hauptsache nur eine gutachtliche.

Sachsen erhielt 1868 seine vor zwei Jahren vervollständigte Verfassung, auf Grund einer Vereinbarung der Minister in evangelischer mit dem Landtag. Die Gemeinde ist nach presbyterialen Grundsätzen organisiert. Allein Diözesanversammlungen finden nur zur Besprechung

der kirchlichen Zustände und zur Äußerung von Wünschen und Beschwerden statt. Die Landessynode wird durch 24 Wahlkollegien, in denen sämtliche Pfarrer und ebensoviele Kirchenvorsteher sich befinden, gewählt und ist aus 24 Theologen und 30 Laien zusammengesetzt, zu denen zwei Professoren und acht von der Regierung Ernante hinzukommen.

Auch in Braunschweig, Weimar, Waldeck, Hessen-Darmstadt, Nassau, Hessen und Holstein kam es neuerdings zu ähnlichen Ordnungen oder doch zu Versuchen, solche herzustellen.

Am wichtigsten, aber auch am schwierigsten war die Entwicklung der Kirchenverfassung in Preußen. Dieser größte deutsche Staat blieb zunächst hinter den Mittelstaaten zurück. Zwar wurde die 1850 fakultativ eingeführte Gemeindeordnung 1860 obligatorisch gemacht und von 1861 an die Kreissynode aus Geistlichen und Ältesten gebildet. Aber weiter kam man nicht, woran ebenso die finanzielle Abhängigkeit vom Staat, wie der Antagonismus zwischen Oberkirchenrat und Kultusministerium schuld war. Auch waren die Befugnisse der Gemeindeorgane und der Kreissynode nicht umfassend genug. Erst die neue kirchenpolitische Gesetzgebung veranlaßte entscheidendere Schritte, der evangelischen Kirche eine selbständige kirchliche Organisation zu verschaffen. In dem Maße als der Staat sich neue, tief in das kirchliche Leben eingreifende Aufsichtsrechte sicherte, als er Familie, Schule und das bürgerliche Leben gegen die Rückwirkungen der konfessionellen Spaltung sicher zu stellen suchte, in demselben Maße machte sich auch das Bedürfnis geltend, der evangelischen Kirche zu den in ihrem Interesse erwünschten Reformen ihres korporativen Lebens Gelegenheit und Recht zu geben.

Eine große Schwierigkeit zur Erreichung dieses Ziels lag in der komplizierten Lage der verschiedenen in dem preussischen Staate politisch vereinigten kirchlichen Gebiete. Schon in Altpreußen hatten das Rheinland und Westfalen eine bewährte Kirchenordnung, während für die sechs östlichen Provinzen etwas Neues zu schaffen war. Von den östlichen Provinzen war die evangelische Kirche in zweien Diaspora, in einer mit zahlreichen Katholiken gemischt und in dreien entschieden vorherrschend. Die im Jahre 1866 annektierten Provinzen Hannover, Schleswig-Holstein und Hessen-Nassau waren nicht dem Evangelischen Oberkirchenrat

unterstellt worden, auch ihr Verhältnis zur Union war ein verschiedenes. Daher wurde das Kirchenregiment von provinziellen kirchlichen Behörden und in höchster Instanz vom König durch den Kultusminister ausgeübt. Aus dieser verwickelten Situation entstand der besonders von Fabri vertretene Plan, das offizielle Band der vereinigten Landeskirche zu lockern, den Oberkirchenrat in ein staatskirchliches Obertribunal zur Wahrung der Staatsinteressen umzugestalten und den Schwerpunkt der kirchlichen Verfassung in die Provinzen zu verlegen, die kirchlichen Behörden hier aber von den staatlichen völlig unabhängig zu machen und aus den Synoden hervorgehen zu lassen. Dadurch sollte einerseits die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat besser gesichert, andererseits die konfessionelle Spaltung gemildert werden; Fabri ging davon aus, es sei leichter, diese Gegensätze, welche die Einheit der Landeskirche bedrohten, in landschaftlich zusammengehörigen Körpern auszugleichen. Eine Verbindung sowohl der Provinzialkirchen in Preußen untereinander, als auch dieser mit anderen deutschen Landeskirchen werde ebenfalls auf diesem Wege mittels der Konföderationen eher zu erreichen sein, als wenn man in Preußen das Kirchenregiment zentralisiere. Eine Zeitlang schienen diese Fabri'schen Vorschläge an maßgebender Stelle Anklang zu finden. Allein schließlich gelangte man doch zu der Überzeugung, daß ihre Annahme die Einheit der Landeskirche und die evangelische Union gefährde und dadurch die ohnedies schon bedenkliche kirchliche Zersplitterung sich nur noch steigern werde. Daher entschloß sich das Kirchenregiment, zunächst mit der synodalen Organisation der vereinigten Landeskirche der acht älteren Provinzen zu beginnen, dieselben zu einem fest organisierten Kirchenkörper zusammenzufügen und das Weitere der späteren Entwicklung zu überlassen. Die Ausführung wurde zu Anfang des Jahres 1873 dem zum Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats berufenen Professor Hermann übertragen. Damit begann eine rüstige und fruchtbare Arbeit, das Verfassungswerk zu einem bestimmten Abschluß zu bringen. Ein königlicher Erlaß vom 10. September 1873 publizierte die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die sechs östlichen Provinzen des alten Preußens und stellte die Einberufung einer außerordentlichen Generalsynode in nahe Aussicht. In den Kreisynoden sollten Geistliche und Laien in Gleichgewicht stehen,

mit einem geringen Übergewicht der Laien durch Abgeordnete der größeren Gemeinden.

Das gleiche wurde auf die Provinzialsynoden angewandt, in welche die größeren Kreise auch je einen Laien-deputierten mehr entsenden sollten. Ein Sechstel der Mitglieder der Provinzialsynode sollte durch königliches Vertrauen in die Synode berufen werden. In der Generalsynode sollten etwa drei Viertel der Mitglieder aus Wahlen der Provinzialsynoden hervorgehen. Dazu kamen außer elf Generalsuperintendenten und zwölf Deputierten der theologischen und juristischen Fakultäten 30 vom König zu ernennende Mitglieder. Von den durch die Synode zu Wählenden sollte ein Drittel dem geistlichen Stande und ein Drittel jedenfalls nicht dem geistlichen Stande angehören. Das letzte Drittel sollte ohne Standes- und Amtsbeschränkung gewählt werden. Noch wichtiger aber als die bei der Zusammensetzung der Synode befolgten Grundsätze war es, daß in der Ordnung für die Geschäfte der Gemeindeorgane und der Synode mit dem Gedanken kirchlicher Verwaltung Ernst gemacht wurde. Die Gemeindeorgane sollten die Verwaltung des kirchlichen Vermögens übernehmen, einen Anteil an der Pfarrwahl erhalten und überhaupt das Interesse der Gemeinde nach innen und außen vertreten. Der Synode wurden wichtige Rechte sowohl bei der kirchlichen Vermögensverwaltung, wie bei der kirchlichen Disziplin und Gesetzgebung zugewiesen.

Diese Ordnung wurde im allgemeinen je länger desto mehr mit Beifall und Vertrauen aufgenommen. Allein es fehlte ihr noch die staatsgesetzliche Anerkennung, ohne welche weder die Übertragung des Kirchenregiments an kirchliche Behörden, noch die Freiheit kirchlicher Gesetzgebung, noch das Recht kirchlicher Besteuerung gesichert war. Um dieses zunächst für die Gemeinden, Kreise und Provinzen zu erreichen, wurde seitens der Staatsregierung zu Anfang 1874 dem Landtag der Entwurf eines Staatsgesetzes vorgelegt, welcher unter Beseitigung der entgegenstehenden Bestimmungen des Landrechts die Legalisation der kirchlichen Ordnung herbeiführen wollte. Im Abgeordnetenhaus fand aber die Majorität in der Wahlordnung keine genügenden Garantien für die Vertretung des Laienstandes und für die Interessen der größeren Gemeinden und Kreise. Daher wurden in dem Gesetz vom 24. Mai 1874 nur die Gemeindeorgane legalisiert, die Legalisierung der

Synoden hingegen bis zur Fertigstellung der Generalsynodalordnung hinausgeschoben. Daraus entstand für die in dem Erlaß vom 10. September 1873 angekündigte außerordentliche Generalsynode eine schwierige Lage. Denn es traf diese teilweise Zurückstellung der Regierungsvorlage mit der tief auch in das Leben der evangelischen Kirche eingreifenden kirchenpolitischen Gesetzgebung zusammen. Den Majesetzen von 1873 war das Gesetz des Zivilstandes gefolgt, und die Ausführung desselben stand am 1. Oktober 1874 bevor. Nun entstand das Mißtrauen, als ob das Verfassungswerk nicht der Freiheit der Kirche diene, sondern noch fester in die Abhängigkeit von dem Staat führen sollte. Auf vielen Kreissynoden und mehreren Provinzialsynoden gab sich gegen das Kirchenregiment eine lebhafteste Verstimmlung kund wegen seiner Handhabung der Lehrsdisziplin und seiner Maßregeln bei Einführung der Zivilehe. Diese Verstimmlung steigerte sich noch, als sich das Kirchenregiment zu einer Umgestaltung der Wahlordnung für die Kreissynode und Provinzialsynode entschloß, sowohl im Blick auf das Abgeordnetenhaus, wie im Interesse der Kirche selbst. Es wurde nämlich in den Entwurf einer Generalsynodalordnung eine Reform der Wahlkörper für die Generalsynode aufgenommen, welche in der Kreissynode die Zahl der Laien auf die doppelte Zahl der Geistlichen brachte, in der Provinzialsynode dem geistlichen Stande nur ein Drittel garantierte und außerdem den größeren Gemeinden und Kirchen eine stärkere Vertretung sicherte. Auch sollten die weltlichen Mitglieder der Kreissynoden durch die vereinigten Gemeindeorgane, nicht durch das Presbyterium allein gewählt werden.

Für die Generalsynode entstand dadurch die schwer zu tragende Zumutung, an der erst vor zwei Jahren als definitive kirchliche Ordnung verkündigten Organisation jetzt schon in Rücksicht auf die Majorität im Abgeordnetenhause zu ändern und zwar in einer Richtung, welche gerade den unkirchlichen Massen in den größeren Städten Gelegenheit eröffnerte, in den kirchlichen Vertretungskörpern einen größeren Einfluß zu üben. Auch solche, welche sachlich gegen diese Reform keine größeren Bedenken hatten, entschlossen sich schwer dazu, jetzt schon vor dem Vorhandensein der definitiven Generalsynode einer solchen Änderung zuzustimmen. Aus diesem Grunde kam es zu keiner ein-

mütigen Verständigung über den Entwurf. Prinzipielle Gegner desselben, soweit er die Generalsynodalordnung selbst betraf, gab es nur wenige, und ebenso wenige, denen die Schlußbestimmungen erwünscht waren. Allein es vollzog sich eine Spaltung zwischen denen, welche unter allen Umständen an der Ordnung von 1873 festhalten zu müssen glaubten, selbst auf die Gefahr hin, daß das ganze Verfassungswerk scheitere, und denen, welche sich entschlossen, für die Schlußbestimmungen zu stimmen, weil sie inhaltlich nichts prinzipiell Bedenkliches enthielten und durch dieselben eine freiere Stellung der Kirche erkauft würde. So wurde denn die Generalsynodalordnung schließlich mit einer Mehrheit von mehr als zwei Dritteln der Stimmen angenommen und am 20. Januar 1876 vom König als kirchliche Ordnung publiziert.

Es fehlte nun aber noch die staatliche Sanktionierung der neuen Kirchenordnung, welche nur in der Form eines zwischen der Staatsregierung und dem Landtag zu vereinbarenden Gesetzes erfolgen konnte. Noch einmal machten sich die Bedenken, die schon 1874 so verhängnisvoll gewirkt hatten, geltend. Im Landtag fürchteten sich einige, einer kirchlichen Korporation so umfassende Rechte, wie namentlich auch das Recht der Besteuerung, zu geben. Die Majorität entschloß sich dazu nur unter der Bedingung, daß das Aufsichtsrecht des Staates sowie die Mitwirkung der Staatsregierung bei der Besetzung der Stellen in den kirchlichen Behörden auf das bestimmteste garantiert würde. In diesem Sinne ist das Staatsgesetz vom 3. Juni 1876 nach langen Verhandlungen zustande gekommen. Das Steuerrecht ist auf drei Prozent von der Staatseinkommensteuer beschränkt und nur für die vereinigte Kreissynode Berlins noch eine Spezialsteuer zur Ablösung der Stolgebühren ermöglicht worden. Die Mitwirkung der Staatsregierung bei der Ernennung zu kirchenregimentlichen Ämtern ist im bisherigen Umfang aufrecht erhalten. Die Staatsaufsicht über die kirchliche Gesetzgebung ist in noch verschärfterer Form geordnet, als die Generalsynodalordnung es mit sich bringt. Aber es ist doch das Große erreicht, daß die Organisation kirchlicher Verwaltung die staatsgesetzliche Anerkennung gefunden hat und somit der Kirche vorerst Gelegenheit gegeben ist, ihr korporatives Leben in gesunder Weise zu entwickeln und zu gestalten. Damit ist ein erheblicher

Schritt vorwärts zur freien Stellung der Kirche dem Staat gegenüber gemacht. Wenn das Ziel noch nicht vollkommen erreicht ist, so liegt das nicht nur an dem Willen der Staatsregierung, sondern weit mehr an dem innerlich in Parteien zersplitterten Zustand der Kirche. Den landesherrlichen Summeepiskopat kann die evangelische Kirche in Deutschland noch nicht entbehren. Ohne dies Einheitsband würde sie in zahlreiche Fragmente zerbröckeln.

