

II 79.

Beiträge zur Parteigeschichte

Herausgegeben von Dr. Adalbert Wahl, Professor in Tübingen

7



Ordo 2311/I.

Die Frage der
Trennung von Kirche und Staat
im Frankfurter Parlament.

Von

Dr. phil. Richard Lempp,
Stadtpfarrer in Crailsheim.



Tübingen

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

1913

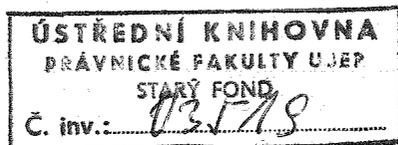
Vorbemerkung.

Die benützte Literatur ist in den Anmerkungen genau angegeben, soweit sie für die vorliegende Arbeit Material liefern konnte. Von Zeitungen wurden vom Verfasser durchgesehen: Der Katholik, Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Kölnische, Magdeburgische, Königsberger (Hartung'sche), Mainzer, Breslauer Zeitung, Berliner Nationalzeitung, Augsburger Allgemeine, Deutsche, Oberpostamts-Zeitung, Dresdener Journal, Schwäbischer Merkur, Beobachter, Frankfurter Journal, Deutsche Reichstags-Zeitung, Nassauische Allgemeine Zeitung, Grenzboten, Deutsche Vierteljahrschrift, Jahrbücher der Gegenwart, Allgemeine Kirchenzeitung von Palmer und Zimmermann, Zeitschrift für die unierte evangelische Kirche, Evangelische Kirchenzeitung (Hengstenberg), Freie allgemeine Kirchenzeitung, Berliner allgemeine Kirchenzeitung, Monatschrift für die evangel. Kirche des Rheinlands und Westphalen.

Ebenso wurden durchgesehen die Flugschriftenbestände (Jahre 1848/49) der Berliner Kgl. und der Berliner Magistratsbibliothek, der Frankfurter Stadtbibliothek, der Breslauer Stadtbibliothek, der Breslauer Kgl. und Universitätsbibliothek, der Stuttgarter Kgl. Bibliothek und der Tübinger Universitätsbibliothek. Die Zahl der für unsere Frage in Betracht kommenden Flugschriften war überall sehr klein, und die, welche in Betracht kamen, haben selten einen Gedanken ausgeführt, der nicht im Parlament oder in den Zeitungen auch zur Sprache gekommen wäre. Es sind darum nur wenige Flugschriften in den Anmerkungen genannt.

Für die Durchsicht der Berliner und Breslauer Flugschriftenbestände ist der Verfasser Herrn cand. hist. Leo Janitsch zu herzlichem Dank verpflichtet, ebenso sei auch an dieser Stelle dem Herausgeber dieser Sammlung, Herrn Professor Dr. Wahl, für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Alle Rechte vorbehalten.



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkung	III
Einleitung	1
1. Kap. Gang der Verhandlungen	15
2. Kap. Die Klerikalen	27
1. Der katholische Verein	27
2. Die öffentlich erhobenen Forderungen	37
3. Die letzten Ziele	79
4. Der Erfolg	101
3. Kap. Chr. Hoffmann	108
4. Kap. Uebersicht über die Haltung der Frankfurter Klubs	115
5. Kap. Die konsequenten Individualisten	127
6. Kap. Die Radikalen	148
7. Kap. Die Josephiner	177
8. Kap. Die Realpolitiker	207
Schluf	234
Namenverzeichnis	238

Einleitung.

Als die Nationalversammlung in der Paulskirche es unternahm, die in den Märztagen 1848 errungenen Freiheiten durch Aufstellung von „Grundrechten des deutschen Volks“ für immer festzulegen, da war es den meisten klar, daß nun auch für die alte territorialistische Kirchenpolitik der deutschen Staaten die letzte Stunde geschlagen, daß zu den neuen Freiheiten auch die religiöse und kirchliche Freiheit gehören müsse. Vieles hatte in den letzten Jahrzehnten dazu beigetragen, um jenes alte System in Mißkredit zu bringen. Der preussische Staat hatte zwei Erzbischöfe gefangen nehmen lassen, die doch nach der Ansicht des katholischen Volkes nur getreu den Geboten ihres Glaubens gehandelt hatten; er hatte also geistliche Fragen mit Anwendung von Gewalt behandelt und dadurch in dem katholischen Volksteil eine mächtige Bewegung gegen sich hervorgerufen. Ebenso tief waren schon in den 20er Jahren viele Kreise der evangelischen Kirche verletzt worden, als Friedrich Wilhelm III. die neue kirchliche Agende den Pfarrern durch Ordensverleihungen genehm zu machen suchte und der Kultminister Altenstein scharfe Verfügungen erließ wider die „verkehrten und unstatthafter“ Richtungen des Pietismus, Mystizismus und Separatismus. Neue Erregung war entstanden durch die bayerische Kniebeugungsordre, mit der König Ludwig und sein ultramontaner Minister Abel die protestantischen Offiziere und Soldaten zum Niederknien vor dem Sanktissimum zwang. Hatte schon diese Maßregel nicht bloß die kon-

fessionellen, sondern auch die freieren Kreise gegen das staatliche Regiment in kirchlichen Dingen aufgebracht, so wurden diese letzteren besonders scharf gemacht durch die Behandlung der Deutschkatholiken und der protestantischen Lichtfreunde. Jenen wurde in Sachsen der Austritt aus der Kirche von der Regierung verweigert; diese wurden in Preußen von Friedrich Wilhelm IV. und Kultminister Gichhorn wider ihren Willen aus der evangelischen Kirche hinausgedrängt. Beides empfand man als staatliche Bedrohung der Gewissensfreiheit; je mehr aber in diesen beiden wie in allen anderen Fällen die Regierungen solche Anklagen entrüstet von sich wiesen, um so mehr richtete sich der Unwille gegen das System selbst, gegen die Reglementierung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat oder den Landesherrn, gegen das Staatskirchentum als solches.

Das System des Territorialismus schien seit Anfang des 19. Jahrhunderts unhaltbar geworden. Einst zur Zeit der Reformation hatte der evangelische Landesherr als praecipuum membrum ecclesiae der von Gott gestifteten Kirche den Liebesdienst geleistet, für die Ordnung ihrer äußeren Angelegenheiten zu sorgen. Durch die Theorie vom landesherrlichen Episcopat war dann das Regiment über die Kirche zu einem Recht des Landesherrn geworden. Er hatte als solcher sein Land nach den Geboten Gottes zu regieren und hatte, durch die Diener des Wortes beraten, für den Glauben seiner Untertanen zu sorgen. Als die Aufklärung und das Naturrecht den mittelalterlichen Staatsbegriff verdrängte, der Staat nicht mehr als eine von Gott eingesetzte Anstalt erschien, die die Menschen zu Gott zu führen hat, sondern Selbstzweck wurde, und an Stelle des Wortes Gottes die Staatsraison, die salus publica allein das Staatsregiment bestimmte, da war zwar die Theorie eine ganz andere geworden, in der Praxis jedoch das Verhältnis zwischen Landesherr und Kirche wenig geändert. Wohl fiel die Kirche nun nicht mehr so unmittelbar mit dem Staat zusammen als die andere Seite desselben corpus Christianum, sondern wurde eine privilegierte öffentliche Korporation im Staat; aber eben als solche blieb sie dem

souveränen Staat völlig unterworfen; der Landesherr regierte sie als Inhaber der Staatsgewalt. Der Theorie nach freilich nur quoad externa (jus circa sacra); das eigentlich Religiöse, der Glaube, sollte von der kirchlichen Korporation selbst normiert werden; aber der souveräne Staat bestimmte die Grenze zwischen interna und externa, und wenn er auch Lehre und Bekenntnis unangetastet ließ, so suchte er doch in seiner wohlwollenden polizeistaatlichen Tyrannei möglichst in alles befehlend, beaufsichtigend, bevormundend einzugreifen und mit Hilfe der Religion sich gehorsame, rechtschaffene und glückliche Bürger zu erziehen, nicht ganz selten wohl auch mit ihrer Hilfe sehr weltliche Zwecke zu erreichen.

Diese territorialistische Kirchenpolitik wurde im 18. Jahrhundert wenig angegriffen; man empfand sie als einen selbstverständlichen Teil des aufgeklärten Despotismus. Aber im Anfang des 19. Jahrhunderts änderten sich die Verhältnisse. Durch die Säkularisationen und die übrigen Veränderungen der Landesgrenzen sahen sich fast alle Landesherrn in ihren Territorien einer Mehrheit von Kirchen gegenüber. Artikel XVI der deutschen Bundesakte gab den Angehörigen der drei christlichen Religionsparteien gleichmäßig den vollen Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte; die Folge war, daß jetzt fast alle deutschen Staaten paritätisch wurden, d. h. die christlichen Konfessionen als gleichberechtigt anerkannten. Die Landesherrn behielten ihre territorialistischen Grundsätze, die sie bisher nur einer Kirche gegenüber angewandt hatten¹, nun auch den andern Kirchen gegenüber bei und ordneten die Verhältnisse der verschiedenen Kirchen in ihren Ländern. Aber damit stießen sie auf immer größeren Widerstand: 1. Der Geist der Aufklärung, der die Unterschiede der Konfessionen verwischt hatte, wich allmählich einer restaurierenden Romantik in den Kirchen; vor allem in der katholischen Kirche erwachte das Selbstbewußtsein und wollte solche staatliche Bevormundung nicht mehr dulden. Die alte römische Weltkirche wehrte

¹ Preußen war schon durch das Allgemeine Landrecht paritätisch geworden.

sich dagegen, daß die Fürsten ihre katholischen Untertanen zu „katholischen Landeskirchen“ vereinigen und diese dann als Landesherren regieren wollten.

2. Ein weiteres kam hinzu: Die Stände, die gemäß § 13 der Bundesakte in vielen Staaten neu geschaffen wurden und die absolute Gewalt der Fürsten beschränkten, waren im Unterschied von den früheren Landständen natürlich konfessionell gemischt. Der wachsende Konfessionalismus empfand es jedoch als unerträglich, daß evangelische Mitglieder der Landstände in den Angelegenheiten der katholischen Kirche sollten mitreden dürfen oder umgekehrt.

Endlich 3. Innerhalb der Kirchen begann ein scharfer Kampf der Richtungen, der neu erwachten Orthodoxie und des neu erwachten Ultramontanismus gegen die altersschwach gewordene Aufklärung, und da die Regierungen in diesem Kampf oft Partei ergriffen und nach dem herrschenden System ergreifen mußten, so klagte die nicht begünstigte Richtung über ungleiche Waffen, über staatliche Eingriffe in die Gewissensfreiheit. Diesen neuen Verhältnissen gegenüber half es nichts, daß die kirchenrechtlichen Theorien verschiedene Unterscheidungen einführten: Nur das jus circa sacra, die aus der staatlichen Souveränität mit Notwendigkeit sich ergebende Kirchenhoheit, müsse der Staat allen Kirchen gegenüber beanspruchen, das jus in sacra, die Kirchengewalt, die eigentliche Regierung der Kirche komme den Bischöfen der betreffenden Kirche zu, d. h. in der katholischen Kirche den katholischen Bischöfen, in der evangelischen aber dem Landesherrn als dem Landesbischof. Und dann die weitere Unterscheidung: Nur der Landesherr persönlich habe das Kirchenregiment auszuüben, nicht die konfessionell gemischten Landstände; das Kirchenregiment sei nur ein Annex des Inhabers der Staatsgewalt, nicht ein Teil dieser Gewalt selber. Das landesherrliche Kirchenregiment blieb trotz dieser subtilen Unterscheidungen ein Anstoß. Die Unterscheidung zwischen Kirchenhoheit und Kirchengewalt, so richtig und notwendig sie ist, war in der Praxis oft wertlos. Sie konnte nicht hindern, daß z. B. in Württemberg Messliturgie

und Breviergebet und Bestimmungen über die Farbe der Messgewänder dem königlichen placet unterworfen waren, daß in Oesterreich die Regierung nur auf längeres Bitten hin die Erlaubnis zur Erteilung des Segens im Abendgottesdienst gab. Und ebenso war die Unterscheidung zwischen der Staatsgewalt als solcher, welche die Kirchenhoheit, und dem Landesherrn, welcher als Annex das Kirchenregiment innehatte, von keiner Bedeutung, solange die kirchlichen Verwaltungsbehörden in den staatlichen Verwaltungsorganismus eingliedert, d. h. dem Kultministerium (so in Preußen) oder dem Ministerium des Innern (so in Bayern und Württemberg) unterstellt waren. Diese später so beliebte Theorie wurde damals denn auch nur von wenigen behauptet und aufrechterhalten. Und wie, wenn der Landesherr protestantischer Gebiete katholisch oder religiös gleichgültig war? In Bayern erklärte § 1 des Religionsedikts von 1818 das Kirchenregiment über die evangelische Kirche für ein „Episkopalrecht“ des Landesfürsten, in Bayern wie auch in Sachsen war also ein Katholik der protestantischen Kirche zum Bischof gesetzt.

Kurz, die territorialistische Kirchenpolitik war unter den neuen Verhältnissen schon an sich eine Anomalie und mußte auf Widerspruch stoßen auch bei denen, welche auf den übrigen Lebensgebieten die Bevormundung des absoluten Staats in der Ordnung fanden. Nun kam aber vor allem seit 1830 die große Strömung des Liberalismus hinzu, die dem Polizeistaat in jeder Form den Krieg ansagte, so natürlich auch dem Polizeiregiment in kirchlichen Dingen, d. h. der territorialistischen Kirchenpolitik. Ja nirgends wurde die absolutistische Bevormundung des ganzen Lebens und aller einzelnen Glieder der Gesellschaft verletzender empfunden als eben in den kirchlichen Dingen. Freilich so einig der Liberalismus (von dem sich vor 1848 der Radikalismus noch nicht abgetrennt hatte) in der Bekämpfung des Polizeistaats war, so wenig klar war er in seinen positiven kirchenpolitischen Zielen. Es wirkten gar zu verschiedene Tendenzen bei ihm zusammen:

Auf der einen Seite der religiöse Individualismus,

der schon Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“ zu der Forderung der völligen Trennung von Kirche und Staat, der reinen Freiwilligkeitskirche geführt hatte¹, die Ueberzeugung, daß die Religion eine ganz persönliche Angelegenheit des Menschen sei, und daß jeder Zwang und jede Reglementierung von oben her von ihr ferngehalten werden müsse. Schleiermachers Ruf nach Trennung hatte freilich zunächst nicht stark gewirkt, wie ja Schleiermacher selbst sein Leben im Dienst der Staatskirche aufgezehrt hat; ja man muß sich eigentlich darüber wundern, daß, im Gegensatz zu England und Amerika, der Liberalismus in Deutschland die kirchenpolitischen Konsequenzen seines Individualismus vor 1848 so wenig durchgedacht hat. Soweit er sich überhaupt kirchlich betätigte, kämpfte er meist nur für eine freiheitliche Verfassung der Kirche, für Presbyterien und Synoden, und für größere Freiheit des theologischen Standpunkts. Doch hatten z. B. viele Liberale im Rheinland sich im Kölner Erzbischofstreit auf seiten der Klerikalen gestellt, und mit dieser Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat gefordert. Dabei arbeitete eine zweite Tendenz des Liberalismus in der gleichen Richtung wie jener religiöse Individualismus: die Begeisterung für den reinen Rechtsstaat, der möglichst wenig regeln und der freien Betätigung des Individuums und der privaten Korporation einen möglichst weiten Spielraum lassen solle, also der politisch-ökonomische Individualismus. Beide Tendenzen zusammen führten bei vielen zur Forderung der Trennung von Kirche und Staat. Belgien und Amerika wurden oft gepriesen als die, welche die Lösung des alten Konflikts zwischen Kirche und Staat gefunden hätten. Das standard-

¹ Hinweg mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat, das bleibt mein katonischer Rat bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen. Ein Privatgeschäft ist nach den Grundsätzen der wahren Kirche die Mission eines Priesters in der Welt; ein Privatzimmer sei auch der Tempel, wo seine Rede sich erhebt, um die Religion auszusprechen; eine Versammlung sei vor ihm und keine Gemeinde; Redner sei er für alle, die hören wollen, und nicht Hirt für eine bestimmte Herde. (4. Rede, Jubiläumsausgabe von H. Otto, 1899, S. 123.)

work des Liberalismus, das Staatslexikon von Rottbeck-Welcker, forderte, daß der Staat sich zu den einzelnen Bekenntnissen und Sekten indifferent verhalte, daß die religiösen Angelegenheiten in den Augen des Staats als Privatsache zu gelten hätten¹; der liberale Pfarrer Zittel beantragte 1846 in der badischen Kammer „die völlige Religionsfreiheit und Rechtsgleichheit“ für alle christlichen Kirchen und Sekten, was doch wohl nur möglich wäre bei völliger Trennung von Kirche und Staat², und der Antrag erweckte einen Beifallsturm in

¹ Siehe den Artikel „Glaubensfreiheit“ von A. b. t.

² Trennung von Kirche und Staat ist ja juristisch eine sehr schwer faßbare Sache (vgl. das erschöpfende Buch von Karl Rothenbücher, Trennung von Staat und Kirche, München 1908; ferner: Wilhelm Kahl, Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche, Berliner Universitätsrede, auch in: Internationale Wochenschrift, 1908) und kann sehr verschiedene Formen haben. Aber der allgemeine Sinn der Formel ist klar: Der Staat kennt keine durch das öffentliche Recht privilegierten und eventuell aus dem Staatsbudget unterhaltenen Religionsgesellschaften, sondern behandelt alle in gleicher Weise als religiöse Vereine oder Stiftungen nach privatrechtlichen Grundsätzen. Es leuchtet ein, daß die Forderung der „Gleichstellung aller Religionsgesellschaften in rechtlicher Beziehung“, die im Jahre 1848 so vielfach erhoben wurde, nur durchführbar ist bei eben jenem System der Trennung von Kirche und Staat, jedenfalls dann, wenn gleichzeitig unbefchränkte Freiheit in der Bildung neuer Religionsgesellschaften gefordert wird. Denn andernfalls müßte der Staat alle neuen Gesellschaften unbesehen in gleicher Weise durch das öffentliche Recht privilegieren (z. B. ihren Dienern öffentlichen Charakter geben mit strafrechtlichem Schutz ihrer Amtswürde, mit dem Anspruch auf weltliche Zwangsgewalt zur Durchführung ihrer Wirksamkeit, müßte allen Religionsgesellschaften in den öffentlichen Schulen die gleichen Privilegien einräumen usw.). Daß solches theoretisch unausdenkbar und praktisch undurchführbar ist, braucht keinen besonderen Beweis. Wohl aber ist es denkbar, daß im Jahre 1848 sehr viele, welche Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften forderten, sich über die Konsequenzen nicht klar gewesen sind, wie das auch heute der Fall ist bei manchen, die über jene Geschichte schreiben (s. u. Anm. S. 78 u. 102 f.). In unserer Arbeit bedeutet also Trennung von Kirche und Staat vor allem: Abschaffung aller öffentlich-rechtlichen Privilegien der alten Kirchen, sowie des staatlichen Kultusbudgets (doch s. u. Anm. S. 64 u. 66), nicht aber bedeutet es notwendig Einrichtung des Freiwilligkeitssystems, so daß die Zugehörigkeit zu einer Kirche wie bei einem Verein nur möglich wäre auf Grund einer Willenserklärung (cf. heute die Trennung in Basel oder Genf, wo solches nicht der Fall ist). An solche „Vereinskirchen“

ganz Deutschland und machte seinen Urheber zu einer der bekanntesten Persönlichkeiten. Das Verhalten der Regierung zu den Lichtfreunden und den Deutschkatholiken wies viele Liberale noch stärker auf diese Forderung der Trennung hin.

Aber in den gleichen Kreisen der Liberalen waren auch wieder ganz andere Ideen zu finden: Man wollte doch nicht bloß die rein formale Freiheit der unbegrenzten Selbstbetätigung des Individuums, sondern man wollte *G e i s t e s f r e i h e i t*, wollte kämpfen gegen die finsternen Mächte der Geistesnechtschaft. Viele Liberale, die für sich unbeschränkte Freiheit der Religionsübung forderten, ließen es sich auf der andern Seite gern gefallen, daß der Staat die Jesuiten ausschloß, ja sie hätten wohl gewünscht, daß der Staat noch kräftiger in die Freiheit der katholischen Kirche eingriffe und Dinge wie den Böhlibat oder die Klöster oder die Wallfahrten zum heiligen Rock verbiete. Ferner gehörten zum politischen Liberalismus und Radikalismus nicht bloß diejenigen, welche das alte naturrechtliche mechanische Staatsideal wieder neu von Frankreich und Belgien sich geben ließen, sondern auch viele, die bei Hegel gelernt hatten, die meisten von der *j u n g h e g e l s c h e n* Schule. Für sie war der Staat viel mehr als bloß Rechtsstaat im alten Sinn; Arnold Ruge definierte in seinen Halle'schen Jahrbüchern¹ den Staat als die „prozessierende Existenz unseres Selbstbewußtseins, die objektiv realisierte Vernunft des Volkes“. Ihm und vielen seiner Gesinnungsgenossen schwebte als Ziel nicht die Selbstständigkeit der Kirche, sondern das Untergehen der Kirche in dem nach philosophisch-vernünftigen Prinzipien aufgebauten und geleiteten Staat vor, Untergehen vor allem in der Schule, entsprechend dem Satz ihres Meisters Hegel, daß die Religion dasselbe auf der Stufe der Vorstellung sei, was dann auf der höheren Stufe des Begriffs die Philosophie darstelle. Nur bei

hat 1848 nur ein Teil derer gedacht, welche die Trennung forderten, die Alerikalen z. B. wollten sicher den *S t i f t u n g s*charakter, den Charakter der *V o l k s*kirche, beibehalten. Bei den meisten Zeitgenossen trat dieser Unterschied überhaupt nicht ins Bewußtsein.

¹ 1841, S. 2.

einem kleinen Teil erst war solche Abneigung gegen die Kirche zugleich Abneigung gegen die Religion und das Christentum überhaupt. Ja zum erstenmal ist der Satz, daß der vollendete Staat die Kirche ausschließe, von einem der frömmsten Theologen des 19. Jahrhunderts, von Richard Nothke in die weitere Öffentlichkeit getragen worden. Aber doch zeigte der große Zulauf, den Feuerbach bei seinen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ in Heidelberg gerade während der Tagung des Frankfurter Parlaments hatte, daß auch schon der extreme Hegelianismus mit seinem Vernichtungskampf gegen die Religion Beifall fand, namentlich unter der radikalen Jugend. Ganz vereinzelt tauchte auch schon in den 40er Jahren der Materialismus auf, der später die liberale Modephilosophie werden sollte. Solche radikale Liberale nun waren durchaus nicht immer geneigt, durch völlige Freilassung der Kirchen den Aberglauben zu befördern. So verteidigten z. B. die Halle'schen Jahrbücher das Vorgehen der preußischen Regierung gegen die Erzbischöfe als notwendig im Interesse der Freiheit und Aufklärung und stellten sich dadurch in Gegensatz zu den Liberalen im Rheinland. Freilich, in den Tod verhaßt war auch ihnen das territorialistische Kirchenregiment der Gegenwart, das die Versammlungen der protestantischen Lichtfreunde verbot und den Junghegelianer Wislicenus absetzte, das Gutkow wegen eines gottlosen Romans ins Gefängnis steckte und die Verbreitung von Strauß' Leben Jesu zu verbieten im Sinne hatte. Auch jene Radikalen schrieben lange Tiraden über den greulichen Polizeistaat, der das Heiligtum der Gewissensfreiheit schände, weil er eben sie und ihre Richtung verfolgte. Aber es war klar: sollte es das Geschick fügen, daß sie ans Ruder kämen, so würden sie noch viel rücksichtsloser von Staats wegen ins Innere der Kirche eingreifen, und manche würden sich nicht scheuen, dem Vorbild der Nationalversammlung oder auch des Nationalkonvents in der ersten französischen Revolution zu folgen.

Sowenig also in den positiven kirchenpolitischen Zielen beim Liberalismus Klarheit und einheitliches Wollen war, so tritt doch

das Negative in den 30er und 40er Jahren überall zutage: Wie die Konfessionellen und Klerikalen, so sind auch die Liberalen weithin unzufrieden mit der territorialistischen Kirchenpolitik. Ganz zufrieden waren im Grund nur zwei nicht sehr große, aber um so mächtigere Gruppen: die Bureaukraten und die preußische Orthodorie, dazu viele noch in josephinischen Traditionen lebende Oesterreicher. Die Bureaukraten unter ihrem Lehrer Metternich sahen in allem Streben nach Freiheit der Kirche nichts anderes als einen Teil des umstürzlerischen Jakobinertums, das sie rücksichtslos zu bekämpfen entschlossen waren. Freilich zeigten ihnen manche Mißerfolge in der Konfordsatspolitik und vor allem der Kölner Erzbischoffstreit, daß es auf die Dauer unmöglich war, der katholischen Kirche gegenüber die territorialistische Kirchenpolitik fortzusetzen; namentlich in Preußen wuchs unter den Politikern die Neigung, die katholische Kirche freizugeben und sich dadurch die widerwärtigen Konflikte und die peinlichen Niederlagen künftig zu ersparen. Wenn man aber die katholische Kirche freigab, konnte man dann im paritätischen Staat das enge Verhältnis zur evangelischen Kirche auf die Dauer aufrechterhalten? Wie weit auch unter den Politikern und Bureaukraten solche Einsicht gewachsen war, werden wir an Herrn v. Veisler im Frankfurter Parlament sehen.

Anders stand die neu erstarkte pietistische Orthodorie, besonders in Preußen. Ihre kirchenpolitischen Ideale waren gebildet nach christlichen und Hallerischen Gedanken. Für die Hengstenbergische Kirchenzeitung ist die Kirche das Fundament des christlichen Staats, dem ganz nach der Weise der reformatorischen Zeit die Pflicht zugeschrieben wird, seine Bürger nicht nur für die Erde, sondern auch für den Himmel zu erziehen. Darum wird engste Verbindung zwischen Kirche und Staat gefordert. Aber nicht im Sinne der Bureaukraten und des alten Josephinismus so, daß der absolute Staat die Kirche zu beherrschen hätte, sondern die Kirche ist eine Korporation im Hallerischen Sinn, deren Recht nicht vom omnipotenten Staat, sondern von Gott herrührt, die darum, wie übrigens

jeder organische Teil des ständischen Staates, in ihrer Sphäre selbständig sein muß. Das bedeutet für die katholische Kirche große Freiheit, für die evangelische aber souveränes Regiment des Landesbischofs, des Königs; und eben diese Verbindung des landesherrlichen Kirchenregiments mit der obersten Staatsgewalt verbürgt dann den christlichen Charakter des Staats, der den Juden, den Freidenkern, den Lichtfreunden niemals gleiche Rechte zuerkennen darf. Die Theorie war also hier keineswegs territorialistisch; die Praxis kam, abgesehen vom Verhältnis zur katholischen Kirche, auf den schärfsten Territorialismus hinaus. In enger Verbindung mit diesen Kreisen stand Friedrich Wilhelm IV.; er haßte den Territorialismus, eben weil er zu hoch von der Kirche dachte, und erklärte dem Berliner Magistrat, daß er den Tag segnen werde, an dem er die Kirchengewalt über die evangelische Kirche in die rechten Hände — darunter verstand er eine Hierarchie von 1 Fürstbischof, 13 Metropolitanen und 350 Bischöfen — zurücklegen könne. Aber so lange, bis dieser „Sommer-nachtstraum“ in Erfüllung gehen konnte, war er entschlossen, das ihm von Gott anvertraute Amt als Bischof der evangelischen Kirche gewissenhaft auszuüben, vor allem die Kirche vom Unglauben rein zu erhalten, und die pietistische Orthodorie hatte keinen Anlaß, über dieses Regiment sich zu beschweren. In andern Ländern, wie vor allem in Württemberg, wo das Ministerium Schlayer die Kirche besonders rücksichtslos bevormundete, war der Pietismus anfangs noch zu indifferent gegen die äußeren Ordnungen in Kirche und Staat, als daß er gegen das System opponiert hätte. Zufriedenheit und Gehorsam gehörten für ihn zu den Pflichten des Christen gegen die Obrigkeit. In den zwei ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, da die Regierung den Pietismus bedrückte, kam es zu Massenauswanderungen und zur Gründung einer freien Gemeinde. In den 40er Jahren dagegen war er so stark geworden, daß die Regierung Fr. Th. Vischer wegen seines scharfen Angriffs auf die Pietisten suspendieren und die Junghegelianer unter den Geistlichen zum Schweigen bringen mußte. Und wenn der Pietismus auch erst in

den Jahren nach der Revolution im staatlichen Kirchenregiment zur Herrschaft kam, so nahm doch seit Anfang der 40er Jahre die Regierung so sehr auf ihn Rücksicht, daß auch er zur Unzufriedenheit mit dem staatlichen Kirchenregiment keinen Grund mehr hatte.

Als dritte Gruppe der Zufriedenen haben wir die Josephiner in Oesterreich genannt. Metternichs territorialistische Kirchenpolitik, die sich auf kein Konkordat einließ, war durchaus wohlwollend für die Kirche; der hohe Klerus, voran der Erzbischof Milde in Wien, stand noch vorwiegend unter dem Einfluß der josephinischen Erziehung; so war das Verhältnis zwischen der österreichischen Regierung und der katholischen Kirche in Oesterreich bis 1848 friedlich und von Konflikten kaum die Rede.

Zu diesen drei Gruppen der Zufriedenen kommt natürlich die Masse derer, die sich um die kirchlichen Verhältnisse wenig oder gar nicht kümmerten. Wenn wir im Liberalismus eine starke Opposition gegen das territorialistische Kirchenregiment zu konstatieren hatten, so ist das keineswegs so zu verstehen, als ob bei allen Liberalen gerade die Kirchenfrage im Vordergrund des Interesses gestanden hätte. Vielen waren die kirchlichen Fragen sehr gleichgültig. Besonders da, wo das landesherrliche Kirchenregiment nicht die Orthodogie begünstigte, wie vor allem in den mitteldeutschen Staaten, war von liberaler Opposition in kirchenpolitischer Beziehung wenig zu spüren. Auch gab es unter den Liberalen, gerade unter ihren Führern, eine große Zahl, welche in der klaren Erkenntnis der Schwierigkeit die ganze Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat nur mit der größten Vorsicht ansaßen. Typisch dafür ist z. B. das Ankündigungsblatt der Deutschen Zeitung vom 8. Mai 1847¹.

¹ „Unter den Bewegungen, die den langen indifferenten Frieden der Kirche neuerdings gestört haben, ist kein Gedanke so oft von den verschiedensten Seiten wiederholt worden als der, daß der Staat Gewissens- und Kirchenfreiheit auf jede kirchliche Gesellschaft übertragen solle, die der christlichen Sitte keinen Eintrag tut und das Band der bürgerlichen Gesellschaft nicht schwächt, daß er seine Anerkennung nicht auf die bestehenden Konfessionen oder Staatskirchen beschränken könne. Für uns bleibt es die ernsteste Erwä-

Trotz alledem, die Unzufriedenheit mit dem System war groß genug, um bei einer Neuordnung aller Verhältnisse auch hier den Versuch eines Neuen herbeizuführen. Als die Revolution kam, trat freilich bei den meisten die Kirchenfrage völlig in den Hintergrund. Aber eben die Revolution verstärkte auch wieder die Reihen derer, die Trennung von Kirche und Staat forderten. Brachte sie doch überall Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ohne Rücksicht des Bekenntnisses, beschränkte sie doch durch Verfassungen das absolute Regiment der Fürsten in allen Stücken, räumte sie doch mit den Hallerischen Staatstheorien gründlich auf und proklamierte den absoluten omnipotenten Staat; nun war nicht nur für die Klerikalen, sondern auch für die pietistische Orthodxie das Gespenst eines Kirchenregiments durch Juden und Atheisten in greifbare Nähe gerückt; der Staat war durch die eben genannten Neuerungen „atheistisch“ geworden und hatte sich „von der Religion getrennt“, da schien eine klare Trennung zwischen Kirche und Staat der großen Mehrzahl unbedingt erforderlich. Wenn auch die politische Presse zunächst für die Kirche keine Zeit und kein Interesse hatte, so drängten doch die Kirchenzeitungen und die Geistlichen um so mehr auf eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Auch manche von den liberalen Kultministern, die in den Märztagen ans Ruder gekommen waren, erkannten bald die Notwendigkeit eines neuen Rechtszustandes und einer neuen Politik den Kirchen gegenüber, namentlich einer Aenderung oder Abschaffung des landesherrlichen Kirchenregiments in der evangelischen Kirche. Allen voran ernannte der preussische Kultminister Graf Schwerin schon 10 Tage nach seinem Amtsantritt eine Kommission zur Regelung des Wahlrechts für eine Generalsynode, der der Neubau der evangelischen Kirche überlassen werden sollte. Er erklärte,

„mit einer weise umschriebenen Freiheit der Lehre dem Unfegen der Spaltungen überhaupt vorzubeugen und dadurch die unvermeidlichen Schismen lieber in Schulen und Ansichten zu mildern, als in schroffe Sekt zu trennen, Uebergang und Ausgleich lieber offen zu halten, als durch starre Abschneidung den Eigenstinn zu isolieren und zu bestärken.“ (Aus dem Nachlaß von K a r l M a t h y, herausg. v. L u d w. M a t h y, Leipzig 1898, S. 35.)

der Staat werde sich in Zukunft jeder Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu enthalten haben. Alle Bekenntnisse sollen künftig in vollem Umfang gleichgestellt sein. Das letztere bedeutete Aufhebung der Privilegien für die großen Kirchen, also Trennung von Kirche und Staat, wie solches von Schwerin auch ausdrücklich ausgesprochen wurde¹. Versammlungen von Pfarrern und Laien befaßten sich in allen deutschen Staaten eifrig mit diesen Vorschlägen und erhoben ihre Forderungen. Von der Tätigkeit der Klerikalen wird später die Rede sein. Die nichtklerikalen Wiener benützten die neue Zeit, nicht um der katholischen Kirche Freiheit zu verschaffen, sondern um die Jesuiten zu verjagen und eine große Agitation gegen das Pfaffen- und Komregiment überhaupt zu entfalten. Auf evangelischer Seite zeigten sich bald die riesigen Schwierigkeiten einer Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Vorschlag des Grafen Schwerin, der sowohl den freikirchlichen Alt-lutheranern als den ausgetretenen Lichtfreunden an den Wahlen zur verfassunggebenden Generalsynode Anteil geben wollte, wurde auf der einen Seite ebenso freudig begrüßt, wie auf der andern leidenschaftlich bekämpft. Als der schwierigste Punkt stellte sich auf evangelischer und katholischer Seite die Schulfrage heraus; über sie wurde nicht nur in der kirchlichen, sondern jetzt auch in der politischen Presse mit großem Eifer und wachsender Erbitterung, oft auch mit sehr geringem Verständnis disputiert. All das konnte eine Vorahnung von den Kämpfen geben, zu denen es in Frankfurt kommen mußte, als die reformfreundige Nationalversammlung es unternahm, auch die Kirchen- und Schulfrage in ihren Grundrechten reichsgesetzlich zu regeln.

¹ S. Th. Woltersdorf, Das preußische Staatsgrundgesetz und die Kirche, Berlin 1873, S. 60; siehe auch unten 8. Kapitel.

1. Kapitel.

Gang der Verhandlungen.

Um spätere Wiederholungen zu vermeiden, schicken wir unserer Untersuchung eine Uebersicht über den Gang der Verhandlungen voraus. Schon das Vorparlament in Frankfurt (31. März bis 4. April 1848) sowie der vom Bundestag berufene Ausschuß der 17 Vertrauensmänner hatten in ihren „Grundrechten des deutschen Volks“ kurze Sätze über das Verhältnis von Staat und Kirche, genauer über die Freiheit der Religionsübung aufgestellt. Das Vorparlament forderte: „Gleichstellung der politischen Rechte ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“, und in dem Entwurf der 17 heißt es: „Freiheit des Glaubens und der privaten und öffentlichen Religionsübung, Gleichheit aller Religionsparteien in bürgerlichen und politischen Rechten.“ Die am 18. Mai eröffnete Nationalversammlung wählte gleich am 24. Mai einen 30 köpfigen Verfassungsausschuß zur Vorberatung des Verfassungswerks. Dieser beschloß in seiner zweiten Sitzung, durch eine Vorkommission (Dahlmann, von Mühlfeldt, Rob. v. Mohl) einen Entwurf über die Volksrechte ausarbeiten zu lassen. § 1 dieses Entwurfs lautete: „Freiheit des Glaubens und der privaten sowohl als öffentlichen Religionsübung; Recht zur Bildung neuer Religionsparteien und Gleichheit aller Religionsverwandten in bürgerlichen und politischen Rechten“¹.

Der Verfassungsausschuß beschloß zunächst in den beiden Sitzungen vom 2. und 3. Juni, diese Forderungen ausführlicher und konkreter zu gestalten, und stellte nach zweimaligen Verhandlungen und zweimaliger Redaktion durch G. Veseler (Berichtersteller des Verfassungsausschusses) und Droysen die folgende Fassung fest, die mit den übrigen Artikeln der Grundrechte am 20. Juni an die Nationalversammlung kam:

¹ Droysen, Die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der deutschen Nationalversammlung I, Leipzig 1849, S. 363.

„Artikel III der Grundrechte des deutschen Volkes.

§ 11. Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

§ 12. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Uebung seiner Religion.

Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach dem Gesetze zu bestrafen.

§ 13. Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt.

Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun.

§ 14. Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.

§ 15. Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden.

§ 16. Die bürgerliche Siltigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Zivilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann erst nach Vollziehung des Zivilaktes stattfinden.“

Als Erläuterung dazu enthielt der Bericht des Verfassungsausschusses folgende

M o t i v e:

„Die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, die Trennung beider Gewalten, ist hier als allgemeines Prinzip nicht ausgesprochen worden. Der Ausschuß trug Bedenken, die konfessionellen Fragen so allgemein mit der politischen in Verbindung zu bringen; es sei schon einmal die Wiederherstellung Deutschlands dadurch verhindert worden. Auch machte sich die Ansicht geltend, daß, wenn die Kirche vom Staate ganz unabhängig sein sollte, es notwendig werden könne, diesen letzteren gegen Uebergriffe durch besondere Maßregeln zu sichern. Endlich zog man in Betracht, daß die evangelische Kirche in ihrer jetzigen Verfassung so mit dem Staate verwachsen sei, daß eine plötzliche Trennung schwierig sei; auch schließe die freiere Form

der Synodal-Presbyterial-Verfassung, welche jetzt angestrebt werde, eine Beteiligung des Staates nicht unbedingt aus, und, was endlich besonders hervorzuheben sei, es komme doch wohl gerade in dieser Sache sehr darauf an, allen Beteiligten Gehör zu geben. Aus diesen Gründen beschloß der Ausschuß, in diesem Artikel einige Bestimmungen vorzuschlagen, welche die wichtigsten Konsequenzen des allgemeinen Prinzips enthalten, dieses selbst aber nicht ausdrücklich auszusprechen. Die Aufnahme der bürgerlichen Ehe (§ 16) schien unerlässlich, um die religiöse Freiheit ganz und nach allen Seiten hin zu sichern und die Geistlichkeit der Führung der Zivilstandsregister zu entheben. Gegen die Ansicht des Ausschusses, daß jenes Prinzip der Trennung von Kirche und Staat, die Unabhängigkeit der Kirche nicht so allgemein auszusprechen sei, sind vier Minoritätserachten eingereicht worden“¹.

Diese Minoritätserachten enthalten alle weitergehende Forderungen in der Richtung der Unabhängigkeit der Kirche; das erste (von den Klerikalen) will das Prinzip der Unabhängigkeit deutlich aussprechen, das zweite (von einigen gemäßigt Liberalen) will dasselbe, nur mit Beschränkung auf die inneren Angelegenheiten, das dritte und vierte (von den Radikalen) ist für völlige Trennung der Kirche vom Staate, wenn es auch nicht deutlich ausgesprochen wird².

Die Majorität des Verfassungsausschusses suchte also vor allem die Rechte des Individuums sicher zu stellen, scheute sich aber aus den drei in den Motiven angegebenen Gründen, das allgemeine Prinzip der Trennung von Kirche und Staat auszusprechen, und wollte jedenfalls den bestehenden Kirchen gegenüber die Möglichkeit einer engeren Verbindung zwischen Kirche und Staate offen lassen.

Von Wichtigkeit ist ferner noch, daß der Bericht zu Artikel IV,

¹ Stenographische Berichte [„St. B.“ im folgenden immer zitiert] über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a. M., herausgegeben auf Beschluß der Nationalversammlung durch die Redaktionskommission und in deren Auftrage von Prof. Franz Wigard, Leipzig 1848 f., Bd. I, S. 683 u. 685.

² St. B. III, S. 1955 f.

welcher von der Schule handelt, in den Motiven bemerkt: „Im allgemeinen kam es auch hier zur Frage, ob nicht die Trennung der Schule von der Kirche prinzipiell auszusprechen sei. Die Ansichten gingen hier sehr auseinander und man beschloß, keine Bestimmungen hierüber in Vorschlag zu bringen, besonders auch in der Erwägung, daß in manchen Gegenden wohlgeordnete Verhältnisse dadurch von Grund aus bedroht würden“¹.

Bis zur ersten Lesung des Artikels III liefen aus der Mitte der Nationalversammlung heraus eine große Anzahl Verbesserungsanträge und aus dem Deutschen Reich ein wahrer Sturm von Petitionen ein, die sich auf diesen Artikel bezogen. Wenn auch die Abgeordneten gewiß recht haben, die behaupteten, daß dieser Sturm zum Teil künstlich von den Geistlichen, namentlich der katholischen Kirche, gemacht worden sei, so beweist doch auch die Lektüre der damaligen Presse, wie stark die Frage der Trennung von Kirche und Staat jedenfalls unter dem katholischen Teil des Volks viele Gemüter bewegte. Dem entsprachen auch die Debatten in der Nationalversammlung. Gustav Rümelin nennt in seinen Berichten an den „Schwäbischen Merkur“ die Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche „die schwierigste und folgenreichste Frage für Deutschlands Zukunft“ und berichtet, daß in den Debatten der Nationalversammlung alles, „was nur von ferne an kirchliche Gegenstände hinstreifte, gleich die heftigsten Kämpfe hervorrief“². Und der Berichtersteller der „Münchener Allgemeinen Zeitung“ charakterisiert die Debatten über jene Fragen mit den Worten: „Während der ganzen Verhandlung über die Kirchenfrage verriet das Haus eine Beteiligung ungewöhnlicher Art. Die Rednerbühne war häufig von Hörern umdrängt, die kein Wort des Sprechers und keine seiner Mienen verlieren wollten. Von der einen

¹ Droyfen a. a. D. S. 381.

² Aus der Paulskirche. Berichte an den Schwäbischen Merkur aus den Jahren 1848 und 1849 von Gustav Rümelin. Herausg. von H. N. Schäfer, Stuttgart 1892, S. 28 und 76.

Seite zustimmender, von der anderen Seite abweisender Zuruf und plötzlich bei einem glänzenden Schlaglicht oder einer überraschenden Wendung die allgemeinste, unwillkürlich gezollte Anerkennung . . . Die deutsche Gedankenfülle ist nirgends bedeutsamer, als wenn sie sich mit Gegenständen des Glaubens beschäftigt . . . Wir wurden durch die Kirchendebatte und besonders durch die glänzende Sitzung vom 22. August an die besten Zeiten unseres Vaterlandes erinnert, an jene Epoche, von der Ulrich von Hutten jubelt: Es ist eine Lust zu leben, da die Geister erwachen“¹. Als am Ende des zweiten Tages der Generaldebatte verschiedene Stimmen Schluß verlangten, da hat der Präsident, der Diskussion in dieser wichtigen Sache ja keine Schranken zu setzen².

Die erste Lesung des Artikels III begann in der 63. Sitzung am 21. August mit einer Generaldebatte, die sich fast ausschließlich eben auf § 14 bzw. auf die Frage der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und ferner auf das Verhältnis der Kirche zur Schule bezog. Die nächste Sitzung vom 22. August, mit dem Zusammenstoß zwischen dem bayerischen Kultminister v. Beisler, der das alte josephinische System verteidigte, und dem glänzenden Redner der Klerikalen Döllinger war der Höhepunkt der Debatte, und schon dieser zweite Tag der Verhandlungen zeigte deutlich, daß die Mehrheit der Versammlung über den Antrag des Verfassungsausschusses wesentlich hinausgehen und den Kirchen völlige Unabhängigkeit in ihren Angelegenheiten zusprechen werde. Am dritten Tag sprach kein einziger Redner mehr gegen die Unabhängigkeit; auch die kirchlich liberale Richtung unter den Katholiken, welche am ersten Tage dagegen gewesen war, erklärte sich durch Kuenzer jetzt im allgemeinen für dieses Prinzip. Ebenso bewies die zweite und dritte Sitzung, daß die sonstige Parteikonstellation bei dieser Frage ganz versagte; denn Döllinger auf der äußersten Rechten, Zittel im Zentrum und Vogt auf der Linken erklärten sich gleichmäßig für völlige Trennung von Kirche

¹ Münch. Allg. Zeitung Nr. 243 vom 31. Aug. 1848.

² St. B. III, S. 1682.

und Staat. Freilich ihr Ausgangspunkt und ihre Hoffnungen waren sehr verschieden; aber es ist bezeichnend für das Schwanken und die Unklarheit vieler Abgeordneter, daß uns von verschiedenen Seiten berichtet wird, wie die Vorträge ganz entgegengesetzter Tendenz in dieser Diskussion alle Beifall fanden und häufig von denselben Händen beklatscht wurden¹. Am dritten Verhandlungstag, 24. August, wurde die Generaldebatte durch einen Schlußantrag beendet, dann ging es an die einzelnen Paragraphen, am 25. und 29. § 11—13; ein Schlußantrag brachte die Abstimmung über diese Paragraphen am 29. Am gleichen Tag noch begann die Debatte über den wichtigen § 14 und über die Anträge auf Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

Dann aber erlitten die Beratungen über die Grundrechte eine jähe Unterbrechung durch die Verhandlungen über den Waffenstillstand von Malmö und die daraus resultierende Ministerkrisis. Mit-ten zwischen diesen Verhandlungen, während die Versammlung mit Spannung auf die Bildung eines neuen Ministeriums und auf die Sistierung des Waffenstillstandes wartete, wurde die Debatte über § 14 ohne viel Teilnahme fortgesetzt und zugleich beendet am 8. September; am 11. September beschloß die Versammlung auf Antrag Schnerer, daß künftig eine Diskussion nur noch dann stattfinden solle, wenn sie von mindestens 100 Mitgliedern verlangt wird. So erklärt es sich, daß wir aus den weiteren Verhandlungen über die Stellung der Parteien nur noch sehr wenig entnehmen können. Kurze Verhandlungen über § 16 und über die Schulfrage und einige namentliche Abstimmungen in der ersten und vor allem in der zweiten Lesung sind fernerhin das einzige Material. Am 11. September erfolgte die sehr komplizierte Abstimmung über den § 14 und die 30 dazu gestellten Verbesserungsanträge; am 12. wurde § 15 ohne Debatte und § 16 mit ganz kurzer Diskussion erledigt. Hatte es nach den 3 Tagen der Generaldebatte und bei den Verhandlungen

¹ St. B. III, S. 1673 (Döllinger); Deutsche Zeitung Nr. 233 vom 24. August.

über die einzelnen Paragraphen immer mehr ausgesehen, als würde das Prinzip der völligen Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat ganz nach den Wünschen der Klerikalen proklamiert werden, so scheint in der 14tägigen Pause die Furcht vor der Macht der katholischen Kirche wieder gewachsen zu sein. Daß auf völlige Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staat hinielende Minoritätserachten der Klerikalen wurde mit 357 gegen 99 Stimmen verworfen, ebenso die ihm zunächst folgenden Verbesserungsanträge, und erst der Antrag des Wessenbergianers Kuenzer, von der Linken unterstützt, erhielt eine Mehrheit. Er lautet: „Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staat, den Staatsgesetzen unterworfen“¹. Dazu kommt dann noch der weitere sehr dehnbare Beschluß, der (zusammen mit dem zum Beschluß erhobenen § 14 des Ausschußantrags) in seinen Konsequenzen völlige Trennung von Kirche und Staat einschließt: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat. Es besteht fernerhin keine Staatskirche.“ Das Zeitalter des Josephinismus, der territorialistischen Kirchenpolitik schien mit der Annahme dieser Anträge geschlossen; die Kirche der Zukunft mußte anders aussehen als die Kirche der Vergangenheit; aber freilich der Beschluß war zweideutig; der Nachsatz des Kuenzerschen Antrags konnte die Bedeutung des Vordersatzes stark einschränken.

Schon vor der Abstimmung über den ersten Paragraphen des Artikels III hatte man beschlossen, daß in Anbetracht der nahen Verwandtschaft der in Artikel III (Kirche) und Artikel IV (Schule) enthaltenen Fragen, besonders in Anbetracht dessen, daß viele für die Trennung der Kirche vom Staat nur unter der Bedingung der Trennung der Schule von der Kirche gestimmt hatten, am Schluß der Beratung über diese zwei Artikel nochmals im ganzen über Artikel III und IV zusammen abgestimmt werden solle. Die Schule (Artikel IV) kam nun zur

¹ Ueber den Sinn dieses Satzes siehe u. S. 102 ff.

Debatte am 18. September, dem berühmten Tag des blutigen Septemberaufstands, und der spätere Kulturkampf-Bischof v. Ketteler hielt seine Rede über das Verhältnis von Schule und Kirche, während draußen schon die Barrikaden gebaut wurden, auf denen einige Stunden nachher sich der Kampf abspielte. In der Schulfrage hatten nicht nur einzelne Abgeordnete Verbesserungsanträge zu dem Entwurf des Verfassungsausschusses eingebracht, sondern auch der besondere „Aus schuß für das Schul- und Erziehungs- wesen“. Er war entschiedener und praktischer als der Verfassungsausschuß, wollte das gesamte Unterrichts- und Erziehungs wesen unter die Oberaufsicht des Staats stellen und „der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher“ entheben. Bei der Debatte in der Paulskirche war das Interesse aus den oben angeführten Gründen sehr gering und wurde nach dem blutigen Ereignis noch geringer; am 25. September wurde über §§ 17 und 18 abgestimmt, am 26. über §§ 19 und 20, und sodann die beiden Artikel III und IV durch nochmalige Gesamtabstimmung in 1. Lesung erledigt.

Darnach war in der 1. Lesung der Grundrechte folgende Fassung des Art. III beschlossen¹:

„§ 11. Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren, oder sich irgendeiner religiösen Genossenschaft anzuschließen.

§ 12. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung seiner Religion. Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit begangen werden, sind nach dem Gesetze zu bestrafen.

§ 13. Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun.

¹ St. B. III, S. 2305.

§ 14. Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staate, den Staatsgesetzen unterworfen.

Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat. Es besteht fernerhin keine Staatskirche.

Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden. Einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.

§ 15. Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden.

Die Form des Eides soll eine für alle gleichmäßige, an kein bestimmtes Religionsbekenntnis geknüpfte sein.

§ 16. Die bürgerliche Gültigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Zivilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Zivilaktes stattfinden. Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehindernis. Die Standesbücher werden von den bürgerlichen Behörden geführt.“

Dazu ist noch wichtig in Artikel IV der § 18:

„§ 18. Unterricht zu erteilen sowie Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen, steht jedem Deutschen frei, wenn er seine moralische und wissenschaftliche resp. technische Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat ... (4. Absatz). Das gesamte Unterrichts- und Erziehungs wesen steht unter der Oberaufsicht des Staates und ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher entzogen.

Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte der Staatsdiener.

Die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschulen.“

Alle Anträge auf „Trennung der Schule von der Kirche“ wurden abgelehnt.

In der gleichen Sitzung vom 26. September wurde noch der Artikel VI (Vereins- und Versammlungsrecht) ohne Debatte erledigt und darin auf Antrag Rheinwald der Satz aufgenommen:

„Der Orden der Jesuiten, Liguorianer und Redempto-

risten ist für alle Zeiten aus dem Gebiet des Deutschen Reichs verbannt“¹. Nur das durch die Zeitumstände dringend gebotene Verlangen, die Grundrechte möglichst schnell zum Abschluß zu bringen, kann es verständlich machen, daß man über so wichtige Dinge ohne Beratung einfach abstimmte und in der großen Eile nicht einmal merkte, daß der Orden der Liguorianer und Redemptoristen einer und derselbe ist. Auch die Artikel III und IV waren nach der 1. Lesung der genaueren Redaktion sehr bedürftig. Die Kompliziertheit der Abstimmungen und die Eile, mit der man weiter drängte, ferner auch die Zufälligkeit des Resultats der Abstimmungen bei dem Mangel jeder festen Parteikombination hatten bewirkt, daß eine sehr ungeordnete Zusammenstellung von einzelnen Bestimmungen entstanden war und daß manche Sätze des Artikels III — so gleich der erste — ziemlich vag und nichts sagend lauteten. Der Verfassungsausschuß, an den die Beschlüsse der 1. Lesung nun zur Redaktion wieder zurückkamen, war natürlich in materieller Hinsicht gebunden, sah sich aber doch genötigt, verschiedene Aenderungen vorzunehmen, um die Beschlüsse zu einem bestimmten, klaren Ganzen umzugestalten. Er änderte zunächst die Anordnung der Artikel, so daß der Artikel Kirche nun die Nr. V bekam, er strich den 2. Absatz des § 11 (über Nichtoffenbarung der religiösen Ueberzeugung), strich ferner den in seinen Konsequenzen gar nicht übersichtbaren 2. Absatz von § 14 (keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat), gab dem 1. Absatz von § 14 folgende Fassung: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgem. Staatsgesetzen unterworfen“ (gegen das: „wie jede andere Gesellschaft im Staat“ hatten sich viele Petitionen beschwert, solches Zusammenwerfen der Kirche mit anderen Gesellschaften verstoße gegen die Achtung vor dem Religiösen. Das „allgem.“ wurde hineingesetzt, weil vor allem die Klerikalen die Befürchtung aussprachen, daß trotz § 14 die alte staatliche Einmischung in kirchliche Dinge wiederkehren werde durch besondere,

¹ St. B. III, S. 2313.

die Kirche beschränkende Staatsgesetze). § 15 2. Absatz erhielt statt der allgemeinen die bestimmte Fassung: „Die Formel des Eides soll künftig lauten: So wahr mir Gott helfe.“ In § 18 des Schulartikels wurden die zwei letzten Absätze gestrichen („Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte der Staatsdiener. Die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschulen“). Der 4. Absatz bekam folgende Fassung: „Das Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staats und ist, abgesehen vom theologischen und Religionsunterricht, der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben.“ Im Vereinsrecht wurde der Satz über die Verbannung der Jesuiten wegen des großen Proteststurms von Seiten der Katholiken gestrichen.

In dieser neuen Fassung¹ kamen die Artikel V—VII samt den Minoritätserachten am 1. Dezember in die Hände der Abgeordneten zurück; es erfolgten neue Verbesserungsanträge von einzelnen Abgeordneten und vom Ausschuß für das Schul- und Erziehungswesen, und sodann die 2. Lesung der Artikel; am 7. Dezember wurde der erste § des Artikel V, am 14. Dezember der Rest des Artikel V und am 15. Dezember die Artikel VI und VII erledigt. Es wurde keine Debatte mehr zugelassen; über alles wurde sofort abgestimmt, zum großen Teil in namentlicher Abstimmung. Der Verfassungsausschuß konnte darum auch seine wohl begründeten Aenderungen nicht verteidigen, und so kam es, daß man mit einigen Ausnahmen wieder zu den Beschlüssen der 1. Lesung zurückkehrte. So wurden in Art. V (Kirche) die 1. Hälfte des gestrichenen Absatzes von § 11 der 1. Lesung und der gestrichene zweite Absatz aus § 14 wieder eingesetzt, im übrigen die Vorlage des Verfassungsausschusses angenommen² und bildete nun als §§ 14—21 den Artikel V der Grundrechte. Der für unseren Zweck wichtigste § 17 (früher § 14) lautet also in seiner endgültigen Fassung:

„Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegen-

¹ St. B. V, S. 3875.

² St. B. VI, S. 4302.

heiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.

Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat, es besteht fernerhin keine Staatskirche.

Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden. Einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.“

Die in Betracht kommenden Paragraphen in Artikel VI (Schule) erhielten bei der 2. Lesung folgende Fassung:

„§ 23. Das Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staats und ist, abgesehen vom Religionsunterricht, der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben.

§ 24. Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen, zu leiten und an solchen Unterricht zu erteilen steht jedem Deutschen frei, wenn er seine Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat.

Der häusliche Unterricht unterliegt keiner Beschränkung.

§ 26. Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte als Staatsdiener. Der Staat stellt unter gesetzlich geordneter Beteiligung der Gemeinden aus der Zahl der Geprüften die Lehrer der Volksschulen an.“

Das Verbot öffentlicher konfessioneller Schulen wurde abgelehnt. In Artikel VII (Vereinsrecht) blieb nach dem Antrag des Verfassungsausschusses der Jesuitenparagraph gestrichen. Zu erwähnen ist noch der Satz des Artikels VIII, der als Antrag Spatz ohne Debatte in 1. und in 2. Lesung angenommen wurde: „Für die tote Hand sind Beschränkungen des Rechts, Liegenschaften zu erwerben und über sie zu verfügen, im Weg der Gesetzgebung aus Gründen des öffentlichen Wohls zulässig“¹.

Die Presse nahm kaum mehr Notiz von diesen Beschlüssen. Das Interesse des Volks wie der Abgeordneten war von der österreichischen Frage, der Oberhauptfrage, der oktroyierten Verfassung in Preußen und anderen Dingen absorbiert. Soweit wir die Stel-

¹ St. B. III, S. 2342; VI, S. 4258.

lung der Parteien nicht aus den wenigen ruhigen Verhandlungstagen vor dem Waffenstillstand von Malmö und aus Schriften einzelner Abgeordneter entnehmen können, sind wir auf die namentlichen Abstimmungen und auf gelegentliche Flugchriften angewiesen.

Das Einführungsgesetz über die Grundrechte wurde am 21. Dezember 1848 nach der Vorlage des Verfassungsausschusses ohne Debatte beschlossen¹. Darnach sollten in Beziehung auf den in § 17 ausgesprochenen Grundsatz der Selbständigkeit der Religionsgesellschaften die Gesetze zur Durchführung dieses Prinzips in den Einzelstaaten möglichst bald getroffen und erlassen werden, ebenso die erforderlichen Abänderungen der Landesgesetze über Eid, Ehe, Standesbücher, Schulwesen ungesäumt auf verfassungsmäßigem Weg gemacht werden; wo solche Änderungen nicht nötig sind, sollten die Bestimmungen der Grundrechte sofort in Kraft treten. Am 27. Dezember 1848 wurden die Grundrechte samt dem Einführungsgesetz durch den Reichsverweser unter Gegenzeichnung der Reichsminister G. v. Gagern, v. Peucker, v. Beckerath, Dackwitz und R. v. Mohl im Reichsgesetzblatt als Gesetz verkündigt.

2. Kapitel.

Die Klerikalen.

1. Der katholische Verein.

Beim Zusammentreten des Frankfurter Parlaments standen zwei Fragen im Vordergrund, die parteibildende Kraft gewinnen konnten: sie kamen zum Ausdruck in den beiden Schlagworten: „Einheit“ und „Freiheit“. Da die Einheitsfrage erst im Dezember so recht zur Verhandlung kam, so gab die zweite Frage zunächst den Ausschlag in der Parteibildung. Historischer Rechtsboden, März-

¹ St. B. VI, S. 4304.

errungenschaften, Volkssouveränität, Monarchie, Republik, ganz besonders der Umfang der Gewalt des Parlaments, seine Berechtigung zur Schaffung einer Zentralgewalt: die Stellung zu diesen Fragen entschied zu Anfang in der Bildung der Parteien. Als die Kirchenfrage im August vor das Plenum kam, da bestanden 6 Parteien oder „Klubs“, zu denen sich im Anfang September eine siebente und Anfang Oktober eine achte gesellten. Wir werden nun aber sehen, daß es uns für unsere Frage wenig hilft, die Stellung dieser einzelnen Klubs zu untersuchen, weil in der Kirchen- und Schulfrage die Abgeordneten nicht nach dem Beschluß ihres Klubs, sondern nach dem eigenen Gutdünken vedeten und stimmten. Wir können darum nicht die Parteiprogramme befragen und die Fraktionsbeschlüsse studieren, wenn wir unsere Aufgabe lösen wollen, sondern wir müssen im wesentlichen die Ansichten der einzelnen Männer, die leitend in die Verhandlungen eingriffen, nach ihrer Besonderheit uns vergegenwärtigen. Aber eine Gruppe gab es, die ganz geschlossen vorging, eine Gruppe, die sonst nie als Fraktion hervortrat, deren Glieder vielmehr unter den verschiedenen Klubs zerstreut waren, das waren die Klerikalen. Diese Gruppe, deren Verhalten am interessantesten ist, wollen wir vorausnehmen, ehe wir die Stellung der oben erwähnten Parteien untersuchen.

Im katholischen Lager hatte man schon lange die kirchliche Frage für die eigentliche Lebensfrage gehalten, für das „Zentrum, um welches sich unsere Geschichte dreht“¹. Eine sehr große Zahl unter den deutschen Katholiken faßte die Folgen der Märzbewegung in erster Linie unter dem Gesichtspunkt auf, daß jetzt auch das Verhältnis ihrer Kirche zu den veränderten Staatswesen ein anderes werden könnte². Die klerikalen Führer benützten die neuen Errungenschaften, Presse und Vereinsfreiheit, um die katholischen Massen zu organisieren und den katholischen Abgeordneten dadurch einen Rück-

¹ Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, XXII, S. 385.

² Jos. M. v. Radowicz, Ges. Schriften, 1852/53, Bd. II, S. 67.

halt zu verschaffen. Von Mainz ausgehend wurden in Hessen, Baden, der Pfalz, in den Rheinlanden, in Schlesien, Bayern und Westpreußen katholische Vereine (die Piusvereine) ins Leben gerufen¹. Wenn auch im allgemeinen die Wahlen nach Frankfurt noch vor Gründung der Piusvereine stattfanden und darum auch in den katholischen Landesteilen zum mindesten ebenso von den politischen wie von den kirchlichen Fragen beherrscht waren, so spielten doch in einigen Wahlkreisen die Piusvereine schon deutlich eine Rolle bei der Wahl. Der „Katholik“ konstatiert mit großer Befriedigung, daß die Klerikalen seit Menschengedenken noch nirgends so glänzend vertreten waren wie in Frankfurt². Wenn man freilich bedenkt, daß wohl die Hälfte aller Wähler zum Parlament der katholischen Religion angehörten, so könnte man darüber verwundert sein, daß unter den zirka 560 Abgeordneten nur zirka 60—70 Klerikale sich befanden. Doch muß man sich erinnern, daß 1848 die ganze klerikale Bewegung noch jung war, daß namentlich in Oesterreich und am Oberrhein die Aufklärungszeit im Katholizismus noch lang nicht überwunden war³. Da jene 60—70 Klerikalen in der Debatte

¹ Ueber all diese Dinge siehe ausführlich: Fr. Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848 (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 29. Heft), 1910, S. 20 ff.; und ferner Ludwig Vergträber, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumsparthei (Beiträge zur Parteigeschichte, herausgegeben von Adalb. Wahl, Nr. 1), 1910, S. 141 ff.

² Der Katholik, 1848, S. 248 (erschien in Mainz). Ausführliche Schilderung der klerikalen Abgeordneten siehe Schnabel a. a. O. S. 58 ff.

³ Schnabel (a. a. O.) zählt im Frankfurter Parlament 52 Klerikale, die er vor allem nach den Unterschriften des Antrags Nagel bestimmt. Dabei ist der Protestant (siehe F. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, 1899, Bd. II, S. 386) Simson II, Oberlandesgerichtsassessor aus Stargard, wohl fälschlicherweise als Klerikaler gezählt, er hat bei den namentlichen Abstimmungen gegen die klerikalen Anträge gestimmt (St. B. III, S. 1993 u. 2300). Daß sein Name im Protokoll unter dem Antrag Nagel steht, läßt sich fast nur durch einen Druckfehler erklären, würde aber auch ohne das so wenig wie bei Hoffmann beweisen, daß er zu den Klerikalen gerechnet werden muß. Die Mitglieder des „katholischen Vereins“ schätzt Schnabel wie schon W. Struck (Kardinal Weißel und die Bewegung 1848, in Pr. Jahrb. CXI,

über die Kirchenfrage die einzig geschlossene Partei bildeten, so war ihr Einfluß auf die Verhandlungen doch sehr bedeutend. Vom

1903) auf 30—40, wobei er den Angaben von Karl Jürgens folgt (Zur Geschichte des deutschen Verfassungswerks 1848—49, Braunschweig 1850/51, Bd. II, 1. Hälfte, S. 48 f.) und die bei Poschinger (Bismarck und die Parlamentarier, II, S. 46) genannte Zahl 70 verwirft. Aber Jürgens' Angaben sind mit Vorsicht aufzunehmen. Er sucht die Klerikalen möglichst ungefährlich darzustellen und spottet über das Mißtrauen der Erbkaiserlichen gegen die Ultramontanen; und doch, wie berechtigt dieses war, wissen wir erst, seit Sepp in den Grenzboten 1903 verraten hat, daß nach der Kaiserwahl die Ultramontanen eine geheime Zuschrift an Friedrich Wilhelm IV. richteten mit der dringenden Warnung, die Krone von Volkes Gnaden nicht anzunehmen. Und wenn auch so besonnene und nüchterne Männer wie Detmold das Gerücht nicht von der Hand weisen, das den Klerikalen den Plan zuschob, im Falle großer Erschütterungen die Rheinlande von Preußen loszureißen und wieder ein Erzbistum Köln aufzurichten (Briefwechsel zwischen Stüve und Detmold 1848—50, Hannover 1903, S. 42; daselbe siehe Deutsche Zeitung vom 3. Juni 1848: Aus Rheinpreußen; ebenso: Fr. v. Raumer, Briefe aus Frankfurt und Paris 1848—49, Bd. I, S. 49), so muß doch das Mißtrauen gegen die Klerikalen starke Gründe gehabt haben. Es ist bezeichnend, daß Pfülf, der fleißige Biograph des Führers der ganzen klerikalen Bewegung, des Erzbischofs Geißel, aus dessen ganzem Briefwechsel in diesen Jahren kein Wort anführen kann, das eine innere Teilnahme dieses Kirchenfürsten an dem Sehnen des Volkes verräthe. Ebenso zeigen die beiden klerikalen Organe, Der Katholik und die Historisch-politischen Blätter, im Jahre 1848 viel mehr Interesse für die Größe der katholischen Kirche als für die Macht und Einheit des deutschen Vaterlandes. Jürgens hat also den katholischen Verein wohl zu Unrecht so stark in Schutz genommen. Auch sonst sind seine Angaben zweideutig. Wenn er z. B. sagt: „Bei weitem nicht alle katholischen Mitglieder der Nationalversammlung und nicht einmal alle die gehörten dem katholischen Verein an, welche vorzugsweise als ultramontan bezeichnet zu werden pflegten“, und wenn er dann als Beispiel anführt: „z. B. nur wenig Oesterreicher“, so hat das doch seinen klaren Grund darin, daß eben, wie die Abstimmungen klar beweisen, von allen Oesterreichern nur die Tiroler und der Salzburger Dekan Lienbacher klerikal gesinnt waren und sicher auch allein für klerikal gehalten wurden. (Der von Schnabel, S. 37, als zweiter klerikaler Oesterreicher genannte Dekan Schmid ist nicht aus Salzburg, sondern aus Brigen und in Tirol gewählt.) Der katholische Abgeordnete Giska aus Mähren hob ausdrücklich hervor (St. B. III, S. 1792), daß unter der großen Masse von Petitionen um Kirchenfreiheit keine einzige aus Oesterreich gekommen sei.

Der von Schnabel aufgenommenen Angabe Jürgens', daß der katho-

lölner Erzbischof Geißel veranlaßt gab der Fürstbischof Diepenbrock von Breslau den Anstoß zur Gründung eines außerparlamentarischen „Vereins katholischer Abgeordneter“, in dem die Mehrzahl der klerikalen Mitglieder wurden¹; unter dem Vorsitz des Generals Radowiz wurde von diesem Verein die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Kirche und Schule in regelmäßigen Zusammenkünften durchberaten und die Haltung der Mitglieder des „katholischen Vereins“ im voraus festgelegt. Daß der katholische Verein keine Fraktion der Paulskirche wurde, sondern seine Verhandlungen auf die Kirchen- und Schulfrage beschränkte und sich sofort nach deren Erledigung auflöste, daran war vor allem der Präsident des Vereins Radowiz schuld. Der demokratische Katholizismus, wie er vor allem in Buß und Ketteler vertreten war,

lische Verein 30—40 Mitglieder gehabt habe, steht vor allem die Angabe von Sepp entgegen, wonach es „mehr als 90 Mitglieder“ gewesen sein sollen (J. M. Sepp, Görres und seine Zeitgenossen, 1877, S. 473). Sepp, der selbst eines von diesen Mitgliedern war, muß freilich mit dieser Zahl zu hoch gegriffen haben; bei den 99, die in der Kirchenfrage, und den 74, die in der Schulfrage für die klerikalen Anträge stimmten, waren je eine Anzahl von Protestanten und nicht klerikalen Katholiken, und auch wenn man berücksichtigt, daß beidemal eine größere Anzahl von Klerikalen bei der Abstimmung gefehlt haben mögen, kann man nicht auf „mehr als 90 Mitglieder“ des katholischen Vereins kommen. Aber jedenfalls ist die Zahl von Jürgens (30—40) zu nieder gegriffen. Bei den 52 Klerikalen, die Schnabel aufzählt, fehlen die Tiroler Span, Schuler, Bonbun, welche die protokollarische Erklärung der acht Tiroler gegen die sofortige Einführung von Glaubensfreiheit in Tirol (siehe u. S. 59) unterschrieben haben, sonst allerdings manchmal selbständig abstimmten; ferner fehlt der in Tirol gewählte Dr. Grebler aus Wien, den sein klerikaler Landsmann Beda Weber „einen ausgezeichneten Mann der katholischen Partei“ nennt (Charakterbilder, Frankfurt 1853), sowie Bischof Sedlag von Kulm. Diese beiden sind freilich schon vor der Kirchendebatte aus dem Parlament ausgetreten. Dazu dürfen wohl noch einige von den Katholiken, die mit jenen 99 bzw. 74 gestimmt haben, als klerikal gezählt werden, so daß man die Zahl der Klerikalen auf etwa 60—70 wird schätzen dürfen, die der Mitglieder des katholischen Vereins auf etwa 50—60. Dabei ist natürlich zuzugeben, daß bei manchem von diesen Klerikalen ihre Gesinnung wenig bewußt und ausgesprochen gewesen sein mag, s. u. S. 87.

¹ Das Nähere siehe bei Schnabel S. 57 ff.

hätte gern schon in Frankfurt eine geschlossene katholische Partei zustande gebracht, die in allen Fragen ausgesprochene katholische Politik zu treiben gehabt hätte. Aber Radowiz hat das verhindert. Es widersprach seiner politischen Grundüberzeugung, daß die katholische Kirche als solche in die Politik des Tages hineingezogen würde und katholische Vereine sich zu politischen Parteien ausgestalteten¹. Dazu wäre ihm eine weitere Verbindung mit den anderen Klerikalen später sehr unlieb gewesen, da er in der Oberhauptsfrage zu den meisten von ihnen im schroffsten Gegensatz stand. Doch ist dieser katholische Verein² mit Recht als „Prototyp der späteren Berliner Zentrumsfraktion“ bezeichnet worden³; durch seine Geschlossenheit und durch sein Geschick, die Schlagworte der Zeit für seine Pläne zu benutzen, hat er viel mehr erreicht, als seine numerische Stärke wahrscheinlich machte. Im Parlament war er gefürchtet als Monstreverschwörung der Ultramontanen⁴; man ahnte, daß der bei den Klerikalen ungewohnte Eifer, sich der liberalen Schlagworte zu bedienen, nicht ganz ehrlich sein konnte; die Heimlichkeit ihrer Verhandlungen steigerte das Mißtrauen. Etwa die Hälfte der Klerikalen gehörte einer der bestehenden Parteien der Reichsversammlung an, so v. Radowiz, v. Bally, Döllinger, v. Laffaulx, v. Nagel, Dertel der äußersten Rechten, A. Reichensperger, Sepp, Ambrosch, Cornelius, Hartmann, Junkmann, Edel, Knoodt, H. Müller, Oster-

¹ (St. B. III, S. 1695; Jos. M. v. Radowiz, Ges. Werke, III, S. 493; derselbe: Neue Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1851, Bd. I, S. 183; Otto Pfülf, Bischof v. Ketteler, Mainz 1899, Bd. I, S. 158).

² Leider sind uns die Verhandlungen dieses kathol. Vereins nicht aufbewahrt. Döllinger hat einen Bericht über seine Bestrebungen und Verhandlungen ausgearbeitet und man hatte im Sinn, ihn drucken zu lassen; aber da nach der 2. Lesung für die Klerikalen befriedigende Beschlüsse in der Kirchenfrage zustande kamen, so beschloß man, im Interesse des Friedens von der Veröffentlichung abzusehen (Radowiz, Ges. Werke, Bd. III, S. 455; Jürgens a. a. D., II, 1, 49).

³ Ludwig Pastor, August Reichensperger, Freiburg 1899, Bd. I, S. 246.

⁴ Beda Weber a. a. D., S. 370.

rath, Schuler, Tinnes, Vogel, Waldmann der Kasinopartei, Walter dem Landsberg, Clemens, Gfrörer und Ostermünchener dem Augsburger Hof¹. Auf der Linken saßen keine Klerikalen²; waren doch bei den Wahlen Klerikale und Radikale überall (außer in Trier) im schärfsten Gegensatz zu einander gestanden. Die hitzigsten Gegner der Klerikalen waren die auf der Linken sitzenden katholischen Pfarrer Kuenzer, Blumenstätter, Sprißler, Tafel, Pfahler. Freilich die Mehrzahl der blinden Freiheitsfanatiker auf der Linken spannte sich in der Kirchenfrage selbst vor den Wagen der Klerikalen, während auf der Rechten und dem rechten Zentrum viele gegen die klerikale Freiheitsparole äußerst mißtrauisch waren; darum war es für die Klerikalen von großem Vorteil, daß sich der katholische Verein nicht zu einer Fraktion ausgestaltete, sondern viele seiner Mitglieder eben diesen Parteien der Rechten und des rechten Zentrums angehörten. Die Klerikalen konnten so innerhalb ihrer Parteien für ihre Sache wirken und da ihnen keine ebenso geschlossene und zielbewußte Vereinigung entgegenstand, da ihre nichtklerikalen Parteifreunde in der Kirchenfrage meist weniger klar orientiert waren, so konnte ihr Einfluß nicht ohne Erfolg bleiben. Ihre Forderungen stellten sie auf als Forderungen der katholischen Kirche und der katho-

¹ Ueber die Parteien s. u. 4. Kapitel. Der Augsburger Hof war bei der 1. Lesung noch nicht abgesondert, die drei letztgenannten gehörten damals noch zum linken Zentrum. Aber eben der Umstand, daß alle drei später die Absonderung nach rechts mitmachten, zeigt, daß auch sie wie alle übrigen Klerikalen in der Versammlung von radikalen Ideen weit entfernt waren.

² Nur Ketteler nahm seinen Platz anfangs auf der äußersten Linken, entsprechend seiner damals sehr demokratischen Gesinnung, vgl. den Entwurf zu seiner Rede für Abschaffung des Adels (Pfülf a. a. D., I, S. 157), seine Verteidigung des Wortes: Eigentum ist Diebstahl (Georges Goyau, l'Allemagne religieuse, 1905—1909, Bd. II, S. 400), sein Eintreten für die Selbstverwaltung der Gemeinden (Briefe Kettelers, herausg. v. J. M. Reich, Mainz 1879, S. 165). Aber schon nach einigen Tagen „waren ihm über das Treiben der Freiheitstryannen auf der Linken die Augen aufgegangen“, er schloß sich keiner Partei an, sein Interesse in Frankfurt war ein ausschließlich kirchliches, er schrieb aus der Nationalversammlung: „Ein politisches Interesse kenne ich für mich nicht mehr“ (Briefe a. a. D.).

lischen Bevölkerung, obgleich gerade ihre schärfsten Gegner in der Debatte auch Katholiken, ja katholische Priester waren. Der bayerische Kultminister v. Weisker, selbst Katholik, wagte es, in der Generaldebatte auf diese Tatsache hinzuweisen: Es sei ihm nicht bekannt, daß die Kirche durch ihre Organe jene Forderungen schon gestellt habe, vielmehr geriere sich die klerikale Partei als Mandatar der Kirche. Freilich mußte er zugeben, daß die Kirche das, was jene Partei erreiche, nicht von der Hand zu weisen scheine¹. Die Antwort darauf hat ihm Döllinger, das geistige Haupt des katholischen Vereins, noch in derselben Sitzung gegeben: „Die Behauptung, daß die Kirche durch ihre Organe die Trennung nicht gefordert habe, muß ich als unbegründet zurückweisen oder als etwas Unausführbares fordernd darstellen. Denn die Bischöfe sind in der katholischen Kirche die rechtmäßigen und allgemein anerkannten Organe der Kirche. Sehen Sie die Verbesserungsanträge an, so werden Sie die Namen zweier noch kurz vorher der Versammlung angehöriger Bischöfe unter denjenigen finden, welche den Antrag auf Unabhängigkeit gestellt haben (Müller von Münster, v. Diepenbrock von Breslau). Es ist noch ein dritter Bischof da (Geritz von Ermland), der nicht anstehen wird, seine Beteiligung an diesem Antrag auszusprechen“². Döllinger hätte noch viel mehr sagen können, was er wohlweislich verschwiegen hat; er hätte darauf hinweisen können, daß der katholische Verein besonders durch Fürstbischof Diepenbrock und Bischof Müller in ständiger Verbindung stand mit dem geistigen Führer der deutschen Bischöfe, Erzbischof Geißel von Köln, daß eine von diesem zusammenberufene

¹ St. B. III, S. 1663.