Überblicken wir noch einmal das Ganze, so ist fast allenthalben der Anfang gemacht, die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten auf kirchliche Organe zu übertragen, aber es geschieht das teils unter Vorbehalt der für den Staat unentbehrlichen Aufsichtsrechte, teils unter Vorbehaltung einer regimentlichen Autoritätsstellung innerhalb der Kirche. Es ist nur zu wünschen, daß beides bestimmt und klar unterschieden werde. Nicht eher wird aber die Kirche wirklich frei werden, als bis sie finanziell auf eigenen Füßen steht, und das wird so bald und so leicht nicht zu erreichen sein. Es wird von der Opferwilligkeit der Gemeinden oder einzelner ihrer Gönner abhängen, inwieweit die Kirche für ihre Bedürfnisse selbst aufkommen kann. Aber auch die kirchlichen Behörden werden in Zukunft gegenüber den Staatsbehörden eine unabhängigere Stellung haben, nicht nur weil manche neuen Befugnisse auf sie übergegangen sind, sondern auch weil ihr kirchlicher, nichtstaatlicher Charakter bestimmte Anerkennung gefunden hat. Zu wünschen bleibt, daß die doppelte Stellung des Königs als Staatsoberhaupt und als oberster Träger des Kirchenregiments noch förmlicheren Ausdruck erhalte, namentlich um die Kirche gegen Eingriffe der staatlichen Gesetzgebung sicherer zu stellen.

Dies wird auch später erreicht werden, wenn die Kirchenverfassung sich in der Ausübung konsolidiert und bewährt. Und das hängt wiederum davon ab, ob die inneren Zustände der evangelischen Kirche auf die Dauer ein Zusammenwirken der tief zerspaltenen kirchlichen Parteien gestatten.¹⁾

¹⁾ Anm. des Herausgebers: Als Ergänzung zu der hier gebotenen geschichtlichen Skizze sind die im Anhang dargebotenen Auslassungen meines Vaters aus den Jahren 1884 und 1900 zu vergleichen.



III.

Das ethische Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.

Nicht ohne Absicht nenne ich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ein Problem, bei dem es auf eine prinzipielle ethische Erörterung ankommt. Ein Problem ist es nicht allein wegen der ungemeinen Schwierigkeit, dasselbe zu einer befriedigenden praktischen Lösung zu führen, sondern, wenn ich es so nenne, so trete ich damit auch der in der katholischen Kirche herrschenden und in der evangelischen Kirche weit verbreiteten Anschauung entgegen, als gebe es in bezug auf dies Verhältnis positive und bestimmte göttliche Ordnungen, deren Ermittlung in zweifelhaften Fällen auf exegetischem oder dogmatischem Wege erfolgen könne. Gälte es, eine solche in concreto anwendbare ethische Norm für das göttliche Recht der Kirche im öffentlichen Leben zu suchen, so könnte dieselbe nur entweder aus dem Begriff der Religion resp. der religiösen Gemeinschaft oder aus dem Wesen der christlichen Kirche und ihrer durch die Offenbarung festgestellten Grundlage abgeleitet werden. Nur letzteres ist mit umfassender Wirkung auf die Rechtsbildung versucht worden, denn solange lediglich von dem abstrakten Begriff der Frömmigkeit und dem Bedürfnis gemeinsamer Ausübung der Gottesverehrung ausgegangen wird, wie dies Rothe in seiner Ethik tut, solange entsteht kaum ein Anlaß, für die religiöse Gemeinschaft einen besonderen Platz in der sozialen Organisation in Anspruch zu nehmen. Die Kirche scheint dann dazu bestimmt, nach Erfüllung ihrer provisorischen Mission in dem Staat aufzugehen. Trotz ihrer zentralen Bedeutung bleibt sie unter

diesem Gesichtspunkt nur eines der auf das Ideale gerichteten Momente menschlichen Lebens. Die religiöse Gemeinschaft hat keine rechtsbildende Kraft.

An sich ist die Gemeinschaft mit Gott in der Tat etwas rein Innerliches und absolut Persönliches. Soweit sie aber aus dem Innenleben der einzelnen heraustritt und sich zu einem gemeinsamen Handeln gestaltet, ist sie entweder nur Schule, also auf Gestaltung und Überlieferung religiöser Überzeugungen gerichtet, oder Kultusverbindung, d. h. ein um einen gemeinsamen Typus symbolischer Handlungen sich sammelnder geselliger Verein. Die korporative Organisation für religiöse Aufgaben kann nur den Zweck haben, dem Fortbestand in der Ausbreitung der Schulüberzeugung oder der gottesdienstlichen Sitte in einem großen Kreise oder einer Reihe von Menschenaltern dienstbar zu werden. Dies der Religion allerdings wesentliche Bedürfnis der stetigen Gemeinschaft kann nie in ein anderes Verhältnis zum Staat führen, als dies auch bei anderen geselligen oder geschäftlichen Vereinigungen zur Pflege eines eigentümlichen Interesses des Menschenlebens erfordert wird. Hieraus läßt sich ein ebenbürtiges oder gar übergeordnetes Verhältnis des Rechts und der Macht dem Staat gegenüber für die Kirche in keiner Weise ableiten, vielmehr hat die religiöse Gemeinschaft an sich in der rechtlichen Sphäre kaum eine andere Bedeutung als jede andere Verbindung für künstlerische oder wissenschaftliche Zwecke. Eine höhere Bedeutung erhält die Religion allerdings durch ihre zentrale Stellung im menschlichen Kulturleben, welche sie dazu beruft, beseelend und anregend alle übrigen Funktionen des menschlichen Geistes zu bestimmen, sie aber lediglich auf die geheimnisvollen Quellen des übersinnlichen Berufes verweist und als von denselben dauernd bewegt darstellt. Allein eben dies ist der Grund, daß sowohl die Familie als der Staat, die Grundformen sozialen Lebens, sich der Religion bemächtigen und ihren Ursprung und ihre Ordnungen mit der Weihe religiöser Faktoren ausstatten. Im Heidentum ist daher die Religion als Gemeinschaft in Lehre und Sitte immer ein wesentliches Element sowohl der häuslichen Sitte wie des Staatslebens gewesen, hat aber, wie uns schon die geschichtliche Betrachtung gezeigt hat, keine Sonderexistenz neben dem Staate erzeugt. Somit ergibt sich aus dem Wesen der

Religion an sich nicht einmal das Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Die religiöse Gemeinschaft gelangt gar nicht bis zur kirchlichen Gestaltung.

Anderes ist es mit dem Christentum, welchem die Idee der Kirche ausschließlich angehört. Das Christentum beruft sich auf eine positive geschichtliche Offenbarung Gottes, welche aus den engen Grenzen des Nationalen hinausführt. Und ebenso weist es hin auf ein Reich Gottes, auf ein Endziel der geschichtlichen Entwicklung, welches eine Ausgleichung aller sozialen Gegensätze in allgemeiner Verbrüderung der Menschen herbeiführen soll. Das Christentum vertritt Ordnungen, Kräfte und Güter, welche einer höheren, rein geistigen und ethischen Weltordnung angehören. Seine Wurzeln und seine Ziele liegen in der übersinnlichen, seine Mission und sein äußerer Bestand in der geschichtlichen Welt, aber international und kosmopolitisch. Durch beides führt es die Religionsgemeinschaft in eine bestimmte Unterscheidung vom Staat, einerseits durch seinen übersinnlichen Grund und Zweck, andererseits durch seine internationale, rein humane Mission. Hieraus entsteht erst die seit der Stiftung und Ausbreitung der Kirche nie zum Stillstand gekommene Frage: Ist die Kirche Christi ein anderes über oder neben dem Staat stehendes Rechtsgebiet, mit dem es nur auf dem Wege der Unterwerfung oder des Vertrags zu einem geordneten Verhältnis kommen kann? Diese Frage muß von evangelischen Grundsätzen aus verneint werden, nach dem Wort des Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Was die heilige Schrift Kirche nennt und was auf Grund der heiligen Schrift die Reformatoren die wahre, eigentliche Kirche Christi nennen, das ist mit den religiösen rechtsförmig gestalteten Korporationen, die wir Kirchen zu nennen pflegen, durchaus nicht identisch, auch so nicht, wie *pars pro toto* gebraucht wird, oder wie z. B. das Konkretum „preussischer Staat“ als Subjekt Träger aller Prädikate des Abstraktums Staat ist. Die Unklarheit über dies Verhältnis, die wir im Widerspruch mit den Grundsätzen der Reformatoren immer wieder aus der katholischen Lehre und Praxis herübernehmen, erzeugt die endlosen Verwirrungen und Konflikte auf kirchenpolitischem Gebiet. Ich muß daher hierauf etwas genauer eingehen, und zwar zunächst auf den Sprachgebrauch.

Der Begriff der Kirche gehört dem Neuen Testament an. In den Evangelien begegnet uns das Wort Kirche in kollektivem Sinne nur ein einziges Mal, Matth. 16, 18 in der an Petrus gerichteten Verheißung: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“, denn Matth. 18, 17 ist nur von der Lokalgemeinde, Synagoge, die Rede. In der Apostelgeschichte ist meist von der Einzelgemeinde oder den Einzelgemeinden die Rede, und die Kirche ist hier die zu regelmäßigem, lokalem gottesdienstlichen Verkehr verbundene Gemeinschaft. Auch hier finden wir eine Ausnahme in der Rede Pauli an die Ältesten von Ephesus, denen er sagt, sie seien vom heiligen Geist gesetzt, zu weiden die Kirche des Herrn, die er erworben hat mit seinem eignen Blut. (Apg. 20, 28.)

Beide Male ist die Kirche als Christi Eigentum und als Einheit gedacht, das erste Mal unter dem Bilde eines aus menschlichen Persönlichkeiten aufzurichtenden Baues, das andere Mal unter dem Bilde einer der Pflege und Obhut bedürftigen Herde. Die Kirche ist die von Christo zu bauende, von ihm mit seinem Blute erworbene Gottesgemeinde des Neuen Bundes, wie sie an die Stelle des Volkes Israel treten soll. Sonst finden wir im Neuen Testament *ἐκκλησία* meist für die lokale Einzelgemeinde gebraucht. So Apg. 2, 47; Jac. 5, 14 und bei Paulus 1. Thess. 1, 1; 2, 14; 2. Thess. 1, 1, 4; Gal. 1, 2, 22; Röm. 16, 1—23; 2. Cor. 8, 1, 18, 19, 23, 24; 11, 8, 28; 12, 13; Phil. 4, 15; Philm. 2 usw. In der Regel hat auch bei Paulus der Begriff „Kirche“ keinen anderen Sinn, als den einer zu lokalem gottesdienstlichen Verkehr verbundenen Gemeinde Gottes. So sehr herrscht dieser Begriff vor, daß in größeren Städten, wie in Rom und Corinth, nach der Zahl der Versammlungslokale mehrere Gemeinden gezählt werden (vgl. Röm. 16, 4; 1. Cor. 16, 19; Philm. 2). Man sieht hieraus, wie der Begriff der Kirche verwachsen ist mit dem der gottesdienstlichen Versammlung resp. dem eines gottesdienstlichen Lokals. Allein gerade bei Paulus bildet sich der tiefere mystische Begriff der Kirche als des einheitlichen Leibes Christi aus. In den Thessalonikerbriefen findet er sich noch nicht. Da heißt es von der Gesamtkirche noch im Plural *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ* (2. Thess. 1, 4). So auch noch 1. Cor. 7, 17: „So ordne ich es in allen Kirchen an“; 11, 16: „Solche Gewohnheit haben wir nicht, auch

nicht die Kirchen Gottes“; 14, 33: „Wie es in allen Kirchen (Versammlungen) der Heiligen geschieht, sollen eure Weiber schweigen in den Versammlungen“. Wenn das konkrete Ganze der über die Länder zerstreuten Christenheit in Frage kommt, ist der Kollektivbegriff der Kirche noch nicht gebildet, sondern ist von einer Vielheit von lokal vereinigten Kirchen die Rede. Im Römerbrief kommt das Wort, abgesehen von dem kaum zu demselben gehörenden Schlußkapitel, gar nicht vor. Hingegen wird schon in den Streitbriefen mehrmals die Kirche als die Gott eigentümliche Gemeinschaft, als eine durch ihre Zugehörigkeit zu Gott verbundene Einheit zusammengefaßt. So bekennet Paulus Gal. 1, 13 und 1. Cor. 15, 9 (vgl. Phil. 3, 6), er habe die Kirche Gottes verfolgt, und diese ist gedacht als die an die Stelle des Volkes Israel getretene, in der Völkerverwelt zerstreute Gottesgemeinde des Neuen Bundes. So auch 1. Cor. 10, 32: „Werdet untadelig vor Juden und Griechen und der Kirche Gottes“ (vgl. 11, 22). Am meisten erinnert an den späteren Paulinischen Begriff 1. Cor. 12, 28: „Ihr seid der Leib Christi und Glieder ein jeglicher an seinem Teil. Und Gott hat gesetzt in der Kirche die einen zu Aposteln, zum zweiten Propheten, zum dritten Lehrer, sodann Kräfte, sodann Charismen von Heilungen, Hilfeleistungen, Regierungen, Arten von Sprachen.“ Daß hier nicht von organisierten Ämtern die Rede ist, sondern von persönlichen Geistesgaben, das zeigt die letzte Aufzählung *δυνάμεις, χαρίσματα λαύτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*. Indessen ist hier die Kirche Gottes doch schon als eine organisch verbundene Einheit gedacht, wie das Bild des Leibes mit seinen Gliedmaßen zeigt.