² St. B. III, S. 1675. Sch n a b e l sagt (S. 58), die beiden Amendements seien von den Bischöfen Müller von Münster und Geritz von Ermland nicht unterzeichnet worden, weil diese vor August austraten. Nun ist Geritz erst am 2. November ausgetreten, hat sich an Debatte und Abstimmung beteiligt. Warum er nicht unterschrieb, darüber s. u. Anm. S. 77. Bischof Müller dagegen, der am 7. August austrat, hat unterschrieben. Wäre unter dem Namen Müller unter dem Amendement der Professor Hermann Müller aus Würzburg gemeint, so würde die Behauptung Döllingers von den Unterschriften zweier Bischöfe gar nicht zutreffen. (Vgl. auch Anm. S. 77.)

Versammlung seiner Suffragane schon im Mai in Köln Beschlüsse gefaßt hatte, die für die Haltung der Klerikalen in der Frankfurter und Berliner Nationalversammlung maßgebend sein sollten¹, daß Geißel, Müller und Diepenbrock in diesen Fragen mit dem päpstlichen Nuntius Viale Prela in Fühlung standen². Und wenn bei der ersten Lesung noch jemand an der Berechtigung des katholischen Vereins hätte zweifeln können, sich als Mandatar der katholischen Kirche zu gerieren, so war es bei der zweiten Lesung unmöglich. Denn Anfang November fand unter dem Vorsitz von Geißel eine allgemeine deutsche Bischofskonferenz in Würzburg statt, auf der sieben von den Frankfurter Abgeordneten anwesend waren. Wir werden freilich später sehen³, daß zwischen den Kölner und Würzburger Beschlüssen einerseits und den Reden der Klerikalen in Frankfurt andererseits ein merkwürdiger Widerspruch besteht.

War bei einer solchen steten Verbindung zwischen Bischöfen und Abgeordneten vom katholischen Standpunkt kaum ein Zweifel möglich, daß der Verein katholischer Abgeordneter wirklich im Namen der katholischen Kirche sprach und handelte, so hatten es die Klerikalen weiterhin auch nicht verschmäht, dem demokratischen Zug der Zeit nachzugeben und auch die Laien für ihre Wünsche in Bewegung zu setzen. Wenn die Anwesenheit von Bischöfen auf die Nationalversammlung noch keinen Eindruck gemacht hätte, so mußten es sicher die Massenpetitionen tun, die aus allen Teilen Deutschlands an die Nationalversammlung einliefen. Neun Zehntel aller auf die Grundrechte bezüglichen Petitionen, die an den Verfassungsausschuß einliefen, stammten von Katholiken und hatten den Zweck, die klerikalen Abgeordneten in der Kirchen- und Schulfrage zu unterstützen⁴. Die neugegründeten Piusvereine⁵ waren vorzüglich geeignet, solche

¹ S. u. S. 80. Ferner: Archiv für katholisches Kirchenrecht, herausg. von Fr. G. Vering, Bd. 21, S. 117 ff.

² Ebendasselbst S. 126. Ferner: Otto Pfülf, Kardinal von Geißel, Freiburg 1895, Bd. I, S. 524, 536, 542, 590 f. ³ S. u. S. 80 ff.

⁴ S. Bergsträßer a. a. O., S. 177.

⁵ Allein in gewissen Teilen der Diözese Freiburg und in Oesterreich

Demonstrationen ins Werk zu setzen, und mit stolzem Hohn konnte der auf der äußersten Rechten sitzende Aristokrat von Bally die Nationalversammlung an ihr so viel besprochenes demokratisches Prinzip erinnern, da schon bis zur ersten Lesung 1142 Petitionen mit 273 135 Unterschriften zur Unterstützung der klerikalen Forderungen eingelaufen waren¹. Gegen den Vorwurf der Linken, daß diese Massenunterschriften auf geistlicher Macht beruhen, wiesen die Domkapitulare Förster und Tinnes und Landgerichtsrat Blömer mit Recht darauf hin, daß Agitation der Parteihäupter in Presse, Versammlungen und Vereinen die allgemein anerkannten Mittel der Neuzeit wären, um die Massen in Bewegung zu setzen², daß man solches also auch den katholischen Führern, den Geistlichen, nicht wohl zum Vorwurf machen dürfe. Ihre Krönung fand diese demokratische Agitation in der feierlichen Verwahrung, welche die Generalversammlung der Piusvereine, der erste deutsche Katholikentag in Mainz, am 6. Oktober im Namen des katholischen Volks an die Nationalversammlung richtete. Mit Jubel wurden dort in Mainz die klerikalen Abgeordneten der Paulskirche begrüßt, die „25 Millionen des deutschen katholischen Volks“ bestätigten dort durch ihre Vertreter, daß jene klerikalen Abgeordneten wirklich im Namen der katholischen Kirche Deutschlands, des deutschen katholischen Volks gesprochen und gehandelt hatten.

Freilich immer noch gab es solche in der Nationalversammlung, die an der Kompetenz des katholischen Vereins zur Vertretung der katholischen Kirche ihre Zweifel äußerten. Der schlesische Abgeordnete Rösler erinnerte daran, daß auch 300 000 Familienväter noch lang nicht die Majorität der Katholiken in Deutschland darstellen,

außer Tirol wollten diese Piusvereine nicht zum Blähen kommen (s. oben S. 30). Auf der 1. Generalversammlung der Piusvereine waren von Oesterreich nur Tiroler anwesend; aus dem übrigen Oesterreich konnte nur von einem einzigen katholischen Verein, dem in Wien, berichtet werden (s. Rede des Professors Knoodt, Verhandlungen der 1. Generalversammlung des katholischen Vereins, Mainz 1848, S. 67).

¹ St. B. III, S. 1951.

² St. B. III, S. 1705, 1725, 1796.

selbst wenn man zugeben wollte, was kein Mensch glaubt, daß alle diese 300 000 gemußt haben, was sie unterschreiben. Und noch viel treffender war seine andere Bemerkung, daß die Zustände, über die jetzt die Klerikalen so beweglich klagten, die sie mit aller Macht ändern wollten, doch vom Papst selbst durch seine Konkordate mit Preußen, Bayern usw. geschaffen und sanktioniert worden seien, und daß der jetzige Papst nichts Neues verlangt habe¹. Damit hatte Rösler auf die ganze Irrationalität einer Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durch ein Parlament vom katholischen Standpunkt aus hingewiesen. Aber wenn die katholischen Abgeordneten überhaupt etwas erreichen wollten, so mußten sie bei ihren Anträgen auf Aenderung des Verhältnisses von Kirche und Staat ignorieren, daß der Rechtsboden, auf dem sie standen, von ihrem eigenen Kirchenrecht aus ein zweifelhafter war, wie dies heute noch von den Ultramontanen ignoriert werden muß, wenn der Parlamentarismus nicht eine Farce für sie sein soll.

2. Die öffentlich erhobenen Forderungen der Klerikalen.

Wie lautete nun das Programm des katholischen Vereins? Es faßte sich zusammen in der ganz allgemeinen Forderung: Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staat. Schon ehe es einen katholischen Verein gab, hatten die klerikalen Mitglieder des Verfassungsausschusses Cassaulz, Deiters, Richnowsky und May von Gagern zusammen mit dem protestantischen Prediger Jürgens diese Forderung zum Ausdruck gebracht, indem sie dem Entwurf von Artikel III der Grundrechte das Minoritätserachten beigaben: „Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig.“ Wörtlich dasselbe wiederholt der erste Absatz des An-

¹ St. B. III, S. 1797.

trags der 46 Abgeordneten, bekannt als Amendement Nagel, das die Abgeordneten des katholischen Vereins zusammen mit den Protestanten Gfrörer¹, Simson II² und Hoffmann³ zu § 14 einbrachten. Dieses Amendement Nagel bildet das offizielle kirchenpolitische Programm der Klerikalen in Frankfurt; fast alle Reden der Klerikalen in der Debatte, vor allem in der Generaldebatte und in der Debatte zu §§ 11 und 14, haben die Begründung des Amendements Nagel zum Zweck. Im Auftrag des katholischen Vereins verfaßte Döllinger eine Broschüre, um das Amendement Nagel zu erläutern und die Mangelhaftigkeit des Entwurfs des Verfassungsausschusses darzutun⁴. Ihre Gedanken wiederholte Döllinger in seiner großen Rede bei der Generaldebatte zu Artikel III⁵, ebenso in seiner Rede auf dem Katholikentag in Mainz⁶ und in einem mit D. unterzeichneten, offenbar von ihm stammenden Artikel im Extrablatt Nr. 1 zu den Flugblättern aus der deutschen Nationalversammlung⁷. Ebenso wird die Forderung erläutert in vielen Artikeln der klerikalen Zeitungen, vor allem der „Historisch politischen Blätter“ und des „Katholik“, in den Reden auf dem Mainzer Katholikentag und in den Verhandlungen der Kölner und der Würzburger Bischofskonferenz, in den vielen Petitionen, die von überall her einliefen. Trotz dieser reichen Erläuterungen wird die nähere Untersuchung zeigen, daß es eines gründlichen Studiums bedarf, um herauszufinden, was die Klerikalen unter ihrem Schlagwort „Unabhängigkeit der Kirche“ verstanden.

Das nächste Ziel der Klerikalen oder, was dasselbe ist, der negative Sinn ihrer Forderung ist klar: sie verlangen dringend Abschaffung des Josephinismus, der territorialistischen

¹ S. u. Anm. S. 87. ² S. o. Anm. S. 29. ³ S. u. 3. Kapitel.

⁴ Anonym erschienen unter dem Titel: Kirche und Staat. Betrachtungen über den Artikel III des Entwurfs der Grundrechte des deutschen Volks. Frankfurt im August 1848. Abgedruckt in Döllinger, Kleine Schriften, herausg. v. Neusch, Stuttgart 1890, S. 3 ff.

⁵ St. B. III, S. 1673. ⁶ Verhandlungen S. 42 ff.

⁷ Vom 18. Juli: Auch zur kirchlichen Frage. Von einem Katholiken.

Kirchenpolitik des Polizeistaats der katholischen Kirche gegenüber. Seit dem Kölner Kirchenstreit und der durch ihn veranlaßten Brandchrift von Görres war der Kampf gegen die Einmischung des Staats in die Dinge der katholischen Kirche von den Klerikalen mit Macht aufgenommen. Das Organ des Mainzer Kreises „Der Katholik“ und das Organ des Görres-Kreises in München, die „Historisch-politischen Blätter“, waren nicht müde gewesen, den Josephinismus immer aufs neue zu verdammen und der katholischen Kirche volle Freiheit zu vindizieren. Ganz im gleichen Sinn hatten die Ultramontanen gearbeitet, die immer mehr die Bischofsstühle besetzten, allen voran Geißel in Köln und Reisch in München. Aber auch so gute Patrioten wie Radowiz, der Freund Friedrich Wilhelms IV., hatten mit eingestimmt. Radowiz hat zwar die scharfen Urteile jener Blätter nicht gebilligt¹, war aber selbst von seinen ständischen Staatsgrundsätzen aus ein energischer Gegner des Staatsabsolutismus und der Einmischung des Staats in kirchliche Dinge² und hatte persönlich dazu mitgeholfen³, daß Preußen nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. seine territorialistische Politik so gänzlich aufgab und der katholischen Kirche eine Freiheit einräumte, größer als irgend wo sonst in Deutschland. Jetzt im Jahr 1848 schien der Augenblick gekommen, wo die Einmischung des Staats in die Angelegenheiten der katholischen Kirche für immer beseitigt werden mußte. In den beweglichsten Tönen wurde in der Paulskirche das Unheil geschildert, das die Staatskirchenhoheit über Deutschland gebracht habe, diese „Ausgeburt der allerverkehrtesten Theorien, die es je gegeben hat, des Gallitanismus, Febronianismus, des protestantischen Episkopalsystems, Territorialsystems, Kollegialsystems“, wie der bayerische Kirchenrechtslehrer Phillips sie nannte⁴.

¹ S. sein Urteil über Görres und die Hist.-pol. Blätter, bei Paul Haffel, Joseph Maria v. Radowiz, Berlin 1905, S. 58; ferner das anonyme Buch von Radowiz, Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1846, S. 302 ff.

² Haffel S. 77; Gespräche S. 334 f. ³ Haffel S. 313.

⁴ St. B. III, S. 1642.

Sie hat die edelsten Köpfe korrumpiert, weil der Staat einträglische Kirchenstellen dem versprach, der vom Recht und vom Volkswohl schweigt und für die absolute Fürstengewalt spricht¹. „Wer der herrschenden Staatskirche des jeweiligen Kultministers nicht anhing, war als ein Gottloser verschrien, und wer ihr anhing, als ein Heuchler“². Jenes System hat die Reibungen und Zerwürfnisse zwischen Protestanten und Katholiken verschuldet³, hat den Despotismus der Fürsten hervorgebracht⁴. Wir wollen, „die Polizeikonfessionen“, die „Kabinetts-theologien“ und „Staatsreligionen“ los werden, „die Staatsomnipotenz“, den „russischen Cäsaropapismus“, „wo der Polizeibüttel vor der Kirche, nein schon vor der Sakristei steht und registriert und kontrolliert und bestimmt, ob Stearinkerzen brennen sollen, wie oft der Segen gespendet, wie lang die Glocke geläutet werden dürfe“⁵. Ganz besonders wird hervorgehoben, daß mit dem neu eingeführten konstitutionellen System die Staatskirchenhoheit zu noch viel größeren Ungeheuerlichkeiten und konfessionellen Streitigkeiten führen müßte, als sie schon bisher geführt hat. Denn künftig hätte der Kultminister das jus circa sacra auszuüben, der getauft oder ungetauft, Maurer oder Schloffer sein kann⁶ und der sich nach den Majoritäten der konfessionell gemischten Parlamente zu richten hat. Soll ein solcher Maurer künftig die theologischen Lehrstühle besetzen? Wird's nicht Ungerechtigkeit und Erbitterung ohne Ende geben, wenn die Parlamentsmajorität der katholischen Kirche feindselig ist?⁷ Döllinger exemplifiziert auf die Aeußerung des bayrischen Kultministers, der in der gleichen Sitzung gesagt hat, die ganze katholische Kirchenverfassung sei ein einziger Mißbrauch und müsse umgewandelt werden. „Sicher-

¹ Vogel, bayerischer Defan, f. St. B. III, S. 1653.

² Lassauly, der durch das Solaregiment gemäßigete Münchener Philologe, St. B. III, S. 1780.

³ Döllinger, St. B. III, S. 1677.

⁴ Phillips, St. B. III, S. 1642.

⁵ So deklamiert der Historiker Sepp in seiner Jungferrede, St. B. III, S. 1690 ff.

⁶ Sepp, St. B. III, S. 1691.

⁷ Döllinger, St. B. III, S. 1676.

lich wird nicht jeder Kultminister mit solchen Ansichten der Versuchung widerstehen, selbst seinerseits mitzuhelfen zu solcher Umwandlung“, obwohl damit ein Zentralprinzip der katholischen Kirche angegriffen und also eine weite Aussicht auf endlose Konflikte gegeben wäre¹.

Also weg mit dem territorialistischen System des Polizeistaats, weg mit der Staatskirchenhoheit, Freiheit für die Religionsübung! Und zwar nicht bloß Freiheit für die inneren Angelegenheiten, wie das zweite Minoritätserachten wollte². Mit dem Wort „inneren“ könnte der Polizeistaat sein ganzes System der Bedrückung wieder einführen, könnte den Bau von Kirchen verweigern³, könnte den ganzen Kult regulieren wollen, der ja nichts anderes ist als eine äußere Darstellung des inneren religiösen Glaubens⁴. Die ganze Geschichte der letzten 30 Jahre habe ja bewiesen, was diese Unterscheidung von Kirchenregiment, das dem Staat nicht zustehe, und Kirchenhoheit, die dem Staat zustehe, von inneren und von äußeren Angelegenheiten, wert sei. „Jetzt ist die Kirche frei bis an die Kirchentüre: wie aber jemand hinaus- oder hineingeht, steht der Polizeibüttel davor“⁵. Nein, Freiheit der Religionsübung in inneren und äußeren Angelegenheiten, so lautet die Grundforderung der Klerikalen.

Obwohl in den Grundrechten nach der ursprünglichen Absicht der Nationalversammlung nur die allgemeinen Prinzipien ausgesprochen und keine speziellen Gesetze aufgenommen werden sollten, so hielt die klerikale Partei es doch für nötig, in Absatz 2—4 ihres Antrags Nagel einzelne Hauptpunkte, die in der Forderung der Unabhängigkeit liegen, besonders herauszuheben:

2. „Die Bestellung von Kirchenbeamten unterliegt keiner Mitwirkung von seiten der Staatsgewalt, auch nicht vermöge Patronatsrechts.“

¹ Döllinger, St. B. III, S. 1676.

² S. oben S. 17.

³ Bischof Gerih, St. B. III, S. 1679.

⁴ Lassauly, St. B. III, S. 1781.

⁵ Sepp, St. B. III, S. 1691.

3. „Die Bekanntmachung kirchlicher Erlasse ist nur den Beschränkungen unterworfen, welchen alle Veröffentlichungen unterliegen.“

4. „Jeder Religionsgesellschaft wird der Besitz und die freie Verwendung ihres Kirchenvermögens sowie ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten gewährleistet.“

Und dazu gehört der erste Absatz des von denselben Abgeordneten unterzeichneten Antrags Nagel zu § 12: „Die Freiheit jeder Gottesverehrung und ihrer öffentlichen Ausübung ist verbürgt.“

Sehen wir uns diese Einzelforderungen etwas näher an! Die letzte Forderung war zweifellos am meisten berechtigt. In Preußen zwar war der Kultus für die katholische Kirche frei, aber aus Württemberg, Bayern und Oesterreich konnte wirklich manches starke Stückchen von Polizeiaufsicht über den Kultus erzählt werden¹. Immerhin enthält schon dieses Amendement zu § 12 eine weitgehende Forderung: Es liegt darin volle Freiheit der Professionen, Wallfahrten, Missionen auch in protestantischen Gegenden, es reklamiert diese Freiheit für jeden, nicht bloß wie der Entwurf für jeden Deutschen.

Wesentlich tiefer noch greifen die Forderungen zu § 14: Der Absatz 2, Abschaffung der landesherrlichen Ernennung von Kirchenbeamten, bedeutete eine radikale Neuerung gegenüber den bestehenden Verhältnissen. Diese waren freilich sehr verschieden: In Württemberg, Baden und Sigmaringen hatte der Staat die Ernennung für fast alle Pfründen in Händen, in andern Ländern nur für einen großen Teil derselben. Bei den Bischofswahlen waren fast überall die personae minus gratae ausgeschlossen. Daß der Staat sich ein

¹ S. o. Einleitung S. 4f. Diese und ähnliche Dinge sind aufgezählt bei Böllinger, Kl. Schriften, S. 11; ähnlich: Warnkönig, Die katholische Frage im Sommer 1848, Tübingen 1848 (Flugschrift); ferner: Wer meint es redlich mit dem Volk? Oder allerlei kurzweilige Erzählungen und Ermahnungen über einige ganz nagelneu fabrizierte Frankfurter Nationalversammlungsglückseligkeiten. Von einem aufrichtigen Volksfreund. Augsburg 1849 (Flugschrift). Ferner von Sepp in St. B. III, S. 1691.

solches widerkanonisches Recht auf Ernennung der geistlichen Personen in weitestem Umfang angeeignet hatte, hing damit zusammen, daß diese von den Staatsbehörden auch mit rein bürgerlichen Geschäften beauftragt wurden (Schule, Standesbücher). Der besondere Zusatz in Absatz 2: „auch nicht vermöge Patronatsrechts“ ging aber auch über das kanonische Recht hinaus; das staatliche Patronatsrecht der praesentatio gründete sich in einer sehr großen Zahl von Gemeinden ebenso wie das private auf uralte, kanonisch gültige Rechtsverhältnisse und hatte als Korrelat die staatliche Dotation jener Stellen. Nur da, wo der Landesherr das Patronatsrecht zur Zeit der Säkularisationen als Nachfolger eines Kirchenfürsten an sich genommen hatte, konnte seine Gültigkeit mit einigem gesetzlichen Recht bestritten werden, ohne daß der Wegfall der Dotation notwendig dem Wegfall der Präsentation folgen mußte. Aber auch für die Klerikalen handelte es sich eben jetzt im Jahr 1848 nicht um das rechtlich Gültige, sondern um einen radikalen Neubau. Und der sollte für die Zukunft volle Freiheit gewähren, sollte es z. B. auch möglich machen, daß Schüler des Collegium Germanicum in Rom nach ganz freier Entscheidung des Bischofs zu deutschen Kirchenbeamten ernannt werden dürften. Der Eid des Bischofs mußte mit jener Forderung künftig ebenso in Wegfall kommen¹.

Auch bezüglich der Verhältnisse, welche der dritte Absatz ändern wollte, herrschte in den verschiedenen Staaten eine sehr verschiedene Praxis. Nach dem Gesetzbuchstaben sollten in den meisten Staaten alle päpstlichen und alle bischöflichen Erlasse dem landesherrlichen Plazet unterworfen sein. In Preußen war 1841 diese Bestimmung in widerruflicher Weise aufgehoben worden, in mehreren Staaten wurde sie vermöge passiver Resistenz der Bischöfe nicht eingehalten, und die Staaten ließen es sich gefallen. In Frankfurt wurde die Forderung der Aufhebung des Plazet als einfache logische Konsequenz der Pressfreiheit begründet: wenn jeder drucken lassen darf, was er

¹ So ausdrücklich verlangt: Katholik 1848, S. 389.

will, so darfs auch der Bischof¹. Diese Begründung war kaum stichhaltig, sofern Pressfreiheit nicht gleichbedeutend ist mit dem Recht, zwingende Vorschriften für andere zu geben. Aber die Forderung des Absatzes 3 begreift sich gegenüber so vielen Schikanen der Regierungen, die gerade das Recht des Blazes besonders gern zu Eingriffen in innerkirchliche Angelegenheiten ausgenützt hatten.

Die letzte Forderung des Antrags Nagel (Absatz 4: Gewährleistung des Besitzes und freie Verwendung des Kirchenvermögens und der kirchlichen Anstalten) ist durchaus unklar, auch in der Debatte ist sie nie näher erklärt worden. Klar ist, daß man die Kirche sichern wollte gegen staatliche Amortisationsgesetze, gegen Gesetze zur Beschränkung des Vermögens der toten Hand, ebenso daß man die Verwaltung des in den Händen der Kirche befindlichen Vermögens der staatlichen Oberaufsicht entziehen und die Staaten, welche die Verwaltung des kirchlichen Vermögens selbst in die Hand genommen haben, zwingen wollte, dies der Kirche zur freien Verwaltung zu übergeben. Aber ein großer Teil von ursprünglichem Kirchenvermögen war von den Staaten eingezogen worden, die dafür die Verpflichtung der Dotation übernommen hatten. Soll dies Gut nun auch von der Kirche reklamiert, der Staat also zur Rückgabe alles säkularisierten Kirchenguts gezwungen werden? Oder soll die Fortdauer der Staatsdotation garantiert werden? Ferner: Vieles war einst der Kirche gestiftet worden, damit sie Anstalten (Schulen usw.) einrichte und erhalte. Da der Staat im Lauf der Zeit viele solcher Anstalten selbst in die Hand genommen hatte, so hatte er auch vieles von jenem Stiftungsvermögen an sich gezogen. Sollte er auch diese Schulen und andere Anstalten nun ganz der Kirche zurückgeben müssen? Der Antrag Nagel ist offenbar mit Absicht allgemein und darum unklar gehalten². Die Klerikalen mußten, daß eine Rückgabe

¹ So Lassaulz, St. B. III, S. 1780; ebenso Hist.-polit. Blätter, XXII, S. 82, und Döllinger auf der Würzburger Bischofskonferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 215.

² Vgl. dazu auch u. S. 66 und 82.

des gesamten Kirchenguts den finanziellen Ruin mancher Staaten bedeutet hätte; dazu hatte die Erfahrung gelehrt, daß die Kirche bei gesicherter Staatsdotation besser fahre als bei der so oft mangelhaften eigenen Verwaltung des Kirchenguts in früherer Zeit. Ferner war zu fürchten, daß bei Ausföhrung der Dotationsfrage der Staat die Konsequenzen aus der Aufhebung des Patronatsrechts ziehen und die Dotation verweigern würde, ohne dafür Kompensationen zu geben, oder auch daß er das Vermögen den einzelnen Gemeinden in die Hände geben würde, wie in Belgien, wo die fabriques in den einzelnen Gemeinden die Besitzer des Kirchenguts darstellen. Auf der andern Seite konnte jener Satz des Amendements Nagel gerade in seiner Allgemeinheit später bei gegebener Zeit die Grundlage geben zu sehr ausgedehnten finanziellen Forderungen der Kirche an den Staat. Auch die Bischöfe auf der Würzburger Bischofskonferenz beschloffen aus diesen Gründen, die Eigentumsfrage nicht anzuröhren und nur den allgemeinen Satz aufzustellen: „Die versammelten Bischöfe erklären, daß sie freie Verwaltung des gesamten Kirchenvermögens nach kanonischer Vorschrift für die Kirche verlangen“¹.

¹ Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 233. Die Wähler in die Frankfurter Nationalversammlung freilich waren bestimmter; so versteht das Wahlkomitee der Katholiken in Köln unter freier Verwaltung des kirchlichen Eigentums (s. Weil. zu Nr. 109 der kölnischen Zeitung v. 18. April 1848, angeführt bei Felix Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, 2. Aufl., Heft 1 in der Quellensammlung zur deutschen Geschichte, Leipzig-Berlin 1907):

1. „Sofortige Ausführung der längst versprochenen Dotation der Kirche in liegenden Gründen“ (dasselbe fordert die Petition von Cleve und andere; das „Versprechen“ bezieht sich auf den Reichsdeputationshauptschluß und die preußische Zirkumskriptionsbulle); 2. „Ueberweisung der bisher von den Pfarrgeistlichen benützten Ländereien als unbestrittenes Eigentum der Kirche; 3. Rückgabe aller ausdrücklich durch die Stifter für die Katholiken bestimmten Schul- und Armenstiftungen; 4. spezielle Garantie des freien Assoziationsrechts (soll wohl heißen: Akquisitionrechts) für alle religiösen Korporationen.“ Bescheidener ist die Redaktion des „Katholik“, wenn sie am 13. August schreibt: „Rechtlich könnte die Kirche vom Staat Rückgabe aller ihrer Güter usw. verlangen. Da aber eine solche Restitution notwendig den Bankrott des Staats nach sich ziehen würde [will sagen: da dies für die Kirche selbst das größte Unglück wäre], so ist die Kirche nicht so unbillig, darauf zu bestehen, aber sie wird

Zu der „Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“, die in Absatz 2 bis 4 des Antrags Nagel zu § 14 und im Antrag Nagel zu § 12 näher erläutert war, gehört aber noch vieles andere, was man bloß nicht alles aufzählen wollte, was aber in Zeitungen, Petitionen und Bischofsbeschlüssen oft ausgesprochen wurde; so vor allem die Aufhebung der Appellatio tamquam ab abusu, d. h. des Rechtes der Berufung gegen kirchliche Maßnahmen an die Staatsgewalt im Falle des Mißbrauchs der geistlichen Gewalt. Die Geistlichen sollten völlig in die Hand der Bischöfe gegeben werden; ferner Aufhebung der staatlichen Berufung und Beaufsichtigung der theologischen Lehrer an Lyzeen, Akademien und Universitäten, Aufhebung des Verbots der Bildung der jungen Geistlichen in Knaben- und Klerikal-seminarien bzw. Aufhebung der staatlichen Aufsicht über diese Seminarien; Aufhebung des in manchen Staaten bestehenden staatlichen Konkurrenzamens zu den hl. Weihen und den Pfarrstellen, ungehinderte geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, völlig freier Verkehr der Bischöfe untereinander und mit ihrem Klerus und mit dem Papst (in Bayern z. B. durften die Bischöfe nur durch die Staatsregierung mit dem Papst verkehren), freie Handhabung der Kirchenzucht, Freiheit in Gründung neuer geistlicher Stellen, Freiheit des Uebertritts zu einer anderen Konfession¹. All das wird verstanden unter dem Ausdruck: Unabhängigkeit der Kirche vom

und muß fordern: 1. Die bestimmteste Erklärung von Seiten der einzelnen Staaten, daß das, was die Diener der Kirche aus den öffentlichen Kassen beziehen, durchaus nicht den Charakter eines Staatsgehalts, sondern den von kleinen Zinsen für ein unermessliches Kapital an sich trage. . . . 2. Die Kirche kann und darf in Erwerbung von Gütern, die zu ihrer Subsistenz und zur vollkommenen Erfüllung ihrer Aufgabe (dazu gehört aber auch Verpflegung der Armen) notwendig sind, durch keine besonderen Gesetze beschränkt werden, vielmehr unterliegen hier die einzelnen Kirchengemeinden nur jenen Reichsgesetzen, die etwa gegen Anhäufung zu großer Güter in einer Hand werden erlassen werden. . . .

¹ Siehe z. B. Promemoria Geißels, Archiv für kath. Kirchenrecht, 21, S. 135; Hist.-polit. Blätter, 22, S. 63; Petition des Volksrats in Fulda (Katholik Nr. 344); Wahlprogramm der Bürger von Lippstadt (Katholik S. 255).

Staat. Radowiz faßt die Forderung dahin zusammen¹: Der Staat soll das bisherige Präventivsystem der Kirche gegenüber verlassen und hier wie überall sich auf das Repressivsystem beschränken, das ihm niemand streitig macht und das in dem zweiten Absatz des Antrags Nagel zu § 12 ausdrücklich ausgesprochen ist: „Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheiten begangen werden, unterliegen den allgemeinen Staatsgesetzen.“ Was darüber hinaus liegt, ist Polizeistaat.

Schon aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Klerikalen in Frankfurt nicht den kanonischen Standpunkt zur Grundlage ihrer Forderungen gemacht haben. Gewiß verlangten sie völlige Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat, aber sowohl der 2. Absatz des Antrags Nagel zu § 12 als der 3. Abs. des Antrags zu § 14 setzen voraus, daß der moderne souveräne Staat im Prinzip von ihnen anerkannt ist, daß auch die Kirche den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen bleibt. Auf der andern Seite liegt in dem Wort Unabhängigkeit auch nicht bloß, daß die Kirche frei von der staatlichen Aufsicht sein will, sondern ebenso, daß sie die staatliche Hilfe, das brachium saeculare künftig entbehren zu können glaubt, daß sie nach kanonischem Standpunkt vom Staat beanspruchen müßte. Auch darin ist der kanonische Standpunkt also verlassen. Der Ausdruck: Unabhängigkeit vom Staat, ist zwar unter allen Umständen schief und kann nicht wörtlich verstanden werden, sonst müßte die Kirche auch in bürgerlichen Dingen, z. B. beim Kauf und Verkauf, die Staatsbehörden entbehren können, müßte sich also ihre eigenen bewaffneten Exekutoren halten usw. Aber soviel muß doch wohl sicher mit dem Ausdruck Unabhängigkeit vom Staat gemeint sein, daß die Kirche wie keine besondere Aufsicht so auch keine besondere Advokatie vom Staat mehr haben will, obwohl die näheren Ausführungen in Absatz 2—4 des Amendements nur die Abschaffung

¹ St. B. III, S. 1695. Ganz ähnlich der Katholik, S. 390.

der Aufsicht ins Auge fassen¹. Ist dies aber richtig, heißt es dann nicht, daß die katholische Kirche fortan nichts anderes als eine selbständige private Korporation im souveränen aber liberalen Staat sein will, ohne alle öffentlich-rechtlichen Privilegien, m. a. W.: bedeutet dann die Forderung der Klerikalen nicht einfach „Trennung von Kirche und Staat“?

Dies scheint bestätigt zu werden, wenn wir nun noch die wichtigste Abweichung der Klerikalen vom kanonischen Standpunkt anführen, die wir bisher noch gar nicht berücksichtigt haben: Die Klerikalen verlangen Unabhängigkeit vom Staat nicht bloß für ihre Kirche, sondern gleichmäßig für alle Religionsgesellschaften. Läßt sich solches anders durchführen als bei Trennung von Kirche und Staat?

Damit sind wir nun zu der Frage geführt: Wie denken sich die Klerikalen positiv das Verhältnis von Kirche und Staat in der Zukunft? Daß der kanonische Standpunkt nicht als Programm aufgestellt werden konnte unter den gegebenen Zeitverhältnissen, daß von einer zum größten Teil antiklerikalen Versammlung keine Gesetzgebung erwartet werden konnte, die der katholischen Kirche eine Monopolstellung oder auch nur besondere Privilegien bedeutenderer Art gewährte, darüber waren sich die Klerikalen natürlich von vornherein klar. Der „Katholik“ betont wohl, daß als der absolute und abstrakte Standpunkt für die Behandlung der großen Fragen der kanonische und rein kirchliche überall und immer festgehalten werden müsse, wo es sich handelt um feste Basierung des katholischen Systems selbst oder um Verteidigung gewisser kirchlicher Rechte den Gläubigen gegenüber², und der radikale Abgeordnete Tafel erinnerte das Parlament daran, daß die historisch-politischen Blätter den Grundsatz aufgestellt hätten: Die Kirche kann dem Staat nicht koordiniert sein, die Kirche muß dominieren, sie muß prädo-

¹ Sicher aus gutem Grund, s. u. S. 84 f., wie auch der übertriebene Ausdruck Unabhängigkeit mit Grund gewählt ist (s. u. Anm. S. 107 f.).

² Nr. 375 vom 11. Aug. 1848.

minieren¹, aber in der Praxis war dieser „absolute und abstrakte“ Standpunkt in Deutschland schon lang aufgegeben. Und nun lebte man im Jahre 1848, dem Jahr, da der Ruf nach Freiheit und Gleichheit in die fernsten Dörfchen der deutschen Lande getragen wurde, da wars vollends aussichtslos, die kanonischen Forderungen der alleinseligmachenden Kirche in vollem Umfang zu erheben.

Wir werden nun am ehesten herausfinden, wie sich die Klerikalen positiv das Verhältnis von Kirche und Staat in Zukunft dachten, wenn wir zunächst die neue Begründung uns ansehen, die die Klerikalen für ihre Forderungen verwandten. Die Devise: göttliches, kanonisches Recht, war nicht zu gebrauchen; auf wen hätte sie Eindruck machen sollen in der freiheitsbegeisterten Zeit! Eine andere Devise mußte gefunden werden. Und sie war ja vom Katholizismus schon lang gefunden. Das Verlangen nach Freiheit der Kirche vom Polizeistaat, das jedenfalls die negative Seite der klerikalen Forderung ausmacht, hatte ja in Deutschland schon seit dem Kölner Kirchenstreit ein Echo gefunden beim demokratischen Liberalismus, Kampf gegen den Polizeistaat war auch seine Losung. In Frankreich hatte Laménais schon 1828 dies Bündnis geschlossen und den „liberalen Katholizismus“ begründet; Lacordaire und Montalembert vertraten ihn 1848 in begeisterten Reden in Paris, schrieben Freiheit des Gewissens, Freiheit der Presse, Freiheit der Assoziation, Freiheit des Unterrichts, Trennung von Staat und Kirche auf die Fahne des Klerikalismus. Und alle diese Freiheiten hatten in der Revolution von 1830 die belgischen Klerikalen Schulter an Schulter mit den Liberalen erkämpft. Der neue Papst Pius IX. (seit 1846) stellte sich durch seine ersten Amtshandlungen dem Anschein nach oder in Wirklichkeit auf die Seite dieses liberalen demokratischen Katholizismus. Nun da die Revolution den Ruf nach diesen Freiheiten durch Deutschland trug, was war da natürlicher, als daß auch die deutschen Klerikalen liberal wurden und, um die Freiheit für ihre Kirche zu erringen, jene freiheitliche Parole der Revolution

¹ St. B. III, S. 1654.

sich aneigneten! „Freiheit der Kirche wie in Belgien“ war vom Görreskreis seit dem Kölner Ereignis gefordert; „Freiheit wie in Belgien“ wurde nun 1848 in ganz verallgemeinerter Form die Losung der Klerikalen. Am 4. März schon verkündigte der vorher so revolutionsfeindliche¹ Mainzer „Katholik“, das Hauptorgan der streng ultramontanen Richtung: „Wir akzeptieren alle uns in der jüngsten Zeit gewordenen Reformen und fordern: Religions- und Gewissensfreiheit für alle, woraus sich die bürgerliche und politische Gleichstellung aller Konfessionen von selbst ergibt“²; am 22. März heißt es: „Die gänzliche Trennung von Kirche und Staat ist eine Notwendigkeit der Zeit geworden . . . , Freiheit der Religion und unbedingte Trennung der Kirche vom Staat muß fortan unser Losungswort sein“. Dasselbe wird in mehreren Artikeln wiederholt; am 12. April werden die Bischöfe aufgefodert, zu einem Konzil zusammenzutreten und das Prinzip der gänzlichen Trennung der Kirche vom Staat zu proklamieren³. Am Rhein, wo man sich seit der Einverleibung in das protestantische Preußen immer bedrückt fühlte, waren die katholischen Massen auf das Schlagwort Freiheit einigermaßen vorbereitet, die Töne des liberalen Katholizismus waren schon öfter aus Frankreich und Belgien herübergeklungen; am Rhein kam darum auch bei den Wahlen nach Frankfurt ein auf die Freiheit gegründetes Bündnis zwischen Liberalen und Klerikalen zustande, das für die Klerikalen die größten Erfolge

¹ Noch am 16. Januar hatte dies Blatt den Liberalismus von Montalembert scharf abgelehnt.

² Ueber diese Umwandlung der Klerikalen Presse siehe das Nähere bei Bergsträßer a. a. D. Die ebenso klerikalen „Katholischen Sonntagsblätter“ schreiben am 13. März: „Der letzte Ausdruck, wohin unsere Zeit . . . zum Heil der Religion gelangen muß, ist: Trennung der Kirche vom Staat. So lange dies Endziel nicht erreicht ist, ist unsere Losung: Freiheit, und zwar absolut freie Ausübung aller religiösen Kulte.“

³ In der gleichen Nummer wird das Wahlmanifest der Mainzer Demokraten kritisiert, weil sie statt des „klaren unzweideutigen Ausdrucks: Trennung und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“ den „unbestimmten Ausdruck: Auflösung des Verbandes zwischen Kirche und Staat“ gewählt.

brachte¹. Etwas anders war es im anderen katholischen Hauptlande, in Bayern. Hier war durch das System Abel und das, was ihm folgte, der Gegensatz zwischen Klerikalen und Liberalen zu schroff geworden, als daß man sich hätte verbrüdern können. Auch war der bayerische Katholizismus von jeher konservativ gewesen und darin hatte auch der liberale Rheinländer Görres nicht viel geändert. Unter dem Ministerium Abel hatten die Klerikalen auch keinen Anlaß gehabt, mit dem Staatskirchentum unzufrieden zu sein. Gerade unter der höheren Geistlichkeit in Bayern waren manche durchaus einverstanden mit dem alten Zustand des Konkordats und verurteilten die Revolution aufs schärfste, so Bischof Micharz in Augsburg, Bischof Hoffstetter in Passau², und diese Stimmung war im bayerischen Katholizismus weit verbreitet³. Aber nun begannen auch die historisch-politischen Blätter, das alte Görres-Organ in München, für die Freiheit des Gewissens, der Presse, der Assoziation und des Unterrichts zu werben, und forderten die „völlige Indifferenz des Staates gegenüber den verschiedenen Konfessionen“, d. h. also wohl völlige Trennung von Kirche und Staat⁴. Nur betonten sie viel stärker als die Klerikalen am Rhein, daß dieser Standpunkt bloß temporum ratione habita zu verstehen sei, die Trennung der Kirche vom Staat das „kleinere Uebel“ gegenüber dem Josephinismus, da man mit dem wahren katholischen Prinzip doch nicht mehr durchdringen könne⁵. Man hatte das staatliche Dreinregieren wohl ertragen können, solange die Re-

¹ S. Schnabel a. a. D., S. 28 ff.

² S. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 22, S. 233 f.

³ S. „Katholik“, Sonntagsbeilage, S. 124. ⁴ Bd. 21, S. 423 ff.

⁵ Auch der „Katholik“ hebt mitunter hervor (S. 385, 390), daß das eigentlich normale Verhältnis der christliche Staat sei, in dem der christliche Geist alle Verhältnisse durchdringt, d. h. die Kirche die Herrschaft hat. Aber faktisch seien unsere modernen Staaten schon längst aus dem Christentum ausgeschieden und indifferent geworden; darum wird nun diese Reservation in der Praxis nicht betont, sondern man sichts ganz unter liberaler Flagge und begeistert die Massen für die Freiheit, die in religiöser Beziehung Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften, Trennung von Kirche und Staat

gierung ultramontan war. Aber nun, da die Regierung liberal geworden, gilt Trennung als das kleinere Uebel. Temporum ratione habita war es also auch den historisch-politischen Blättern ernst mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat; sie weisen auf den Satz der amerikanischen Verfassung als Muster hin: Congress shall make no Law respecting the Establishment of Religion or prohibiting the free exercise thereof.

Was die katholische Presse in vielen Artikeln begründete, das wurde in den katholischen Vereinen und Versammlungen zu Wahlaufrufen und Adressen verdichtet. Auch hier treffen wir den charakteristischen Unterschied: Am Rhein gibt sich der Klerikalismus rein liberal, die neugegründeten Vereine wählen ihren Namen nach dem Papst, der als Vorkämpfer der liberalen Bewegung noch immer galt, nennen sich auch „Piusvereine für religiöse Freiheit“. Der erste von ihnen, der Mainzer, veranstaltet gleich acht Tage nach seiner Gründung eine Totenfeier für die Märzgefallenen und richtet an den Fünzigerausschuß in Frankfurt eine Adresse mit der Forderung: 1. daß jeder einzelne unbedingte Glaubens- und Gewissensfreiheit hat, und daß alle ohne Rücksicht auf ihre religiöse Ueberzeugung die gleiche volle politische Berechtigung genießen; 2. daß die verschiedenen Konfessionen und Kirchen einander vollkommen gleich stehen vor dem Gesetz und keine vor der andern vom Staat bevorzugt werde. 3. Daß die Kirche vom Staat getrennt und jede Konfession oder Kirche für sich frei und selbständig sei¹. Die Wahlaufrufe tragen den gleichen Charakter, fordern volle politische und ebenso religiöse Freiheit, im besonderen Trennung der

bedeute. Typisch ist auch das Verhalten des badischen Hauptagitators Buß, der ganz unmittelbar vor den Märzereignissen in der badischen Kammer die Glaubens- und Gewissensfreiheit bekämpft, und fast gleichzeitig in den Histor.-polit. Blättern schreibt, daß nach der Sachlage Trennung von Kirche und Staat für die Gegenwart am wünschenswertesten und unvermeidlich sei (Hist.-polit. Bl. Bd. 21, S. 181).

¹ S. über die Anfänge der Piusvereine ausführlich bei Bergsträßer a. a. D., S. 141 ff.

Kirche vom Staat¹. In München dagegen wird auch vom katholischen Verein wie von der Presse die Trennung ausdrücklich nicht als absolutes katholisches Prinzip, sondern als notwendige Konsequenz der Entchristlichung des Staats gefordert: Nachdem im Ministerium und Parlament Juden und Heiden sitzen können, nachdem der demokratische Staat dem Christentum ausdrücklich entsagt hat, nachdem ferner der Staat sich für absolut erklärt hat, also wohlverworbene Rechte mit einem Federstrich abgetretiert werden können, da ist keine andere Stellung der Kirche im Staat mehr möglich als die gleiche, welche jeder andere Verein auch hat². Also auch hier Trennung von Kirche und Staat wirklich angestrebt von den Klerikalen, wenn auch als das kleinere Uebel, das durch die Zeitumstände nötig geworden ist.

¹ Besonders klar ausgesprochen z. B. in der Petition des Volksrats von Fulda an die Nationalversammlung (s. „Katholik“ S. 344) oder in der Petition der Abgesandten der sämtlichen rheinischen Städte an Friedrich Wilhelm IV. (St. B. III, S. 1796). Schnabel (a. a. D. S. 16) bemerkt, der Kölner Wahlaufruf (s. o. Anm. S. 45) verlange ausdrücklich nicht Trennung, sondern Unabhängigkeit, und unterscheide sich dadurch von den belgischen Prinzipien. Daß der Ausdruck Trennung von den Verfassern des Aufrufs absichtlich vermieden worden ist, namentlich wenn er aus der Umgebung Weißels stammt, das mag sein, darüber werden wir später reden. Daß aber dies ganz konsequent liberale Programm, das als sein oberstes Prinzip angibt: „Wir wünschen Freiheit für alle in allem“, das alle Forderungen des politischen Liberalismus ausdrücklich sich aneignet, daß dies im Sinne der Trennung von Kirche und Staat von den Wählern verstanden werden mußte, und daß tatsächlich die Trennung wirklich in seiner Konsequenz liegt, kann man wohl nicht bestreiten. Eine privilegierte Stellung der katholischen Kirche ist mit dem „Grundsatz der religiösen Freiheit, der zugunsten jedes Bekenntnisses unverkümmert zur Wahrheit werden soll“, nicht verträglich. Der „Katholik“ spricht den „Verzicht auf Unterstützung der kirchlichen Disziplin durch den weltlichen Arm (brachium saeculare) und auf eine einflußreiche amtliche Stellung der Kirchendiener im öffentlichen Leben“ ausdrücklich als Konsequenz der klerikalen Forderungen aus (S. 389), war also bereit, die Vorrechte aufzugeben (gegen Schnabel S. 17).

² H. v. D.: Das Verhältnis des Staates zur Kirche und die jüngste Münchener Adresse zugunsten der Religions- und Kirchenfreiheit, München 1848 (Flugschrift). S. auch die Besprechung Hist.-polit. Blätter 22, S. 306. Ebenso: Wer meint es redlich mit dem Volk? (s. o. Anm. S. 42) S. 32.

Gewiß waren nicht alle Klerikale einverstanden. Namentlich in dem rein klerikalen Tirol war man weit entfernt, sich mit diesem Standpunkt der Freiheit zu befreunden¹. Auch aus Bayern, Westfalen, Schlesien, Westpreußen hören wir immer wieder Stimmen, die das Verlangen nach Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften beklagen² oder die völlige Trennung der Kirche vom Staat doch nur „im alleräußersten Fall“ und „höchst ungern“ herbeigeführt sehen³. Und andere sind sich bei ihrem Verlangen nach Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften über die Konsequenzen durchaus nicht klar. Aber gerade die offiziellen Organe wie die Petitionen an die Nationalversammlung sprechen es immer wieder unzweideutig aus: Trennung von Kirche und Staat muß jetzt durchgeführt werden.

Dem entsprach nun auch die Haltung der Klerikalen im Frankfurter Parlament. Mit Staunen und Mißtrauen⁴ hörten die Abgeordneten, als man an die Kirchenfrage kam, einen Klerikalen um den andern L o b l i e d e r auf die F r e i h e i t singen,

¹ S. u. Anm. S. 58 f.

² Z. B. die Flugschrift des Kaplans Dr. Joseph Zinsler: Die Ereignisse des Jahres 1848 dargestellt in einer religiösen Rede am Schluß dieses Jahres.

³ Zuschrift aus Westfalen im „Katholik“ vom 30. Juni, S. 315, oder der Brief eines rheinischen Katholiken an seinen bayerischen Freund, der für Bayern jedenfalls die Trennung ablehnt, „Katholik“ vom 16. Aug., S. 393.

⁴ Es ist natürlich, daß man solchem Gebahren fast allgemein mißtraute, s. F ü r g e n s a. a. D. II¹, S. 44; ebenso H e i n r i c h L a u b e, Das 1. deutsche Parlament, Leipzig 1849, Bd. III, S. 315. Die Reichstagszeitung (das Organ der Radikalen) schreibt am 19. September: „Man sagt sich offen (und da ste bei zwei anderen Gelegenheiten [welchen?] gegen den gleichen Preis schon ihre Stimmen verhandelt haben, so liegt die Vermutung nahe, daß sie auch hier ihrer jesuitischen Handlungsweise treu blieben), man erzählte sich schon vor der Abstimmung (über den Waffenstillstand von Malmö) öffentlich, daß die Ultramontanen an die leitende Fraktion der Mehrheit ihre Stimme gegen die Bedingung verkauft haben, daß man von jener Seite bei der Schulfrage gegen die Trennung der Schule von der Kirche stimme. Sieh, deutsches Volk, so opfern Pfaffen und Kömmlinge deine Ehre, um dich für ewige Zeiten in Geistes knechtschaft zu erhalten.“ Auch K ü m e l i n (a. a. D. S. 80) sagt bei der Kirchenfrage: „Die Ultramontanen schaden ihrer Sache durch ihr Auftreten. Denn es wird einem ganz unheimlich zu Mute . . . Die Hierarchie

wie sie ein Jakobiner kaum lauter hätte anstimmen können¹. Derselbe Lassaulx, der, auf der äußersten Rechten sitzend, sich den Zorn der Linken schon so manchemal zugezogen hatte, der drei Jahre später im bayerischen Landtag wieder gegen die Judenemanzipation sich wandte², der erklärte nun der aufhorchenden Versammlung: „Wir sind hier in Kraft und Vollmacht des freien Willens des freien deutschen Volkes. Ueben wir keinen Verrat an dem Prinzip, aus dem wir hervorgegangen, an der Mutter, die uns mit Schmerzen geboren. Wer den Flammenblick der Freiheit nicht ertragen kann, der ist ihrer nicht wert . . . Die Uebel der Freiheit sind allein durch die Freiheit zu heilen . . . Geben Sie dem Volk die Freiheit nicht aus Fingerhüten, sondern ex pleno zu trinken, es hat lang genug darnach gedürstet“³. Der schlesische Aristokrat von Bally beruft sich auf das demokratische Prinzip, wenn er auf die Massenunterschriften hinweist, und beantragt namentliche Abstimmung über die klerikalen Anträge, „damit die Namen derjenigen bekannt werden, welche die

steht im Bund mit den Theoretikern gegen die inkonsequenten Praktiker.“ Auch die Oberpostamtszeitung (offiziöses Organ der Zentralgewalt) schreibt (Beilage am 1. Sept. 1848): „Diese widernatürlichen Allianzen (mit den Radikalen) haben bloß zur Folge, daß ihre eigene Atmosphäre sich mit fremdartigen Dünsten schwängert und ihnen selbst schädlich wird.“

¹ Vgl. die Verse des Abgeordneten M o r i z H a r t m a n n über die Klerikalen (in der Reichchronik des Pfaffen Maurizius, Frankfurt 1849):

Die Klugen sie haben umsonst versucht
Zu fangen die schöne Hexe, die Lola,
Sie haben umsonst gebetet, geflucht,
Umsonst gewedelt mit der Stola.
Viel williger wird die Demokratie
Sich als Tänzerin zwingen lassen,
Und schnell eine neue Theologie,
Eine rot angelaufene, will man verfassen.

Die Klugen sie tragen die Sense sogar,
Wenn der Krummstab nichts mehr nütze,
Und wenn zu schäbig Kapuz und Talar,
Sie lieben die Jakobinermütze.

² S. R e m i g i u s S t ö l z l e, Ernst v. Lassaulx, München 1904, S. 198.

³ St. B. III, S. 1779 f.

eigentlichen Finsterlinge hier in diesem Hause sind“¹. Ganz ähnlich reden auch alle die andern, Bischof Geriz wie Dekan Vogel, die beiden Historiker Sepp und Grörner wie die Staatsmänner Radowiz und Linde. Alle hüten sich aufs peinlichste, irgendwelche Privilegien für die katholische Kirche zu fordern. Sie verlangen die Freiheit „gleichmäßig für alle Konfessionen, die von solchen Freiheiten Gebrauch machen wollen“². Freilich für die Freiheit der noch ungeborenen Religionsgesellschaften brauchten sie nicht erst lang zu reden, ihnen schien ja die Freiheit durch § 14 des Entwurfs garantiert³; vielmehr suchten die Klerikalen eben diesen § 14 als eine empörende Privilegierung der neuen gegenüber den alten Religionsgesellschaften darzustellen, die dem Prinzip der Gleichheit und Freiheit ins Gesicht schlage; der Antrag Nagel sollte nur den „seit Jahrtausenden bestehenden“ Kirchen dieselbe Freiheit geben, die man in § 14 „allem neuen Sinn und Unfinn“ einräumte⁴. Aber selbst wenn die Versammlung den klerikalen Antrag verwerfe, so wollten sie doch „sich nicht abhalten lassen, für den § 14 des Entwurfs zu stimmen“, für den „durch den Geist der Humanität gebotenen, auf dem Weg der Selbstentwicklung des Bewußtseins des Volkes zur Reife gediehenen, in friedlicher Weise errungenen Grundsatz, daß Judentum, Deutschkatholizismus, Atheismus, Koran und Heidentum völlige Freiheit haben“⁵. Unter den sechs Abgeordneten, die sich für

¹ St. B. III, S. 1951; f. auch o. S. 36.

² Döllinger im Extrablatt (f. o. S. 38).

³ „Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden, einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.“

⁴ Passault, St. B. III, S. 1780; Döllinger St. B. III, S. 1678 u. a. Diese Argumentation ist schon deshalb falsch, weil § 14 des Entwurfs den neuen Gesellschaften gar nicht unbeschränkte Freiheit, sondern nur Freiheit der Bildung gewährt, ganz abgesehen davon, daß doch das Korrelat der Staatsaufsicht über die alten Kirchen der besondere Schutz ist, den diese Kirchen vor allen Sekten voraus haben. Aber eben dieser Schutz, diese Privilegierung, wird von den Klerikalen prinzipiell ignoriert, es ist gar nie davon die Rede.

⁵ Döllinger, St. B. III, S. 1677; Domprobt Friedrich, St. B. III, S. 1790.

die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden ins Zeug legten, waren vier Klerikale¹; sie gingen weiter als alle anderen, forderten Abschaffung der religiösen Form des Eids um der Atheisten willen², Entbindung der Mennoniten vom Kriegsdienst, der Juden von aller zwangsweisen Sabbatharbeit³; „das Gesetz der neuen Zeit ist, daß der Staat sich völlig indifferent verhält gegen alle und jede Religion, keine Christen, keine Juden, keine Atheisten kennt, sondern nur Bürger“⁴. Die Klerikalen ließen sich in solchem Liberalismus nicht beirren durch unbequeme Erinnerungen an alte Zeiten. Noch kaum ein Jahr war es her, seit Lichnowsky in der Herrenkurie in Berlin, kaum ein paar Monate, seit Buß in der badischen Kammer gegen die Gleichberechtigung der Juden bitter gekämpft hatten. Und noch vieles andere wurde ihnen von den Gegnern entgegengehalten: die Leidensgeschichte der Hermesianer, die Anrufung staatlicher Hilfe gegen die Deutschkatholiken, da Thron und Altar in Gefahr seien⁵, der Eifer Döllingers im bayerischen Landtag, das System Abel gegen die Beschwerden der Protestanten zu verteidigen⁶, die badischen Masspetitionen gegen den Antrag Zittels auf Religionsfreiheit⁷, der klerikale Protest gegen die Sammlungen für den Gustav-Adolf-Verein⁸. Es waren doch nicht alle Abgeordneten so naiv wie der schwäbische Professor Zimmermann, der, nach Vergleichung der jetzigen klerikalen Forderungen mit der früheren Verteidigung des Kniebeugungszwangs durch Döllinger und Sepp, unter dem Beifallsjubel der Linken gerührt ausrief: „Daran erkenne ich die Macht des Zeitgeists, und darum glaube ich, daß in Bälde die katholische Kirche eine umgewandelte sein wird“⁹. Aber freilich, wer die katholische Kirche nicht kannte, der mußte auf solchen Glauben kommen, so sehr troffen die Worte der klerikalen Abgeordneten von Toleranz und von Rücksicht

¹ Adams, Kauzer, Linde, Osterrath.

² Adams, St. B. III, S. 1752.

³ Osterrath, St. B. III, S. 1757.

⁴ Kauzer, St. B. III, S. 1750.

⁵ Tafel, St. B. III, S. 1653.

⁶ Bauer, St. B. III, S. 1682.

⁷ Rösler, St. B. III, S. 1797.

⁸ Nauwerck, St. B. III, S. 1692.

⁹ St. B. III, S. 1703.

gegen die Andersgläubigen¹. Nicht bloß freie Religionsübung fordern die Klerikalen für alle Religionsgesellschaften², sondern völlige Gleichheit, gleiche Behandlung aller

¹ Vgl. auch noch Döllinger, der noch vor zwei Jahren im bayerischen Landtag gegen die Beschwerden der Protestanten die staatlichen Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der protestantischen Kirche mit den Worten verteidigt hatte: „Es gibt unveräußerliche Majestätsrechte des Staats der Kirche gegenüber, die kein Untertan eines christlichen Monarchen in Zweifel ziehen darf“ (Friedrich a. a. O. Bd. II, S. 283 f.), dieser gleiche Döllinger beginnt jetzt seine Rede mit einer Zustimmung zu dem radikalen Religionsfeind Vogt: Wenn man den Polizeistaat in kirchlich-religiösen Dingen läßt, so wird er allmählich Schritt für Schritt das verlorene Terrain zurückerobern (St. B. 1673), der fordert in seiner Flugschrift durchweg „allgemeine Unabhängigkeit aller Kirchengesellschaften“ (Kl. Schriften S. 19), der nennt den bisherigen Zustand, daß katholische Beamte einen Einfluß ausübten auf die Angelegenheiten der protestantischen Gemeinden, ein Mißverhältnis (ebendas. S. 14), der erklärt den Widerstand der Klerikalen in Baden gegen die freie Zulassung der Deutschkatholiken aus eben der Ungerechtigkeit, weil man nur den neuen Religionen Freiheit geben und dagegen die alten Kirchen in der bisherigen Bevormundung halten wollte (ebendas. S. 18), eine völlig sinnlose Erklärung den Tatsachen gegenüber! Raum viel ehrlicher sagt Rauzer: Die Privilegierten halten ihre Privilegien, solange sie sie haben, sind aber froh, wenn sie sie los werden (St. B. III, S. 1751).

² Daß die Klerikalen in ihren eigenen Reihen auf Widerstand gestoßen sind, als sie sich so für völlige Kultusfreiheit ins Zeug zu legen entschlossen, wissen wir aus Radowitz' Bericht an seine Wähler (Gef. Schr. Bd. III, S. 408). Für die Tiroler bedeutete das eine so totale Schwenkung gegenüber der bisher eingenommenen Haltung der klerikalen Partei im Lande, daß sie nicht mitmachen zu können erklärten. In Tirol herrschten, vollends seit der Statthalterschaft des Grafen Brandis (seit 1841), die Klerikalen unbeschränkt. Bei der Wahl der Tiroler Abgeordneten hatte der Ruf: „Die Religion ist in Gefahr, man will uns Lutherisch machen!“ eine große Rolle gespielt. Eine von den Geistlichen angezettelte Riesenpetition mit über 200 000 Tirolerunterschriften hat den konstituierenden Reichstag in Wien um Befestigung der in der österreichischen Verfassung verkündigten Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wie hätten da die Tiroler Abgeordneten dem Antrag des katholischen Vereins auf Freiheit jeder Gottesverehrung und ihrer öffentlichen Ausübung sich anschließen können! Da der katholische Verein ihre „besonderen Verhältnisse zwar vollkommen anerkannte, es aber weder für ratsam noch für möglich hielt“, sie zu berücksichtigen, so hat keiner von der Tirolern die beiden Anträge Nagel mit unterzeichnet; im Plenum

durch den Staat. Der Staat soll indifferent gegen alle sein, es soll keine Staatskirche mehr geben. Zwar ist diese Forderung der Gleichberechtigung nicht in einem Antrag der Klerikalen niedergelegt, die Anträge reden nur von Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften, auch die Reden konzentrieren sich meist auf dieses Wort Unabhängigkeit; aber die Forderung der Gleichberechtigung wird doch zu wiederholtenmalen mit unmißverständlicher Deutlichkeit ausgesprochen. Und zwar nicht bloß etwa von einigen idealistischen Schwärmern unter den Klerikalen, denen es mit dem Liberalismus wirklich ernst gewesen sein mag¹, sondern ebenso von den Häuptern Döllinger² und Förster³,

haben Gasser und Schuler zwar nicht gegen den Antrag auf Glaubens- und Kultusfreiheit an sich gestritten, wohl aber zur allgemeinen Empörung und unter stürmischem Gelächter der Linken die Bitte vorgebracht, man möchte „bei der Ausführung dieses Gesetzes in Tirol den eigentümlichen Verhältnissen dieses Landes Rechnung tragen“ (St. B. III, S. 1735). Und während einer von ihnen, Dekan Schmid (St. Frankfurter Journal vom 12. Oktober 1848) an seine Wähler schrieb: „Die Religionsfreiheit können wir leider nicht hindern, indes wird der Ausführung dieser Theorie die Praxis und Gemeindeordnung in Tirol Schranken setzen; . . . daß wir dagegen stimmen, versteht sich von selbst“, so haben tatsächlich doch jedenfalls die meisten Tiroler Abgeordneten für die Religionsfreiheit gestimmt, aber dazu die von acht Tiroler Abgeordneten unterzeichnete protokollarische Erklärung niedergelegt, daß sie dem Gesetz über Kultusfreiheit (§ 12 der Grundrechte) ihre Zustimmung in der Voraussetzung gegeben haben, „daß die betr. Behörden bei der Anwendung desselben auf Tirol die den eigentümlichen Verhältnissen dieses Landes entsprechende Rücksicht werden eintreten lassen“ (St. B. III, S. 1770). Das konnte nicht hindern, daß der Tiroler Landtag in einer Adresse an den Kaiser erklärte, „das gesamte Land hat den einmütigen unerschütterlichen Willen, daß weder jetzt noch in Zukunft unkatholische Religionsbekenntnisse auf tirolischem Boden sich ansiedeln“. („Katholik“ S. 375; vgl. zu den Tiroler Verhältnissen auch Deutsche Zeitung vom 1. und 8. Juli, sowie die Flugschrift: Tyrol vor und nach dem 18. März, München 1848.)

¹ So etwa Rauzer, St. B. III, S. 1750.

² In seiner Flugschrift, Kl. Schr. S. 5, 9, 21; in seiner Rede St. B. III, S. 1674.

³ Dem späteren Erzbischof von Breslau, damals Domkapitular Diepenbrock, schon damals mit Leib und Seele ultramontan. Er sagt (St. B. III, S. 1705): „Die klaffende Wunde des religiösen Zwiespalts in Deutschland können wir allein durch vollkommene Gleichstellung der im Staat befindlichen Konfessionen heilen.“

von den Juristen und Staatsmännern Linde¹ und Osterrath². Da sie nun zugleich für unbeschränkte Möglichkeit der Bildung neuer Religionsgesellschaften (§ 14) sich erklären³, so ist der Schluß gar nicht zu umgehen: Die Klerikalen wollen Trennung von Kirche und Staat, Abschaffung der privilegierten, öffentlich rechtlichen Stellung ihrer wie der protestantischen Kirche⁴. Einigemal ist das auch mit nackten Worten gesagt, schon von Lichnowsky im Verfassungsausschuß: „Der Staat habe den Kirchen gegenüber gleiches Recht wie jeder anderen Korporation“⁵, ebenso von Döllinger in seiner Flugschrift⁶: „jede Kirche ist dann (sc. wenn unsere Wünsche erfüllt sind) nur noch eine Korporation oder Assoziation wie eine andere, keine kann mehr wie früher fordern, daß die Staatsgewalt den Maßregeln der Kirchengewalt ihren vollziehenden Arm leihe, alle stehen sie, ohne ein Vorrecht zu genießen, unter der Herrschaft der Gesetze. Sie begehren für sich keine besondere Freiheit, und die Unterwerfung unter die Gewalt einer Kirche ist nur noch eine durchaus freiwillige.“

Mit klareren Worten könnte die Forderung der Trennung von Kirche und Staat, bei Vermeidung dieses vieldeutigen Schlagworts, kaum ausgesprochen werden. Ausdrücklich wird auch von anderen die staatliche Privilegierung durch das brachium saeculare als ein „höchst zweideutiger Vorteil“ für die Zukunft zurückgewiesen⁷.

¹ Hessischer Geheimer Staatsrat, St. B. III, S. 1758: „Nicht nur die in der Bundesakte rezipierten christlichen Konfessionen, sondern jede Art von Religionsgenossenschaft muß im Staat völlig gleichberechtigt sein.“

² Oberregierungsrat aus Danzig, St. B. III, S. 1758.

³ Lassaulx fordert zwar im Verfassungsausschuß Zustimmung des Staats bei der Bildung neuer Religionsgesellschaften (Droysen a. a. D., S. 6), aber in den Verhandlungen sprechen sich die Klerikalen ausdrücklich dagegen aus und stimmen dem vorgelegten § 14 zu (f. o. S. 56; ebenso Osterrath, St. B. III, S. 1758).

⁴ S. o. Anmerk. S. 7.

⁵ Droysen a. a. D. S. 6.

⁶ Kl. Schr. S. 5.

⁷ Rauzer, St. B. III, S. 1750; ähnlich Vogel, S. 1652. Völlig

Der Klerikale, Professor Müller aus Würzburg, findet eine volle Identität des Standpunkts gerade bei den Liberalen, die sich als reine Independentisten erklärt hatten¹. Und dasselbe sagen im Grund alle die Klerikalen, die die belgischen und ebenso die amerikanischen Verhältnisse als die idealen preisen, so Döllinger², Radowit³, Sepp⁴, und am allermeisten der greise Bischof Geriz⁵.

eindeutig und klar ist die Forderung der Trennung von Kirche und Staat in dem Antrag, den der Klerikale Edel zusammen mit anderen Nichtklerikalen gestellt hat: „1. Die Bildung neuer Religionsgesellschaften ist nach den allgemeinen Gesetzen über Vereinigungen zu beurteilen. 2. Alle Religionsgesellschaften sind vor dem Gesetze gleich. 3. Sie sind berechtigt, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten. 4. Sie unterliegen den bürgerlichen Verpflichtungen nach Maßgabe der allgemeinen Staatsgesetze“ (St. B. III, S. 1986). Aber dieser Antrag, der ja der Kirche ganz deutlich die Stellung einer Privatkorporation zuweist, kann deshalb nicht als ein schlagender Beweis für die Stellung der Klerikalen benützt werden, weil Edel zwar in Bayern unter klerikaler Flagge siebenmal gewählt worden ist (Schnebel a. a. D., S. 35) und früher im bayerischen Landtag sich genügend als Klerikaler bewährt hatte (f. z. B. seine Jesuitenrede bei Friedrich, Döllinger a. a. D. II, S. 268), aber in Frankfurt offenbar den Klerikalen manchen Schmerz bereitete. Er hat die Anträge Nagel nicht unterzeichnet, er hat in der Schulfrage gegen die Klerikalen gestimmt (St. B. III, S. 2299), und hat sich bei der Stellung des obigen Antrags offenbar mit Nichtklerikalen zusammengetan (f. Antrag „Edel, Becker und Genossen“, wobei Becker entweder der nicht klerikale Katholik aus Trier ist, ein Mann des linken Zentrums, oder der Protestant aus Gotha vom rechten Zentrum). Immerhin, auch wenn wir Edels Antrag nicht als Zeugnis für die Stellung der Klerikalen verwerten dürfen, so ist doch bezeichnend, daß die Klerikalen ihn siebenmal zur Wahl aufstellten, obwohl sie wissen mußten, daß er schon am 28. März in der bayerischen Kammer „unter dem lautesten Beifall der Kammer“ erklärt hatte, daß „die großen Kirchen die Vorrechte, die sie vom Staat haben, nun aufgeben und in die Reihe von Privatgesellschaften herabsteigen werden, und sich sicherlich unter dem Schutz des Privatrechts besser befinden werden als ausgestattet mit Rechten öffentlicher Korporationen“ (f. Berliner Allgemeine Kirchenzeitung, von Dr. Brunns 1848, Nr. 31, S. 293).

¹ St. B. III, S. 1699.

² St. B. III, S. 1676, f. auch f. Flugschrift an mehreren Orten.

³ St. B. III, S. 1696.

⁴ St. B. III, S. 1690.

⁵ St. B. III, S. 1680: „Jahrhundertlang ist über die gegenseitige Beziehung zwischen Staat und Kirche gestritten worden, ohne daß ein Medium

Es kann also kein Zweifel sein: Liest man die Protokolle der Verhandlungen nach dem klaren Wortsinne und nimmt man die Presse und die Flugschriften und die Petitionen hinzu, so muß man konstatieren: Die Klerikalen verlangen gleiche Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staat, Gleichheit aller Religionsgesellschaften in bezug auf staatliches Gesetz und Recht, unbegrenzte Bildungsmöglichkeit neuer Religionsgesellschaften, gleichmäßige Indifferenz des Staates gegenüber allen Religionsgesellschaften, gleiche Zustände wie in Belgien bzw. Amerika, d. h. die Klerikalen verlangen Trennung von Kirche und Staat. Sie wird gefordert im Namen der Freiheit und der Toleranz, um des Wohls des deutschen Volkes willen, das erst dann vor dem Kampf der Konfessionen Ruhe bekommen wird, wenn keine einzelne mehr vor anderen privilegiert sein wird¹. Die Klerikalen reden zwar mit Vorliebe von der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, sie vermeiden jede klare Beschreibung des gewünschten Zustands, vermeiden es überhaupt, auf staatsrechtliche Verhältnisse einzugehen, aber logische Konsequenz aller Forderungen ist die Trennung, und immer wieder wird das auch ausgesprochen².

Manches könnte freilich stutzig machen. So namentlich der zu verschiedenen Malen vorgebrachte Protest: Wir sagen Unabhängigkeit und verstehen unter Unabhängigkeit etwas anderes

gefunden worden wäre. Das freie Amerika allein hat einen solchen Schritt getan, alle Konfessionen gleich zu stellen, und ich glaube, daß es sich wohl dabei befindet. Warum wollen wir noch Abstand nehmen, das auch bei uns in Anwendung zu bringen, was sich in den nordamerikanischen Freistaaten als zweckmäßig bewährt hat?“ (Vgl. zu dem amerikanischen Vorbild auch die Inauguraldissertation von Anton Scholl: Einfluß der nordamerikanischen Unionsverfassung auf die Verfassung des Deutschen Reiches vom 28. März 1849, Borna 1913.)

¹ So Döllinger in der Flugschrift; Radowicz, St. B. III, S. 1696 ff.; Gfrörer, St. B. III, S. 1783 ff.

² S. z. B. noch Knoodt, St. B. III, S. 1729 u. 2280; Blömer, S. 1796; Friedrich, S. 1790; Dinnes, S. 1724; die „ungehaltene Rede“ Hist.-polit. Bl. Bd. 22, S. 498 f.

als Trennung¹. Aber wenn wir die Begründung ansehen, so kann man das nur als eine Wortklauberei bezeichnen. Döllinger macht in seiner Flugschrift wie in seiner Rede auf dem Katholikentag in Mainz nichts anderes als Phrasen; als einziges positives Band, das auch fernerhin bestehen soll, gibt er an, daß das deutsche Volk das Christliche in seinen Institutionen, Gesetzen, Sitten bewahre; man wolle nicht, daß der Staat alle christlichen Elemente nun von sich ausstoße². Darum handelt es sich aber gar nicht bei Trennung von Kirche und Staat, und der andere Klerikale Knoodt hat auch gerade das Gegenteil gesagt: Der Staat wird erst recht zu einem christlichen durch die Trennung der Kirche vom Staat³, wogegen Radowicz und andere erklären: Der Staat hat ja durch die Revolution den christlichen Charakter abgelegt, also ist eine staatliche Beaufichtigung der Kirchen künftig nicht mehr angängig. Beide Worte zeigen gleichmäßig die Hohlheit der Döllingerschen Argumentation. Wenn fernerhin Döllinger sich dagegen verwehrt, daß die Kirche künftig einer Kasinogesellschaft gleichgestellt sein soll⁴, so beweisen seine Worte dabei nichts gegen, sondern für die Forderung der Trennung, denn er begründet seine Abwehr mit den Worten: „Werfen Sie einen Blick nach Amerika, und Sie werden den großen Unterschied zwischen den Kirchen dort und den Vergnügungsgesellschaften sofort merken“. Aber rechtlich (und um das handelt es sich allein) ist in Amerika gar kein Unterschied zwischen beiden. Und Döllinger selbst sagt ja: Die Kirche ist für den Staat nur noch eine Assoziation wie jede andere⁵. Ebenso windig sind die Gründe gegen das Wort „Trennung“ bei Sepp, Förster und Friedrich: Die Brücke bilden ja die Menschen selbst; Trennung von Staat und Kirche sei

¹ Döllinger, St. B. III, S. 1675; Flugschrift, Kl. Schr., S. 8; Rede auf dem Mainzer Katholikentag (Verhandlungen S. 44); Sepp, St. B. III, S. 1691; Förster, S. 1704; Friedrich, S. 1790.

² Ähnlich Beda Weber in seinem Eintrag ins Parlamentsalbum; f. W. Wichmann, Denkwürdigkeiten aus dem 1. deutschen Parlament, 1891.

³ St. B. III, S. 1729. Ein ähnlicher Gedanke in Hist.-pol. Bl. 22, 555 ff.

⁴ St. B. III, S. 1675. ⁵ S. oben S. 60.

so wenig möglich wie beim Individuum zwischen Leib und Seele. Daß dies keine Gründe sind (dann gäbe es ja in keinem Land Trennung zwischen Kirche und Staat), ist klar; im Gegenteil kann man sagen: Das beweist, daß die Klerikalen Trennung wollen, in dem Sinn, in dem man sonst das Wort gebraucht, sonst würden sie bei ihrer Abwehr triftigere Gründe anzuführen haben.

Ein zweiter Grund, der uns an dem Programm der Klerikalen stutzig machen könnte, ist, daß sie jedenfalls bei der zweiten Lesung in der Mehrzahl gegen den Antrag stimmten¹: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat.“ Aber daraus läßt sich nichts schließen. Abstimmung mit „Nein“ bedeutet ja bei den Grundrechten durchaus nicht notwendig, daß der Betreffende mit dem Inhalt des Satzes nicht einverstanden ist, sondern kann ebensowohl bedeuten, daß man den Satz nicht für in die Grundrechte gehörig erachtet. Viele Abänderungs- und Zusatzanträge zu Art. III, die inhaltlich von der Majorität des Parlaments gebilligt wurden, sind gefallen, weil die Majorität sie nicht in den Grundrechten haben wollte. Wir finden keine Aeußerung eines Klerikalen in der Debatte, die sich gegen den Inhalt des obigen Antrags richten würde, keinen Protest dagegen in der Presse oder auf dem Katholikentag, wohl aber, wie schon gezeigt, viele Worte, die diesem Antrag entsprechen².

¹ Fünf Klerikale stimmten für den Antrag. Bei der ersten Lesung fand keine namentliche Abstimmung statt.

² Jener Satz ist zudem so gefaßt, daß ein juristisch geschulter Abgeordneter ihn kaum als geeignet für die Grundrechte ansehen konnte, auch wenn er im Prinzip damit einverstanden war; aus ihm könnte man z. B. ein Verbot staatlicher Sonntagsgesetzgebung entnehmen. Außerdem würde ja auch Trennung von Kirche und Staat nicht ausschließen, daß der Staat einer religiösen Privatkorporation z. B. eine Dotation zuwendete etwa als Zins eines früher ihr abgenommenen Kirchenguts; und die Klerikalen mochten fürchten, daß man solches durch jenes Verbot der Privilegierung später dann verhindern könnte. S. unten S. 66. Außerdem widersprach jener Satz ganz direkt der Enzyklika Mirari vos Gregors XVI., auf welche die Klerikalen doch wenigstens formell Rücksicht zu nehmen hatten.