Dieser mystische Begriff der Kirche ist in den Briefen an die Epheser und Kolosser, allerdings besonders reich im Epheserbrief entfaltet (vgl. Col. 1, 18, 24; Eph. 1, 22; 3, 10, 21; 5, 23—32). Die Kirche ist hier als sozialer Leib gedacht, dessen alles erfüllende Seele der Geist Gottes, dessen belebendes und regierendes Haupt der verklärte Christus ist. Drei Bilder dienen dem Apostel, dieser Idee Gestalt zu geben, das Bild des Tempels, der Ehe und des leiblichen Organismus. Die Kirche ist zunächst die Behausung Gottes im Geist, welche aus lebendigen Steinen auf dem Fundament der Boten und Sprecher Gottes, an welchem Jesus Christus der Eckstein ist,

errichtet wird. Das Material, aus welchem der Bau entsteht, besteht wie Matth. 16, 18 aus lebendigen Persönlichkeiten. Das Fundament sind die Träger der Offenbarung, sonderlich Jesus der Messias. Auf diesem Grunde erhebt sich der Bau durch die Einfügung, neuer gläubiger Glieder in die Gemeinde Gottes (vgl. ähnlich 1. Petr. 2, 4—6 und 1. Tim. 3, 15). Nach dem zweiten Bilde ist die Kirche die Frau oder die Braut Christi. Der Apostel vergleicht das Verhältnis Christi zur Kirche mit dem der Ehe. Als *κεφαλή τοῦ σώματος* ist Christus Haupt der Kirche. Er hat sie sich durch Einsetzung seines Lebens zum Eigentum erkaufte, er liebt sie, um sie sich herrlich und fleckenlos in himmlischer Schönheit darzustellen. Sie ist ihm sein anderes Ich, dem er seine ganze Herrlichkeit mitteilt und die ganz auf ihn angewiesen ist. (Ähnlich in der Offenb. Johannis 21, 2, 9; 22, 17; und Joh. 3, 29.)

Endlich ist die Kirche der Leib Christi, und dieses Bild drückt am vollständigsten die zugrundeliegende Idee aus. Christus ist dabei als das verklärte Haupt des zur Fülle Gottes heranwachsenden Leibes der Kirche gedacht, der Geist Christi als die den Leib in den einzelnen Gliedern belebende Seele. Diese Idee von der Kirche als einem ethischen Organismus klingt auch schon Röm. 12, 5 und 1. Cor. 10, 17 an, namentlich 1. Cor. 12, ist aber im Epheserbrief mehrfach reproduziert. Fassen wir die drei genannten Bilder zusammen und kombinieren sie mit dem auch sonst dem Neuen Testament geläufigen Gedanken, daß an die Stelle der alttestamentlichen Gemeinde Gottes die aus allen Völkern gesammelte Gemeinschaft des Glaubens an Jesum Christum tritt, so ist die Kirche die auf den historischen Christus als den Träger der erlösenden Offenbarung Gottes gegründete, vom heiligen Geiste zur mystischen Einheit lebendig verbundene und durch die Gabe des Geistes mannigfach gegliederte Gottesgemeinde des Neuen Bundes. Hieraus erhellt: die Kirche ist ihrem Wesen nach eine und unteilbar, sie soll nicht nur eine allgemeine sein, sondern kann nur eine sein und hat ihren Bestand in geistlichen Gütern und Kräften, die von dem lebendigen Christus ausgehen, und in lebendigen Persönlichkeiten, die demselben Christus geheiligt sind. Ihrer äußeren Existenz nach ist sie in den Einzelgemeinden verwirklicht, welche auf Grund des Glaubens an das Evangelium zu regelmäßigem gottes-

dienstlichen Verkehr verbunden sind. Von hier aus haben wir die Frage zu beantworten, wie sich zu diesem Begriff der einen Kirche Gottes oder der Einzelkirchen die für christlich-religiöse Zwecke organisierten Institute verhalten, die wir Kirchen zu nennen gewohnt sind. Vorher aber müssen wir noch den verwandten biblischen Grundbegriff des Reiches Gottes oder des Himmelreiches ins Auge fassen.

Das Reich Gottes, dessen Nähe Jesus verkündigt, zu dem er die Empfänglichen einlädt, mit dessen Herrlichkeit er die in dieser Welt Armen und Niedrigen tröstet, ist ein überwiegend eschatologischer Begriff.

Das Himmelreich ist im Gegensatz zu den sozialen Organisationen der natürlichen Menschenwelt eine Ordnung der menschlichen Verhältnisse, der physischen wie der sozialen, in welcher Gottes heiliger und guter Wille allbestimmend geworden ist und in der mit der Sünde und dem Streit auch Elend und Tod beseitigt sein werden. Nicht sowohl als eine Aufgabe, sondern als eine Gabe, nicht sowohl als ein durch menschliches Handeln herzustellendes, sondern als ein von Gottes Heilstat zu erwartender Inbegriff von Gütern wird das Reich Gottes verkündigt. Das Reich Gottes ist also das ethische Ideal in der Form des Gutes, nicht des Gesetzes oder der Tugend, und nur für den Anteil an diesem Gute werden eine entsprechende sittliche Gesinnung und die derselben angemessenen Werke gefordert. Die überwiegend eschatologische Bedeutung des Begriffs „Reich Gottes“ ist nicht allein den Reden Jesu eigen, wo derselbe noch unmittelbarer an die alttestamentliche Idee des messianischen Reiches angeknüpft wird, sondern auch dem epistolischen Teil des Neuen Testaments (vgl. 2. Petr. 1, 11; Jac. 2, 5; Hebr. 12, 28; 2. Tim. 4, 1, 18 und den Paulinischen Ausdruck *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* 1. Cor. 6, 9; 15, 30; Gal. 5, 21). Indessen trotz seines über diese Weltordnung hinausreichenden Charakters wird das Reich Gottes doch innerlich schon in dieser Zeit begründet, nämlich da, wo der Samen ewigen Lebens in den Herzen ausgestreut und durch die Wiedergeburt ein unwandelbares, durch Sünde und Tod nicht mehr anfechtbares Band mit Gott hergestellt ist (Col. 1, 13). Am bestimmtesten weisen auf das schon diesseits sich anbahnende Reich Gottes in den Herzen die Gleichnisse Matth. 13; Luc. 11, 20; 17, 21

und das Paulinische Wort Röm. 14, 17 hin. Aber auch hier ist es immer als Komplex von Gütern gedacht, als das religiös bestimmte soziale Ideal, nicht unmittelbar als Produkt sittlicher Gesinnung und sittlichen Handelns der Menschen.

Hieraus ergibt sich ebenso die Verwandtschaft wie auch der Unterschied der neutestamentlichen Begriffe „Kirche“ und „Reich Gottes“. Beide drücken insofern dieselbe Sache aus, als beide die soziale Seite der durch Christum mittels der Erlösung erwirkten Frucht bezeichnen und als beide das Ideal als in der realen Welt in der Verwirklichung begriffen voraussetzen. Wie der Begriff der Heiligen oder Gläubigen sich verhält zum Begriff der Kirche, so der des ewigen Lebens oder des Heils zu dem des Reiches Gottes. Kirche und Reich Gottes sind das Ergebnis des Heilswerkes Christi in seinem innerlichen geistlichen Bestande. Der Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes ist aber der, daß das Reich Gottes die neue Geistesmenschheit mehr als Zweck, als Ziel oder soziales Ideal bezeichnet, während Kirche sie mehr als lebendiges Subjekt als konkret vorhandene Trägerin geistlichen Lebens darstellt. Daraus ergibt sich aber die überwiegend eschatologische Färbung des Begriffes „Reich Gottes“, und die mehr historische des Begriffes „Kirche“. Und hieraus erklärt sich wieder, daß auf die in der geschichtlichen Welt sich ausbreitende Gemeinschaft der Bekenner des Glaubens an Christum der Begriff der Kirche Anwendung fand, während die ideale und transzendente Seite des Christentums im Begriff des Himmelreiches oder Reiches Gottes fixiert wurde. In der Kirche kommt das Reich Gottes zur sukzessiven Verwirklichung. Aber das ist nicht schriftgemäß, den Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes so scharf zu fassen, daß man den äußeren Bestand der Gottesgemeinde abgesehen von inneren und ethischen Kriterien Kirche nennt, hingegen das Reich Gottes zu einem bloßen Ideal, zu einem lediglich im Gedanken der Christen existierenden Zustand macht. Damit verkennt man den wesentlichen inneren Gehalt des christlichen Begriffes der Kirche als der Behauptung Gottes im Geist und verflüchtigt das Reich Gottes zu einem Abstraktum. Vielmehr ist die Kirche das im Werden begriffene Reich Gottes und das Reich Gottes die Kirche in ihrer Vollendung.

Beide Begriffe „Kirche“ oder „neutestamentliche Gottesgemeinde“

und „Reich Gottes“ können nicht auf die sozialen Produkte christlicher Kulturentwicklung übertragen werden, die wir unter Hinzufügung nationaler oder konfessioneller Titel „Kirchen“ zu nennen gewohnt sind. Die eine, wahre Kirche Christi ist jure divino existierend, organisiert und betätigt sich durch die Gnadenmittel des Geistes und Wortes. Die Kirchengesellschaften sind jure humano, menschliche Institute, welche die in ihrem religiös-sittlichen Leben mehr oder weniger gemischten Einzelgemeinden christlicher Bekenner zu einem größeren Verbände vereinigen und damit zu geschichtlichem Handeln befähigen. Demnach können aus der heiligen Schrift oder aus dem biblischen Begriff der Kirche positive Ordnungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat nicht abgeleitet werden. Denn die wahre, eine Kirche Christi, die katholische und apostolische, existiert gar nicht als ein in der geschichtlichen Völkervelt genau abgegrenztes und äußerlich organisiertes Subjekt. Zwar sagt die Apologie mit Recht: *non somniamus Platoniceam civitatem, sed dicimus existere hanc ecclesiam, aber sie fügt hinzu videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia propria est columna veritatis.* Sie sagt aber nicht mit Bellarmín, die Kirche sei *coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum.*

In welchem Verhältnis stehen nun aber die teils konfessionell teils national gesonderten Einzelkirchen zu der universellen, geistlichen Kirche Christi, die ihrem Wesen nach eine und ebenso katholisch als evangelisch ist? Der Romanismus sagt: die römische Kirche und die wahre christliche Kirche decken sich. Der Separatismus sagt: das äußere Massenkirchentum und die Gemeinschaft der Heiligen schließen sich aus; dort ist Babel, hier im kleinen Kreise der Wiedergeborenen ist Zion, das himmlische Jerusalem. Beide gehen irre, und die evangelische Wahrheit liegt in der Mitte. Die konfessionell und national gesonderten Kirchengesellschaften sind allerdings menschliche Institute, der irdischen Weltordnung angehörige Organisationen, behaftet mit der Schwachheit, Fehlbarkeit, Veränderlichkeit und Unreinheit alles Menschlichen. Aber ihre Christlichkeit beruht darauf, daß die Existenz der einen heiligen Kirche und die reale Wirksamkeit derselben durch Wort und Sakrament in der geschichtlichen Welt ihre Voraussetzung und die Verwirklichung des Reiches

Gottes in der empirischen Menschheit ihr Ziel und Zweck ist. Sie sind Gefäße für die Gemeinde der Heiligen, welche sowohl der Grund ihres Bestandes wie der Zweck ihrer Betätigung ist, und daher ist in jeder Kirchengesellschaft soviel Christliches, als sie dem Geist und Worte Gottes freie Bewegung und wirksame Betätigung gestattet und als sie der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschenwelt dienstbar wird. Der religiöse Maßstab des Wertes ihrer Lehrordnung, ihrer Kultussitten und ihrer Verfassung liegt in der Treue gegen die unwandelbaren offenbarungsmäßigen Grundlagen der Kirche und in der heilsamen Frucht ihrer Institutionen und ihres Lebens für den Zweck des ewigen Gottesreiches. Aber ihre geschichtlich ausgeprägten Formen der Lehre, des Kultus und der Verfassung sind ein Produkt der historischen, individuell, zeitlich und national begrenzten Kulturentwicklung und haben daher nur auf die Pietät Anspruch, die den sittlichen Gemeingütern überhaupt gebührt trotz der ihnen anhaftenden Einseitigkeit und Unvollkommenheit. Nach diesem Maßstab ist das Protestantische gegenüber dem Katholischen, das Moderne gegenüber dem Mittelalterlichen, das Lutherische gegenüber dem Reformierten, das Germanische gegenüber dem Romanischen und Slavischen zu messen. Der ewige, sich immer gleich bleibende Gehalt der Kirche sind der Geist Christi, das Wort Christi und das Leben Christi in der mit ihm durch den Glauben verbundenen Gemeinde. Aber die bestimmte historische und in einem Gemeinwesen Gestalt gewinnende Form der kirchlichen Gesellschaft gehört der Organisation des ethischen Lebens der Menschheit in mannigfachen sozialen Kreise an. Und um das normale Verhältnis solcher historischen kirchlichen Organismen zum Staat zu verstehen, müssen wir auf eine allgemeine Betrachtung des sozialen Lebens eingehen. Denn die Kirchen im historischen Sinn sind kaum mehr und oft weniger christlich, als es der Staat auch sein soll und sein kann. Mit der Augustinischen und später katholischen Vorstellung müssen wir gründlich aufräumen, als ob die äußere Kirche das Reich Gottes verträte, der empirische Staat aber die Gott entfremdete Welt. Näher steht die Kirche dem Reich Christi nur insofern, als sie unmittelbar, der Staat aber nur mittelbar demselben dienen soll, aber um so größer ist auch die Verantwortlichkeit und um so verhängnisvoller die Entartung

der Kirche, wenn sie ihrem göttlichen Grund und ihrem geistlichen Zweck nicht entspricht. Ideal betrachtet gehört auch der Staat in das Reich Gottes, empirisch betrachtet gehört auch die Kirche zu dieser Welt.