Also die Gegeninstanzen versangen nicht; vielmehr bleibt das Resultat unserer Untersuchung: wie in Presse und Petitionen und Vereinen, so werden auch im Parlament die Klerikalen eifrig für Trennung von Kirche und Staat, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach. Der liberale Katholizismus schien entgegenstehende Tendenzen bei ihnen besiegt zu haben; man schien, wie in Belgien, sich alles von der Freiheit zu versprechen, wie ja tatsächlich in Belgien die Freiheit zum Heil der katholischen Kirche ausgeschlagen war¹. Nicht von allen wurden die Forderungen mit liberalen Schlagworten begründet, von manchen auch, wie wir es außerhalb des Parlaments ebenso fanden, als notwendige Konsequenz der durch die Revolution geschehenen Entchristlichung des Staats, so vor allem von Radowik². Aber ob so oder liberal motiviert, die Forderung der Trennung ist überall dieselbe.

¹ Dabei verschlägt es für unsern Zweck nichts, wenn z. B. Rothembücher für das belgische System den Namen: „Trennung von Kirche und Staat“ zurückweist, weil in Belgien die Organisation der Kirche auf öffentlichem Recht beruht. Gerade das wollten die Klerikalen in Frankfurt nicht, sie hatten in dieser Beziehung sicher eher das amerikanische Vorbild im Auge. Belgien wird hier nur genannt, weil das dortige System ein Werk des liberalen Katholizismus ist.

² S. o. S. 53 und 63, ähnlich Tinnes, St. B. III, S. 1724. An seine Wähler berichtet Radowik (Ges. Schr. III, S. 412): „Daß es nicht die Kirche sei, welche sich vom Staat trennt, sondern der Staat, welcher seinen christlichen Charakter abgestreift hat und daß eben diese unlängbare Tatsache zu einer Neuordnung der beiderseitigen Verhältnisse hindrängte (die er S. 409: Trennung von Kirche und Staat nennt), das ist den Gegnern nicht einleuchtend geworden.“ Radowik' Ideal war der christliche Ständestaat, der göttliche Rechte nicht zu schaffen, sondern nur zu schützen hat. In ihm sind zwei Bürgschaften gegen Unterdrückung der Kirche vorhanden: 1. Das Staatsprinzip, das neben der Staatsgewalt andere gottgegebene Korporationen und Rechtsverhältnisse anerkennt und beschützt (Hallischer Ständestaat), und 2. der christliche Charakter der Regierung; er will also völlige Unabhängigkeit und zugleich völlige Verbindung der Kirche mit dem Staat. Die Revolution hat den Staat entchristlicht, 1. indem sie ihn für omnipotent erklärt, und 2. indem sie Juden und Heiden erlaubt, Kultminister zu werden. Darum ist nun Trennung nötig. Siehe Radowik, Ges. Schr. II, S. 72; V, S. 194 und 236; Gespräche S. 237; Neue Gespräche I, S. 110.

Es bliebe nun noch übrig zu zeigen, wie die Klerikalen die Trennung im einzelnen durchgeführt wissen wollten. Darüber finden wir wenig Worte; man vermied es augenscheinlich so viel wie möglich, auf das Konkrete einzugehen. Von der Frage der Dotation schwieg man völlig und reagierte selbst nicht, als ein Zwischenruf von der Linken die Diskussion darauf hinzuleiten suchte. Der Antrag Nagel sprach nur von Gewährleistung des Besitzes und freier Verwendung des Kirchenvermögens; wenn darunter auch das Fortbestehen der Dotation zu verstehen sein sollte¹, so hätte man darin doch keine Inkonsequenz gesehen, weil man die Dotation nicht als ein Staatsgehalt betrachtete, sondern als „kleinen Zins für ein unermessliches (säkularisiertes) Kapital“, das der Staat der Kirche schuldet².

Leichter wäre es den Klerikalen geworden, auf die Frage der Orden einzugehen. Auf Grund seiner Erfahrungen in der Schweiz hatte der Berner Professor Rheinwald den Antrag gestellt: „Der Orden der Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen ist für alle Zeiten aus dem Gebiet des Deutschen Reiches verbannt.“ Es kam jedoch zu keiner Debatte über den Antrag; die Klerikalen stimmten natürlich dagegen, da er das Prinzip der Indifferenz des Staates den Kirchen gegenüber verletzte. Interessant ist es für uns heute, das einzige Wort über die Jesuiten zu hören, das in der Debatte von klerikaler Seite gesprochen wurde: Radowiz gab im Namen des katholischen Vereins die Erklärung ab: „Obgleich wir uns gegen den Antrag erklären mußten, die allgemeine Kirchen- und Vereinsfreiheit durch gesetzliche Ausschließung irgend eines Ordens anzutasten, so würden wir doch, wenn uns von irgend einer Seite der Vorschlag entgegenträte, in irgend einem deutschen Lande den Jesuitenorden einzuführen, aus höherem Interesse der katholischen Kirche gegen die Ausführung eines solchen Plans uns mit vollster Entschiedenheit aussprechen“³. Die Erklärung⁴ ist im katholischen Verein gegen

¹ S. o. S. 44 f.

² „Katholik“ vom 13. August, f. o. Anm. S. 45 f.

³ St. B. III, S. 1696.

⁴ Friedrich (a. a. D. Bd. II, S. 416) vermutet, daß sie von Döll-

eine Minorität angenommen worden¹. Die in Frankfurt versäumte Debatte wurde in Mainz nachgeholt; die Verletzung der Religionsfreiheit und besonders die „krasse Unwissenheit“², die die Reichsversammlung durch Annahme des Antrags Rheinwald sich hatte zuschulden kommen lassen, wurden dort in den schärfsten Reden und Protesterklärungen geißelt; und das Parlament, in Erkenntnis seiner Ignoranz, strich in zweiter Lesung den anstößigen Satz. Daß die Klerikalen ebenso gegen die noch weitergehenden Anträge stimmten, welche alle Orden und Klöster aus dem Deutschen Reich verbannen wollten, versteht sich von selbst.

Die Konsequenzen des Trennungsprinzips wurden aber auch in den Punkten gezogen, an denen sonst die Auseinandersetzung zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche zu scheitern pflegt: Die Klerikalen waren bereit, alle Privilegien dran zu geben. Von dem Verzicht auf das *brachium saeculare* haben wir schon gehört³; jeder besondere staatsrechtliche Schutz, jede bevorzugte Stellung der Kirchendiener sollte fortan wegfallen⁴. Auch in den „gemischten Dingen“, Ehe und Schule, sollten die Ansprüche des modernen Staats nicht zurückgewiesen werden. Bezüglich des Antrags des Verfassungsausschusses, der die Zivilehe obligatorisch machte, beschloß der katholische Verein, „weder für noch gegen diesen Punkt sich auszusprechen“⁵, nur dagegen verwahrte man sich, daß die Ziviltreuung vor der kirchlichen stattfinden müsse, und zwar gerade vom konsequenteren Trennungsprinzip aus: Der Staat hat die kirchliche Trauung zu ignorieren⁶. Viel schwieriger freilich war die Schulfrage;

singer verfaßt ist; Meinecke (Radowiz und die deutsche Revolution, Berlin 1913) schreibt sie Radowiz zu.

¹ Pastor, Reichensperger a. a. D. S. 257 Anm.

² S. o. S. 24. ³ S. o. S. 61.

⁴ Döllinger, Kl. Schr. S. 9: „Niemand denkt daran, für die Geistlichen der beiden großen Kirchen eine exzeptionelle Stellung im Staat in Anspruch zu nehmen; . . . es wird für sie kein Privileg, keine Ausnahmestellung, keine Bevorzugung begehrt.“

⁵ Friedrich a. a. D., Bd. II, S. 418.

⁶ Deiters und Dieringer, St. B. III, S. 2015.

auf sie muß etwas ausführlicher eingegangen werden.

Als im Frühjahr 1848 die Klerikalen in Presse und Vereinen und Resolutionen sich für die liberale Forderung der Trennung von Kirche und Staat ins Zeug legten, da hatten sie die Konsequenzen noch nicht überschaut, die diese Forderung für die Schule haben mußte, daß nämlich bei völliger Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften die öffentlichen Schulen nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit einer bestimmten Kirche bleiben können; vielmehr wurde gleichzeitig gefordert: Die Schule darf nicht von der Kirche getrennt werden¹. Aber bald hat man diese Inkonsequenz eingesehen und hat nun versucht, von liberalen Prinzipien aus eine für die Kirche günstige Lösung der Schulfrage zu finden. Simultanschulen mit besonderem konfessionellem Religionsunterricht wurden abgelehnt: ein „gottloser“ Unterricht die Woche über könne nicht durch zwei Religionsstunden in der Woche wieder gut gemacht werden; es widerspreche den liberalen Prinzipien, wenn man fromme Eltern zwingt, ihre Kinder durch gottlose Lehrer unterrichten zu lassen. Andererseits freilich sei es ein „arges Mißverständnis“, wenn man fordere, daß die Schule Sache der Kirche sei. Vielmehr entspreche dem Geist der Zeit allein die Forderung: vollkommene Lehr- und Lernfreiheit, kein Monopol für irgend jemand; die Eltern haben zu entscheiden, in welchem Geist ihre Kinder zu unterrichten sind. Der Staat hat sich nur darum zu kümmern, daß Schulen da sind, und Repression zu üben bei Gesetzesübertretungen der Lehrer und Schulbehörden. Die Zusammenfassung der Eltern in der Gemeinde bestimmt den Charakter der öffentlichen Schulen; auch wo der Staat die Schule zahlt, soll die dadurch unterstützte Gemeinde jenes Recht behalten². Es ist deutlich, daß auch bei dieser Schulpolitik wie bei

¹ S. „Katholik“ vom 30. Juli (S. 366); vom 7. Juli (S. 327); Hist.-polit. Bl. Bd. 21, S. 606. Auch viele Petitionen an die Nationalversammlung, z. B. die in der Breslauer Zeitung Nr. 134 (1. Weil.) unter Breslau 9. Juni angeführte, oder die sehr naive vom bayerischen Main (s. „Katholik“ vom 21. Juli), oder ebenso naiv in der Flugchrift: Wer meint es redlich...?

² Dieser Standpunkt besonders klar ausgeführt von der Redaktion des

der Kirchenpolitik Belgien das Vorbild war¹; man hoffte wie in Belgien mit diesen liberalen Prinzipien nicht schlecht zu fahren. In Gemeinden mit katholischer Majorität würden die Geistlichen die Schulen in der Hand behalten, da sie den Willen der Eltern bestimmen können. In paritätischen oder Minderheitsgemeinden gründet die Kirche Ordenschulen und zwingt die katholischen Kinder hinein². Schulen, die stiftungsgemäß konfessionell sind, sollten selbstverständlich ihrem Stiftungsscharakter treu bleiben³.

Auch in Frankfurt blieben die Klerikalen „liberal“, als man an die Schulfrage kam. Wir wissen von Radowiz' Berichten an seine Wähler⁴ wie von Döllinger⁵, daß man im katholischen Verein wochenlang über die Schulfrage beraten hat. Man merkte offenbar, daß man hier mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat zu sehr unliebsamen Konsequenzen gedrängt werden könnte. Als Resultat dieser Beratungen berichtet Radowiz:

„Das innige Verhältnis der Kirche zur Schule gewährt allein

„Katholik“ in Nr. 65 und 71 (vom 31. Mai und 14. Juni), ähnlich in der Petition des Mainzer Piusvereins, der sich die meisten Petitionen der Piusvereine anschließen (s. Vergsträßer S. 175 ff.).

¹ Einziger auf die Schule bezüglicher Artikel der belgischen Verfassung (Art. 17): Der Unterricht ist frei. Jede Präventivmaßregel ist verboten. Vergehen, zu denen er Anlaß gibt, werden nicht polizeilich, sondern nur nach dem Gesetz verfolgt.

² Man droht den Eltern, Kinder von nichtkatholischen Schulen von der ersten Kommunion auszuschließen („Katholik“ S. 239), Predigt und Beichtstuhl müssen auf die Eltern einwirken (so lehrt Domkapitular Förster die Bischöfe auf der Würzburger Bischofskonferenz, Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 239).

³ Mit diesem in Frankfurt nicht aufrecht erhaltenen Satz konnte man die größten Forderungen erheben: Ein Artikel aus der Diözese Baderborn („Katholik“ Nr. 66, 67, 79, 80) weist z. B. nach, daß in dem säkularisierten Westfalen alle Staatschulen der Kirche übergeben werden müßten, da sonst ihr nachweislicher Stiftungsscharakter verletzt würde!

⁴ Gef. Schr. III, S. 429.

⁵ Auf der Würzburger Konferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 21, S. 257.

die Bürgschaft, daß die religiöse Grundlage der Jugenderziehung gewahrt und der Unterricht nicht in jene einseitige Abrihtung des Verstands ausarte, die zumal in den Volksschulen das Verderben ganzer Generationen mit sich führt. Wohl wissend, in welchem Maß die Verbindung der Kirche mit der Schule der Gegenstand eben so eingewurzelter als weitverbreiteter Vorurteile ist, enthielt sich jedoch der Verein, diese Forderungen unmittelbar zur Sprache zu bringen. Er beschränkte sich nach reiflicher Erwägung darauf, allen im Sinn der Trennung (von Schule und Kirche) gestellten Anträgen entgegenzutreten und seinerseits nur das Amendement einzubringen, daß die Einrichtung und Unterhaltung der Volksschulen zunächst den Gemeinden obliegen würde.

In betreff der Lehrfreiheit konnte in höherem Interesse der Kirche nur danach gestrebt werden, daß die im Entwurf der Grundrechte jedem Deutschen beigelegte Befugnis, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen, unverkürzt bleibe.

Hinsichtlich der Lernfreiheit kam man zu der Ueberzeugung, daß der Schulzwang bei den mangelnden Bürgschaften für die Beschaffenheit der Unterrichtsanstalten entschieden gefährlich und daher zu verwerfen sei.

Die Frage über die Unentgeltlichkeit des Unterrichts wurde dahin beantwortet, daß er Unbemittelten in allen Lehranstalten unbedingt zu gewähren sei, daß ein solcher Anspruch aber für Bemittelte nicht bestehe. Daß die Gründung eigener Schulen durch die Kirche jedenfalls dadurch erschwert wird, wenn man das Prinzip der Unentgeltlichkeit für sämtliche Schüler allgemein aufstellt, leuchtet ein.“

Aus diesem Bericht erhellt die Stellung der Klerikalen deutlich. Offenbar wollten viele Klerikale, daß man gegen Trennung der Schule von der Kirche protestiere, daher die „wochenlangen Beratungen“, die „reifliche Erwägung“. Man tat es nicht „wegen der eingewurzelter und weitverbreiteter Vorurteile“, d. h., weil man die Nutzlosigkeit eines solchen Protestes voraussah. Aber das war

sicher nicht der Hauptgrund, vielmehr erkannte die Majorität des Vereins, daß ein solcher Protest mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat, die der Verein in der Kirchendebatte vertreten hatte, völlig unvereinbar wäre. Man mußte also sehen, wie man in der Schulfrage für die Kirche möglichst günstige Ergebnisse erzielen könne, ohne jener Forderung ins Gesicht zu schlagen. So kam man zu folgenden Sätzen:

1. Jedem Deutschen steht es frei, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen zu lehren. Da solches schon der Verfassungsausschuß im § 18 beantragt hatte, hatten die Klerikalen nicht nötig, einen diesbezüglichen Antrag zu stellen; sie suchten nur zu verhindern, daß keine Zusätze hinzukämen, wie etwa das Minoritätserachten des Schulausschusses: „wenn er seine moralische und wissenschaftliche Befähigung der betr. Staatsbehörde nachgewiesen hat“. Dieser Antrag ist freilich von dem klerikalen Gymnasiallehrer Kahler mitunterzeichnet, aber die meisten Klerikalen waren energisch dagegen, weil, wie Döllinger in Würzburg ausführte, der Staat künftig unter der Herrschaft der Radikalen stehen wird und nur noch schlechte Subjekte für befähigt erklären würde¹. Dieringer machte schon dagegen Bedenken geltend, daß es im Antrag des Verfassungsausschusses hieß: Jedem unbescholtenen Deutschen steht es frei . . .². Vollends bekämpfte man natürlich den Antrag, der geistliche Orden vom Unterricht ausschließen wollte. Eben die Möglichkeit wollte man ja durch Unterstützung des § 18 des Verfassungsausschusses offen halten, daß unbehindert überall katholische Ordenschulen eingerichtet werden können. Deshalb sträubte man sich auch gegen ein allgemeines Verbot der Erhebung von Schulgeld, die Gründung eigener Schulen durch die Kirche wäre dadurch erschwert worden³.

¹ Auf der Würzburger Konferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 257.

² St. B. III, S. 2229.

³ S. v. S. 107. Schon Laffaulx im Verfassungsausschuß (s. Droyen S. 16). Man begründet dies Sträuben natürlich nicht „klerikal“, sondern

Die zweite Forderung des katholischen Vereins lautet: Die Schule sei Sache der Gemeinden. Das hieß jedenfalls für die katholischen Gegenden: Die Schule ist Sache der Geistlichkeit¹; aber man konnte die Forderung von liberalen Prinzipien aus begründen: Nicht der gegen alle Religion indifferente Staat, sondern die Eltern haben über den Charakter der Schule zu entscheiden, die Eltern aber sind am ehesten beieinander in der Gemeinde. Der katholische Verein formulierte seine Forderung in dem Antrag (genannt Aulike und Konforten): „Die Errichtung und Erhaltung der Volksschulen liegt nach Maßgabe des vorhandenen Bedürfnisses vorerst den Gemeinden ob.“ Ging dieser Antrag nicht durch, so wollte man auch noch dem Antrag Zellkampff zustimmen: „Der Staat läßt die Lehrer prüfen; die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschulen“².

3. Gegen den Schulzwang wagte man keinen Antrag zu stellen. Im Gegenteil hat Ketteler in der Debatte dem Staat das Recht zugesprochen, eine gewisse formale Bildung von allen seinen Bürgern zu verlangen. Ob die Klerikalen bei der Abstimmung für oder gegen den Schulzwang gestimmt haben, ist nicht mehr zu erkennen; die Aeußerung von Radowitz³ macht es wahrscheinlich, daß die Mehrzahl konsequent nach dem belgischen Vorbild die Kinder lieber ohne Bildung lassen wollte, als daß man sie in Simultanschulen oder nichtkatholische Konfessionsschulen geschickt hätte, wenn an manchen Orten der katholischen Minderheit die Errichtung von Privatschulen nicht möglich wäre.

Diesen Forderungen entsprechend konnten die Klerikalen in der Debatte⁴ die Interessen der Kirche an der Schule verteidigen und „liberal“: Die Gerechtigkeit gebietet, nur den Unbemittelten freien Unterricht zu gewähren.

¹ So hat Rümelin den Satz der Klerikalen sehr richtig interpretiert, St. B. III, S. 2283.

² Freilich nur höchst ungerne; Döllinger sagt in Würzburg energisch (a. a. D.): Der Staat hat kein Recht zu prüfen.

³ S. v. S. 70.

⁴ Kahler, St. B. III, S. 2179; v. Ketteler, St. B. III, S. 2182;

brauchten doch das Prinzip der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften, das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat nicht zu durchbrechen. Sie kämpften gegen den obligaten religionslosen Unterricht, gegen die Meinung, die Schule habe nur formale Bildung zu schaffen, und vindizierten vor allem der Gemeinde das Recht, die Lehrer zu berufen und den Geist der Schule zu bestimmen, der Gemeinde, in der sich in der Regel nicht die grellen Gegensätze finden wie im ganzen Staat. Den Minoritäten sprachen sie das Recht zu, nach Belieben andere Schulen zu gründen und ihre Kinder dahin zu senden. Ketteler scheut sich nicht, den katholischen Standpunkt offen zu bekennen, wonach die Kirche von Gott Recht und Pflicht der Erziehung und des Unterrichts habe; ihr gehöre deshalb die Schule von Rechts wegen. Trotzdem, weil die Familien keinen Zwang erleiden dürfen, verteidigt auch er den klerikalen Antrag von liberalen Prinzipien aus. Er kündigt einen Kampf des katholischen Volks auf Leben und Tod an, wenn man durch Trennung des ganzen Unterrichtswesens von der Kirche den Eltern die Richtung aufzwingen wollte, in der sie ihre Kinder erziehen lassen sollen. „Das wäre Tyrannei, das wäre schmachvollster Absolutismus.“ Als Tyrannei bezeichnet es auch Knoodt, wenn man die Mehrzahl der Familienväter hindern wollte, den Geistlichen die Schulaufsicht zu übertragen, wie es tatsächlich die Majorität der Versammlung dann doch getan hat durch ihren Beschluß: Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben¹. „Wir wollen nicht die Schule für die Kirche, auch die Schule soll vollständig frei sein.“

Also auch in der Schulpolitik bleiben die Klerikalen ihrer liberalen Haltung treu, wenn sie sich auch hier weniger Mühe geben, zu verheimlichen, daß sie nur temporum ratione habita liberal sind.

Dieringer, St. B. III, S. 2229; Friedrich, St. B. III, S. 2282; Knoodt, St. B. III, S. 2279.

¹ Das „als solcher“ schließt freilich eine Uebertragung in jedem einzelnen Falle nicht aus; trotzdem wurde dieser Satz von den Klerikalen als eine Tyrannei bekämpft.

Als bei der ersten Lesung die Versammlung „Trennung der Schule von der Kirche“ mit 316 gegen 74 Stimmen beschloß¹, da suchte der katholische Verein durch größere Zugeständnisse an den Liberalismus in zweiter Lesung doch noch herauszuschlagen, soviel überhaupt von dieser Versammlung herauszuschlagen war. Im Auftrag des Vereins arbeitete Sepp eine Broschüre aus²; er protestiert darin wieder im Namen der Freiheit und Selbstverwaltung gegen die zwangsweise Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht und fordert Ueberlassung der Schulen an die Gemeinden; er zeigt auch, wie der Staat die Kosten gar nicht aufzubringen vermöge für seine Schulen, wenn die Kirche ihre Schulstiftungen zurückziehe und eigene Schulen gründe. Aber zugegeben wird jetzt der Schulzwang, die Staatsaufsicht über alle öffentlichen Schulen und das staatliche Recht der Prüfung der Lehrer an öffentlichen Schulen, abgesehen vom Religionsunterricht. Doch wird bemerkt, daß die Regelung des Prüfungswesens besser der Gesetzgebung der einzelnen Staaten überlassen werden sollte.

Bis zur zweiten Lesung entschloß sich der katholische Verein, noch weiter nachzugeben. Er stellte nun folgende Anträge:

1. „Das gesamte Unterrichtswesen“ (also auch die Privatschulen!) steht unter der Oberaufsicht des Staats.“ Dadurch hoffte man offenbar den Nachsatz wegzubringen: „und ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben“.

2. „Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen Unterricht zu erteilen steht jedem unbescholtenen³ Deutschen frei.“ Das war der alte Antrag des Verfassungsausschusses in erster Lesung gewesen; die Klerikalen suchten ihn wiederherzustellen und den

¹ S. o. S. 23.

² Als anonyme Flugschrift erschienen: Die Schulfrage, ein Beitrag zur Beurteilung derselben bei ihrer zweiten Behandlung in der Deutschen Reichsversammlung. Von einem Mitglied dieser Versammlung. Frankfurt 1848.

³ Das Wort „unbescholten“ steht im stenogr. Protokoll, wie der Antrag zur Abstimmung kommt; vorher wie Ketteler den Antrag anführt, ist es weggelassen.

staatlichen Befähigungsnachweis wegzubringen; da sie aber selbst nicht an die Möglichkeit der Durchsetzung glaubten, so stellten sie einen Eventualantrag: „Wenn er durch eine öffentliche, vor einer deutschen Prüfungskommission bestandene Prüfung seine Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat. Der häusliche Unterricht unterliegt keiner Beschränkung.“ Dieser Antrag hätte zwar im Ausland gebildete Jesuiten ohne Prüfung vor einer deutschen Behörde ausgeschlossen, hätte es aber möglich gemacht, daß eine Landesgesetzgebung eine öffentliche Prüfung durch eine kirchliche Behörde schon für den genügenden Befähigungsnachweis erklärte.

Der dritte Antrag der Klerikalen wiederholte die bei der ersten Lesung gestellten Anträge: „Die Einrichtung und Erhaltung der Volksschulen sowie die angemessene Besoldung der Lehrer ist zunächst Angelegenheit der Gemeinden. Die Lehrer derselben werden von den Gemeinden gewählt. Unbemittelten soll auf allen öffentlichen Unterrichtsanstalten freier Unterricht gewährt werden.“

Auch mit diesen nachgiebigen Anträgen fielen die Klerikalen durch, es blieb auch in zweiter Lesung bei der Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht, nur: abgesehen vom Religionsunterricht, und es blieb bei der staatlichen Prüfung, ja es kam nun auch die staatliche Anstellung der Lehrer noch hinzu¹.

Ueberblicken wir die Haltung der Klerikalen bei der Schulfrage, so müssen wir feststellen: Auch bei dieser heikelsten Frage bleiben sie ihren liberalen Prinzipien treu. Ja sie sind hier von allen die „liberalsten“, sofern das Prinzip des vormärzlichen Liberalis-

¹ Bemerkenswert ist, daß bei der Schulfrage die Klerikalen nicht so geschlossen sind wie bei der Kirchenfrage. Döllinger spricht sich schroff gegen Staatsaufsicht aus, während Ketteler schon bei der 1. Lesung den Antrag Teilkampff befürwortet hatte, der die Wahl der Lehrer und Schulinspektoren den Gemeinden übergeben, aber staatliche Prüfung und Oberaufsicht verlangt hatte. Bei der Schlußabstimmung in 2. Lesung stimmten die Klerikalen Kahlert, Kauzer, v. Nagel, Dertel, Ostermünchner und Vogel für den Antrag von Moriz Mohl: „Der Staat ernannt die Lehrer der Volksschulen. Die Gesetzgebung der Einzelstaaten bestimmt, ob und welche Mitwirkung der Gemeinden dabei stattfindet.“ St. B. VI, S. 4153.

mus: „möglichst wenig staatliche Bevormundung und Einmischung, vor allem kein Staatsmonopol“ in ihrer Haltung seinen konsequentesten Ausdruck fand. Daß freilich aller Liberalismus nur den katholischen Zwecken dienen sollte, das war hier noch klarer als bei der Kirchenfrage; während dort die Anträge auf Anstellung der Pfarrer durch die Gemeinden mit Hohn von den Klerikalen zurückgewiesen worden waren, verlangten sie hier ebendaselbe für die Lehrer, weil sie eben auf diese Weise am ehesten Einfluß auf die Ernennung der Lehrer zu gewinnen hofften. All die großen Schwierigkeiten der völligen Auslieferung der Schule an die Gemeinden kamen diesem einen Vorteil gegenüber nicht in Betracht.

Also das Urteil bleibt bestehen: Der katholische Verein in Frankfurt vertrat in der Kirchen- und Schulfrage konsequent die Prinzipien des „liberalen Katholizismus“. Ob sich alle Klerikalen bewußt gewesen sind, wieviel die von ihnen verlangte Trennung von Kirche und Staat an Aenderungen in sich schloß, das bleibt dahingestellt; die Führer jedenfalls mußten das wissen¹. Sie wußten sicherlich auch, daß die von ihnen verlangte Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durch die souveräne Nationalversammlung die Konkordate über den Haufen warf, die der Papst mit den Fürsten geschlossen hatte; sehr beachtenswert ist das Wort Döllingers auf dem Katholikentag in Mainz: „Wir gingen davon aus, erstens, daß wir für das ganze Deutschland zu wirken und zu sprechen haben, zweitens, daß durch die große Umwälzung von 1848 für die katholische Kirche ein neuer Rechtsboden sich bilde, wie ähnlich durch den West-

¹ Und waren trotzdem entschlossen, bei dieser Forderung zu beharren. So sagte Staatsrat L i n d e (St. B. III, S. 1758): „Unser Zivil- und unser öffentliches Recht ist so durchwachsen von dem Grundsatz, daß es eine Staatskirche gäbe und daß auf diese Eigentümlichkeit einer Staatskirche tausendfach Rücksicht genommen wird, so daß, wenn das Prinzip der freien Religionsübung und der Gleichberechtigung im Staatsrecht Wurzel faßt (womit er völlig einverstanden ist), die staats- und privatrechtlichen Entwicklungen einer genauen Revision unterworfen werden müssen... diese Revision in der Nationalversammlung zu erschöpfen, ist eine reine Unmöglichkeit...“

fälischen Frieden, daß also über einzelne Verträge hinweggegangen und ein allgemeiner Rechtszustand gebildet werden müsse, auf Grund dessen etwa neue Konkordate zu schließen seien. So viel erkannten wir, daß die Nationalversammlung die Aufgabe habe, einen Rechtsboden für ganz Deutschland, also auch in kirchlicher Beziehung zu schaffen, wir also durch den alten nicht mehr gebunden seien“¹. Man stellte sich entschlossen auf den Boden der Revo-

¹ Verhandlungen S. 42 f. Ähnlich eine Münchner Adresse an die Nationalversammlung vom 20. Juni, der die Redaktion der so sehr revolutionsfeindlichen Gist-pol. Blätter ihre volle Zustimmung gibt (Gist-pol. Bl. Bd. 22, S. 62). Wir haben schon o. S. 43. gesehen, daß der Antrag Nagel über das kanonische Recht hinausging; und er war von Bischöfen, Domkapitularen und Kirchenrechtslehrern unterschrieben. Auffallend ist, daß R e i c h e n s p e r g e r einen eigenen Antrag gestellt hatte: „Die Bestellung der Kirchenbeamten unterliegt keiner Mitwirkung von seiten der Staatsgewalt“, in dem gerade das Unkanonische: „Auch nicht vermöge Patronatsrechts“ weggelassen ist. Aber da er zugleich auch den Antrag Nagel unterschrieben hat, ist es nicht wahrscheinlich, daß er sich eben auf den Konkordatsstandpunkt stellen wollte und die liberalen Prinzipien nicht anerkannte (so schließt sein Biograph P a s t o r a. a. O., S. 260, aus diesem Antrag). Vielmehr wird sein Antrag als Eventualantrag gemeint sein, damit, wenn der Antrag Nagel falle, doch wenigstens der allgemeine Antrag durchgehen möchte.

Dagegen ist es möglich, daß Bischof G e r i t z den Antrag Nagel eben deshalb nicht unterschrieben hat (s. o. Anm. S. 34), weil dieser über das kanonische Recht hinausging. D ö l l i n g e r behauptete zwar (St. B. III, S. 1675), daß auch Geritz nicht anstehen werde, seine Beteiligung an diesem Antrag auszusprechen; und Geritz hat ja auch sehr „liberale“ Reden gehalten (s. o. S. 62). Aber es ist doch auffallend, daß derselbe Bischof Geritz ganz allein ein Unteramendement gestellt hatte: „Die mit dem Kirchenpatronat verbundenen Lasten sind ablösbar. Die Ablösung wird durch die Gesetzgebung der einzelnen Staaten geregelt. Nach der Ablösung der Lasten erlöschen auch die Patronatsrechte.“ Er hatte die Ablösung der Dotation für seine Diözese schon mit dem Ministerium rechtlich ins reine gebracht, der Vertrag wartete nur noch auf die päpstliche Bestätigung (s. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 22, S. 231). Und er fürchtete nun offenbar, daß, wenn die Kirche den Anstoß zum Bruch der Konkordate und des kanonischen Rechts gibt, daß dann der Staat sich auch durch seine Verpflichtungen nicht mehr für gebunden erachten werde. Aus einem Briefwechsel zwischen G e i ß e l und D i e p e n b r o c k erfahren wir (P f ü l f, G e i ß e l, a. a. O. S. 540 f.), daß auch Diepenbrock und die übrigen Deputierten aus Schlesien und Westpreußen wegen der Gefahr für die staatliche Dotation geschwanzt hatten, ob man „das theoretische Postulat

lution, des modernen Staats, der Souveränität des Parlaments¹, und proklamierte die liberalen Prinzipien; der Antrag Nagel, auch wenn er die Worte Trennung und Gleichheit nicht enthält, wurde allgemein — und nach der Debatte mit Recht — als auf liberalen Grundlagen ruhend angesehen², kurz: auch die Klerikalen im Parlament vertraten, was das klerikale Organ unmittelbar vor Beginn der Kirchen- debatte als Leitsatz aufgestellt hatte: Trennung von Kirche und Staat und gleiche politische Berechtigung aller religiösen Bekenntnisse ist die wirklich allgemeine und drängende Forderung unserer Zeit³.

der abstrakten Kirchenfreiheit“ soweit treiben und die Aufhebung des Patronats verlangen solle. Das „Postulat“ war aber offenbar auch ihnen schließlich wichtiger als die Dotation und sie haben den Antrag unterschrieben. Die rheinischen und westfälischen Deputierten sind von Anfang an energisch für die unkanonische Aufhebung des Kirchenpatronats eingetreten, und Bischof Müller von Münster schrieb zuversichtlich, daß „der etwaige materielle Verlust“ gegen den großen Vorteil der Freiwerdung der Kirche in diesem Stück in gar keinen Vergleich komme (Pfülf a. a. D. S. 541).

¹ S. o. S. 37.

² Der Berichterstatter Bessler stellt darum in seinem Schlußwort die Klerikalen auf die gleiche Linie mit den independentistischen Liberalen, welche die konsequentesten Verfechter der Trennung auf evangelischer Seite sind (St. B. III, S. 1953, f. u. 5. Kapitel). Bei der Abstimmung über § 14 kam der Antrag der Klerikalen als der weitestgehende von den 30 Anträgen zuerst, wie Reichensperger das selbst für notwendig erklärte.

³ „Katholik“ S. 386.

Darnach sind manche Urteile zu revidieren; z. B. das des Handwörterbuchs: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909 ff., das beim Artikel Döllinger sagt, dieser habe in Frankfurt den Antrag auf Trennung von Kirche und Staat bekämpft. Ebenso schreibt Rothenbücher (a. a. D. S. 94): „Eine Trennung vom Staat wurde“ von den Klerikalen „nicht beabsichtigt“. Seine Begründung durch das Protestwort Döllingers sowie durch die Bemerkung: „Die belgische, nicht die nordamerikanische Rechtsordnung soll durchgeführt werden“ ist schon oben widerlegt (f. o. S. 63 und Anm. S. 65). Ähnlich wie bei Rothenbücher ist die Darstellung in dem Buch des württembergischen Staatsministers L. Goltzer (Der Staat und die katholische Kirche, Stuttgart 1874, S. 122 ff.). Ebenso falsch Soyau (a. a. D. Bd. II, S. 349), der die sagenscheinige Begründung Döllingers (f. o. S. 63) einfach nachspricht.

Auch Schnabel ist zum mindesten nicht deutlich, wenn er den Unter-

3. Die letzten Ziele der Klerikalen.

Hätten wir heute nur die Protokolle des Frankfurter Parlaments, so könnte unsere Darstellung nun die Klerikalen verlassen. Wir hätten keinen Grund, an der Ehrlichkeit der konsequenten, einheitlichen und auch denkbaren Haltung der Klerikalen in Frankfurt zu zweifeln. Nun sind wir aber in der Lage, hinter die Kulissen zu sehen, und dadurch scheint unsere bisherige Darstellung stark modifiziert werden zu müssen; dadurch klären sich aber auf der andern Seite auch jene Dinge, die uns oben stuzig machen wollten¹, erst richtig auf.

Die Klerikalen und der radikalen Trennungsforderung in Frankfurt betont und sagt (S. 86): „Die deutschen Klerikalen — so sahen wir früher — waren gerade in dem Punkt von dem ihnen mit dem Radikalismus gemeinsamen belgischen Vorbild abgewichen, in welchem dieser es festhielt“. Mit dem „so sahen wir früher“ weist er auf die Kölner Konferenz zurück mit ihren Forderungen von brachium saeculare, Dotation und geistlicher Schulaufsicht, und er hat eben übersehen, daß ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den Kölner Forderungen und dem Verhalten der Klerikalen in Frankfurt (f. u. Anm. S. 84). Auch die Darstellung von Meinekke (a. a. D. S. 159), der sich Schnabel anschließt, wäre danach zu korrigieren.

Richtiger sind die zeitgenössischen Urteile. Rümelin berichtet, daß die Klerikalen Trennung von Kirche und Staat fordern im Sinn einer völligen Zusammenhangslosigkeit der Kirche mit dem Staat, daß die Kirche wie eine Dampfbootgesellschaft dem Staat gegenüber dassteht (a. a. D. S. 77 und 92). Das Frankfurter Journal vom 31. August schreibt: „Es ist auffallend, daß die Katholiken das Rundschreiben Gregors XVI. ganz außer Acht lassen, worin der Papst diejenigen bitter tadelte, welche wollen, daß die Kirche vom Staat getrennt werde.“ Der Kirchenjurist Warnkönig (a. a. D. S. 17 und 21) urteilte: „Die Stimmführer der katholischen Oppositionspartei verlangen Trennung von Kirche und Staat, wobei ihnen als Muster das in Nordamerika oder in Belgien befolgte System vorschwebt.“ Der Heidelberger Theologe C. Ullmann schrieb in seiner vielgelesenen Broschüre: Die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Konfessionen. Stuttgart und Tübingen 1848 S. 49: Die ultramontane Partei verlangt nächst der politisch radikalen am lautesten vollständige Trennung der Kirche vom Staat.

¹ S. o. S. 63 f.

Es ist oben gezeigt worden¹, daß der katholische Verein in Frankfurt in ständiger Fühlung mit dem Erzbischof Geißel von Köln gestanden hat, dem tatsächlichen Leiter der klerikalen Bewegung in jenen Tagen. Dieser hatte schon vor Beginn der Nationalversammlung seine Suffraganbischöfe Müller, Drepper und Arnoldi, von denen die beiden ersten nach Frankfurt gewählt worden waren, in Köln vom 10.—13. Mai um sich versammelt und mit ihnen das kirchenpolitische Programm festgelegt² an der Hand eines Promemoria, das er ihnen am 1. Mai zugesandt hatte. Er hat sodann am 1. Oktober sämtliche deutsche Bischöfe zu einer Konferenz nach Würzburg eingeladen und der Einladung wiederum ein Promemoria über die Gegenstände der Beratung beigelegt. Er hat auf der Würzburger Bischofskonferenz (22. Oktober bis 16. November) den Vorsitz geführt und die Beschlüsse ganz wesentlich beeinflusst. Von dieser Konferenz wurde der Öffentlichkeit am 14. November 1848 eine „Denkschrift der in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands“ unterbreitet. Von Frankfurter Abgeordneten waren in Würzburg anwesend die Bischöfe Drepper und Müller, die Domkapitulare Förster und Timmes und die Professoren Döllinger, Phillips und Buß. Was wir nun auf diesen Konferenzen hören und in diesen Denkschriften lesen³, was wir gerade von Förster, Döllinger und Müller hören, die auch in Würzburg wie in Frankfurt eine hervorragende Rolle spielten, das steht mit den klerikalen Reden in Frankfurt in starkem Widerspruch.