Wir können daher die ethischen Normen für das Verhältnis von Kirche und Staat nur feststellen aus einer Untersuchung über die dem nach christlichen Grundsätzen aufgefaßten Ideale menschlichen Gemeinlebens entsprechende Organisation der sozialen Kreise. Denn da die Kirche ihren Gütern und Kräften nach der übersinnlichen Welt angehört, aber für ihre Mittel und Tätigkeiten auf die geschichtliche Welt, wie sie auch vor der Kirche bestanden hat und wie sie ohne die Kirche bestehen kann, angewiesen ist, so hat die Kirche ihren Leib, den zur Erfüllung ihrer Mission erforderlichen Organismus, den in der geschichtlichen Welt vorhandenen Formen anzubilden. Bei der Organisation des menschlichen Gemeinlebens unterscheiden wir einerseits Verbindungen für besondere einzelne Gebiete oder Zwecke des Handelns, denen nur durch gemeinsame Tätigkeit genügt werden kann, andererseits Verbindungen für die Gesamtheit menschlicher Aufgaben, aber in verschiedenen Kreisen.

Was die erste Gruppe der Aufgaben betrifft, so bestehen dieselben teils in der Aneignung und dem Genuß der zur Förderung des Lebens dienenden Mittel in der sinnlichen wie in der geistigen Sphäre, teils in der Verarbeitung und Verwertung der in der sinnlichen und geistigen Welt dem Menschen zugänglichen Stoffe und Kräfte. Beides, die Aneignung wie die Hervorbringung, wenn auch immer durch Geistesaktivität bedingt und an die Sinnlichkeit gebunden, ist doch entweder überwiegend den sinnlichen oder überwiegend den geistigen, idealen Bedürfnissen des Menschen dienstbar. Nach der sozialen Seite ergeben sich hieraus die vier umfassenden Hauptgebiete des geselligen und des geschäftlichen, des künstlerischen und des wissenschaftlichen Verkehrs. Keinem dieser Gebiete ist die Religion untergeordnet, aber sie ist auch kein fünftes neben den vieren. Sie ist auf ideale Güter gerichtet und steht daher der Kunst und Schule näher als der Geselligkeit und der produktiven Arbeit. Aber alle diese Tätigkeiten und die durch sie veranlaßten sozialen Verbindungen werden in den Dienst des Heiligen gezogen, und wir gelangen daher auf diesem Wege nicht

zum Begriff der Kirche. Aus der Organisation für die gemeinsame Betätigung einer eigentümlichen Funktion des menschlichen Geistes ist die Kirche nicht zu verstehen.

Wir müssen uns daher der Gliederung der sozialen Kreise zuwenden, in der jeder für die Gesamtheit menschlicher Aufgaben eine eigentümliche Stätte der Bewegung findet. Diese natürlichen Kreise menschlichen Gemeinlebens sind mit den geselligen und geschäftlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Genossenschaften nicht auf eine Linie zu stellen. Es sind drei konzentrische Kreise, auf welche das menschliche Gemeinleben für die Gesamtheit der sittlichen Aufgaben angewiesen ist, die Familie, das Volk und die Gesellschaft, oder in concreto das Haus, der Staat und die freien Verbindungen für gesellige oder geschäftliche Interessen. Es leuchtet von vornherein ein, wie der Kern der uns beschäftigenden Frage darin liegt, wie sich die Kirche zu diesen drei sozialen Kreisen der Familie, des Staates und der Gesellschaft verhält. Dies kann aber nicht klargestellt werden, ohne daß man zuvor das Verhältnis der drei Kreise zueinander beleuchtet, und ich schicke voraus, daß die Begriffe Familie, Volk und Gesellschaft das Naturwüchsige, Innerliche und Feste der drei Kreise bezeichnen, während die Begriffe Haus, Staat und Genossenschaft oder freie Assoziation das Willkürliche, Künstliche und Bewegliche in der sozialen Organisation repräsentieren.

Was ihr Verhältnis zueinander betrifft, so sind sie insofern bestimmt gegeneinander abgegrenzt, als nicht nur ihr Umfang, sondern auch in jedem Kreis sowohl das Gemeinschaft Bildende, wie der Zweck des gesellschaftlichen Bandes verschieden ist. Aber sie sind auch organisch durch wechselseitige Beziehungen miteinander verbunden, und gerade diese Verbundenheit ist für das Verhältnis der Kirche zu ihnen am wichtigsten.

Wir fassen nun zunächst die Unterschiede derselben sowohl in der gemeinschaftbildenden Grundlage wie in ihrem sittlichem Zweck und ihrer Aufgabe ins Auge. In der Familie ist das Gemeinschaft Bildende die Blutsverwandtschaft, wie sie teils in der Geschlechtsverbindung, teils in gemeinschaftlicher Abstammung begründet ist. Geschlechtlicher Verkehr und Abstammung konstituieren aber für sich allein noch keinen Familienkreis, sondern dieser entsteht erst, wenn die Blutsverwandtschaft auf den sittlichen Zweck der Familie, die sittlich ge-

regelte Erzeugung und Erziehung menschlicher Persönlichkeiten, bezogen wird. Also die Blutsverwandtschaft als Voraussetzung und die Erzielung und Erziehung menschlicher Persönlichkeiten als Zweck sind für die Familie konstituierend. Im Leben der Familie haben sämtliche den Menschen eigentümlichen Aufgaben, das sinnliche und geistige Aneignen wie das sinnliche und geistige Produzieren und also geselliger und geschäftlicher, ästhetischer und lehrhafter Verkehr, eine eigentümliche Stätte und werden unter der Voraussetzung vertraulicher persönlicher Gemeinschaft dem Zweck der Familie, der Gewinnung und Heranbildung menschlicher Persönlichkeiten durch wechselseitiges Aufeinanderwirken der Familienglieder dienstbar gemacht. Mittels der Familie erneuert sich die Menschheit physisch und moralisch, ein Geschlecht vererbt von Person zu Person und durch persönliche Einwirkung das eigentümliche Gemeingut auf das andere und steigert es über das Ererbte hinaus.

Die Familie ist somit auf Bewahrung, Bildung und Förderung des individuellen Lebens gerichtet, und jede einzelne Persönlichkeit ist im Familienkreise ein wertvolles Objekt der Fürsorge und Pflege, wie der erziehenden Einwirkung, und zwar so, daß die Schwachen und Unmündigen vorzugsweise auf die nehmende, die Starken und Mündigen überwiegend auf die gebende Liebe angewiesen sind. Das Haus im Unterschiede von der Familie ist die Organisation des Familienlebens auf Grund seiner individuellen Anlage und seines eigentümlichen Gemeingutes und für die Zwecke der Familie. Zunächst dient die Gemeinschaft des geselligen und geschäftlichen Verkehrs im häuslichen Leben unmittelbar dem speziellen Familienkreise. Wo aber einzelne Individuen entweder der Familie entbehren oder zeitweilig aus ihrem Verband gelöst sind, da wird künstlich ein häusliches Leben nach dem Vorbild der Familie zum Ersatz des eigentlichen Familienlebens hergestellt, für unmündige zum Zweck der Erziehung, für mündige für den Zweck der Geselligkeit oder auch für Berufszwecke.

Der zweite soziale Kreis ist die nationale Gemeinschaft in Volk und Staat. Dieser bildet sich aus der Erweiterung des Familienkreises zu einer Vielheit von Familien, für welche die in der Familie selbst gegebene Gliederung nicht mehr zum Schutz und zur Pflege

der gemeinsamen Interessen ausreicht. Aber der Staat ist nicht nur ein erweiterter, sondern auch ein andersgearteter Kreis als die Familie. Denn das Gemeinschaft Bildende ist in der nationalen Gemeinschaft der gemeinsame Wohnsitz und die gemeinsame Geschichte, und ihr Zweck ist die Ausgleichung und Pflege der gemeinsamen Interessen gegenüber den Ansprüchen und Handlungen der einzelnen Persönlichkeiten. Die gemeinsame Abstammung erleichtert die Volksgemeinschaft. Aber sie reicht nicht aus, dieselbe hervorzurufen und ist kein wesentliches Erfordernis derselben. Die wesentliche Grundlage ist die gemeinsame Bewohnung eines begrenzten Landes, die gemeinsame Bearbeitung und Verwertung desselben und der Wille und die Fähigkeit, den gemeinsamen Besitz desselben zu behaupten. Dazu kommt als ebenfalls konstituierender Faktor die gemeinsame Geschichte; die nationale Geschichte bedeutet für die Völker, was in der Familie die Blutsverwandtschaft bedeutet. Die Nationalität beruht auf dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auf Grund des gemeinsam Erlebten in der äußeren und inneren Entwicklung des Volkes. Daher sind es Sprache, Sitte, Vermögen und Recht, welche als Erwerb und Ausdruck der gemeinsamen Geschichte die von der Pietät getragenen Gemeingüter jedes Volkes bilden. Der Hauptzweck der nationalen Gemeinschaft ist aber der Schutz und die Förderung dieser gemeinsamen Güter, ihre Bewahrung und Überlieferung, wie ihre Fortbildung und Vermehrung, zunächst des Landes und seiner Grenzen, dann des Vermögens, der Bildung, der Sitte und des Rechtes. Und wie das Haus die den Zwecken der Familie entsprechende Organisation des Familienlebens ist, so ist der Staat die Organisation des Schutzes und der Pflege der nationalen Gemeingüter.

Die Aufgabe des Staates ist es, in den Grenzen eines äußerlich und innerlich abgeschlossenen Volkstums das Nebeneinander- und Ineinandergreifen der verschiedenen individuellen und sozialen Existenzen so zu regeln, daß ein geordnetes Gesamtleben ermöglicht und die Gemeingüter ungefährdet bleiben. Die höchste Aufgabe des Staates ist daher die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung. Der Staat übernimmt keine Verantwortlichkeit für die Versorgung und Erziehung der einzelnen, auch nicht für die gleichmäßige Wohlfahrt der einzelnen Familien, auch treibt er nicht selbst als Beruf den Ackerbau und den Handel,

die Kunst und die Wissenschaft. Er trägt vielmehr nur Sorge, daß die eigenartigen Individualitäten und mannigfachen Tätigkeiten sich in die Wohlfahrt des Ganzen einordnen und sich dem Gesamtleben dienstbar machen. Er nimmt eine leitende und bevormundende Stellung zu allen gesellschaftlichen Interessen ein, aber nur, um in den nationalen Grenzen die freie Bewegung derselben unter die Kontrolle und die Schranken eines rechtlich geordneten Gesamtlebens zu stellen. Der Staatsgewalt beugt sich der einzelne gern, weil in ihr nicht die Willkür, sondern das Recht gegenüber den sich kreuzenden Interessen und Bestrebungen der Individuen zur Geltung kommt. So hat also der Staat andere sittliche Voraussetzungen und andere sittliche Aufgaben als die Familie, unbeschadet dessen, daß beide an der Gesamtheit menschlicher Bestrebungen Anteil haben.

Volk und Staat sind überwiegend räumlich begrenzt. Der dritte weiteste Kreis, die Gesellschaft, scheint völlig unbegrenzt zu sein. Und doch gibt es auch in der Kulturwelt neben der universellen Humanität so weite Entfernungen und Abstände, daß das soziale Band ein äußerst loses wird. Die Grenze dieses dritten Kreises ist nämlich überhaupt überwiegend zeitlich bestimmt, wie dies schon in den Ausdrücken die Zeit, das Jahrhundert, die Gegenwart angedeutet ist. Die Voraussetzung der freien Assoziation der Gesellschaft ist eine gewisse Gemeinsamkeit der Kultur, der Bildung und Gestattung; die einzelnen Kreise werden aber teils durch Berufsinteressen zusammengeführt, teils durch Standesgleichheit. Das Gemeinschaft Bildende ist einerseits die Humanität, das Bewußtsein allgemein menschlicher Zusammengehörigkeit, der Solidarität der menschlichen Kultur, andererseits die besondere Gemeinsamkeit und Solidarität der Interessen für einzelne Gebiete menschlichen Handelns. Bald für gesellige, bald für geschäftliche Zwecke bilden sich in kleinerem oder größerem Umfang, vorübergehend oder dauernd Vereinigungen unter dem Antrieb freier individueller Auswahl nach Sympathie oder Vorteil. Die geselligen Verbindungen sind ebenso zahlreich und verschiedenartig, als es die Sitte und Bildung gestatten, die Berufsgenossenschaften sind ebenso mannigfach als die Teilung menschlicher Arbeit. Auch dies Gebiet umfaßt wie die Familie und der Staat die Gesamtheit menschlicher Tätigkeiten. Die einzelnen geselligen und geschäftlichen Assoziationen

verhalten sich zu den allgemeinen humanen Zwecken des geselligen und geschäftlichen Verkehrs wie das Haus zur Familie, wie der Staat zum nationalen Verband. Der Unterschied der Gesellschaft vom Staat beruht darauf, daß der Staat die Unterordnung der einzelnen Interessen unter das Ganze fordert und durchsetzt, während in der Gesellschaft die individuellen Kräfte nach freier Wahl sich für gemeinsame Zwecke verbinden und dabei sich die hervorragend begabten Kräfte den minderbegabten dienstbar machen. Aber Aneignung und Produktion vollzieht sich unter freier Bewegung und Konkurrenz der individuellen Kräfte.

Trotz ihrer verschiedenen Grundlagen und Aufgaben stehen die drei Kreise sozialer Organisationen nicht isoliert nebeneinander, sondern greifen allenthalben ineinander, so daß die kleineren sich in die größeren einordnen, aber auch die größeren die kleineren anerkennen und achten. Einige Beispiele werden das verdeutlichen. Die Familie ordnet sich in den Staat ein durch Legitimation der ihrem Bestand zugrunde liegenden Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe, durch Erziehung ihrer Glieder für das öffentliche Leben und Überlassung eines Teils der Erziehung an die Schule, durch die rechtliche Ordnung für die Übertragung des Familienbesitzes an die einzelnen Glieder, durch Übernahme der für die Staatszwecke erforderlichen Leistungen oder durch Anerkennung der Rechtsordnung als einer höheren Autorität und Pflege der Pietät für dieselbe. Andererseits pflegt der Staat die sittlichen Güter der Familie durch Schutz der Elternrechte und Kindesrechte, durch gesetzliche Anerkennung der Ehe und Beschränkung der Eheschließung und Ehescheidung, durch Regelung der Erbordnung im Interesse des Familienlebens, durch Aufsicht über die Erziehung und durch Anerkennung der Interessen der Familie bei der Einrichtung der öffentlichen Schulen, durch den Schutz des Friedens und der Unverletzlichkeit des Hauses. Er nimmt die für eine Vielheit von Familien gemeinsame Ordnung in das Recht auf und stellt das Familienrecht unter den Schutz des Gesetzes.

Ebenso dienen die Familie und die Gesellschaft, das Haus und der freie Verkehr einander wechselseitig. Die Eheschließung wie die Erziehung in der Familie berücksichtigen die Interessen des Standes und Berufes und sind darauf bedacht, der Gesellschaft tüchtige und

nützliche Glieder heranzubilden. Die Familie erschließt in der Gastlichkeit und in der Wohltätigkeit ihre Gemeingüter weiteren Kreisen, und jedes Haus sucht ein gemeinnütziges Glied der Gesellschaft zu werden. Andererseits darf die Geselligkeit die Vertraulichkeit des Familienlebens nicht stören und unterdrücken, und die geschäftlichen Verbindungen müssen für die Interessen des Familienlebens Raum lassen. Ganze Berufsclassen suchen unmittelbar ihre soziale Arbeit im Dienst der Familie und des Hauses (Gesinde). Die Familie aber hat die Aufgabe, sich die Bildung und Gesittung der Zeit anzueignen und in das häusliche Leben als Gemeingut einzuführen. Nur dies wechselseitige Sichhingeben der Familie an die Gesellschaft und der Gesellschaft an die Familie läßt es zu gesunden sozialen Zuständen kommen. Isoliert sich die Geselligkeit von der Familie, so wird die Geschlechtsgemeinschaft zur Hurerei und die Sitte zügellos.

Staat und Gesellschaft sind schon durch die Vielheit der Völker und die Nachbarschaft der verschiedenen Völker auf wechselseitige Beziehungen angewiesen. Durch Herkommen und Verträge werden die Interessen der einzelnen Staaten mit den Regeln der Humanität ausgeglichen, und was man Völkerrecht nennt, schwebt zwischen dem Staatsrecht und der frei wirkenden Sitte, und der Austausch der Produkte, die Entwicklung der Verkehrsmittel, die Pflege wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen und die Interessen humaner Rücksicht und Schonung führen ebenfalls über die nationalen und staatlichen Grenzen hinaus die Völker zur Gemeinschaft. Aber auch innerhalb der nationalen Grenzen ist die freie Bewegung der Gesellschaft neben dem Staatsleben anzuerkennen. Der Staat hat die Assoziationen für Interessen des geselligen oder geschäftlichen Verkehrs zu dulden und zu fördern und nur insoweit unter seine Vormundschaft zu stellen, als es die gesetzliche Ordnung und die nationale Einheit und Wohlfahrt erfordern. Andererseits stellt sich auch die Geselligkeit durch Pflege patriotischer Gesinnung in den Dienst des Vaterlandes, und die arbeitende Gesellschaft ordnet sich bei der Wahl des Berufs wie bei der produktiven Arbeit dem Staatswohl unter und behält das vaterländische Interesse bei derselben im Auge.

Es sind das alles nur exemplifizierende Andeutungen, um zu zeigen, wie auf der relativen Selbständigkeit und der wechselseitigen

Anerkennung der drei sozialen Kreise die Gesundheit der gesellschaftlichen Organisation beruht. Weil der Staat als Glied zwischen Familie und Gesellschaft den mittleren Kreis bildet und weil er allein in positiven festen Formen des Rechts sich verfaßt, so ist an der richtigen Stellung der Familie und der Gesellschaft zum Staat sowie an der schonenden und rücksichtsvollen Behandlung der Familie und der Gesellschaft durch den Staat besonders viel gelegen.¹⁾

Wie verhält sich nun die christliche Kirche zu den drei Hauptkreisen des sozialen Lebens und sonderlich zum Staat? Die Religion an sich gibt keinen Anlaß zur Bildung eines vierten selbständigen Kreises. Daher erscheint die religiöse Gemeinschaft in allen drei Formen des sozialen Lebens, bald als Familienüberlieferung und Sitte, bald als ein Moment in der Gesetzgebung und Verwaltung des Staates, bald in Schule und Kultus eingeführt in die freie Bewegung der Gesellschaft. Und zwar zeigt die Religionsgeschichte, daß mit dem Fortschritt der Kultur die religiöse Gemeinschaft stufenweise zuerst in dem kleinsten, zuletzt in dem größten sozialen Kreise ihre Verwirklichung findet. Nun tritt aber das Christentum in die Welt mit der Berufung auf eine übernatürliche Intervention Gottes durch heilsgeschichtliche Offenbarung, mit der Verheißung eines jenseits dieser irdischen Entwicklung liegenden Lebensziels und mit der Bestimmung, schlechthin universell alle Menschen zu einem durch das Band der Liebe fest verknüpften Geistesbund zu vereinigen. Damit ist die Notwendigkeit gegeben, daß die christliche Kirche ihre gesellschaftliche Form nicht in den durch Blutsverwandtschaft, nationales Recht und freie Assoziation für besondere gesellige und geschäftliche Zwecke gegliederten Kreisen aufgehen lassen kann. Sie behauptet ein Recht eigentümlicher Existenz und Wirksamkeit gegenüber allen sozialen Kreisen des natürlichen und irdischen Menschenlebens. Sie vertritt die übersinnlichen Lebensgüter und will zum Reich Christi erziehen. Allein bei der Innerlichkeit ihrer Grundlagen und ihres Zweckes ist sie darauf angewiesen, ihr soziales Leben aus den vorhandenen

¹⁾ Anm. des Herausgebers: Die vorstehenden skizzenhaften Ausführungen sind in den „Grundlagen der christlichen Sozial-Ethik“, die ich noch dieses Jahr herausgeben werde, genauer ausgestaltet. Dagegen muß das Folgende wiederum zur Ergänzung der Sozial-Ethik dienen.

sozialen Lebensformen zu entlehnen. Das Christentum hat ja die menschliche Natur und die ihr wesentlichen Lebensbedingungen und Lebensformen nicht geändert. Der neue Adam wird im alten Adam erzeugt; das gilt auch von dem sozialen Geistesmenschen oder von der Kirche.

Das Christentum hat nun ein doppeltes, in der Richtung entgegengesetztes Verhältnis zu der Kulturwelt, auf welche und mittels welcher es wirken soll. Dies doppelte Verhältnis faßt sich in den beiden Begriffen der Mission und Askese zusammen. Das Christentum will die Welt gewinnen und beherrschen und treibt dazu, die Welt zu fliehen und ihr zu entsagen. Weltherrschaft und Weltverleugnung sind die beiden großen Triebfedern, welche die selbständige Entwicklung des sozialen Lebens der Kirche bestimmen. Mochte aber der Trieb, die Welt im Namen Christi zu beherrschen, oder der Trieb, die Welt um Christi willen zu verleugnen, vorwiegen, immer war die Kirche für ihre selbständige gesellschaftliche Organisation angewiesen, sich an die drei natürlichen Kreise menschlichen Gemeinlebens anzulehnen und ihre Ordnung denselben nachzubilden, die ihr anvertraute übersinnliche Kraft also in einem entlehnten Leibe wirksam zu machen.

Es hängt mit den unscheinbaren Anfängen der Kirche aus einzelnen gläubigen Persönlichkeiten zusammen, daß die ursprünglichste Form ihres sozialen Lebens der Familie entlehnt ist. Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern war durchaus familienartig und häuslich geordnet in gemeinsamer Mahlzeit und gemeinsamem Eigentum; gleichzeitig forderte Jesus von den Seinen, Vater, Mutter, Bruder und Schwester der Gemeinschaft mit ihm nachzustellen. Noch am Kreuz knüpfte er zwischen seiner Mutter und seinem vertrautesten Jünger ein festes Band. Auch in dem apostolischen Zeitalter blieb es bei der familienartigen Form der christlichen Gemeinschaft, daher der Brudernamen und Bruderfuß, das gemeinsame Brodbrechen in den Häusern, die freiwillige Gütergemeinschaft in Jerusalem, die Bestellung der Ämter durch persönliches Vertrauen zu erprobter Begabung, das Fehlen einer umfassenden gesellschaftlichen Ordnung. Soweit nicht das Bruderband Absonderung von der natürlichen Familie mit sich brachte, besteht das Bestreben, die Familie christlich neu zu gestalten, wie es in der Mahnung an Eltern und Kinder, Mann und Weib, Herren und Knechte im

Epheserbrief durchgeführt ist, während die ersten Christen sich zum Staat und zu den großen Aufgaben der Gesellschaft noch fremd und zurückhaltend verhielten. Es ist wohl Anerkennung der göttlichen Autorität der Obrigkeit da, aber ohne ein warmes Verhältnis zu den Aufgaben des Staates. So war also die älteste Form des christlichen Gemeindelebens dem Grundverhältnis des Familienlebens nachgebildet, und diese Urform hat sich in dem Vaternamen für die Priester, in dem Mutterbegriff für die Kirche, in dem Brudernamen unter den Christen, in der Beicht- und Sakramentspraxis und vor allem in den geistlichen Orden und Genossenschaften erhalten.

Schon hieraus erhellt, wie eine Nachbildung apostolischer Zustände für eine spätere Zeit unzureichend ist. Je mehr sich die Kirche an Zahl der Befehrer vermehrt, über die Länder und Völker sich ausbreitet, und sich in ihrem geschichtlichen Bestand von ihrem Ursprung und also von der lebendigen Überlieferung entfernt, desto unabwiesbarer wird das Bedürfnis einer festen Organisation, nicht allein in den Gemeinden, sondern auch in den landschaftlich verbundenen Diözesen und demnächst in ihrer durch die weite Ausdehnung und die Folge der Geschlechter gefährdeten Einheit. So entstand das Problem, ob die Kirche sich in ihrem größeren gesellschaftlichen Bestand mehr in die Form des Staatslebens oder in die Form der internationalen freien Assoziation fassen solle, und aus dem Schwanken zwischen diesen beiden Möglichkeiten sind alle Schwierigkeiten in dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat entstanden. Diese Schwierigkeiten verdoppelten sich, als die gesamte innerhalb der modernen Kulturwelt stehende Völkervelt christianisiert war und also wie die Familie so auch der Staat und die Gesellschaft als christlich vorausgesetzt wurden.

Zunächst bildet sich die Kirche staatlichen Formen an. Sie entwickelt aus sich heraus ein eigentümliches Recht (canones), einen kirchlichen Beamtenstand, eine umfassende Jurisdiktion, eine feste Regierungspraxis, und die Vertreter der kirchlichen Organisation wurden durch die Gunst der Staatslenker von der weltlichen Gerichtsbarkeit, von der Steuerlast und vom Kriegsdienst befreit. Ja, der Staat überließ zum Wesen des Staates gehdrige Funktionen der Kirche, so die rechtliche Begründung des Familienlebens, die Leitung der öffentlichen Schulen und Befugnisse der Gesetzgebung und Polizei. Weil

der Staat ein christlicher war, so überließ er einen Teil seiner Aufgaben kirchlichen Organen. So entstand ein Staat im Staat, der sich über den Staat, ja als internationales Rechtsinstitut über die einzelnen Staaten stellte. Dafür mußte sich aber die Kirche gefallen lassen, daß auch die Staatslenker in ihr Leben eingriffen, an der kirchlichen Gesetzgebung teilnahmen und namentlich die Besetzung der kirchlichen Stellen an sich zogen. Auch wurde die Ausübung der der Kirche überlassenen Regierungshandlungen eingeschränkt durch ein Aufsichtsrecht und Prohibitivrecht, welches sich der Staat gegenüber den kirchlichen Würdenträgern vorbehielt.