Zunächst einmal die Begründung der Forderungen: In allen diesen Dokumenten und Verhandlungen ist nie die Rede von liberalen Prinzipien und von „Forderungen der Zeit“, sondern einzig von kanonischem Recht, und es kann sich höchstens

¹ S. S. 34f. S. auch das Buch von Schnabel.

² S. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 117 ff.

³ Protokolle und Berichte darüber s. eben in diesem Archiv Bd. 21 und 22.

darum handeln, daß man *temporum ratione habita* von ihm abweicht, aber nie darum, daß die liberalen Prinzipien der Gegenwart an seine Stelle träten¹. Doch diese Verschiedenheit der Begründung wäre noch begreiflich, mit dem kanonischen Recht konnte man in Frankfurt nicht operieren, so schob man die liberalen Prinzipien vor, wie das das Zentrum beim Toleranzantrag heute noch tut. Auch in Frankfurt haben ja manche Redner das „*temporum ratione habita*“ nicht verleugnet². Viel auffallender ist, daß auch die Forderungen selbst ganz verschieden sind. Die Denkschrift der Bischöfe erklärt³:

„Eine Trennung herbeizuführen vom Staat, d. h. von der öffentlichen, notwendig auf sittlicher und religiöser Grundlage ruhenden Ordnung, liegt nicht im Willen der Kirche.

¹ Im Gegensatz zu Mainz und Frankfurt hören wir in Würzburg keinen Preis der freiheitlichen Ergründungen; die Bischöfe zeigen wohl eine gewisse Besonnenheit, nach außen hin nicht reaktionär zu erscheinen und beginnen darum die Denkschrift mit dem Satz: „Als in den Märzstürmen dieses Jahres . . . die Fürsten dem durch alle Gauen des Vaterlandes erschallenden Ruf nach Freiheit Rechnung tragen zu wollen sich geneigt erklärten, da erkannten es die katholischen Bischöfe, daß, wie entschieden und streng auch die Kirche anarchische Bestrebungen jeder Art verabscheue und verwerfe, doch auch sie ein lebendiges Interesse habe an der Sicherung alles desjenigen, was der allgemeine Ruf nach Freiheit von administrativer Bevormundung und Kontrolle Wahres enthalte.“ Aber schon dieser Satz zeigt, daß von allen Freiheiten nur die Freiheit der Kirche die Bischöfe interessiert, und dies wird in den folgenden Sätzen der Denkschrift noch ausdrücklich bestätigt. Von dem Führer Geißel wissen wir, daß er ein Gegner von Verfassungen war, namentlich für Preußen, weil er die protestantische Parlamentsmehrheit fürchtete, also aus rein kirchlichen Gründen, die für ihn überhaupt die einzig geltenden waren. Döllinger allein hat in Würzburg einmal darauf hingewiesen, daß früher auch nicht alles glänzend gewesen, und daß die neue Zeit viel Gutes gebracht habe. Er suchte den Satz in die Denkschrift zu bringen: „Die Kirche wird bei jeder Staatsform die öffentliche Ordnung und die Gesetze stützen, und zwar mit desto größerem Erfolg, je größer das Vertrauen sein wird, welches ihre vollkommene Freiheit ihr bei der deutschen Nation zu erwerben geeignet ist“ (s. Archiv Bd. 21, S. 275; Bd. 22, S. 459). Aber die reaktionären Bischöfe verhinderten die Aufnahme des Satzes.

² S. o. S. 65 u. 73.

³ Archiv Bd. 21, S. 110.

Wenn auch der Staat sich von ihr trennt, so wird die Kirche, ohne es zu billigen, geschehen lassen, was sie nicht hindern kann, sie wird jedoch die von ihr selbst und in wechselseitigem Einverständnis geknüpften Zusammenhangsfäden ihrerseits nicht trennen, wo nicht etwa die Pflicht der Selbsterhaltung dies geböte“.

Es ist die alte Concordia zwischen Staat und Kirche, die hier von den Bischöfen gewünscht wird. Keine Rede ist davon, daß der Staat indifferent sein soll, im Gegenteil heißt es in der Denkschrift Döllingers, die die Grundlage der Beschlüsse über das Verhältnis von Kirche und Staat bildet: „Der Staat soll sich nicht aller christlichen (d. h. kirchlichen) Einwirkung entziehen.“ Man fordert hier auch nicht gleiche Freiheit für alle Religionsgesellschaften, sondern nur vollste Freiheit und Selbständigkeit für die katholische Kirche zur Durchführung ihrer göttlichen Sendung¹, also Abschaffung des Plazet, freien Verkehr der Bischöfe mit Rom, Freiheit der Vermögensverwaltung, Freiheit in der Errichtung und Leitung von Seminarien zur Ausbildung des Klerus, Abschaffung der *appellatio ab abusu*, Abschaffung der staatlichen Mitwirkung an den theologischen Prüfungen. Aber im Gegensatz zu Frankfurt wird der kanonische Standpunkt streng festgehalten: Wo Konkordate bestehen, sollen diese heilig gehalten werden. Döllinger protestiert gegen den Vorwurf, daß er in Mainz die Konkordate für abgeschafft erklärt habe². Aber da die Subjekte der Regierungen, denen in den Konkordaten mannigfache Rechte eingeräumt worden seien, sich durch die neuen Ereignisse geändert haben, so will der Episkopat beim päpstlichen Stuhl eine Modifikation der Konkordate beantragen, um der beschränkenden Bestimmungen ledig zu werden. So wird es vor allem als nützlich und notwendig erklärt, die Abschaffung des auf Patronatsrecht beruhenden staatlichen Rechts der Präsentation und der Bestätigung zu kirchlichen Aemtern auf gesetzlichem Weg (d. h. aber nicht durch Grundrechte, sondern durch neue Konkordate!)

¹ Archiv Bd. 21, S. 229.

² Archiv Bd. 22, S. 239 f.; s. dagegen o. S. 76 f.

anzustreben¹. Wo jenes Recht nicht auf kanonischer Grundlage ruht, fühlen sich die Bischöfe verpflichtet, die Freiheit der Kirche zu behaupten².

Im Gegensatz zu Frankfurt werden ferner die alten Privilegien der katholischen Kirche ausdrücklich wieder beansprucht: „Der deutsche Episkopat beschließt . . . auch fernerhin da, wo es die Umstände erfordern, den Arm der weltlichen Macht wie bisher in Anspruch zu nehmen“³. Ueber die staatliche Dotation ging man stillschweigend hinweg, nicht weil man daran gedacht hätte sie aufzugeben, sondern weil man sie als selbstverständliche Kompensation für das säkularisierte Kirchengut betrachtete, und weil man das Anrühren dieser Frage scheute⁴. Am größten ist der Gegensatz in der Schulfrage: In Köln wurde beschlossen, die Katholiken sollten in Frankfurt fordern, daß das ganze Schulwesen unter Aufsicht und Leitung der Kirche gestellt werde, auch die Bildung, Prüfung, Anstellung und Einsetzung der Lehrer⁵. Der Staat soll nur die Prüfungen der Seminaristen mit einem weltlichen Kommissar beschicken dürfen. Auch die Würzburger Denkschrift vindiziert der Kirche das göttliche Recht der Lehre und Erziehung vom zartesten Kindesalter an; aber die konkreten Forderungen sind dort im Vergleich zu Köln stark heruntergeschraubt: Unbedingte Freiheit der Lehre und des Unterrichts, der Erziehung und Leitung eigener Anstalten im ausgedehntesten Sinn für die Kirche; die Bischöfe erkennen es als ihre Pflicht an, die den Katholiken gehörigen Schulen als solche gegen jedes Verderben zu bewahren, alle für katholische Schulen gestifteten Fonds und Einkünfte für die katholische Schule festzuhalten oder zurückzufordern, alle Religionslehrbücher auszuwählen, den katholischen Religionsunterricht in allen öffentlichen Unterrichtsanstalten zu visitieren.

Hier ist also das Unterrichtsmonopol der Kirche aufgegeben, man

¹ Archiv Bd. 21, S. 211.

² S. Denkschrift.

³ Archiv Bd. 22, S. 241.

⁴ Archiv Bd. 22, S. 232 f.; s. auch o. S. 45.

⁵ Archiv Bd. 21, S. 120.

fordert nur noch Freiheit, aber nicht wie in Frankfurt Freiheit für alle, sondern ausdrücklich nur Unterrichtsfreiheit für die Kirche¹; und nicht wie in Frankfurt als Recht der Gemeinden, sondern als Recht der Kirche. Und jede staatliche Aufsicht und Prüfung der katholischen Schulen wird auf Antrag Döllinger schroff verworfen, im direkten Gegensatz zu den fast gleichzeitig in Frankfurt gestellten Anträgen des katholischen Vereins für die zweite Lesung der Schulfrage².

Kurz, es scheint der schärfste Widerspruch zu bestehen zwischen dem, was die Klerikalen öffentlich in der Nationalversammlung reden, und dem, was die Leiter der ganzen Bewegung unter sich als ihre Forderungen aussprechen. Dort Trennung von Kirche und Staat, Indifferenz des Staats der Religion gegenüber, gleiche Rechte für alle Religionsgesellschaften, volle Unterrichtsfreiheit, Leitung der Schulen durch die Gemeinden, alles das begründet mit den Grundsätzen des Liberalismus; hier staatlich privilegierte Stellung der katholischen Kirche, die frei von Staatsaufsicht, aber ausgestattet mit all den Rechten sein soll, die das kanonische Recht ihr zuweist; Leitung alles Unterrichts durch die Kirche oder doch wenigstens volle Unterrichtsfreiheit für die Kirche, alles das begründet mit dem *jus divinum*³. Der Widerspruch zeigt sich auch noch an anderen Punkten:

¹ So Weißel (Archiv Bd. 21, S. 265) und Müller (Archiv Bd. 21, S. 271).

² S. o. S. 74 f.

³ Es ist auffallend, daß dieser Widerspruch bis jetzt von niemand bemerkt worden ist. Auch Schnabel (a. a. D. S. 86) sagt nur, daß in der Schulfrage die Frankfurter Abgeordneten die Unmöglichkeit eingesehen hätten, die Kölner Beschlüsse aufrecht zu erhalten. Statt den Unterschied zu konstatieren, haben Goyau, Rothembücher, Solther, aber auch die genaueren Untersuchungen von A. Beck (Die Kirchenpolitik des Erzbischofs von Köln, Kardinals Weißel, Doktordissertation, Gießen 1905), Strauß (a. a. D., f. Anm. S. 29) und Schnabel die Frankfurter Debatten im Licht der Kölner und Würzburger Beschlüsse angesehen, sich an jene scheinbaren Gegeninstanzen (f. o. S. 63 f.) gehalten und darum nicht zugegeben, daß die Klerikalen in Frankfurt wirklich Trennung verlangt hätten (f. o. Anm. S. 78).

Während Döllinger¹, Lichnowsky² und Edel³ in Frankfurt ausdrücklich die rein privatrechtliche Stellung der Kirche fordern und die von ihnen geforderte rechtliche Stellung selbst mit der irgend eines anderen Vereins im Staat vergleichen, so erhebt sich nach der ersten Lesung unter den deutschen Katholiken eine allgemeine Entrüstung über das Wort in § 14: „wie jede andere Gesellschaft im Staat“, über den unwürdigen Vergleich der Kirche mit einer „Kassinogesellschaft“, und ein Strom von Protestpetitionen ergießt sich von den katholischen Vereinen nach Frankfurt⁴.

Wie sollen wir diese Widersprüche erklären? War die Politik der Klerikalen so desorientiert, daß der katholische Verein in Frankfurt Forderungen erheben konnte, die im geraden Widerspruch standen zu dem, was die Bischöfe wollten? Diese Erklärung ist unmöglich bei der engen Verbindung des katholischen Vereins mit den Bischöfen. Dann aber liegt die Annahme nahe: Die Klerikalen in Frankfurt haben ihre wahren Absichten völlig verhüllt. Sie haben in ihrem Antrag Nagel nur die Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften gefordert und es unterlassen, das künftige

Umgekehrt heißt es in Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte (4. Aufl., Bd. II, S. 740): „Auf der Versammlung . . . zu Würzburg . . . war beschlossen worden: Vollständige Trennung von Kirche und Staat, solange dieser ihr nicht die gebührende Autorität gebe.“ Dagegen f. o. S. 81 f.

¹ S. o. S. 60.

² Ebendasselbst.

³ S. o. Anm. S. 61.

⁴ Vgl. die Motive zum Entwurf des Verfassungsausschusses in zweiter Lesung, Woltersdorf a. a. D. S. 286; f. auch o. S. 24; ferner Radomitz, Gef. Schr. III, S. 453.

Auch sonst könnten Schnabel, Beck, Strauß und die andern noch manches für ihre Auffassung anführen. So verwirft der Abgeordnete Philips in seinem Kirchenrecht sowohl im 2. Band, der 1846 erschien, als im 3. Band, der 1850 erschien, die Theorie der Trennung von Kirche und Staat und hält an *Unam Sanctam* fest. Aus Diepenbrocks Kanzlei ist 1849 eine Broschüre erschienen: N. C. G. Mintel, Die katholischen Interessen und die deutsche Frage in Preußen, Breslau 1849, worin S. 49 gesagt ist: Die Nationalversammlung in Frankfurt hat der katholischen Kirche ihre privilegierte Stellung willkürlich und widerrechtlich genommen.

Aber all diese Belege zeigen nur die widerspruchsvolle Haltung der Klerikalen im ganzen, können jedoch die obige Darlegung nicht erschüttern.

Verhältnis der Kirche zum Staat irgendwie positiv zu bestimmen, haben auch das Wort Trennung manchmal ausdrücklich abgewiesen; gleichzeitig aber haben sie in der Presse, den Petitionen, den Reden und den Flugschriften durchaus den Anschein erweckt und es immer wieder auch deutlich ausgesprochen, daß sie wirklich Trennung von Kirche und Staat, völlige Gleichstellung aller Religionsgesellschaften dem religiös indifferenten Staat gegenüber wollen, sei es als das an sich Richtige (so meist mit liberaler Begründung), sei es als das durch die neuen Verhältnisse notwendig Gewordene. Diese Haltung war nur Schein; ihre Anträge verlangten nur Unabhängigkeit, ihre Worte verlangten Unabhängigkeit und Abschaffung aller Privilegien, in Wahrheit wollten sie Unabhängigkeit mit Beibehaltung der alten Privilegien. Sie wußten, daß die Nationalversammlung Unabhängigkeit nur gewährt, wenn sie darunter zugleich Abschaffung der Privilegien versteht; sie fördern darum dieses Verständnis, um ihre Anträge auf Unabhängigkeit durchzusetzen, und hoffen dann später beides zu haben: Unabhängigkeit durch die Grundrechte und die alten Privilegien, die in ihren Anträgen nicht ausdrücklich abgeschafft werden. Ist diese Annahme richtig, so verstehen wir nun die Dinge, die uns oben stutzig machen wollten¹: Man weist das Wort „Trennung“ immer wieder ab, wenn auch mit Scheingründen, um später nicht gebunden zu sein. Man stimmt gegen den Antrag auf Abschaffung aller Vorrechte; man tut das im Widerspruch mit der sonstigen Haltung, aber in Konsequenz der eigenen verborgenen Absichten.

Wenn wir so zur Erklärung des oben gezeichneten Widerspruchs ein zweideutiges Spiel konstatieren müßten, so wäre dabei doch wohl anzunehmen, daß dies mehr nur den Führern zuzutrauen ist. Einer größeren Anzahl von den klerikalen Abgeordneten war es sicherlich ernst mit ihrer Forderung der Abschaffung

¹ S. v. S. 63 f.

der Privilegien, so den Pfarrern Vogel¹ und Kauzer², den Professoren Müller³, Knoodt³, Deiters⁴, Gfrörer⁵, Edel⁶, die alle ganz

¹ Vogel's freiheitliche Deklamationen machen am meisten einen ehrlichen Eindruck, St. B. III, S. 1652; sein protestantischer Landsmann, Pfarrer Bauer, der mehrere Jahre mit ihm im bayerischen Landtag gesessen war, bezeichnet ihn als nicht zu den Ultramontanen gehörig „trotz seines feurigen, begeisterten und aufrichtigen Katholizismus“, St. B. III, S. 1684.

² Pfarrer Kauzer und Professor Müller aus Würzburg erhoffen von der Freiheit ein stärkeres Eindringen der Demokratie auch in die Kirche, St. B. III, S. 1751 und 1700.

³ Knoodt, der Schüler Günthers und spätere bekannte Ultrakatholik, war Geißel schon vor 1848 mehr als verdächtig (s. Pfülf, Geißel, I, S. 270). Er hat in längerer Rede ausdrücklich die Trennung von Kirche und Staat gefordert, St. B. III, S. 1729 f.

⁴ Deiters gehörte nicht dem katholischen Verein an (Fürgens I, S. 184), Schnabel nennt ihn einen Kompromißkandidaten zwischen Katholiken und Liberalen (S. 32); er hat das klerikale Minoritätserachten I, nicht aber den Antrag Nagel unterzeichnet. Im Verfassungsausschuß hat er sich ausdrücklich für genossenschaftliche Verfassung der Kirchen erklärt.

⁵ Gfrörer, der frühere rationalistische evangelische Theologe und Stiftsrepetent in Tübingen, jetzt Historiker in Freiburg, war durch seine romantische Schwärmerei für das Mittelalter im Herzen schon zu einem begeisterten Verehrer der katholischen Kirche geworden und bewies das durch seine mit reichen historischen Exkursen geschmückte Rede für die Kirchenfreiheit (St. B. III, S. 1783 ff.), gehörte auch dem katholischen Verein als ordentliches Mitglied an. Aber wie er den Uebertritt zur katholischen Kirche damals äußerlich noch nicht vollzogen hatte, so hat auch sein Antrag auf Wiedervereinigung der beiden Konfessionen und Einholung päpstlicher Zusicherung, daß nach Deutschland nie Jesuiten kommen sollten, daß Luthers Bibelübersetzung, Laienklerik, protestantische Form der Beichte gestattet sein sollten, gezeigt, daß seine Schwärmerei für die große einheitliche mittelalterliche Kirche weder dogmatisch noch kirchenpolitisch schon einen echten Klerikalen aus ihm gemacht hatte (s. Jahrbücher der Gegenwart herausg. von A. Schwegler, Tübingen 1848, Nr. 43).

⁶ S. v. Ann. S. 61. Aber sicher auch noch anderen als den Genannten. Einer von den klerikalen Abgeordneten, Cornelius, sagte zu einer Zeit, da er schon längst mit dem Ultramontanismus gebrochen hatte, in der Erinnerung an jenen katholischen Verein in Frankfurt: „Sie waren alle deutsch gesinnt, keine Rede von Tauschhandel in Sachen der Religion und des Vaterlands, nur wenige der jungen Völkerei abhold, alle begeistert für die Freiheit der Kirche. Der Gedanke lag fern, daß die Freiheit der Kirche die Knechtschaft in der Kirche bedeute“ (Akademische Gedächtnisrede auf Döllinger, bei Friedrich a. a. D. II, S. 378). Das ist gewiß stark übertrieben. Daß

unbefangen von Trennung oder von Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften redeten. Und auch den Führern müßte jedenfalls inso weit Ehrlichkeit zuerkannt werden, als sie die Unabhängigkeit ohne Privilegien, also die Trennung, lieber wollten als die alten Privilegien und die alte Abhängigkeit. Trennung von Kirche und Staat erschien auch der Würzburger Bischofskonferenz als ein minus malum gegenüber dem bisherigen Zustand¹. Die Zweideutigkeit läge nur darin, daß sie dieses minus malum als das an sich oder doch unter den gegenwärtigen Umständen Gewünschte hinstellen, während sie immer noch hoffen und durch ihre Anträge ermöglichen wollen, daß wohl die alte Abhängigkeit verschwinde, aber doch die alten Privilegien bleiben können. Hier liegen zweifellos frappante Widersprüche vor: Man vergleiche Döllingers Worte über das Konkordat in Mainz² und seine Bestreitung dieser Worte in

Klerikalen wie Phillips und Ketteler die ultramontanen Zwecke höher standen als das Vaterland, haben sie in Frankfurt und später zur Genüge bewiesen (s. o. Anm. S. 30, oder vgl. den Spott über den „Einheitswindel und die Nationalitätspolitik“ in Hist.-pol. Bl. 22, S. 816 ff.; oder die Bemerkung in dem Brief Kettelers an Thüßing: Nur ein kirchliches Interesse konnte mich bestimmen, die Wahl anzunehmen, ein politisches kenne ich für mich nicht mehr. Im Jahr 1848! s. Briefe Kettelers, herausg. von F. M. Reich, Mainz 1879). Und an eine Freiheit in der Kirche dachte selbst ein Döllinger damals noch wenig (s. u. S. 101). Die Führer hofften im Gegenteil von der Freiheit der Kirche eine leichtere Unterdrückung des Hermesianismus und ähnlicher Dinge. Aber das darf aus der Aeußerung von Cornelius doch wohl geschlossen werden, daß eine nicht ganz geringe Anzahl von wirklich liberal Gesinnten unter den klerikalen Abgeordneten sich befand.

¹ Wie das Kirchenlexikon von Weher und Welte (Artikel Staatskirche Bd. XI) heute noch die Trennung als „kleineres Uebel“ bezeichnet gegenüber dem Staatskirchentum. Freilich hat sich die katholische Kirche an dieses Prinzip nicht immer erinnert, sondern sich das Staatskirchentum und den Polizeistaat, ja sogar ein sehr starkes Dreinregieren des Staats sehr wohl gefallen lassen dann, wenn die Staatsregierung ultramontan war, weil sie eben dabei tatsächlich den Staat beherrschte. Jetzt aber, da von der Nationalversammlung der freie Volksstaat begründet wurde, da man auch in überwiegend katholischen Ländern nie vor einer liberalen oder radikalen Regierung sicher war, jetzt konnte kein Zweifel mehr sein, daß Trennung ein minus malum sei gegenüber der „Staatskirche“.

² S. o. S. 76 f.

Würzburg³; oder seine Forderung des belgisch-amerikanischen Systems in der Flugschrift⁴ und seine Verwerfung der Trennung in der Denkschrift⁵; oder Försters Forderung in Frankfurt: „vollkommene Gleichstellung der im Staat befindlichen Konfessionen“⁶ und sein Antrag in Würzburg: Der Episkopat wolle auch für die Zukunft das brachium saeculare in Anspruch nehmen⁷. Bischof Geriz preist in Frankfurt das amerikanische System⁸, und sein bischöflicher Kollege Müller, der im Parlament neben ihm saß, erklärt in Würzburg: Die Kirche will nicht Trennung der Kirche vom Staat⁹, und: Die Kirche verlangt die Lehrfreiheit nur für sich, nicht für jedermann⁸, während im Parlament der gewiß ebenso gut klerikale Ketteler ausgerufen hatte: „Sie müssen volle Lehr- und Lernfreiheit anerkennen“⁹, und Dieringer, das Werkzeug Geißels, sogar dagegen protestiert hatte, daß man nur jedem „unbescholtenen“ Deutschen Lehrfreiheit geben wolle¹⁰.

Der Widerspruch zwischen Frankfurt und Würzburg wäre also erklärt durch bewußte Verhüllung der wahren Absichten. Und doch ist die Haltung der Klerikalen damit wohl noch nicht vollständig richtig aufgefaßt. Vielmehr wird sie wohl erst dann ganz deutlich, wenn wir annehmen, daß die Klerikalen im Lauf des Jahres 1848 ihre Stellung geändert haben.

Wir wollen nun zum Schluß versuchen, die geschichtliche Entwicklung der klerikalen Anschauungen im Jahr 1848 nach den vorhandenen Dokumenten zu rekonstruieren.

In Köln (10.—13. Mai) stellte sich der Leiter der Bewegung Geißel mit seinen Suffraganen auf den kanonischen Standpunkt: Volle Unabhängigkeit der Kirche von der Aufsicht des Staats, aber concordia zwischen Staat und Kirche, d. h. pri-

¹ S. o. S. 82. ² S. o. S. 61 f. ³ S. o. S. 82.

⁴ St. B. III, S. 1705, wobei nicht bloß die „rezipierten“ gemeint sein können.

⁵ Archiv 22, S. 236.

⁶ S. o. S. 62.

⁷ Archiv 21, S. 227.

⁸ Archiv 21, S. 271.

⁹ St. B. III, S. 2183.

¹⁰ St. B. III, S. 2229.

vilegierte Stellung der Kirche im Staat (brachium saeculare, katholisches Kultministerium, das ganze Schulwesen unter kirchlicher Aufsicht, staatliche Präsentation zu Kirchenstellen, wo sie sich auf das kanonische Recht gründet, dementsprechend auch staatliche Dotationspflicht). Obgleich die beiden Suffragane Müller und Drepper die Herrschaft der Kirche über die Schule dringend verlangten, so wurde doch schon in Köln die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß dies nicht durchzusetzen sei. Für diesen Fall sollte unbedingte allgemeine Lehr- und Unterrichtsfreiheit bzw. ein kirchliches Placet für alle staatlichen Anordnungen bez. der Schule gefordert werden. Von liberaler Begründung der Forderungen ist in Köln nicht die Rede.

Schon acht Tage nachher schlug Geißel in einem Schreiben an seinen Suffraganbischof Müller nach Frankfurt Forderungen vor, die das soeben Beschlossene verlassen: Freiheit des Glaubens und der privaten und öffentlichen Religionsübung; gänzliche Unabhängigkeit jeder religiösen Genossenschaft vom Staat (in allem, was ihre gewährleistete und geschützte Verfassung, Selbstgesetzgebung und Selbstverwaltung hinsichtlich der Personen und Sachen betrifft; Gleichheit aller Religionsgenossenschaften in bürgerlichen Rechten¹. Letzteres kann, jedenfalls bei einiger Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften, nur heißen: Abschaffung aller öffentlich-rechtlichen Privilegien einzelner Kirchen, Trennung von Kirche und Staat². Wie kommt Geißel zu solch plötzlicher Aenderung seines Standpunkts? Er spricht es selbst aus: Er habe erst in diesen 8 Tagen den Entwurf geprüft, den der Ausschuß der 17 aufgestellt hat. Aus diesem hat er offenbar die Ueberzeugung gewonnen, daß in Frankfurt nur auf der Basis der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften Forderungen gestellt werden können, und so übernimmt er die Forderung des Siebzehnerausschusses, betont ihm gegenüber nur besonders die Freiheit der Religionsgenossenschaften, streicht die Gleichheit auch

¹ S. Pfülf, Geißel a. a. D. I, S. 524. ² S. o. Anm. S. 7.

in politischen Rechten und schiebt die Worte: „gewährleistete und geschützte Verfassung“ ein. Gerade diese Aenderungen zeigen, daß Geißel sich auf den Standpunkt der Trennung noch nicht festgelegt hat; er wählt diese zweideutigen Worte, von welchen aus unter Umständen wieder die alten Privilegien reklamiert werden können.

Vier Tage später antwortet Müller, daß der Entwurf der 17 bei der Beratung des Parlaments nicht zu Grund gelegt werde. Er berichtet, daß die Klerikalen in Frankfurt mit Geißels Vorschlag einverstanden seien, nur die Worte „gewährleistet und geschützt“ weglassen möchten, „da sich eine ungünstige Deutung an dieselben anschließen könnte“¹. Mit anderen Worten: Die Klerikalen in Frankfurt haben gemerkt, daß sie die Unabhängigkeit der Kirche nur durchsetzen können, wenn sie für ihre Kirche auf jeden besonderen staatlichen „Schutz und Gewährleistung“ verzichten, wenn sie Trennung von Kirche und Staat verlangen. Ausdrücklich wird von ihnen auch die Forderung gestellt: „Für die Beschaffung des Kultus und des Unterhalts der Kirchendiener hat jede Religionsgesellschaft selbst zu sorgen“, und der Zusatz: „Soweit beides nicht durch Dotation gesichert ist oder dem Staat, den Korporationen oder Privaten kraft Vertrags oder besonderen Rechtsgrunds obliegt“, kann, wenn er dem Hauptsatz nicht widersprechen soll, nur sagen wollen: Die staatliche Dotation der katholischen Kirche ist kein Privileg, das sich mit ihrer privatrechtlichen Stellung nicht mehr vertrüge, sondern hat einen besonderen Rechtsgrund².

Dem entsprechend schrieb am 4. Juni der Abgeordnete Fürstbischof Diepenbrock an Geißel: „Auf völlige Kirchenfreiheit scheint es bei der Majorität abgesehen zu sein; sie ist dankbar zu akzeptieren, nur muß zugleich das Kirchenvermögen garantiert werden“³. Die klerikale Partei hat sich also von den Kölner Beschlüssen wirklich zu

¹ S. Pfülf, Geißel, I, S. 524.

² S. o. S. 66.

³ S. Pfülf S. 525 f.

dem Standpunkt der „Majorität“ d. h. der Forderung der Trennung von Kirche und Staat befehrt, d. h. sie hat eingesehen, daß, wenn Unabhängigkeit der Kirche erreicht werden soll, dies nur durch Forderung der Trennung möglich ist. Trennung von Kirche und Staat ist temporum ratione habita notwendig als ein minus malum.

Allerdings wird Diepenbrock zunächst wieder schwankend, als sich die Konsequenz: Aufgabe der staatlichen Dotation bei den bisher staatspatronatischen Stellen, zeigt¹; aber er unterschreibt den Antrag Nagel und zieht damit offenbar auch diese Konsequenz, zu der die Rheinländer und Westfalen von Anfang an bereit sind. Und trotzdem enthält sich der Antrag Nagel, in dem der katholische Verein nun seine Forderungen niederlegt, der Forderung der Trennung, aus der alle die einzelnen Freiheiten von selbst folgen würden, sondern beschränkt sich auf den unklaren, negativen Ausdruck Unabhängigkeit und zählt dann einzelne Freiheiten besonders auf. Auch wenn man überzeugt war, daß diese Freiheiten nur bei Trennung zu erreichen sind, so wollten sich doch die Führer die Möglichkeit nicht von vornherein verbauen, das zu erreichen, was ihr eigentliches Verlangen war: Unabhängigkeit von der staatlichen Aufsicht mit Beibehaltung der Privilegien. Aber in den Reden und Flug-schriften gibt man sich, als ob die positive Ergänzung zum Antrag Nagel lauten würde: Trennung d. h. privatrechtliche Stellung aller Religionsgenossenschaften, wenn man auch das Wort Trennung meist vermeidet². Und daß der geforderte Zustand nur ein minus malum

¹ S. o. Anm. S. 77 f.

² Es handelt sich ja hier immer nur um das rechtliche Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche als Korporation. Und eine rechtliche Trennung zwischen Kirche und Staat bedeutet zwar, daß der Staat rechtlich indifferent sein muß gegen alle Religionsgesellschaften, d. h. keiner Rechtsprivilegien zukommen lassen darf, schließt jedoch concordia sacerdotii et imperii, ein Staatsregiment nach den Grundsätzen der christlichen Moral, ein Zusammenwirken von Staat und Religionsgesellschaften in der Armenpflege usw. keineswegs aus. Von den Amerikanern (wie auch von anderen) ist beides

darstellt, das kommt nur bei den wenigsten auch in der Debatte zum Ausdruck; die meisten — und darunter ist Bischof Geriz, und sind Döllinger und Förster, die in Würzburg ganz anders sprechen — fordern ihn nach dem Vorbild von Belgien und Amerika um der Freiheit und Einheit und Toleranz willen als das an sich Notwendige, d. h. sie begründen ihre Forderung mit den Prinzipien des liberalen Katholizismus, der gerade bei den Führern sicher nur Maske war¹.

immer verwechselt worden in ihren Veröffentlichungen und Reden. Typisch hierfür ist Döllinger in dem Extrablatt zu den Flugblättern (s. o. S. 88): „Indem wir Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in ihren eigenen Angelegenheiten verlangen, treten wir der anderwärts besprochenen absoluten Trennung des Staatlichen und Kirchlichen, welche immer auf eine gegenseitige Indifferenz und Feindseligkeit hinausläuft, geradezu entgegen, und wollen ein Verhältnis zwischen beiden Sphären erzielen helfen, wodurch sie sich wechselseitig in der großen Aufgabe der Neuzeit unterstützen“. Daß der von mir gesperrte Relativsatz falsch ist, wenn „Trennung“ bedeutet: „rechtliche Trennung“, beweist das Beispiel von Amerika. Döllinger weiß das genau, er will ja die amerikanischen Verhältnisse herbeiführen (s. o. S. 60 ff.); aber die Zweideutigkeit in dem Wort Trennung ist absichtlich; er will vermeiden, daß die jetzt als minus malum gewollte Trennung zu einem Strick werde, durch den für alle Zukunft der katholischen Kirche ihre eigentlichen Ansprüche abgedreht werden können.

¹ Das Frankfurter Journal vom 31. August 1848 schreibt: „Es fällt auf, daß die Bischöfe gerade in dem Augenblick sich von Frankfurt entfernen, wo die Trennung der Kirche vom Staat, eine das Interesse der Kirche vorzüglich betreffende Angelegenheit, in der Nationalversammlung zur Erörterung und zum Beschluß kommen sollte“. Dies trifft nun auf Bischof Geriz nicht zu, er hielt eine sehr „liberale“ Rede in der Kirchendebatte und war bei der Abstimmung anwesend. Aber allerdings die beiden andern Bischöfe sind ausgetreten, Müller am 7. August vor Beginn der Kirchendebatte, Diepenbrock am 29. August, mitten während der Debatte. Unmöglich ist es nicht, daß sie, die den unverfänglichen Antrag Nagel beide unterschrieben haben, bei der Debatte und Abstimmung deshalb fern blieben, weil sie bei dem Eifer ihrer Partei für die Trennung sich für die Zukunft zu kompromittieren fürchteten, vielleicht sogar weil sie mit diesem Eifer nicht einverstanden waren. Vgl. Diepenbrocks Zweifel an dem Nutzen der abstrakten Kirchenfreiheit (s. o. Anm. S. 77); Bischof Müller ist später in Würzburg derjenige, der am meisten auf dem kanonischen Standpunkt verharren möchte, der am wenigsten geneigt ist, das minus malum der Trennung mit seinen Konsequenzen namentlich in der Schulfrage anzunehmen. Vgl. auch die Zuschriften aus seiner Diözese Westfalen s. o. Anm. S. 54.

Nun kam die Schulfrage. Sie erforderte „lange Beratungen“ im katholischen Verein¹. Hier merkten offenbar viele Klerikale erst die Konsequenzen jenes minus malum: Die Kirche kann nicht mehr die Leitung der öffentlichen Schule beanspruchen. Und vor allem: Hier ist es nicht möglich, einen so allgemeinen und negativen Antrag zu stellen, wie in der Kirchenfrage, der die Möglichkeit der kirchlichen Herrschaft über die öffentliche Schule noch zugelassen hätte. Hier muß man sich entscheiden: Die Schule der Kirche oder Schulfreiheit. Die erstere Forderung wäre niemals durchgegangen, hätte außerdem zu den liberalen Reden in der Kirchendebatte zu schlecht gestimmt. Also muß man sich für Unterrichtsfreiheit entscheiden, und für Abhängigkeit der Schule von der Gemeinde, in der die Geistlichen noch am ehesten Einfluß haben.

Man proklamiert also den liberalen Standpunkt in allen seinen Konsequenzen im Parlament, in der Kirchenfrage nur durch die Reden, in der Schulfrage auch durch die Anträge.

Nun kam es am 11. September zur Abstimmung in der 1. Lesung. Die klerikalen Anträge wurden niedergestimmt; die Versammlung entschied sich gegen die Stimmen der Klerikalen für die Sätze: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor den andern Vorrechte durch den Staat, es besteht fernerhin keine Staatskirche.“ Der Staat hatte sich also von der Kirche getrennt, und die Klerikalen konnten mit einem gewissen Schein des Rechts behaupten: Er hat es ohne unser Zutun getan. Es war nur ein Schein; denn sie selbst hatten zwar nicht in ihren Anträgen, aber in ihren Reden diese Trennung gefordert. Und in den Reden auf dem Katholikentag in Mainz, in den Berichten der Abgeordneten an ihre Wähler, im „Katholik“ und den „historisch-politischen Blättern“ — nirgends wird darüber geklagt, daß der Staat sich von der Kirche getrennt habe, sondern im Gegenteil nur darüber, daß durch die Worte in § 14: „bleibt aber den Staatsgesetzen unterworfen“ die

¹ S. o. S. 69.

Trennung nicht genügend gesichert sei, die liberalen Prinzipien dem Polizeistaat gegenüber noch nicht genügend durchgedrungen seien. Aber als nun im Oktober und November in Würzburg die offizielle Kirche ihre Stellung festlegte, da beschloß sie, wieder ganz auf den kanonischen Standpunkt sich zu stellen und nicht das minus malum von vornherein als notwendig zu fordern. Nachdem man durch den Frankfurter Trennungsbeschluß die gewünschten Freiheiten erreicht hatte, brauchte man nicht mehr die eigentliche Meinung zu verbergen und sich einen liberalen Anschein zu geben; man proklamierte also wieder wie in Köln den echt katholischen Standpunkt: Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Aufsicht, aber concordia zwischen Kirche und Staat, d. h. privilegierte Stellung der Kirche im Staat. Die Trennung nahm man hin als etwas, was der Staat der Kirche aufgezwungen hat¹. Es mag sein, daß gerade für die in Frankfurt führenden Klerikalen, Döllinger und Förster, diese Wahrung des kanonischen Standpunkts in Würzburg nicht viel mehr als eine Formalität war; sie hatten sich tatsächlich mit der Trennung als dem minus malum abgefunden. Abgesehen von der Schulfrage finden wir überhaupt auf der ganzen Konferenz nicht sehr viel Bedauern darüber, daß die Frankfurter Versammlung die Privilegien abgeschafft habe; den besonderen Staatsschutz glaubte die Mehrzahl entbehren zu können; die Dotation hoffte man auch bei der Trennung als Kompensation für den Raub behalten zu können, im übrigen war man froh, daß durch die Trennung die Staatsaufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung abgeschafft war. Auch gegen die obligatorische Zivilehe hatte man eigentlich nichts einzuwenden; Geißel begrüßt sie sogar². Man richtet sich in allen Beschlüssen

¹ Döllinger hatte in Würzburg in seinen Thesen zuerst noch gesagt: „Insofern die Staatsgewalt sich von der Kirche trennt, verhält sich die Kirche dabei bloß passiv, sie läßt es geschehen, ohne es zu billigen und ohne es hindern zu wollen“. Aber auf den Protest des Bischofs Müller (s. o. S. 89) wurden die Worte mit Zustimmung Döllingers dahin abgeändert: „Die Kirche läßt, ohne es zu billigen, geschehen, was sie nicht hindern kann.“ (Archiv für kath. Kirchenrecht 21, S. 227.)