Ich will auf die geschichtliche Ausführung nicht nochmals zurückgreifen. Aber das muß klargestellt werden, daß es sich bei dem Verhältnis von Kirche und Staat nicht um Welt und Reich Gottes, nicht um Profanes und Heiliges, nicht um menschliches und göttliches Recht handelt, sondern lediglich um die nach Zweckmäßigkeitgründen zu entscheidende Frage, ob der größere Kirchenverband sich mehr national oder mehr als freie Assoziation gestalten solle. Tritt die Kirche in ein engeres Verhältnis zum Staat, so kann das nur entweder so geschehen, daß sie den Staat beherrscht, das Recht und die Regierung inspiriert, oder daß sie an den Staat die oberste Leitung der öffentlichen kirchlichen Ordnung abtritt. Beides hat zur Voraussetzung, daß der Staat ein christlicher sein will und sich unter die Autorität der christlichen Wahrheit stellt. Wo diese Voraussetzung wegfällt, wo der Staat zu der positiven Gestaltung der religiösen Gemeinschaft sich indifferent oder wenigstens paritätisch stellt, da ist die staatsförmige Organisation der Kirche unhaltbar, sowohl in der Form der Hierarchie, als in der Form des Staatskirchentums. Da kann die Kirche nur in freier Selbstverwaltung ihre Kraft behaupten und ihre Mission ausüben. Aber freilich muß die Kirche dann auch auf diejenigen Rechte verzichten, welche sie nur durch ihr Band mit dem Staat innehatte und im Namen des Staates ausübte. Auch darf sie sich nicht der Aufsicht und Beschränkung entziehen, welche der Staat über alle autonomen Rechtskreise in seinem Gebiet in Anspruch nimmt.

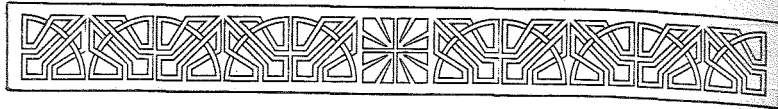
Gegenwärtig befinden wir uns in diesem Auseinandersetzungsprozeß, in welchem die Kirche aus der staatlichen Form ihrer Organi-

sation in die der freien Gesellschaft übergeht. Dieser Übergang kann sich aber nach den Gesetzen geschichtlichen Lebens weder plöblich vollziehen, noch führt er zur völligen Trennung von Kirche und Staat, letzteres deshalb nicht, weil, wie wir sahen, die verschiedenen sozialen Kreise einander nicht fremd gegenüberstehen, sondern sich wechselseitig ineinander einzuordnen haben. Der moderne Staat ist grundsätzlich konfessionslos, er stellt sich zu der Religion im allgemeinen, zu der christlichen im besonderen schützend und wohlwollend; aber besonders in Staaten mit konfessionell gemischter Bevölkerung stellt er sich unparteiisch über die durch religiöse Überzeugung getrennten Konfessionen. Daraus folgt das Bestreben, das bürgerliche Leben möglichst der Einwirkung der konfessionellen Spaltung zu entziehen. Daher entfernt er die kirchliche Aufsicht und Leitung aus der öffentlichen Schule, daher macht er das Familienleben frei von der gesetzlichen Gebundenheit an kirchliche Handlungen, daher duldet er nicht, daß kirchliche Disziplin in die Sphäre der bürgerlichen Ehre eingreift oder zur Erzwingung religiöser Handlungen irgendwelche äußere Gewalt ausgeübt wird. Die Kirche verliert durch diese staatlichen Grundsätze erhebliche Rechte und Befugnisse, welche ihr bisher den Einfluß auf das Volk sicherten. Aber sie darf sich nicht darüber beklagen als über einen Raub. Sie verliert nur Dinge, die dem Staat von Rechts wegen gehören, sie wird auf das Gebiet der freien Konkurrenz der Kräfte hingewiesen und muß und kann hier zeigen, was die ihr verliehenen Geisteskräfte leisten.

In Amerika ist dieser Übergang der Kirche aus der staatlichen Form in die der freien Assoziation vollständig vollzogen. In England und Holland ist er längst vorbereitet und angebahnt. In Deutschland trifft er auf besondere Schwierigkeiten, die teils in der langen Gewohnheit des Staatskirchentums, teils in der Schwerfälligkeit des deutschen Charakters für solche freien Assoziationen begründet sind. Wir stehen noch in den Anfängen, und das wird von den idealistischen Freunden des Freikirchentums verkannt. Zuerst muß das handlungsfähige Subjekt da sein, welches die kirchlichen Aufgaben ohne Schaden der Sache übernehmen kann, ehe die Kirche völlig aus der Vormundschaft des Staates befreit werden kann. Und auch wenn sie die staatliche Bevormundung los wird, muß sie sich die staat-

liche Aufsicht, wie sie für das Staatsinteresse gefordert ist, gefallen lassen.

Unsere nächste Aufgabe, um zur freien Selbstverwaltung der Kirche zu gelangen, ist die, daß die christliche Gemeinde ihr korporatives Leben so kräftig und so im Zusammenhang mit dem nationalen Interesse erhalte, daß der Staat ohne Gefahr für das öffentliche Wohl das Kirchenregiment ganz in die Hände kirchlicher Organe legen kann. Dazu gehört einmal, daß die Kirche finanziell selbständig wird und die kirchlichen Bedürfnisse aus eigenen Mitteln bestreitet, sodann aber, daß an Stelle des Staatslenkers, der die Gemeinde gegenüber dem Klerus vertritt, die organisierte Gemeinde in Gemeinschaft mit dem Lehramt die kirchlichen Interessen verwalte. Dazu genügt keine bloße Verfassungsform, sondern dieselbe muß zuerst lebenskräftig geworden sein.



Anhang.

1.

Aus einem Vortrage von D. Hermann von der Goltz, über „den Wert unserer landeskirchlichen Ordnung im Lichte ihres zehnjährigen Bestandes“.¹⁾

Die am meisten angefochtene Seite unserer kirchlichen Ordnung liegt überhaupt in dem Verhältnis der Landeskirche zum Staat, und zum nicht geringen Teil ist dies freilich der auf diesem Gebiete andauernden Unklarheit der Vorstellungen in der Kirche selbst zuzuschreiben. Zunächst vergessen wir nicht, welchen gewaltigen Fortschritt auf dem Wege der Unabhängigkeit vom Staat die Kirche durch ihre neue Ordnung gemacht hat. Die gewonnene Freiheit ist größer als die gebliebene Gebundenheit. Vergessen wir auch nicht, welche Vorsicht nach den seit 1848 mit der katholischen Kirche gemachten Erfahrungen dem Staate geboten war bei der Entlassung einer mit tiefgreifendem Einfluß im öffentlichen Leben stehenden Korporation aus der staatlichen Bevormundung. Wer unter uns hegt nicht den innigen Wunsch, — wir empfinden ihn nicht weniger lebhaft als unsere Gegner — es möge die evangelische Landeskirche auf der neuen Bahn zu solchem festen inneren Zusammenhang erstarken, daß die in dem Verband mit dem Staate liegende Bürg-

¹⁾ Anmerkung des Herausgebers: Der Vortrag, gehalten auf dem V. Vereinstag der landeskirchlichen evangelischen Vereinigung in Berlin am 18. April 1884, schildert zunächst die Befürchtungen und Hoffnungen, die sich an den Erlaß der neuen Kirchenverfassung geknüpft hatten und charakterisiert ihre wichtigsten Grundsätze. Dann geht er mit obigen Sätzen auf die Beziehungen zwischen „Kirche und Staat“ ein.

schaft der Einheit und des Friedens ihr entbehrlich würde. Aber könnte sie denselben jetzt schon entbehren? Eine Trennung der Kirche vom Staate wäre keine Reform gewesen sondern eine Revolution. Würden aus Wahl der Synoden hervorgegangene Behörden obrigkeitliches Ansehen bewahren? Würden ihnen die sachverständigen und rechtskundigen Kräfte gesichert bleiben? Würden unsere Gemeinden bereit sein, jetzt schon die mit der Trennung der Kirche vom Staate unvermeidliche Last auch zum Unterhalt des Kirchenregiments auf sich zu nehmen? Würden ohne den starken Arm des Staates auch nur die Gemeindelasten aufzubringen sein? Würden die Parteiungen bei der Wahl und der Verhandlung der Synoden nicht in einer Schärfe hervortreten, daß der Bestand nicht allein der einheitlichen Landeskirche, sondern auch der Provinzialkirchen gefährdet wäre? Die mit der lutherischen Separation in Preußen, Hannover und Sachsen, sowie mit den lutherischen Kirchen Amerikas gemachten Erfahrungen zeigen, wie ungelent das mit so kräftiger, auch lebenskräftiger Subjektivität ausgestattete Luthertum, sich selbst überlassen, ist zur Schaffung und Erhaltung kirchlicher Lebensformen. Der Seitenblick auf Roms Einheit und Disziplin besticht mich nicht; wir sind nicht katholisch und wollen es auch nicht werden. Ist der weltliche Kirchenfürst eine mehr religiöse und weniger weltliche Größe, als unser den evangelischen Glauben bekennender Landesherr? Es ist ein verwunderlich aber höchst gefährlich Ding, welche starke Fermente katholischer und klerikaler Weltanschauung seit einigen Jahrzehnten in das Bewußtsein evangelischer Kreise übergegangen sind. Überlassen wir es doch den Ultramontanen, das Reich Gottes mit der empirischen Kirche und den Staat mit der dem Reich Gottes gegenüberstehenden Welt eins zu denken. Es ist das weder christlich noch lutherisch. Darf denn der Gegensatz zwischen Ideal und Leben, welcher alle großen Gebilde menschlicher Geschichte beherrscht, so angewendet werden, daß die Kirche nach ihrer Idealität dem Staat nach seinen empirischen Gebrechen gegenübergestellt wird? Der Staat nach seinen idealen Aufgaben ist nicht weniger Gottes Ordnung und Werkzeug als die Kirche; und die Kirche, wenngleich sie auf die in Christo geoffenbarte Wahrheit gegründet und für die ewige Bestimmung des Menschen wirksam ist, ist doch nach ihrem

organisierten äußern Bestand nicht weniger weltlich und den Gebrechen des Irdischen ausgesetzt als der Staat, und für diese ihre weltliche geschichtliche Gestalt ist es prinzipiell gleichgültig, ob sie Landeskirche oder freie Kirche ist, ob sie die Garantien für die Kontinuität und den Fortschritt ihres geschichtlichen Lebens im Anschluß an die nationale Obrigkeit oder an eine internationale Hierarchie oder an der republikanischen Staatsform nachgebildete synodale Organisationen sucht. Politische Macht, priesterliche Herrschaft und Präponderanz der Geldaristokratie können der Kirche gleich gefährlich werden. Namentlich für die großen Kirchenverbände ist die rechtliche Form eine Sache menschlicher Ordnung und daher eine Frage der Zweckmäßigkeit; für unsere deutschen Verhältnisse in der Gegenwart fürchte ich von der Loslösung der Kirche vom Staat die Herrschaft der kirchlichen Demagogie und die Zerfetzung der Volkskirche, während ich in der Institution des landesherrlichen Kirchenregiments, ganz abgesehen von allen dem Wechsel unterworfenen Verhältnissen, einen Schutz erblicke für die evangelische Wahrheit wie für die protestantische Freiheit, einen Schutz für die Festhaltung der Geistlichen bei ihrer innerlichen Berufsarbeit an den Gemeinden und für den segensvollen Zusammenhang der Kirche mit dem gesamten geistigen Leben des Volkes. Sonderbar! Aus demselben Munde hören wir die Forderung an den christlichen Staat stellen, die Eheschließung der Kirche zurückzugeben, die Volksschulen konfessionell einzurichten und die Aufsicht in denselben den Geistlichen zu übertragen, den finanziellen Notständen der Kirche abzuhelfen und die theologischen Fakultäten unter kirchlichen Einfluß zu stellen. Und aus demselben Munde hören wir Beschwerden über den Anteil des Staates an der Einrichtung und Besetzung der kirchlichen Behörden als lästige Eingriffe einer fremden Macht, über die der landeskirchlichen Gesetzgebung in der Auflegung kirchlicher Umfragen staatlicherseits gezogenen Grenzen als über ein schwer zu tragendes Joch. Glaubt man vom Staat nur nehmen zu können ohne zu geben? Glaubt man dem Landesherrn persönlich den höchsten Schutz der Ordnung und Einheit in der Landeskirche zumuten zu können, ohne ihn gegen Konflikte seiner kirchenregimentlichen Stellung mit seinen Pflichten und Rücksichten als Staats-

oberhaupt sicher zu stellen? Wohl bin ich der Meinung, daß die preussische Staatsregierung in ihren Kampfmitteln und ihren Friedensmitteln gegenüber Rom auf die Interessen der evangelischen Kirche zu wenig Bedacht genommen hat, vom Standpunkt einer falschen Parität aus, und daß die evangelische Kirche an dieser Ehrenstellung eines zuverlässigen Freundes und Hausgenossen, auf den man in Verlegenheiten nicht viel Rücksicht nehmen zu müssen meint, gelitten hat. Wohl bin ich der Meinung, daß der preussische Staat ein hohes Interesse um seiner selbst willen daran hat, die evangelische Kirche in ihrem erziehlischen Einfluß zu stärken und für einzelne Verluste und Notstände auch finanziell reichlicher auszustatten. Aber ebenso bestimmt betrachte ich das organische Band unserer Landeskirche mit dem Staate in seinem wesentlichen Bestande als eine Wohltat für die Kirche, nicht als ein Opfer, welches sie bringen muß. Die Gefahr, daß vorübergehend durch politische Interessen bestimmte Faktoren einen bedeutenden, unter Umständen sogar stark eingreifenden Einfluß auf das Leben der Kirche erhalten, ist vorhanden. Ich unterschätze sie nicht. Sie wird aber reichlich aufgewogen durch die konservativen Elemente, welche der Kirchenleitung durch das landesherrliche Kirchenregiment gesichert werden und durch die zahlreichen Zugänge erziehlicher Einwirkung, welche der Kirche das Band mit dem Staate gewährt. Am entscheidendsten ist aber, daß die Verfassung unserer Kirche viel zu jung ist, um ihr schon zur vollen Unabhängigkeit brauchbare Organe gesichert zu haben. Was die Landeskirche wirklich von größerer Unabhängigkeit dem Staat gegenüber tragen kann, wird ihr in dem Maße, als ihr geordnetes Verfassungsleben erstarbt und normal verläuft und als ihre finanzielle Selbständigkeit zunimmt, ganz von selbst zu wachsen. Wir müssen daher auch dafür dankbar sein, daß dem radikalen Wege der Gang der Reform vorgezogen worden ist, und die mit den ersten Synoden gemachten Erfahrungen rechtfertigen solche Vorsicht.

Daß damit alle Sorgen beschwichtigt und die Zukunft gesichert sei, wage ich nicht zu behaupten. Unserer Landeskirche stehen wohl noch ernstere Krisen bevor als die, welche hinter uns liegen, mögen sie aus ihrem eigenen Leben oder aus den allgemeinen Bewegungen

der Zeit ihren Ursprung nehmen. Sollte der ausschließende Parteigeist dauernd und noch entschiedener als bisher sich in den Besitz der mit den synodalen Befugnissen gegebenen Macht setzen oder es ihm gar gelingen, das Kirchenregiment aus seiner objektiven und moderierenden Stellung herauszuziehen oder einzuschüchtern, so gehen wir schweren Verwicklungen entgegen.

Unter solchen Verwicklungen könnte es eintreten, daß der Träger der Krone müde wird, die Fürsorge für die innere Einheit und Ordnung der Kirche ferner auf seine ohnedies schwer belasteten Schultern zu nehmen, und sich auf Wahrnehmung seiner staatlichen Pflichten gegenüber der Kirche zurückzieht. Es könnte eintreten, daß die zunehmende Schärfung der religiösen Gegensätze innerhalb der Kirche es dem Staate unmöglich machte, in staatlichen Anstalten und Einrichtungen, namentlich den Schulen, den bisherigen Einfluß der Kirche in Lehre, Erziehung und Seelsorge zu erhalten. Es könnte eintreten, daß die Eingliederung der Vorbildung für den geistlichen Stand in die höheren wissenschaftlichen Anstalten, insbesondere die Universitäten, gegenüber den Ansprüchen, welche die Kirche auf Einschränkung der akademischen Lehrfreiheit stellt, undurchführbar würde und so die deutsche Theologie, dieser Brunnquell geistiger Erfrischung und Erneuerung, außer Zusammenhang mit der allgemeinen Wissenschaft verkümmerte. Es könnte eintreten, daß die Vergewaltigung der Minoritäten und die rücksichtslose Durchsetzung von Parteibestrebungen die Kirche spaltete und ihr den Charakter einer volkstümlichen Institution, deren Gebrechen jetzt in Geduld und Hoffnung getragen werden, nähme. Deus providebit. Seit Erlaß der Kirchenordnung hat erst eine Strömung in den verschiedenen synodalen Organen ihren überwiegenden, bisher nicht gehemmten Einfluß betätigt. Welche Wirkung die sicherlich nicht ausbleibende Gegenströmung haben wird, liegt noch nicht vor. Es fehlt nicht an Bestrebungen, auch solche Elemente, welche ein inneres Interesse an dem christlichen Glauben überhaupt nicht nehmen, in das kirchliche Handeln hineinzuziehen, und darin liegt eine ernste Gefahr. Andererseits wächst in den religiös angeregten Kreisen, auch von der sektierischen Propaganda abgesehen, eine Vorliebe für pikante Erscheinungen und außerordentliche Reizmittel. Damit nimmt wie bei

einem durch die Gewöhnung an narkotische Mittel Erkrankten die Empfänglichkeit für die gesunde Nahrung des Wortes Gottes und für die stille Pflege christlicher Gemeinschaft im engeren Kreise ab.

Wenn solche der Kirche fremde oder krankhafte Elemente die Oberhand gewinnen, so werden sie teils in die an sich durchaus gesund angelegten kirchlichen Organe ihren zersetzenden Einfluß hineintragen, teils aber dieselben in der förderlichen kirchlichen Arbeit hemmen und in den Hintergrund drängen. Die zweite ordentliche Generalsynode steht im nächsten Jahr bevor. Gott helfe dazu, daß sie ein neuer Schritt vorwärts werde, dem positiven Ausbau unserer kirchlichen Institution diene, und daß der Zusammenschluß zu gemeinsamer Arbeit nicht gestört werde!

Was liegt uns nun ob, um die uns geschenkte wertvolle Kirchenordnung gegen Mißbrauch zu schützen und die in ihr darbotenen Mittel zum Aufbau des Reiches Gottes zu verwerten? Vorerst ein Wort an die Amtsbrüder. Der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt aus dem Wort Gottes. Am meisten ist hier an unserer Hingabe, Lauterkeit, Demut und Begeisterung gelegen. Je mehr wir mit unserer ganzen Persönlichkeit für das Gotteswort, das wir verkünden, einstehen, nicht das Unsere suchen, sondern das, was des Herrn ist, je mehr die Liebe Christi aus uns ausstrahlt und uns zu Freunden und Beratern aller Licht und Trost suchenden Gemüter macht, je mehr aus dem evangelischen Pfarrhause Ströme lebendigen Wassers ausfließen, desto mehr wird sich das Vertrauensband zwischen der offiziellen Kirche und der christlichen Gemeinde befestigen. Die Quantität der jungen Theologen nimmt in erfreulicher Weise von Semester zu Semester wieder zu. Gott weiß, ob die Dualität gleichfalls im Wert steigt. Die Kirche bedarf für ihre hohe Aufgabe der besten, durch Bildung, Erziehung, Selbstbeherrschung und Gewandtheit hervorragenden Kräfte, und es sollte in jeder christlichen Familie Gebetsanliegen und Ehrensache sein, tüchtige Diener des Herrn aus ihrer Mitte zu stellen. Und nicht ernst und innerlich genug kann es mit der Heranbildung für den geistlichen Stand genommen werden, um nicht nur Kleriker zu dressieren, sondern innerlich überzeugte und wahrhaftige Knechte Christi, in der heiligen Schrift festwurzelnde, die ganze Person einsetzende Zeugen der evan-

gelischen Wahrheit zu erziehen. Zum großen Teil ist der neue Lebensstrom in unserer Kirche von der erziehlischen Einwirkung geistgesalbter Universitätslehrer ausgegangen. So dringend wir wünschen und vom Herrn der Ernte erbitten, daß zu solchem Erziehungswerk geeignete Führer und Meister den theologischen Fakultäten zugeführt werden, so kann die theologische Bildung doch nur in freier Bewegung der Forschung gedeihen. Lehrer wie Schüler bedürfen solcher Freiheit selbst auf die Gefahr hin, daß in einzelnen Fällen von derselben Mißbrauch gemacht wird. Der Schutz gegen solchen Mißbrauch liegt in dem Kampf mit geistigen Waffen, in der Zurückweisung dessen, was sich von dem ein für allemal gelegten Grunde entfernt; er darf aber nicht in äußern Einschränkungen der wissenschaftlichen Lehr- und Lernfreiheit gesucht werden.

Noch mehr aber als diese Bitte an die Amtsbrüder liegt mir auf dem Herzen, daß die ernstesten Männer unserer Gemeinden den Wert unserer Kirche und ihrer Ordnung besser würdigen und sich dem Dienst der Kirche nicht entziehen. Es ist beklagenswert, daß so viele vorzugsweise Berufene sich zurückhalten, teils weil sie es scheuen, daß die Heiligtümer der Religion auf den Markt gebracht und Gegenstand des Disputes werden, teils weil innere Wahrfhaftigkeit es ihnen erschwert, zu einzelnen dogmatischen Positionen der Kirche bejahende Stellung zu nehmen, namentlich aber weil sie sich in den Zwiespalt der Parteien persönlich nicht hineinziehen lassen wollen. Den frommen, ernstesten Männern unserer Landeskirche möchte ich es nicht bloß als Bitte aussprechen, sondern laut zurufen und auf das Gewissen legen: Tretet ein in die Arbeit! Wir Theologen können es allein nicht ausrichten. Begnügt euch nicht damit, aus Wort und Sakrament der Kirche mit den Eurigen Segen zu nehmen, sondern helft bauen an dem äußeren Leibe der Kirche. Macht von eurem Wahlrechte Gebrauch und duldet nicht, daß entweder unkirchliche Elemente oder ausschließende und spaltende Parteibestrebungen die Macht an sich reißen! Entzieht euch nicht dem Ältestenamt in der Gemeinde, tretet den Geistlichen positiv fördernd, die kirchliche Sitte pflegend und schützend zur Seite und laßt euch durch die unserem Stande nun einmal eigene Neigung zu etwas herrischem Gebahren nicht zurückschrecken! Setzt mutig und energisch eure

Kraft ein, daß fromme, besonnene und einsichtige Männer, deren Gewissen sich nicht binden läßt durch die Schlagworte der Parteien, in den Synoden sitzen und zur Geltung kommen. Es handelt sich um ein großes Werk. Unser deutsches Vaterland leidet an der konfessionellen Spaltung, an den übergroßen politischen Parteiungen, an den sozialen und wirtschaftlichen Gegensätzen wahrlich schwer genug; die evangelische Kirche, deren herrliche Geistes- und Lebenskraft uns die Luthertage des vergangenen Jahres (1883) wieder vergegenwärtigt haben, ist berufen und befähigt, noch in weit höherem Maße als Kunst und Wissenschaft die Ideale im Volke zu pflegen, Glauben, Keuschheit, Ehrlichkeit und Treue zu pflanzen und die von Sünde und Not so schwer belastete Zeit mit Kräften der Ewigkeit zu erfüllen. Helft unsere Kirche zu einer Grundfeste der Wahrheit, zu einem Tempel des Friedens, zu einer Schule guter Sitte und Zucht, zu einer Behausung Gottes im Geiste bauen, damit in dem religiösen Leben unseres Volkes der tief und reich bewegten Seele nicht der gesunde leistungsfähige Leib, und dem ausgestalteten Leibesgerüste nicht die gottinnige und geistesstarke Seele fehle. Dazu bedarf es für jetzt nicht der Änderung der in unserer Kirchenordnung dargebotenen Organe, — wir haben erst die ersten Schritte getan, — sondern der gläubigen und treuen Durchbildung und Verwertung derselben im Frieden, damit die Kirche in allen Stücken wachse an Christo, ihrem einigen Haupte.



2.

Aus einem Aufsatz von D. Hermann von der Goltz „Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Evang. Oberkirchenrats“.¹⁾

Die Erfahrung von 25 Jahren hat erwiesen, daß Falck und Hermann der Kirche mit der Durchsetzung der neuen Kirchenverfassung einen Dienst geleistet haben und daß die so leidenschaftlich ausgesprochenen Befürchtungen unbegründet waren. Wie freudig wurde die Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 und die Einberufung einer konstituierenden Generalsynode 25 Jahre nach Errichtung des Evangelischen Oberkirchenrats begrüßt! Und wie wurde diese Freude gedämpft, als nach Vollendung des Verfassungsbauens jahrelang ein Ringen der Parteien um die Macht in den Vordergrund des kirchlichen Lebens trat und es den Anschein gewann, als wiederhole sich der schon dem Evangelischen Oberkirchenrat gegenüber gemachte Versuch, das Kirchenregiment mit seiner obersten Spitze nun mittels der Synoden in den Dienst der über die Majorität der Synoden verfügenden Parteien zu stellen und selbst das dem Landesherrn vorbehaltene Recht, die auf Wahl der unteren Stufen beruhende Zusammensetzung der Synoden zu ergänzen, für diesen Zweck zu brauchen. Indessen, wir wollen bei Schilderung dieser Kinderkrankheiten, wie sie jede neue Ordnung im öffentlichen Leben durchzumachen hat, nicht länger verweilen. Hat doch auch der Ernst kirchlicher Gesinnung und Überzeugung diesen Kämpfen teilweise ihre Heftigkeit gegeben, und Gottlob werden sie mehr und mehr überwunden. Denn wenn es auch jahrelang so aussah, als sei die sehnlichst erwartete Kirchenordnung vorzugsweise eine neue Gelegenheit geworden, den Parteihader zu steigern und als beginne zwischen dem landesherrlichen Kirchenregiment und den Synoden ein alle produktive Arbeit hemmender Kampf um den

¹⁾ Anmerkung des Herausgebers: Der Aufsatz findet sich vollständig in der Zeitschrift „Halte was du hast“ 1900. Nach einer Schilderung der Entwicklung der evangelischen Kirchenverfassung seit der Einrichtung des Evang. Oberkirchenrats (1850) bis zur Einführung der evangelischen Kirchenverfassung unter Leitung von Falck und Hermann fährt der Verfasser mit den oben abgedruckten Sätzen fort.

maßgebenden Einfluß in der Kirche, so sind doch in den 25 Jahren seit Erlaß der Kirchenverfassung solche Fortschritte des kirchlichen Lebens zu verzeichnen, wie man sie in so kurzer Zeit kaum für möglich gehalten hätte. Die vielen Kampfesreden in den Synoden und die sie begleitenden Betrachtungen in der kirchlichen Presse sind in den Protokollen und der Tagesliteratur begraben. Aber die heilsamen Früchte gemeinsamer Arbeit des landesherrlichen Kirchenregiments und der synodalen Körperschaften wachsen und reifen.