² Archiv 22, S. 453; ebenso Hist.-pol. Bl. 22, S. 86. Gerade dieser

auf die Trennung als sicher bevorstehend ein, wenn man auch immer zuerst den kanonischen Standpunkt als den eigentlich kirchlichen betont und die Trennung nur passiv hinnehmen zu wollen erklärt. Und so darf man vielleicht sagen, daß der Döllinger, der in Frankfurt und Mainz Gleichheit aller Religionsgenossenschaften und privatrechtliche Stellung im Staat verlangt hatte, abgesehen von der liberalen Begründung ebenso ehrlich oder noch ehrlicher war als der Döllinger, der in Würzburg den kanonischen Standpunkt als Forderung festhielt und doch zugleich überzeugt war, daß tatsächlich diese Forderung *temporum ratione habita* nur noch eine Formalität sein könne. Ob es in Würzburg auch solche gegeben hat, die nicht an die Durchführung der Frankfurter Beschlüsse glaubten und die darum wirklich die Möglichkeit einer Durchführung des kanonischen Standpunkts (Selbständigkeit der Kirche und zugleich Privilegierung) erhofften, ob namentlich der Leiter des Ganzen, Erzbischof Geißel, es „für keineswegs ausgeschlossen hielt, daß er seine Ziele auch ohne Tribut an den Radikalismus von der Regierung direkt erreichen könnte“¹, das darf man vielleicht bezweifeln. Seine Worte klingen eher so, als ob er nicht mehr an diese Möglichkeit glaubte². Döll-

Punkt ist bezeichnend dafür, daß die Führer der Klerikalen im Jahr 1848, und zwar auch noch im November, da das Ansehen der Nationalversammlung schon erschüttert war, die Trennung wirklich als unvermeidlich ansahen und daß sie anzunehmen entschlossen waren, was sie später durchaus zurückwiesen. Denn kaum war die Revolution überwunden, so richteten z. B. die fünf Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz eine Denkschrift an ihre Staatsregierungen, deren erste Forderung lautete: „Beseitigung aller Märzkonzessionen wie der Civilehe“ (S a r l H a s e, Ges. Werke Bd. X, S. 640, in dem Aufsatz: Die evang. protestantische Kirche des Deutschen Reichs. Eine kirchenrechtliche Denkschrift 1848/52). Auch die deutschen Bischöfe waren noch im November 1848 zu „Märzkonzessionen“ in kirchlicher Beziehung bereit, die sie vorher wie nachher verdammt haben.

¹ S c h n a b e l a. a. D., S. 18.

² Z. B. Archiv 21, S. 226: „Privilegien wird die Kirche im neuen Staat nicht haben.“ Oder in dem bloß für die Bischöfe bestimmten Memorandum vom 1. Oktober (21, S. 184) nennt er es noch den günstigsten Fall von den drei zu erwartenden Möglichkeiten, daß der neue Staat sich von der Kirche

linger und Förster haben sicher nicht daran geglaubt¹. Geißel hat ja tatsächlich später seine Ziele erreicht ohne jenen Tribut zu zahlen, und er verdankte das eben jenem geschickten Savieren, das wir bei den Klerikalen in dieser ganzen kritischen Zeit nun beobachtet haben. Aber im Jahr 1848 wird er schwerlich die kommende Zeit schon so vorausgesehen haben. Immerhin mag die Erschütterung des Ansehens der Nationalversammlung auch dazu beigetragen haben, daß die Klerikalen in Würzburg und sogar in der öffentlichen Denkschrift vom 14. November wieder ihre letzten Ziele proklamierten.

Am schwierigsten war auch in Würzburg die Stellungnahme in der Schulfrage. Hier war man einigermaßen gebunden durch die Frankfurter Anträge und konnte darum die kanonischen Ansprüche nur noch in allgemeinen einleitenden Sätzen erheben². Die Schulfrage machte auch den Bischöfen in Würzburg viel Kopfzerbrechen; hier allein fiel es der Versammlung sehr schwer, die Konsequenzen der Trennung auf sich zu nehmen, sei es auch nur in der Form: „Die Kirche läßt, ohne es zu billigen, geschehen, was sie nicht hindern kann.“ Döllinger zeigte hier am deutlichsten, daß er die Verhältnisse für unabänderlich ansah und ohne jenen Tribut nicht an eine Erreichung der Selbständigkeit der Kirche mehr glaubte, daß es ihm also mit dem Hinstreben auf das *minus malum* der Trennung in Frankfurt ernst gewesen war. Er suchte den Episkopat zu einer Erklärung zu bestimmen zu Gunsten der unbeschränkten Lehr- und

zurückzieht, sie ganz aufgibt und sie sich selbst überläßt, so daß sie schutzlos wird von der Seite des Staats.

¹ D ö l l i n g e r sagt (Archiv 21, S. 227): „Künftig wird die Kirche nur noch den Schutz haben, der ihr nach dem gemeinen Recht zukommt und sich keiner Bevorzugung erfreuen. In Frankfurt ist es ausgesprochen und überall wird es ausgesprochen: Keine Staatskirche mehr.“

Ebenso F ö r s t e r (Archiv 22, S. 235): „Die Kirche wird künftig auf sich selbst angewiesen sein wie vor Konstantin und sie wird sich selbst helfen.“ Ähnlich verschiedene andere Äußerungen.

² S. o. S. 83. (Denkschrift, Archiv 21, S. 111): „Die Kirche kann nimmer sich trennen von dem Bewußtsein des ihr gegebenen Auftrags: Gehet hin und lehret alle Völker.“

Unterrichtsfreiheit, als des einzigen Mittels unter den gegenwärtigen Verhältnissen, um die Schule nicht ganz zu verlieren. „Die Kirche ist jetzt in eine solche Stellung gekommen, daß sie von zwei Uebeln das eine, die allgemeine Unterrichtsfreiheit als das geringere wählen muß“¹. Aber Geißel und sein Suffragan Müller haben es auch in der Schulfrage durchgesetzt, daß man sich in Würzburg, anders als in den Frankfurter Anträgen, nur auf Unterrichtsfreiheit für die Kirche festlegte²; und Döllinger hat selbst die Formulierung dafür vorgeschlagen. So hat man zwar hier den kanonischen Standpunkt nicht vollständig festgehalten, aber wiederum eine Erklärung abgegeben, die es später ermöglichte, das Ziel zu erreichen, auch ohne den Tribut des minus malum zu zahlen, ohne die Privilegien aufzugeben³.

¹ Archiv Bd. 21, S. 272; 254 ff. ² Archiv Bd. 21, S. 271.

³ Schnabel sagt a. a. O. S. 18, daß man in den Kölner Beschlüssen ein Abweichen der Klerikalen von den nach wie vor als Muster gerühmten belgischen und nordamerikanischen Verfassungen konstatieren könne, und sagt weiter, daß im Jahr 1848 alle deutschen Klerikalen dies Abweichen mitgemacht haben, auch die geschworenen Schüler Montalemberts. Nun können die Kölner Beschlüsse sicher nicht als ein Zeichen eines solchen „Abweichens“ aufgefaßt werden, denn die dort versammelten Bischöfe waren nie Schüler Montalemberts gewesen und haben, wie wir sahen, sich nach Köln eher dem Standpunkt Montalemberts genähert d. h. die Trennung wenigstens als minus malum für nötig gehalten (auch für Montalembert war sie vor 1848 ein minus malum). Ob es in Frankfurt „geschworene Schüler Montalemberts“ gegeben hat, läßt sich nicht sagen. Manche von den Rheinländern wie A. Reichensperger, der ja später ein intimer Freund von Montalembert geworden ist, werden seinen Anschauungen nahe gestanden haben, aber die übrigen Preußen und ebenso die Bayern, auch Döllinger, standen ihm fern. Aber im Jahr 1848, im Parlament, sind alle Klerikalen, auch die, welche Montalembert sonst sehr fern standen und weder vor noch nach 48 für die Trennung von Kirche und Staat, für das belgische oder amerikanische Vorbild begeistert waren, wie Diepenbrock, Förster, Gerig, Radowik, Bally, Phillips, in der Kirchen- und Schulfrage temporum ratione habita soweit Schüler von Montalembert geworden, daß ihnen ein Zusammenwirken mit den wirklich „liberalen Katholiken“ keine Schwierigkeit bot (vgl. bei Diepenbrock: Joseph Hubert Reinkens, Melchior v. Diepenbrock, Leipzig 1881, S. 413; bei Phillips seinen Schulantrag und die Haltung seines Organs, der Hist.-pol. Blätter, bei den vier anderen ihre Reden in Frankfurt). In Frankfurt sind

Ist diese ganze Entwicklung, wie wir sie hier gegeben haben, richtig konstruiert, so ist der Vorwurf der Zweideutigkeit gegen die Klerikalen in Frankfurt doch etwas zu modifizieren. Die liberale Begründung war sicher vielen nicht ernst, das einzig unverrückbare Ziel namentlich der Leiter, eines Geißel, Förster, Müller, Ketteler, Buß, aber auch eines Döllinger war die Freiheit ihrer Kirche. Und da man sie auf direktem Weg nicht erreichen konnte, so nahm man die liberale Flagge zur Hand, um sie auf einem Umweg zu erreichen¹. Ebenso war es eine gewisse Zweideutigkeit, daß die Klerikalen in ihren Reden für Trennung und Gleichberechtigung warben und in ihren Anträgen wie in ihrer Ablehnung des Wortes Trennung die Möglichkeit offen ließen, die Freiheit auch ohne den Verlust der Privilegien zu bekommen². Vollends war

also jedenfalls nicht die „liberalen Katholiken“ „von Montalembert und vom belgisch-amerikanischen Vorbild abgerückt“, sondern viel eher die andern „aus Not“ liberal geworden.

Ob es in Frankfurt auch eine Anzahl solcher Klerikaler gab, die, wie Schnabel das von Geißel behauptet (S. 19), „von einer Trennung weit entfernt waren und die hierarchische Ordnung tief in das Gefüge des . . . Staates zu senken entschlossen waren“, die also wirklich an die Möglichkeit glaubten, die Selbständigkeit der Kirche ohne Aufgabe der Privilegien schließlich noch zu erreichen, die darum mit den Trennungsforderungen ihrer klerikalen Genossen im Parlament und mit der Flugschrift Döllingers sich nur unter voller Unehrllichkeit hätten einverstanden erklären können, das läßt sich nicht feststellen; wahrscheinlich ist es nicht.

Mit dieser Berichtigung ist natürlich die allgemeine These Schnabels, daß im Verlauf des Jahres 1848 die rheinischen Klerikalen vom „liberalen Katholizismus“ abgerückt seien, noch nicht widerlegt, sondern nur behauptet, daß in Köln und Frankfurt (und ebenso in Mainz und Würzburg) nichts davon zu beobachten sei.

¹ „Die Protestanten erwogen wohl etwa, wie man kirchlicherseits dem Zeitgeist die ungefährlichsten Zugeständnisse machen könne; die Katholiken dagegen fragten, wie die Zugeständnisse des Zeitgeists am besten für die Kirche zu nützen seien“ (Riehl, Land und Leute, 8. Aufl. Stuttgart, 1888. Bd. I, S. 359).

² Sehr bezeichnend sagt ein Artikel eines rheinischen Katholiken im „Katholik“ vom 16. August (S. 393), der sehr warm für Trennung eintritt:

es nur Taktik, daß die Klerikalen gegen die Worte „wie jede andere Gesellschaft“ Protest erheben ließen¹ und daß Döllinger später wegleugnete, daß er sich selbst auf den Boden der Revolution gestellt hatte. Aber die Forderung der Trennung selbst war nicht bloß den „liberalen Katholiken“ in Frankfurt, sondern auch einem Döllinger und wohl den meisten ernst; temporum ratione habita wurde sie von ihnen für notwendig gehalten.

Wenn wir also nach Aufdeckung aller Motive und Hintergedanken noch einmal zurücksehen, so müssen wir unser oben abgegebenes Urteil wiederholen und bestätigen: Die Klerikalen vertraten in der Kirchen- und Schulfrage von allen Parteien am konsequentesten die Prinzipien des alten Liberalismus, wenn auch die meisten nur aus Taktik, temporum ratione habita. Aber freilich an der Kirchen- und Schulfrage wird es besonders deutlich, wie konsequenter formaler Liberalismus mit der material unliberalsten Gesinnung sich verbinden kann, wie die unliberalsten Zwecke den konsequentesten Liberalismus sich dienstbar machen können. Gewiß, ein Rauzer² oder Hermann Müller³ wollten auch Freiheit in der Kirche, und manche von humanem Geist Beseelte wie Vogel oder auch Radowiz⁴, ja auch der für eine Nationalkirche begeisterte Döllinger⁵ und mit

„Ein Instinkt hat mich stets gewarnt, das Wort Trennung in den Mund zu nehmen.“

¹ S. o. S. 85.

² St. B. III, S. 1751: „Der Geist der Demokratie, der über die Erde geht, . . . klopft auch an die Thüre der Kirche, um Einlaß zu begehren; und die Thüre wird sich aufthun und die Kirche wird es nicht zu bereuen haben.“

³ St. B. III, S. 1700: „Geben Sie Unabhängigkeit, und das demokratische Element in der Kirche kommt ganz von selbst wie in Amerika und Irland.“

⁴ Vgl. des ersteren scharfes Auftreten gegen die Jesuiten in der bayerischen Kammer (Friedrich, Döllinger, Bd. II, S. 268), des letzteren in der Nationalversammlung s. o. S. 66.

⁵ S. Friedrich, a. a. D. II. S. 370, seinen Toast auf die Nationalkirche beim Katholikentag.

ihm noch manche, die später mit dem neuen katholischen System in Konflikt kamen¹, dachten jedenfalls nicht unmittelbar an eine Herrschaft von Rom. Aber die Führer waren ganz klar in ihren ultramontanen Zielen und hofften mit Recht, daß nach Abschaffung der appellatio ab abusu, des Jesuitenverbots, des staatlichen Plazet und Stellenbesetzungsrechts, der staatlichen Aufsicht über die katholischen Schulen die Herrschaft der Hierarchie desto stärker sich entwickeln könne². Selbst ein Döllinger hat zwar die Behauptung seines Kultministers Weisler zu widerlegen gesucht, daß in der katholischen Kirche der Papst absoluter Monarch sei, hat aber ebenso scharf gegen dessen Forderung einer mehr demokratischen Verfassung in der katholischen Kirche erklärt, daß die Verfassung dieser Kirche unabänderlich sei wie das Dogma³. Und weil liberale Männer wie Weisler⁴, Tafel⁵, Pfeiffer⁶ diese antiliberalen Zwecke ihrer „liberalen“ Gegner wohl erkannten, darum waren sie voll Mißtrauen gegen die klerikalen Forderungen und scheuten sich nicht, ihren eigenen Liberalismus formell zu verleugnen, um die wahre Freiheit zu retten.

4. Der Erfolg der Klerikalen.

Fragen wir zum Schluß: Haben die Klerikalen in Frankfurt erreicht, was sie wollten? Die Urteile lauten sehr verschieden. Alle müssen anerkennen, was Radowiz an seine Wähler schreibt, daß die Beschlüsse „der katholischen Kirche eine weit

¹ So Cornelius, Knoedt.

² Gebt der Kirche die Freiheit und sie wird herrschen können. (Vgl. die Verhandlungen in Würzburg). Sie scheuten sich auch gar nicht, in der Versammlung selbst diese Grenzen ihres Liberalismus sehr scharf zu ziehen.

³ St. B. III, S. 1676. Blömer erklärt Pfarrwahl durch die Gemeinden für eine Veränderung des innersten Wesens des Katholizismus und darum für absolut unmöglich (St. B. III, S. 1795), was ihm Köbster von Dels mit einigem Recht bestritten hat, s. u. 6. Kapitel.

⁴ St. B. III, S. 1664: Ich erblicke in dem Ruf der Katholiken nach Trennung von Kirche und Staat lediglich die Abwehr der demokratischen Einrichtungen.

⁵ St. B. III, S. 1655.

⁶ St. B. III, S. 1782.

günstigere Existenz im Staat als bisher gewähren, wenn sie unbeeinträchtigt und richtig in Anwendung gebracht werden“¹, daß eine josephinische Kirchenpolitik der Staatsgewalt künftig ausgeschlossen sei. Aber der als § 14 von der Versammlung in 1. Lesung angenommene Antrag Kuenzer schien allerdings durch seinen Nachsatz zweideutig zu sein. Der Vorderatz: „Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig“, stimmt sachlich mit dem Antrag Nagel überein; der Nachsatz: „bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staat, den Staatsgesetzen unterworfen“ kann so aufgefaßt werden, daß er nur etwas Selbstverständliches aussagt und den Vorderatz nicht beeinträchtigt. Durch das „wie jede andere Gesellschaft im Staat“ wie schon durch den 1. Absatz scheinen sogar alle besonderen Knebelungsgesetze gegen die Kirche nach Art der französischen Trennungsgesetze von 1905 ausdrücklich unmöglich gemacht².

¹ Gef. Schr. III, S. 413.

² Rümelin schreibt mit Recht: „Bei der Abstimmung fiel zuerst das erste Minoritätsverächten der Ultramontanen mit Glanz durch (es waren 357 gegen 99 Stimmen) und gleich darauf wurde der Kuenzer'sche Antrag, der ganz dasselbe mit anderen Worten sagte, angenommen . . . Die beiden Punkte, um die es der kirchlichen Partei zu tun war, sind damit bewilligt, und doch waren viele, die dafür gestimmt hatten, des guten Glaubens, diesmal habe man doch die Ultramontanen recht durchfallen lassen“ (a. a. O. S. 92).

Diese Auffassung ist sicher richtiger als die von Wilhelm Dönnert (das Zeitalter des Kaisers Wilhelm I., Berlin 1890, S. 202 ff.), der das Ergebnis der Frankfurter Abstimmung über die Kirchenfrage eben wegen jenes Nachsatzes, auch nach der zweiten Lesung, in der dieser Nachsatz vollends ungeschicklich gemacht wurde, für eine Niederlage der Ultramontanen durch die Mehrheit erklärt, „die sich nicht täuschen ließ durch den bestechenden Klang des Schlagworts von der Freiheit der Kirche und ihrer Trennung vom Staat.“ Reichenberger hat mit Recht gegen diese Darstellung protestiert und gesagt: „Die Hauptsache in bezug auf die Kirchenfreiheit haben die kirchentreuen katholischen Abgeordneten in Frankfurt 1848 erreicht.“ (L. Pastor a. a. O. I, S. 261). Auch folgendes ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung von § 14. In dem Verfassungsentwurf der drei Königreiche vom 26. Mai 1849, der im wesentlichen von den früheren Mitgliedern des katholischen Vereins in Frankfurt, Radowitz und Blömer, ausgearbeitet worden ist, ist der von den Ultramontanen so geschmähte (S. u. S. 105) Zusatz zwar weggeblieben, aber in den Motiven zu diesem Entwurf ist gesagt: „daß die

Religionsgesellschaften gleich jeder andern Gesellschaft den Gesetzen des Staats unterworfen sind, ist als keines besonderen Ausdrucks bedürftig erkannt und der betreffende Zusatz des Frankfurter Entwurfs deshalb ausgeschlossen worden. Es versteht sich ganz von selbst, daß jede in die äußere Rechtssphäre eintretende Wirksamkeit der verschiedenen Religionsgesellschaften, sofern dieselbe vor dem Staatsforum Anerkennung und Berücksichtigung finden soll, sich mit den allgemeinen Staatsgesetzen in Uebereinstimmung befinden muß.“ Dieser Satz zeigt ganz klar, daß jener Sturm gegen den Nachsatz, der sich bei den Klerikalen erhob, tatsächlich keine Berechtigung hatte, daß ihre Führer in Frankfurt selbst nichts anderes gewollt hatten.

Auch die Darstellung Rothens (a. a. O. S. 105) ist darum falsch. Obwohl ich ihm gegenüber mich nicht in eine kirchenrechtliche Diskussion einlassen kann, so ist es mir doch unbegreiflich, wie er die Frankfurter Beschlüsse zitiert und dazu sagen kann: Trennung wurde nicht beschlossen. „Das System der öffentlich-rechtlichen Organisation der Kirchen ist unberührt geblieben.“ Gewiß die Anträge, die ausdrücklich privatrechtliche Organisation verlangten, wurden von der Mehrheit verworfen. Aber wenn nach § 14 keine Religionsgesellschaft vor den anderen Vorrechte durch den Staat genießen darf und sich andererseits nach demselben Paragraphen Religionsgesellschaften ohne jede Beschränkung in beliebiger Zahl bilden dürfen, so ist es mir völlig unbegreiflich, wie die Hauptkirchen noch ferner Korporationen des öffentlichen Rechts bleiben sollen. Es ist schließlich ein Wortstreit, welche kirchenrechtliche Organisation mit „Trennung von Kirche und Staat“ bezeichnet werden soll; aber wenn man wie Rothens die amerikanische oder das Genfer System mit Trennung bezeichnet, so lag die Trennung auch in der Konsequenz der Frankfurter Beschlüsse. Daß Rothens diese falsch taxiert, geht auch aus seiner vorhergehenden Bemerkung hervor: Im Kirchenartikel sei die Anschauung des in Frankfurt herrschenden gemäßigten Liberalismus niedergelegt, also die Anschauung von Beseler und Welcker. Er hat übersehen, daß nur ein Teil des gemäßigten Liberalismus in der Kirchenpolitik mit Beseler und Welcker ging, ein großer Teil dagegen (die liberalen Individualisten) die Forderung der Trennung sehr energisch vertrat. Daher kam es, daß in der Kirchenfrage Beseler in die Minorität kam und daß die Trennung beschlossen wurde.

Demgemäß ist auch die Notiz in dem neuesten Vortrag des Leipziger Kirchenhistorikers Hauck (Die Trennung von Kirche und Staat, Leipzig 1912, S. 17) zu korrigieren, welche sagt: „Der fünfte Artikel der Grundrechte von 1848 erklärte: Es besteht fernerhin keine Staatskirche. Darin lag noch nicht Trennung. Aber dadurch wurde sie vorbereitet.“ Allerdings nicht in diesem Satz, aber im Satz vorher lag schon die Trennung ausgesprochen.

Merkwürdigerweise hat auch W. Kahl, der in seinem „Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik“ (Bd. I, 1894, S. 297) meiner Ansicht nach richtig geschrieben hatte, daß „die Grundrechte von 1848, und zwar

Dazu muß selbst der „Katholik“¹ konstatieren, daß durch das ohne den mindesten Widerspruch des Parlaments aufgenommene Wort Mittermaiers in der Sitzung vom 12. September²: „Sie haben die Gleichstellung aller Konfessionen, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, Entfernung aller Bevormundung von Seiten des Staats beschlossen“ eine authentische Interpretation des Beschlusses der Nationalversammlung gegeben sei, die diesen Beschluß als völlig den klerikalen Wünschen entsprechend darstelle.

Die beiden anderen Sätze des § 14 von der Aufhebung aller auf (genauer müßte es heißen: „entsprechend der“) Forderung der katholischen Fraktion der Nationalversammlung . . . das System der Trennung von Staat und Kirche in Gesetzesparagraphen formuliert“ habe, nun seine Ansicht offenbar geändert. In seinen „Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. II. Jahrg. 1908, Nr. 43, Sp. 1367) hat er sich auf den Standpunkt gestellt, daß die Grundrechte das Trennungsprinzip überhaupt noch nicht ausgesprochen hätten. *Karl Neudörfer* (Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche, Inauguraldissertation, Mainz 1909 S. 54) tritt gewiß mit Recht dieser Auffassung von *Karl* und von *Robert* entgegen.

Richtig sagt *Goyau* (a. a. D. II, 2, S. 355) über die Annahme des *Kuenzerschen* Antrags: „Il y avait quelque équivoque dans ce texte; la seconde phrase limitait jalousement la première; les deux idées que le doyen *Kuenzer* avait voulu marier entre elles risquaient, dans la pratique de se contredire et de se combattre bien loin de s'harmoniser; mais en votant cet article, le Parlement de Francfort mettait un terme au système josphiste, et fermait un chapitre d'histoire. On ne savait pas exactement, à la lueur confuse d'un pareil texte, ce que serait l'Eglise d'Allemagne le lendemain et le surlendemain; mais ce qui était devenu certain, c'est qu'elle ne ressemblerait pas à l'Eglise de la veille et de l'avantveille; et c'est que le vote émis à Francfort par la représentation du peuple allemand donnait une arme aux sacerdocees contre les tentatives d'immixtion des pouvoirs civils.“

Ebenso richtig ist die Auffassung des Beschlusses wie des Verhaltens der Liberalen bei *Golther*, a. a. D. Trennung von Kirche und Staat war beschlossen in § 14, besondere Knebelungsgesetze gegen die Kirche waren unmöglich gemacht; und damit waren die Forderungen der Klerikalen erfüllt; aber eine gewisse Zweideutigkeit konnte allerdings, wenigstens nach der ersten Lesung, in § 14 gefunden werden.

¹ Vom 22. Sept., S. 459.

² St. B. III, S. 2015.

Vorrechte und der unbeschränkten Erlaubnis zur Bildung neuer Religionsgesellschaften entsprechen den Forderungen der Klerikalen, obwohl sie den ersten abgelehnt haben¹. Gegen diese beiden Sätze erhebt sich darum auch nirgends ein Protest, wohl aber gegen den Nachsatz des 1. Satzes (Antrag *Kuenzer*). Sobald jener Nachsatz in der Versammlung beschlossen war, rief *Lassaulz* dem Berichtstatter *Beseler* zu: „Sie haben damit den Nagel zum Sarg Ihres Reiches geschmiedet“². *Erzbischof Geißel* schrieb an seinen Generalvikar: „Bei der Abstimmung über die Kirchenfrage ist das Resultat sehr ungünstig ausgefallen; die neuen Staatsflicker haben für die Kirchenfreiheit weder Kopf noch Herz; diese kleinen Volkstyranen sind die enormsten Despoten, wenn es nach ihrer Laune geht“³. Vor allem protestierte der Katholikentag in Mainz und ließ eine „Bewahrung an die deutsche Nationalversammlung“ ergehen⁴. Allgemein fürchteten diese Klerikalen, daß mit jenem Nachsatz jedes spezielle Knebelungsgesetz gegen die Kirche verteidigt werden könne. Sie schlossen das aus der Ablehnung ihres eigenen Antrags, namentlich aus der Ablehnung der Sätze 2—4 des Antrags *Nagel*⁵, welche doch nur eine Ausführung des Antrags *Kuenzer* bedeutet hätten, wenn man diesen ehrlich meinte. Jedenfalls sei die Entscheidung der Versammlung nicht klar, nicht folgerichtig eben wegen jenes Nachsatzes⁶. Dem Protest des Katholikentags folgten Massenproteste der Piusvereine an die Nationalversammlung, alle wegen jenes Nachsatzes, viele auch wegen des „Vergleichs der Kirche mit jeder Aktien- und Kasinogesellschaft“.

¹ S. v. S. 64.

² *G. Beseler*, Erlebtes und Erstrebtes, Berlin 1884, S. 65.

³ *Pfülf* a. a. D. I, S. 546.

⁴ Verhandlungen S. 161 f.

⁵ S. v. S. 42.

⁶ *Döllinger* sagt in Mainz: „Wenn dieser Nachsatz immer nach Maßgabe des Vorderatzes interpretiert würde, also nicht in bezug auf religiöse, sondern nur auf andere Angelegenheiten Gehorsam verlangte, so wäre nichts Wesentliches zu erinnern. Aber es ist möglich, daß man unter Staatsgesetzen auch die jetzigen oder zukünftigen staatskirchlichen Gesetze verstehen könnte, wo es dann mit der kirchlichen Freiheit ein Ende hätte. Daß diese

Viel mehr Anlaß zu Protest als die Entscheidung in der Kirchenfrage gab natürlich die Entscheidung in der Schulfrage. Hier hatten die Klerikalen zweifellos eine Niederlage erlitten. Namentlich das Verbot geistlicher Schulaufsicht als solcher, das mit allen gegen nur 74 Stimmen ausgesprochen worden war, war ein schwerer Schlag und rief die lebhaftesten Gegenerklärungen hervor¹, ebenso das verunglückte Jesuitenverbot².

Die Proteste wirkten. In der Kirchenfrage wurden die Anstöße der Klerikalen an den Beschlüssen der 1. Lesung beseitigt. Das Jesuitengesetz wurde fallen gelassen. Auch in der Schulfrage wurde wenigstens für den Religionsunterricht die kirchliche Beaufsichtigung wieder zugelassen; im übrigen aber blieb es hier bei der Trennung der Schule von der Kirche. Abgesehen von dieser Schulfrage haben die Klerikalen in Frankfurt erreicht, was sie wollten. Freilich wenn man bedenkt, daß sie ihre eigentlichen Wünsche von Anfang an als unerfüllbar zurückstellten, daß ihre Forderungen für sie nur ein minus malum bedeuteten, so kann man verstehen, daß ihre Befriedigung doch nicht groß war; wenn das, was man aus Not annehmen will, auch noch verschlechtert wird, und zwar eben an dem Punkt, der der Kirche neben der Ernennung der Kirchendiener der wichtigste ist, so kann die Befriedigung nicht groß sein.

Aber das Glück war den Klerikalen ja holber, als sie selbst gehofft hatten. Das Einigungswerk mißlang, die Grundrechte traten nie in Gültigkeit, sondern wurden nur zum Teil in die oktroyierten Verfassungen aufgenommen, und die katholische Kirche gewann nun jedenfalls in den beiden Hauptländern Preußen³ und Oesterreich⁴

Auslegung nicht die richtige sei, unterliegt nach allem, selbst nach der Entwicklung, womit der Antragsteller seinen Antrag begleitete, keinem Zweifel.“

¹ Z. B. in der „Verwahrung“ des Mainzer Katholikentags.

² S. o. S. 66.

³ Durch die oktroyierte Verfassung vom 5. Dezember 1848.

⁴ Durch die kaiserliche Verordnung vom 18. April 1850 und vollends durch das Konkordat von 1855.

mehr als sie in Frankfurt begehrt hatte; sie behielt die alten Privilegien und wurde doch fast gänzlich frei von der staatlichen Aufsicht. Der Führer der Klerikalen, Erzbischof Geißel, konnte wenige Monate, nachdem er die Bischofsversammlung in Würzburg geschlossen, an den Internuntius schreiben¹: „Mit der neuen Konstitution tritt unsere Kirche in eine unvergleichlich freiere Stellung ein, als sie solche bisher gehabt hat; die Artikel räumen ihr eine Freiheit ein, so wie man sie nur wünschen kann“².

¹ Pfälz a. a. D. I, S. 661.

² Es erübrigt noch eine nachträgliche Bemerkung über das bei den Klerikalen so beliebte Wort „Unabhängigkeit der Kirche“ (s. auch oben S. 47). Die spätere Zentrumsparthei (Reichensperger, Ketteler) hat bekanntlich als Grundverhältnis zwischen Staat und Kirche so gerne das der „Koordination“, der völligen Gleichordnung beider Größen vertreten. Auf dieser Theorie ruhten ja im Grund die Konkordate, die eigentlich nichts anderes als Verträge zwischen zwei gleichberechtigten Regierungen sind. (Ueber die Entstehung der Koordinationstheorie s. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, herausg. von Friedberg und Seeling, Bd. V, S. 104 ff., Aufsatz von Singer.) Es legt sich nun die Frage nahe, ob nicht die Klerikalen von 1848 den Ausdruck „Unabhängigkeit der Kirche“ eben in diesem Sinne verstanden haben. Damit hätten sie sich außerhalb des modernen Staatsrechts, das die Souveränität des Staats als oberstes Axiom betrachtet, gestellt, damit wäre die von ihnen geforderte Trennung von Kirche und Staat theoretisch wenigstens etwas ganz anderes gewesen als das, was auch die ganz konsequenten Liberalen im Auge hatten, etwas ganz anderes als das amerikanische System, bei dem die Souveränität des Staats auch über die Religionsgemeinschaften selbstverständlich ist. Eben der Protest gegen den Nachsatz des Kuenzerschen Antrags scheint diese Ansicht besonders nahe zu legen, und Neundörfer (a. a. D. S. 50) schreibt darum den Klerikalen in Frankfurt diesen Standpunkt zu. Nun sind diese kirchen- und staatsrechtlichen Verhältnisse wohl vielen überhaupt nicht klar gewesen, wie auch vielen Liberalen bei ihrem Kampf gegen den Polizeistaat und bei der Abwehr der Staatseingriffe in die Freiheit der Korporationen nicht immer klar war, daß doch die prinzipielle Unterordnung aller Korporationen unter den Staat die Grundvoraussetzung des ganzen modernen Staatslebens ist; manche Klerikale mögen darum den Ausdruck Unabhängigkeit im Antrag Nagel wirklich im Sinne der Koordination verstanden haben, wie ja auch ein Gegner diese Auffassung den Klerikalen vorgeworfen hat (Platner, St. B. III, S. 1987, unter Protest von Reichensperger und Müller!). Aber die Führer waren sich sicher klar, daß das Prinzip des modernen souveränen Staats ja

3. Kapitel.

Chr. Hoffmann.

Im Anschluß an die Klerikalen möge kurz über den Mann gesprochen werden, der sich offenbar den Klerikalen selbst am nächsten verwandt fühlte und darum die beiden Anträge Nagel mit unterschrieben hat, den Abgeordneten Christoph Hoffmann aus Ludwigsburg. Er stellte sich der Versammlung vor als „den einzigen Vertreter einer bestimmten Meinungsschattierung innerhalb der evangelischen Kirche“¹, d. h. den einzigen von der orthodox-pietistischen Richtung, den einzigen „protestantischen Klerikalen“. Die Partei, die in Preußen und auch am Deutschen Bundestag vor 1848 geherrscht hatte, die in der Reaktionszeit als „Kreuzzeitungspartei“ wieder das Ruder in die Hände bekam, machte bei den Wahlen

den einzigen Rechtsgrund für eine Neuordnung dieser Verhältnisse durch das Parlament bildete, daß Koordination im Jahre 1848 nicht mehr vertreten werden könne, wie denn auch das Wort in der Diskussion nirgends zu finden ist. Radowicz (f. o. Anm. S. 65) und R. v. D. (f. o. Anm. S. 53) betonen vielmehr ausdrücklich: Kirche und Staat müssen eben deshalb getrennt werden, weil durch die Bewegung von 1848 der Staat absolut geworden ist; Förster sagt: der Staat hat Rechte auch über die Kirche, sofern sie eine von ihm anerkannte Korporation ist (St. B. III, S. 1704); Döllinger fordert, daß alle Religionsgesellschaften gleichmäßig unter der Herrschaft der Gesetze stehen sollten, für den Staat nichts anderes seien als Korporationen wie jede andere (f. o. S. 60, ähnlich Lichnowsky), d. h. also, sie erkennen prinzipiell die Souveränität des Staates an (f. auch o. S. 47, sowie den Verfassungsentwurf der drei Königreiche o. Anm. S. 102). Neundörfers Auffassung ist also abzulehnen. Aber die Klerikalen wählten freilich wohl mit Absicht eben den stärksten Ausdruck „Unabhängigkeit vom Staat“, damit die prinzipiell anerkannte Souveränität des Staates möglichst weit in den Hintergrund trete und das ihr entgegenstehende kanonische Prinzip der völligen Unabhängigkeit, ja Souveränität der Kirche so viel als möglich zur Durchführung kommen könne. Und der Antrag Kuenzer wurde deshalb so scharf bekämpft, weil er jene Souveränität des Staates absichtlich und ausdrücklich hervorhebt, von der der klerikale Antrag sicher ebenso absichtlich und ausdrücklich geschwiegen hatte.

¹ St. B. III, S. 1701.

1848 kläglich Fiasko: in die preußische Nationalversammlung wurde kein einziger Vertreter des alten Systems gewählt, nach Frankfurt außer Hoffmann kein einziger, der die pietistisch-orthodox-konservativen Anschauungen der preußischen Regierung teilte. Denn die, die in Frankfurt als die „Reaktionären“ auf der äußersten Rechten saßen, waren entweder katholisch-klerikal oder Bureaukraten aus der Schule Metternichs oder aber — und das gilt gerade von den Führern der äußersten Rechten — hatten sie früher zur vormärzlichen Opposition gehört. Vincke, jetzt der Hauptführer, war im Vereinigten Landtag Führer der Opposition gewesen und hatte dort mit dem klaren Verstand und dem kalten Temperament des Rationalisten den „christlichen Staat“ als widersinnig bekämpft¹. Bei den Wahlen zeigte sich, wie wenig Sympathien die Ideen von Friedrich Wilhelm IV. und von Eichhorn unter der breiten Masse besaßen; Theologen und Adelige hatte dieser Pietismus allmählich in großer Anzahl gewonnen; aber im Volk besaß noch fast überall der alte Rationalismus und die spießbürgerliche Indifferenz die Oberhand über die kleinen Scharen jener „Gläubigen“. Fast nur in Württemberg war der Pietismus wirklich schon eine Sache des Volks, freilich ohne den romantisch-hallerischen Einschlag, den er bei Friedrich Wilhelm IV. und der Partei Gerlach aufwies. Während die schwäbischen Pietisten vor 1848 als die „Stillen im Lande“ sich meist in schweigendem Untertanengehorsam von der Politik ferngehalten hatten, wurde nun plötzlich eine große Agitation unter ihnen entfaltet und ganz wie bei den Klerikalen die Bedrohung der Religion in den Vordergrund geschoben. Aber der heiße Wahlkampf brachte nur einen der Ihrigen nach Frankfurt: Das Haupt der württembergischen Gemeinschaften, der Herausgeber der „Süddeutschen Warte“, der spätere Begründer des „Tempels“ Christoph Hoffmann siegte in Ludwigsburg über den „Antichristen“ D. Fr. Strauß. Mit seinen apokalyptischen Ideen nahm er sich freilich in der Natio-

¹ S. auch u. S. 124.

nalversammlung wie eine „vereinzelte Kuriosität“¹ aus; er schloß sich keiner Partei an und beteiligte sich außer in der Kirchen- und Schulfrage nie an der Debatte². In dieser aber nahm er zweimal das Wort und brachte verschiedene Anträge ein. Was er sagte und beantragte, das konnte seine Gegner und zunächst auch seine Wähler zu Haus in großes Erstaunen versetzen. Bei seinen Wahlreden hatte er gepredigt: Die Gegner wollen den Staat seines christlichen Charakters entkleiden, wollen das Christentum als die Grundlage der öffentlichen Zustände beseitigen. In Frankfurt dagegen brachte er Anträge ein, die den Staat so radikal als möglich von Religion und Kirche zu trennen beabsichtigten:

„Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden. Einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht. Keine Religionsgesellschaft genießt vor den andern Vorrechte durch den Staat. Es besteht fernerhin keine Staats- oder Nationalkirche. Jede Religionsgesellschaft hat das Recht der Selbstregierung in ihren eigenen Angelegenheiten. Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden. An die Stelle des politischen und gerichtlichen Eids tritt eine feierliche Versicherung“³.