Gerade was dem Evangelischen Oberkirchenrat in der ersten Periode seiner Wirksamkeit fehlte: Macht, Mittel und Vertrauen, das ist ihm unter der Gemeinschaft der Arbeit mit den Synoden mehr und mehr zuteil geworden.

Durch das Staatsgesetz vom 3. Juni 1876 wurden ihm und den Konsistorien auch die äußeren Angelegenheiten der Kirche übertragen, der Staat behielt sich nur außer der Mitwirkung bei Besetzung kirchenregimentlicher Ämter die Entscheidung und Mitwirkung bei solchen Angelegenheiten vor, bei welchen auch das bürgerliche Leben beteiligt ist, wie die Kirchenbücher, die Begräbnisplätze, die Parochialregulierungen, die Bauten und Patronatsachen, die Vollstreckbarkeitsklärung und Zwangsbeitreibung bei kirchlichen Umlagen, sowie deren Begrenzung nach dem Maß der Leistungsfähigkeit der Gemeinden. Andererseits haben Anliegen der Kirche, welche verstärkt durch Beschlüsse der Generalsynode an die Staatsregierung gelangten, soweit sie innerhalb der kirchlichen Zuständigkeit sich hielten und ausführbar schienen, z. B. bezüglich der Sonntagsheiligung und kirchlichen Feiertage, bezüglich der religiösen Erziehung und der Bekämpfung sittlicher Nothstände ein weit größeres Gewicht erhalten. Die Kirche ist durch die Synoden aus einem Stande der Unmündigkeit herausgehoben. Auch ist es nicht allein der günstigeren Finanzlage des Staates, sondern ebenso dem durch die neue Organisation gewachsenen Ansehen der Kirche zuzuschreiben, wenn für kirchliche Zwecke, deren Erfüllung einen von der Kirche allein nicht aufzubringenden Aufwand erforderte, wie die Ablösung der Stolzgebühren für Taufen und Trauungen, die bessere Regelung der Reliquienversorgung und der Besoldung der Geistlichen, die Einrichtung eines Lehrvikariats und neuer Predigerseminare, für freilich sehr bescheidene

Remunerationen an die Superintendenten, für Instruktionkurse auf dem Gebiet der Inneren Mission, für Beihilfe zu Kirchenbauten und Errichtung neuer Pfarrstellen der Staat sehr erhebliche Beträge teils neu, teils weit über das bisher Gewährte der Kirche zuwies. Für den Kundigen ist es wirklich nicht mehr als eine Phrase, so oft auch damit Stimmung zu machen versucht wird, wenn die evangelische Landeskirche Preußens noch immer als Staatskirche und als in Fesseln des Staates gebundene und nach politischen Rücksichten geleitete bezeichnet wird. In ganz Deutschland, etwa von Sachsen und Baden abgesehen, gibt es keine evangelische Kirche, welche der Staatsregierung gegenüber ein gleiches Maß freier Bewegung, selbständiger Ordnung und von kirchlichen Gesichtspunkten aus bestimmter Betätigung ihrer Freiheit besitzt, als die Landeskirche der älteren Provinzen Preußens. Damit soll nicht gesagt werden, daß der betretene Weg schon zum letzten Ziele geführt habe. Namentlich nach zwei Seiten ist in dem Verhältnis zum Staat noch eine Stärkung der Kirche erwünscht, einmal, daß ihr in Verwendung der ihr vom Staat zugewiesenen Mittel, nach Feststellung der Grundsätze für dieselbe, eine freiere Verfügung zugewiesen wird, sodann daß die Leitung des Religionsunterrichts in den Schulen und die Beteiligung der Kirche an der Schulaufsicht in eine den erzieherischen Aufgaben der Kirche angemessenere und auch die Standesehre der Geistlichen mehr achtende Ordnung gebracht werden. Völlig ist auch die durch den Dualismus der kirchlichen Zentralinstanzen in Preußen genährte Neigung staatlicher Behörden, bei sich bietender Gelegenheit nicht allein staatliche Interessen zu wahren, sondern sich auch an der Kirchenleitung zu beteiligen, noch nicht überwunden. Aber es gilt auch von der Entwicklung des Oberkirchenrates, daß Rom nicht an einem Tage gebaut worden ist.

Solche noch übrig gebliebenen Wünsche, die ohnedies mit den Grundlinien der gewonnenen Kirchenverfassung gar nicht zusammenhängen, sondern auf Überbleibsel des alten Zustandes der Machtlosigkeit der Kirche sich beziehen, ändern nichts an der Tatsache, daß das neue geordnete Verhältnis der Kirche zum Staat keineswegs ein lästiges vom Staat auferlegtes Joch, sondern für die Kirche selbst eine Wohltat ist.

Neben diesem Wachstum an Macht sind der Kirche früher verschlossene Quellen eröffnet worden, um aus eigener Kraft sich Mittel zur Befriedigung kirchlicher Zwecke und Beseitigung kirchlicher Notstände zu beschaffen. Weit wichtiger als der Übergang der rein kirchlichen Stiftungen und Fonds in Verwaltung der Kirchenbehörden ist die allein durch Einführung und weitere Steigerung der Selbstverwaltung in den kirchlichen Gemeinden ermdglichte Willigkeit der Kirchengemeinden, für ihren Ausbau sich selbst in den Grenzen der Leistungsfähigkeit zu besteuern.

Für die großen Städte, in welchen die Stockung kirchlicher Versorgung ein ganz unerträgliches Maß erreicht hatte, sind besondere Einrichtungen geschaffen, welche nach dem Grundsatz der Selbstverwaltung eine wenn auch langsam sich vollziehende Beseitigung der kirchlichen Notstände anbahnen. Und nicht allein für Bauten und Pfarrbesoldungen, auch für Einrichtungen der kirchlichen Gemeindepflege werden den Gemeinden Opfer zugemutet und von ihnen gebracht, an welche man vor 25 Jahren gar nicht zu denken wagte. In den östlichen Provinzen ist die allmähliche Gewöhnung der Gemeinden an Selbstbesteuerung ein nicht hoch genug zu schätzendes Mittel auch für die Kräftigung ihres inneren Lebens und die Anregung pastoraler Seelsorge geworden.

Solch aufblühendes Leben weiter zu fördern, sind auch den kirchlichen Diözesanverbänden und Provinzialverbänden die Rechte einer juristischen Persönlichkeit verliehen worden. Den letzteren hatte bereits die Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1873 einen Teil der gestatteten kirchlichen Umlagen zur Verwendung für provinzielle Zwecke zugewiesen.

Bornehmlich kommt aber hier in Betracht die Schaffung großer landeskirchlicher Zentralfonds zur Befriedigung dringender kirchlicher Bedürfnisse, die sich der bloß örtlichen und provinziellen Fürsorge entziehen. Auf dem Wege kirchlicher Gesetzgebung sind, freilich zum Teil unter erheblicher Belastung der Geistlichen, wie der Gemeinden, heilsame, wenn auch im einzelnen noch verbesserungsfähige Institute für die Versorgung der in den Ruhestand tretenden Geistlichen, für die Versorgung der Witwen und Waisen der Geistlichen, für die Pensions- und Reliktenversorgung der Küster und Organisten, für

die Bestellung von Hilfsgeistlichen, für die obligatorische Einführung des Lehrvikariats, für die Ermöglichung von Kirchenbauten und Errichtung neuer geistlicher Stellen geschaffen worden. In diesen teilweise mit freigebiger Staatshilfe ins Leben gerufenen rein kirchlichen Fonds hat die Landeskirche nicht nur eine Hilfe in lebhaft empfundener Not, sondern auch ein Band solidarischen Zusammenhangs und einen Schutz gegen Strömungen gewonnen, die ihren einheitlichen Bestand zersetzen. Ohne die kräftige Initiative der Zentralbehörde und ohne die einsichtige Mitwirkung und Zustimmung der synodalen Körperschaften wäre dieser gewaltige Fortschritt gar nicht möglich gewesen. Auch ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit in einem lebendigen handlungsfähigen Körper, der die ganze Landeskirche umfaßt und ihr Wohl nicht an dem Widerstand enger, örtlicher Gesichtspunkte scheitern läßt, mächtig gefördert worden.

Bei der hier gegebenen Übersicht bleibt Anerkennung und Kritik dessen, was im einzelnen geleistet und geschaffen oder auch was verfehlt und versäumt worden ist, gänzlich außer Betracht. Sie soll lediglich zur Beleuchtung dienen, daß der Evangelische Oberkirchenrat seit Erlaß der neuen Kirchenordnung zu der fruchtbaren Wirksamkeit, zu der er von Anfang an bestimmt war, gelangt ist und daß ihm Macht, Mittel und Vertrauen, deren er in den ersten Jahrzehnten seines Bestandes entbehrte, in reichlichem Maße und zum Segen der Landeskirche zugewachsen sind. Gegenwärtig besitzt er rechtlich und tatsächlich die Stellung, in welcher er das Bindeglied zwischen dem Landesherren und den kirchlichen Körperschaften, zwischen den Organen der Staatsregierung und des Kirchenregiments, zwischen den verschieden gearteten Provinzen und deren kirchlichen Behörden und Vertretungen, zwischen der organisierten Kirche und den freien Lebensäußerungen theologischer Wissenschaft, christlicher Liebesarbeit und religiöser Gemeinschaft, zwischen den in lebhaftem Kampf um heilige Güter stehenden Parteien und Richtungen, zwischen den entgegengesetzten Strömungen auf sozialem Gebiete, Recht und Sitte der Kirche wirksam zu schützen und das Gleichgewicht zwischen Ordnung und Freiheit, welches die evangelische Kirche nicht entbehren kann, aufrecht zu erhalten imstande ist.

Je mehr die Kirche sich ihrer erziehlichen Aufgabe bewußt wird, je klarer sie in den Ernst der Zeit und die Schäden des Volkslebens hineinschaut, desto mehr erscheint ihr das, was sie im Dienste ihres Herrn noch auszurichten und besser zu machen hat, weit größer, als das schon Erreichte, und sie bekennt mit dem Apostel: Nicht daß ich es schon ergriffen habe! Allein die preussische Landeskirche hat keine Ursache, müde oder verzagt auf die ihr gestellten weiteren Aufgaben zu blicken und am wenigsten hat sie Ursache, den Grund der noch vorhandenen Schäden in Mängeln ihrer verfassungsmäßigen Ordnung zu suchen. Das lebendige und kräftige Wort Gottes ist auf Kanzel und Altar, in Unterricht und Seelsorge vorhanden und in ungehemmter Bewegung. Was überhaupt äußere menschliche Ordnungen leisten können, um dem Evangelium auf Volksseele und Volksitte reinigenden und erbaulichen Einfluß zu sichern, ist dargeboten. Es gilt in allen Stufen und Ämtern der kirchlichen Organisation von den Kräften und Mitteln der Gnade Gottes Gebrauch zu machen und bei solchem Gebrauch in der Freiheit Selbstzucht und Berufstreue, sowie in Geltendmachung der Ordnung Glauben an Gottes Wahrheit und ihre Kraft und geduldige Liebe zu üben. Auch gilt es, von dem der weltlichen Ordnung angehörigen Kirchenregiment nicht Wirkungen zu erwarten, welche nur der heilige Geist durch die innere Macht der Wahrheit hervorbringen kann und ihm nicht zur Beseitigung vorhandener Schäden Mittel und Maßnahmen anzufinnen, bei deren Anwendung unsere Kirche den evangelischen Boden, auf dem sie steht, unter ihren Füßen verlieren und auf eine tiefere, von der Geschichte längst gerichtete Stufe herabsinken würde.

Wie in einem großen Haushalt, in einer umfassenden industriellen Organisation, in dem zur Verteidigung des Landes die ganze Kraft des Volkes zusammenfassenden Heere, so ist es auch in der Kirche ein kostbares Gut, wenn die ihr Zugehörigen bei aller Freiheit der Beurteilung und Betätigung in dem beruhigenden Gefühl sich vereinigen können, daß alle unter einer für die Aufgaben der Gesamtheit ersprießlich gestalteten Ordnung stehen und derselben sich als einer werten Gottesgabe erfreuen.

ÚK PrF MU Brno



3129S03233