Und doch war er mit diesen Anträgen ganz konsequent geblie-

¹ So nennt ihn R i e h l, a. a. D. S. 362, und fügt hinzu: „In kürzester Zeit war aus der Kuriosität eine mächtige Partei geworden, die selbst auf die große deutsche Verfassungsfrage und ihre Unlösbarkeit tiefgreifend geheimen Einfluß übte.“

² Er ist wohl auch in rein politischen Fragen ganz allein gestanden. Den ersten Teil seines Glaubensbekenntnisses: „Wenn es auf mich angekommen wäre, so hätten wir die Freiheit als für dieselbe nicht reif noch lang nicht bekommen“ (Deutsche Zeitung vom 27. April 1848), hätte wohl außer S i c h o w s k y und ganz wenigen anderen Klerikalen keiner sonst in der Nationalversammlung unterschrieben. Diese letzteren aber hätten den zweiten Teil seines Glaubensbekenntnisses nicht geteilt: „Nachdem Gott diese Dinge nun einmal zugelassen, füge ich mich wohl oder übel drein, wie ich überhaupt als Christ die jenseitige Obrigkeit, möge ihre Richtung sein welche sie wolle, zu unterstützen habe.“

³ St. B. III, S. 1639 u. 1995.

ben. Genau wie Radowiz¹ erklärte er: Der bisherige Staat war ein christlicher, erkannte die Gnade Gottes als Grund der Staatsgewalt an, wurde von einem christlichen Regenten durch christliche Diener regiert; die Nationalversammlung aber, indem sie das Prinzip der Volkssouveränität anerkannte und Juden und Atheisten die Berechtigung zu jeder staatlichen Stellung zuerteilte, hat den Staat seines christlichen Charakters entkleidet; nun dürfen wir ihm nicht den geringsten Teil der Leitung unserer religiösen Angelegenheiten mehr überlassen, dürfen aber auch keine Privilegien mehr für uns fordern². Da er für seinen Hauptantrag nicht die genügende Unterstützung fand, unterzeichnete er die beiden Anträge Nagel³ als die, welche nach seiner Ansicht die Trennung von Kirche und Staat nächst seinem eigenen Antrag am deutlichsten aussprechen. Bei der Abstimmung war er konsequenter als die Klerikalen, weil er nicht wie sie auf eine *Enzyklika mirari vos* Rücksicht zu nehmen hatte und nicht die diplomatische Klugheit der römischen Kirchenjuristen besaß, die sich für jede mögliche Zukunft die Wege offen zu halten verstanden⁴: er stimmte für den Antrag: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat.“

Auch in der Schulfrage stellt sich Hoffmann ganz ähnlich wie die Klerikalen⁵: Die Eltern sollen bestimmen, wie ihre Kinder unterrichtet werden, und darum sollen die Gemeinden das Recht haben, „ihre Volksschulen entweder unter die Leitung der Staatsschulbehörden oder unter die Leitung einer Kirche zu stellen“⁶.

¹ S. v. Ann. S. 65.

² St. B. III, S. 1701. S. auch seine Flugschrift: *Aussichten für die evangelische Kirche Deutschlands* infolge der Beschlüsse der Reichsversammlung in Frankfurt. Stuttgart 1849.

³ S. v. S. 38 u. 42.

⁴ S. v. Ann. S. 64 f. u. S. 86.

⁵ S. v. S. 68 ff.

⁶ So sein Antrag St. B. III, S. 2221. Dieser kann freilich nur dann mit seiner Zustimmung zu dem Antrag betr. keine Vorrechte als vereinbar erklärt werden, wenn die öffentlichen Volksschulen vom Staat gar keinen Beitrag oder Unterstützung erhalten. Die Eingabe seiner Wähler, der württembergischen Gemeinschaftsleute, ans Parlament hat er offenbar nicht zu unter-

Wird dies abgelehnt, so möge wenigstens völlige Lehr- und Lernfreiheit gewährt und die Organisation den einzelnen Staaten überlassen werden. Zwang zum Besuch religionsloser Staatschulen, in denen allgemeine Menschen- und Bürgerbildung gelehrt wird, erklärt auch er für ein „Paradies des Despotismus“¹ und kündigt für diesen Fall den passiven Widerstand von Tausenden an. Wie die Klerikalen konnte er auf Massen hinweisen, die hinter ihm standen; denn eine mächtige Agitation unter den Pietisten in Württemberg und Baden, die von dem Freund und Ludwigsburger Kollegen Hoffmanns, Paulus, ausging, hatte 24000 Unterschriften gegen die Anträge des Schulausschusses zusammengebracht, die von Hoffmann auf dem Tisch des Hauses niedergelegt wurden². Außer den klerikalen Peti-

stücken gewagt, in der es heißt: „Da der Staat nicht mehr berechtigt ist, in die Religion und was damit zusammenhängt, einzugreifen, so wünschen wir vielmehr, daß der Staat die Sorge für die Volksschulen den einzelnen bestehenden und noch sich bildenden Kirchen überlasse . . . In zweiter Linie, wenn dies nicht möglich ist, wünschen wir wenigstens, daß die Schule Sache der Gemeinden sei“ (Der Beobachter Stuttgart 1848, Nr. 158). Dieser Wunsch, dessen Konsequenz im Grund Abschaffung aller öffentlichen Schulen ist, zeigt, wie wenig auch diese kirchlich interessierten Kreise in jener Zeit das Prinzip der Trennung und seine Durchführungsmöglichkeit noch durchdacht hatten, wiewohl sie das Prinzip befürworteten.

¹ St. B. III, S. 2221; vgl. das Wort von Ketteler, o. S. 73.

² Soviel ich sehe, ist das die einzige Eingabe von evangelisch-positiver Seite, die nach Frankfurt in der Kirchen- und Schulfrage gekommen ist, eine Bestätigung des S. 108 f. Gesagten. Wir hören zwar noch von einer Eingabe des Seminardirektors Steglich aus Dresden gegen die Trennung der Schule von der Kirche (Dresdener Journal 1848, Nr. 127 vom 5. August), doch entspringen die darin gemachten Vorschläge einem zwar kirchlichen, aber liberalen Geist. Wie groß die Agitation und Verhezung in Württemberg war, ist daraus zu ersehen, daß die Bauern auf der Alb ihre Bibeln zum Teil in die Erde gruben, weil sie wirklich glaubten, der neue Staat wolle dem Volke die Bibeln nehmen, wolle Heiden und Türken als Schullehrer bestellen. Daß die württembergische Regierung ein Lesebuch einführen wollte (neben der Bibel, die bis dahin das einzige Buch in den schwäbischen Volksschulen war), wurde als deutlicher Beweis für diese Absichten des neuen Staats angesehen. Das württembergische Konsistorium selbst sah sich veranlaßt, die vom Ludwigsburger „Salon“ ausgehenden Petitionen zu desavouieren.

tionen war dies die einzige, welche sich gegen die Trennung von Schule und Kirche wehrte. Ebenso hatten die schwäbischen Pietisten darum petitioniert, daß die Religion und deren Ausübung von nun an „lediglich noch Sache freier Assoziationen sein solle“¹. Hoffmann selbst war freilich gegen freie Assoziationen, die nach seiner Meinung zu unfruchtbarer sektenhafter Zersplitterung führen². In seiner apokalyptischen Stimmung wollte er von einer Neugestaltung der Kirche durch Menschen überhaupt nichts mehr wissen, sondern forderte nur, daß die Konsistorien, vom Staat losgetrennt, das Regiment einstweilen weiterführen, die Gläubigen ihren Anordnungen aber nur soweit Folge leisten sollten, als diese das Gewissen nicht verletzen, und mit dem Vorbehalt der vollen Freiheit für die Zeit, wo der göttliche Ruf zur Sammlung der Gläubigen ergehen werde³.

Mit seinen Anträgen auf Trennung von Staat und Kirche und mit seiner Begründung dieser Forderung war Hoffmann wohl in Uebereinstimmung mit einem großen Teil der orthodox-pietistischen Kreise in Deutschland, soweit diese überhaupt an eine Dauerhaftigkeit der neuen Verhältnisse glaubten. Jedenfalls die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat wurde von weitaus den meisten unter ihnen gefordert. Artikel der Hengstenbergischen Evangelischen Kirchenzeitung, die Neue preußische Kreuzzeitung, die Berliner Pastorenkonferenz, Stahl, Bethmann-Hollweg und viele andere hielten ein Regiment des atheïstischen Staats über die Kirche für unmöglich⁴. Sie forderten „bei den veränderten

¹ Beobachter 1848, Nr. 119.

² Das hat sich später an seiner eigenen Gründung bewahrheitet.

³ S. seine Flugschrift.

⁴ Die Nachweise für die preußischen Orthodoxen s. bei Woltersdorf a. a. D. S. 89 ff., für Hessen s. das „alleruntertänigste Memorandum für die künftige Ausübung der Kirchengewalt in der evang. Kirche Kurhessens. Im Namen und Auftrag der Konferenz zu Jesberg überreicht“ Kassel 1849. Für Württemberg s. o. S. 113.

Bethmann-Hollweg, vielleicht der angesehenste Mann in den pietistischen Kreisen des damaligen Deutschlands, Präsident des Wittenberger Kirchentags, hat Thesen ausgegeben, die auf einer zu gleicher Zeit mit der Kölner

Staatsverhältnissen für die Kirche statt des bisherigen Kirchenregiments des Landesherrn ein in ihrer eigenen Mitte ruhendes Kirchenregiment¹. Als es nun aber an den Neubau aus der „eigenen Mitte“ heraus ging, gab es die größten Schwierigkeiten, weil man eine Majoritätsherrschaft in der Kirche, vollends eine auf dem Prinzip der Urwahlen aller Kirchenglieder beruhende Synode, perhorreszierte. Eben deshalb hielten auch einige ganz Unentwegte, L. v. Gerlach, Hengstenberg und verschiedene theologische Professoren der orthodoxen Richtung von Halle, Berlin und Rostock, daran fest, daß das landesherrliche Kirchenregiment nicht ein Teil der Staatsgewalt des Landesherrn, sondern eine persönliche Pflicht des Fürsten² sei und darum durch Gewährung einer Verfassung nicht alteriert werde³. Sie konstruierten also die Verbindung nicht wie der Territorialismus von der Seite des Staats her, sondern von der Seite der evangelischen Kirche, in deren Prinzip es liege, den weltlichen Fürsten als Haupt zu haben. Damit konnte die Einmischung des „konstitutionell und atheistisch gewordenen“ Staats in die Angelegenheiten der evangelischen Kirche abgewehrt werden, ohne daß die Kirche zu einer Privatgesellschaft werden mußte. Aber man wehrte sich auf dieser Seite anfangs auch nicht gegen die Entziehung der Privilegien, also gegen die vollkommene Trennung, wie solche vom preußischen Kultminister bald

Bischofskonferenz (S. v. S. 80) stattfindenden Bonner Konferenz fast einstimmig angenommen wurden; die beiden ersten Thesen lauten: „Die Trennung des Staates von der Kirche ist grundsätzlich durch die neueste preussische und deutsche Gesetzgebung als entschieden anzusehen (also schon im Mai 1848!). Die Trennung muß von der Kirche unbeschadet ihrer Rechte als feststehender Grundsatz anerkannt werden.“ (S. Monatschrift für die ev. Kirche der Rheinprovinz und Westfalens, Juliheft 1848, S. 1 ff.).

¹ Eingabe der Berliner Pastorenkonferenz und viele andere Eingaben an das Ministerium (bei Woltersdorf S. 98).

² S. v. S. 4.

³ S. besonders die Artikel von L. v. Gerlach in Hengstenbergs ev. Kirchenzeitung 1848 Nr. 59; 60; 66. Ferner Nieker, „Die Krisis des landesherrlichen Kirchenregiments in Preußen 1848—50“, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht (Friedberg-Sehling) Bd. X, S. 1 ff.

nach den Märztagen angekündigt wurde¹, sondern erkannte das als unvermeidliche Folge der neuen Zustände; nur sprach man dem Kultminister das Recht ab, auch nur zwecks Anbahnung neuer Verhältnisse sich noch irgendwie mit der evangelischen Kirche zu befassen. Freilich als die Kommission der Berliner Nationalversammlung dann beantragte, die Schule von der Kirche zu trennen, das Patronat abzuschaffen, da waren viele aus den bisher Trennung fordernden Kreisen der Pietisten nicht bereit, mit Hoffmann die Konsequenzen der Trennung wirklich vollständig zu ziehen²; die Anhänger der Trennung verminderten sich, und die Unklarheit der Vorschläge vermehrte sich. Dies klarzulegen, würde eine ausführliche Untersuchung fordern, die über dem Rahmen unserer Arbeit hinausliegt.

4. Kapitel.

Uebersicht über die Haltung der Frankfurter Klubs.

Wir wenden uns nun zu den Parteien oder Klubs der Nationalversammlung, um ihre Haltung in der Kirchenfrage zu untersuchen. Wir mußten die Klerikalen zunächst von diesen Klubs ausschneiden und vorausbehandeln, da sie, sonst unter diesen zerstreut, in der Kirchenfrage für sich eine geschlossene Gruppe bildeten und so das Bild nur noch mehr verwirrt hätten, das die Behandlung der Kirchenfrage durch die einzelnen Parteien dem Betrachter bietet. Denn verwirrt ist dies Bild, auch wenn wir nun im folgenden von den Klerikalen absehen.

¹ S. v. S. 13 f.

² S. z. B. die zwei Eingaben, welche die Kreissynode Landsberg a. d. Warthe 14 Tage hintereinander an die Nationalversammlung richtete; in der ersten wird Trennung von Staat und Kirche für unvermeidlich erklärt, in der zweiten gegen Trennung von Schule und Kirche protestiert (Berliner Allg. Kirchenzeitung 1848 Nr. 68 und 69, herausg. von Dr. Brunz, die eine Fülle von Material über all diese Vorgänge enthält. Vgl. auch Hengstenbergs ev. Kirchenzeitung).

Als die Kirchenfrage zum erstenmal in Frankfurt behandelt wurde, bestanden dort sechs Parteien oder Klubs¹, die sich nach ihren Versammlungslokalen nannten: Milani (äußerste Rechte), Kasino (rechtes Zentrum, später auch Gagernpartei oder Professorenpartei genannt), Württemberger Hof (linkes Zentrum), Westendhalle („Aristokratie der Linken“), Deutscher Hof (Linke) und Donnersberg (äußerste Linke). Diese Klubs können nun insofern nicht mit den Fraktionen unserer Parlamente verglichen werden, als hinter ihnen keine Parteien des deutschen Volkes standen, vielmehr hatten vor 1848 außer den Klerikalen und wenigen Mitgliedern des Klubs Milani eigentlich sämtliche Mitglieder dieser Klubs zu der einen großen liberalen Opposition gehört, innerhalb welcher die Geister sich noch nicht geschieden hatten. Jetzt da diese in der Negation einigen Scharen plötzlich zu positiver gesetzgeberischer Arbeit berufen wurden, kamen die großen Unterschiede erst zutage. Aber es ist natürlich, daß unter solchen Umständen die Bildung der Klubs beim Beginn des Parlaments weithin vom Zufall abhängig war; Männer wie Vincke, Gagern, Dahlmann, Mittermaier, Benedey, Blum u. a., die in der vormärzlichen Zeit sich unter der Opposition einen Namen gemacht hatten, sammelten Gleichgesinnte und Verehrer um sich; andere fanden sich als Landsleute zusammen, und so kam es, daß im gleichen Klub anfangs oft sehr verschiedene Richtungen beieinander waren, daß bald Spaltungen und Abspaltungen vorkamen, und daß mit der Zeit ganz neue Parteigruppierungen sich herausbildeten. So entstand neben den oben genannten sechs Parteien im Anfang Sep-

¹ Die Parteien sind noch nirgends näher untersucht worden, und es finden sich in manchen Schriften ziemlich verwirrte und unklare, auch falsche Angaben darüber. Mitgliederverzeichnisse für die einzelnen Parteien finden sich bei Robert Heller, Brustbilder aus der Paulskirche, Leipzig 1849, und bei Eisenmann, Die Parteien der Nationalversammlung, ihre Programme, Methoden und Mitgliederverzeichnisse, Erlangen 1848. Die in der letzteren Schrift enthaltenen Programme der Parteien besagen sehr wenig, da sie meist zu Anfang, vor dem Austausch der großen Fragen aufgestellt worden sind.

tember der Landsberg, eine Abspaltung vom rechten Zentrum nach links hin, und im Anfang Oktober der Augsburger Hof, eine Abspaltung vom linken Zentrum nach rechts hin. In der Kirchenfrage hat der Augsburger Hof konservativer gestimmt als der Landsberg, besteht zwischen Augsburger Hof und Kasino kein Unterschied; es ist deutlich, daß im Oktober eben die vom linken Zentrum sich zum Augsburger Hof absonderten, die eigentlich aus Versehen bei der unklaren Lage am Anfang ins linke Zentrum geraten waren und tatsächlich viel weiter rechts standen. So ist es berechtigt, wenn wir diese Abspaltungen bei unserer Untersuchung berücksichtigen und acht Parteien unterscheiden, obwohl jene Abspaltungen erst nach dem größten Teil der Kirchendebatte entstanden.

Die Stellung dieser acht Parteien in der Kirchenfrage ersehen wir hauptsächlich aus sieben namentlichen Abstimmungen, die freilich mit Vorsicht zu benützen sind. Für die Ansicht eines Abgeordneten sind bei der Beratung der Grundrechte nur die positiven Abstimmungen beweisend; denn mit „Nein“ stimmten nicht nur die, welche den betreffenden Satz inhaltlich verwarfen, sondern auch die, welche ihn in dieser Formulierung als ungeeignet für die Grundrechte ansahen. Sodann ist bei der Kirchenfrage noch besonders zu beachten, daß viele Abgeordnete sich bei den Abstimmungen über die Sache keineswegs klar waren. Dies gilt vor allem gerade von der wichtigsten namentlichen Abstimmung, der über den Satz: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat.“ In der 2. Lesung, in der es über ihn zur namentlichen Abstimmung kam, war keine Debatte zugelassen worden, war also den klar sehenden Mitgliedern der Versammlung keine Gelegenheit gegeben zu zeigen, daß mit diesem Satz Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen ist¹, und so stimmten viele für diesen Antrag, die tatsächlich nicht die Trennung im Auge hatten. Ueber wichtige Anträge haben wir leider keine namentliche Abstimmung, so besonders über die Anträge, welche die Kirche von staatlicher Beaufsichtigung frei

¹ S. o. Anm. S. 7.

machen wollten; die Abstimmung über das in dieser Richtung liegende klerikale Minoritätserachten I¹ ist gerade für die sehr große Majorität, die dagegen stimmte, von gar keiner Beweiskraft, da auf das Minoritätserachten noch eine Reihe von Anträgen folgten, die das gleiche in einer den Liberalen besser zusagenden Formulierung ausdrückten. Wer den klerikalen Antrag nur ablehnte, um für einen von diesen liberalen Freiheitsanträgen zu stimmen, wissen wir nicht, da über die letzteren nicht namentlich abgestimmt worden ist.

Trotzdem ist den namentlichen Abstimmungen einiges zu entnehmen. Vor allem das eine: Die Kirchenfrage wurde nicht zur „Parteifrage“ gemacht. Sicher ist auch die Kirchenfrage wie jede andere Frage in den Klubverhandlungen vorher beraten worden; aber während in den meisten Dingen die Beratungen in den Klubs mit einer Bindung der Mitglieder für die kommende Abstimmung endigte, so war dies in der Kirchenfrage nicht der Fall. Keiner von den acht Klubs hat bei den namentlichen Abstimmungen auch nur annähernd geschlossen abgestimmt. Und das gleiche zeigt sich auch in der Debatte: Die Klerikalen gingen schon von vornherein ihre eigenen Wege, Weisker und Böllinger, zwei Mitglieder des Klubs Milani, stießen aufs schärfste zusammen². Aber auch die nichtklerikalen Mitglieder der Parteien sprachen in entgegengesetzter Richtung: so Welcker und Zittel vom Kasino, Rümelin und Biedermann vom Augsburgischer Hof, Tafel und Nauwerck vom Deutschen Hof. Am meisten geschlossen ist die Linke³ (Deutscher Hof mit 65 Mitgliedern und Donnersberg mit 48 Mitgliedern). Im Jesuitenantrag⁴ geht auch sie auseinander; ebenso finden sich beim klerikalen Minoritätserachten⁵ im Deutschen Hof 3, im Donnersberg 5, welche entgegen der großen Mehrzahl ihrer Partei mit „ja“ stimmen. Aber in den 5 anderen Anträgen bleiben sie zusammen: Sie verwerfen jeden Zwang zur Offenbarung der religiösen

¹ S. o. S. 37 f.

² S. o. S. 19.

³ S. die folgende Tabelle auf S. 119.

⁴ S. in der Tabelle Antrag 6.

⁵ S. in der Tabelle Antrag 7.

Ueberzeugung¹, verlangen Abschaffung aller staatlichen Privilegien für die Kirchen², Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht³, Verbot öffentlicher Konfessionsschulen⁴, scheuen sich aber trotz ihrer Trennungstendenzen nicht, den Kirchen die Einführung der Pfarrwahl durch die Gemeinden von Staats wegen aufzuzwingen⁵.

Tabelle über die namentlichen Abstimmungen.

x : y = ja : nein.

Antrag	Milani	Kasino	Augsburger Hof	Sanbäberg	Wirttemberg-Hof	Westendhülle	Deutscher Hof	Donnersberg
1. Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren. St. B. V, S. 3981.	0:23	12:62	6:19	17:17	26:1	37:1	45:1	28:0
2. Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat. St. B. VI, S. 4129.	3:21	14:55	10:17	19:9	29:1	36:0	50:0	33:0
3. Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher entzogen. St. B. III, S. 2298.	17:5	60:10	22:5	26:6	26:2	32:0	38:0	30:0
4. Öffentl. Schulen dürfen nicht konfessionell sein. St. B. VI, S. 4161.	0:24	5:63	2:19	17:10	20:7	31:0	45:1	31:1
5. Die Pfarrer und Kirchenvorsteher der Gemeinden werden von diesen gewählt und ernannt, ohne daß es hierzu der Bewilligung von Seiten d. Staates bedarf. St. B. III, S. 1996.	0:22	5:79	4:26	7:26	4:24	19:15	47:1	32:1
6. Der Orden der Jesuiten, Redemptoristen und Augustiner ist für alle Zeiten aus dem Gebiet des Deutschen Reiches verbannt. St. B. VI, S. 4179.	1:21	9:55	4:21	18:10	9:22	20:13	35:7	16:15
7. Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig. St. B. III, S. 1990.	2:21	7:72	8:24	1:34	10:18	0:35	5:41	3:31

¹ S. in der Tabelle Antrag 1.

² S. in der Tabelle Antrag 2.

³ S. in der Tabelle Antrag 3.

⁴ S. in der Tabelle Antrag 4.

⁵ S. in der Tabelle Antrag 5.

Fast ebenso geschlossen ist, wenn wir von links nach rechts die Parteien weiter uns ansehen, die Westendhalle (47 Mitglieder)¹. Auch sie spaltet sich in der Jesuitenfrage², ist aber einmütig in der Ablehnung des klerikalen Antrags³, dagegen ziemlich gleichmäßig gespalten in der obligatorischen Einführung der Gemeindepfarrwahl⁴. Im übrigen aber verwerfen auch ihre Mitglieder einmütig den Zwang zur Offenbarung der religiösen Ueberzeugung⁵ und stimmen ebenso in den beiden Schulanträgen⁶ und der Abschaffung der Privilegien für die Kirchen⁷ mit der Linken überein.

Von den vier Parteien des Zentrums, die zusammen mehr als die Hälfte aller in Parteien organisierten Mitglieder des Parlaments ausmachten (234 von 428), ist nur die am weitesten linksstehende von ihnen, der Württemberger Hof (40 Mitglieder), wenigstens in den Hauptanträgen noch geschlossen: Abschaffung der Privilegierung⁸ und der geistlichen Schulaufsicht⁹, Verwerfung des Zwangs zur Offenbarung der religiösen Ueberzeugung¹⁰. Gegen das Verbot öffentlicher Konfessionsschulen¹¹ stimmt ein Viertel der Partei; gegen das Jesuitengesetz¹² und gegen den klerikalen Antrag¹³ ist eine starke Majorität vorhanden, die zwangsmäßige Einführung der Gemeindepfarrwahl findet nur vier Verteidiger¹⁴. Ganz uneins sind die Parteien Landsberg, Augsburger Hof und Ka-

¹ Die Westendhalle ist zuweilen mit den Girondisten verglichen worden; sie hat sich vom linken Zentrum abgesplittert, da die Majorität dort nicht auf ihre radikalen Wünsche einging, und stand nun jedenfalls in den Abstimmungen der republikanischen Linken näher als dem Zentrum. Heller bezeichnet die Westendhalle als „einen Verein, der nur aus Scham der Bildung nicht ganz mit zur ungebildeten Linken gerechnet sein will, während er doch aus ehrgeiziger Leidenschaft, aus kurzfristigem Verständnis oder maßlosem Verlangen fortwährend mit der Linken stimmte“ (a. a. O. S. 144).

² S. in der Tabelle Antrag 6. ³ S. in der Tabelle Antrag 7.
⁴ S. in der Tabelle Antrag 5. ⁵ S. in der Tabelle Antrag 1.
⁶ S. in der Tabelle Antrag 3. ⁷ S. in der Tabelle Antrag 4.
⁸ S. in der Tabelle Antrag 2. ⁹ S. in der Tabelle Antrag 3.
¹⁰ S. in der Tabelle Antrag 1. ¹¹ S. in der Tabelle Antrag 4.
¹² S. in der Tabelle Antrag 6. ¹³ S. in der Tabelle Antrag 7.
¹⁴ S. in der Tabelle Antrag 5.

fino, also die gemäßigt Liberalen. Der Landsberg (42 Mitglieder) stimmt noch mit starker Majorität für Abschaffung der Privilegierung¹, der geistlichen Schulaufsicht² und der öffentlichen Konfessionsschulen³, ist dagegen ganz gleichmäßig gespalten betr. den Zwang, die religiöse Ueberzeugung zu offenbaren⁴. Der klerikale Antrag⁵ wird von ihm fast einstimmig abgelehnt, ebenso aber die obligatorische Gemeindepfarrwahl⁶; das Jesuitenverbot wird von einer Majorität befürwortet⁷.

Im Augsburger Hof (38 Mitglieder) und Kasino (114 Mitglieder)⁸ ist eine starke Majorität gegen alle diese Anträge vorhanden. Die Abschaffung der Privilegierung⁹ wird vom Augsburger Hof mit 10 gegen 17, vom Kasino mit 14 gegen 55 Stimmen verworfen; nur die Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht¹⁰ wird von einer starken Majorität befürwortet. Milani (34 Mitglieder)¹¹ stimmt wieder ziemlich geschlossen und zwar mit „Nein“ in allen diesen namentlichen Abstimmungen, sowohl bei den Anträgen der Klerikalen als bei denen der Linken. Nur die Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht¹² wird auch von ihr mit Majorität angenommen. Immerhin ist es bezeichnend, daß auch die äußerste Rechte in den meisten Abstimmungen keine Einstimmigkeit zustande brachte, während sie sonst unter der Führerschaft von Wincke stramme Disziplin übte.

Ueberblicken wir diese namentlichen Abstimmungen, so zeigt sich also in keiner Partei Einstimmigkeit, aber doch ein ziemlich deutlicher Zug von links nach rechts: die Linke tritt — anscheinend den Klerikalen gleich — energisch für Durchführung der

¹ S. in der Tabelle Antrag 2. ² S. in der Tabelle Antrag 3.
³ S. in der Tabelle Antrag 4. ⁴ S. in der Tabelle Antrag 1.
⁵ S. in der Tabelle Antrag 7. ⁶ S. in der Tabelle Antrag 5.
⁷ S. in der Tabelle Antrag 6.
⁸ Die klerikalen Mitglieder nicht mitgerechnet.
⁹ S. in der Tabelle Antrag 2. ¹⁰ S. in der Tabelle Antrag 3.
¹¹ Die klerikalen Mitglieder nicht mitgerechnet.
¹² S. in der Tabelle Antrag 3.

Trennung von Kirche und Staat ein, aber nicht wie die Klerikalen mit dem Hauptzweck, der Kirche dadurch Freiheit zu gewähren — im Gegenteil will sie der Kirche die Gemeindegewahl der Pfarrer aufzwingen — sondern um das Volk möglichst vom Bann der Kirche frei zu machen, darum auch in der Schulfrage in scharfer Opposition zu den Klerikalen. Auf der anderen Seite die äußerste Rechte ist ebenso geschlossen gegen die Trennung von Kirche und Staat, nur die Schule soll von der geistlichen Aufsicht frei werden. In beidem steht auch die Rechte in direktem Gegensatz zu den Klerikalen. Das Zentrum ist geteilt, je weiter links desto vollzähliger für Trennung. Hervorzuheben ist aber eins, was bei unserer bisherigen Darstellung des Parteidurchschnitts nicht herausgetreten ist, was sich aber bei einer Einzeluntersuchung der Abstimmungen klar ergibt: die konsequentesten Vertreter der Trennung abgesehen von den Klerikalen sitzen nicht auf der Linken, sondern im rechten Zentrum, es sind die echten liberalen Individualisten, welche die Kirche nicht bloß wie die Linke der *advocatia* des Staats herauben, sondern auch von der *inspectio* des Staates frei machen wollen.

Damit haben wir den Tatbestand in allgemeinen Umrissen skizziert, und es erhellt schon aus dieser Skizze, daß es keinen Sinn hätte, wenn wir im folgenden die einzelnen Frankfurter Parteien nacheinander auf ihre Stellung zur Kirchenfrage genauer untersuchen wollten. Da die einzelnen Abgeordneten nicht nach Parteibeschluß, sondern nach Gutdünken stimmten, so müßten wir den Standpunkt aller einzelnen kennen, und dazu fehlt uns völlig das Material. Solche Untersuchung hätte aber auch wenig Wert, da die Parteidruppierung in der Paulskirche eine in der Gesamtgeschichte sehr vorübergehende Erscheinung war und sich sogar in der Paulskirche selbst stetig änderte¹. Vielmehr bleibt uns nichts übrig als die

¹ Als im Dezember die österreichische Frage und die Oberhauptsfrage sich immer mehr als die Hauptfragen entpuppten, vollzog sich eine völlige Umgestaltung der Parteiverhältnisse.

sämtlichen Frankfurter Parteien zusammenzunehmen und sie nach den für unsere Frage in Betracht kommenden Gesichtspunkten neu zu gruppieren. Eine solche Gruppe, die Klerikalen, haben wir schon vorausgenommen; sie sind ja später in der Geschichte zu einer politischen Partei geworden, in der bis heute das Verhältnis von Kirche und Staat eine Hauptrolle spielt; ihre Stellung genauer zu untersuchen, war darum auch am meisten geboten. Dasselbe gilt von Hoffmann, auch er repräsentiert eine politische Partei der Zukunft. Was nach Ausscheidung dieser verhältnismäßig kleinen Gruppen in allen acht Frankfurter Parteien noch übrig bleibt, sind alles eigentlich nur verschiedene Schattierungen dessen, was später als Liberalismus und Fortschrittspartei weiterlebte, freilich in sehr verschiedener Tonart vom gemäßigten bis zum radikalsten Liberalismus, bei dem auch der Uebergang zum Kommunismus und zur Anarchie jederzeit möglich gewesen wäre. Es sind also alles kirchenpolitische Strömungen innerhalb des Liberalismus, was wir im folgenden in verschiedenen Gruppen behandeln, kirchenpolitische Strömungen, wie sie in ihren entgegengesetzten Tendenzen heute noch beim Liberalismus nebeneinander bestehen. Eben deshalb ist es auch gerechtfertigt, wenn wir im folgenden alle Frankfurter Parteien zusammennehmen; wir verwischen damit nicht die Unterschiede zwischen den verschiedenen politischen Parteien, sondern wir geben einen Beitrag zur Geschichte des politischen Liberalismus. Es wird sich bei der Einzeldarstellung ergeben (und erhellt ja schon aus der obigen Zusammenstellung), daß die Unterschiede zwischen gemäßigtem und radikalem Liberalismus doch auch bei unserer Zusammenfassung und Neugruppierung heraustreten, daß sich die verschiedenen kirchenpolitischen Strömungen im Liberalismus und demgemäß die Gruppen, die wir im folgenden in Frankfurt unterscheiden werden, zu den verschiedenen Frankfurter Parteien doch nicht ganz disparat verhalten.

Wenn wir auch die (nach Abzug der Klerikalen übrigens recht

kleine) Partei Milani, die äußerste Rechte, mit zum politischen Liberalismus rechnen, so gilt dies natürlich nur mit einigem Vorbehalt¹. Es waren sicherlich unter den 34 evangelischen Mitgliedern der äußersten Rechten auch manche Bureaukraten und Militärs von konservativem Temperament, manche, die das alte System nur in einzelnen Punkten für reformbedürftig hielten, aber sie haben sich um die Kirchenfrage nicht gekümmert². Gerade die Häupter dieser äußersten Rechten aber hatten vor der Revolution auch mit zur liberalen Opposition gehört, Schwerin, Weisler, Vincke, Naumann, G. M. Arndt, Detmold. Die beiden ersten waren Märzminister, Vincke und Naumann als Oppositionsmänner aus dem Vereinigten Landtag bekannt. Daß sie in Frankfurt als reaktionär verschrien wurden, hatte seinen Grund in ihrer aristokratischen, aller Pöbelherrschaft abholden Haltung, vor allem aber darin, daß sie allein unter Führung des Rechtsfanatikers Vincke unentwegt am Prinzip des Rechtsstandpunkts, der „Vereinbarung“ festhielten³ und der Nationalversammlung das Recht bestritten, ohne Mitwirkung der Regierungen eine Verfassung für Deutschland festzustellen. Wir dürfen also auch sie in der folgenden Darstellung mit den Männern des gemäßigten Liberalismus im ganzen zusammennehmen.

Ghe wir uns nun den einzelnen Gruppen zuwenden, müssen wir noch eine Vorbemerkung machen. Für den Liberalismus aller Schattierungen steht die Kirchenfrage natürlich nicht wie für die Klerikalen im Mittelpunkt des Interesses, sondern ist vielmehr eben eine Frage unter vielen; von den Septemberereignissen an wird sie für alle ganz zur Nebensache, die man darum ohne Debatte durch

¹ S. v. S. 109.

² Außer Mühlfeld und Grävell, wenn man diese dazu rechnen will, s. u. 8. Kapitel. Der letztere befürwortete gerade in der Kirchenfrage sehr einschneidende Reformen.

³ „Wir sind hiehergesandt, um eine Verfassung für Deutschland mit den deutschen Fürsten zu vereinbaren“ (Weisler, St. B. I, S. 439). Für das linke Zentrum und die Linke war dagegen die „Souveränität“ des Parlaments Grundprinzip, das rechte Zentrum hatte durch Gagers „fühnen Griff“ sich praktisch zur gleichen Stellung mit fortreißen lassen.

bloße Abstimmung erledigt, über die die Zeitungen nicht mehr berichten. So zeigt denn auch ein genaueres Studium der Reden und Abstimmungen, daß „die große Mehrzahl der Versammlung von der Sache nichts verstand“¹. Für die große Masse namentlich auf der Linken war die Losung: Trennung von Kirche und Staat, Freiheit der Kirche, ein Schlagwort, das man in seinen Konsequenzen nicht entfernt überschaute. Es fehlte den meisten Abgeordneten an kirchenrechtlichen Kenntnissen, aber auch an geschichtlichem Verständnis und an Sinn für das praktisch Durchführbare. Zum Beweis sei auf zwei Punkte zum voraus schon hingewiesen.

Die ganze Linke und 40 Männer vom Zentrum, darunter evangelische und katholische Theologen und Juristen, stimmten für den Satz: „Die Pfarrer und Kirchenvorsteher der Gemeinden werden von diesen gewählt und ernannt, ohne daß es hierzu der Bestätigung von seiten des Staates bedarf“, obgleich dieser Satz in dem Artikel III bzw. V eine völlige Anomalie gewesen wäre. Seine letzte Hälfte ist bei dem durch § 14 ausgesprochenen System der Trennung von Kirche und Staat selbstverständlich und greift eine Einzelheit ganz wahllos heraus; die erste Hälfte dagegen bedeutet einen Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche, die soeben in dem gleichen Paragraphen feierlich ausgesprochen worden war, einen Eingriff, dessen Undurchführbarkeit jedem Kenner der römischen Kirche und der Geschichte der französischen Revolution von vornherein klar sein mußte.

Am deutlichsten tritt jene Unklarheit und jener Mangel an Sachkenntnis zutage bei dem schon oft hervorgehobenen Satz, der mit 241 gegen 194 Stimmen angenommen wurde: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat.“ Dieser ungeschickte, in seinen Konsequenzen gar nicht übersichtbare, jeder Präzision ermangelnde Satz wurde von der ganzen Linken bis herüber zum Württemberger Hof einmütig gutgeheißen; auch von der Rechten und den gemäßigten Liberalen haben ca. 50 Abgeordnete für ihn ge-

¹ S. Rümelin a. a. D. S. 101.

stimmt. 28 von ihnen haben dagegen den Satz „die öffentlichen Schulen dürfen nicht konfessionell sein“ verworfen, darunter Juristen wie Obermüller, Emmerling, Ottow, Marcks, Fallati, der Historiker Wiedermann, der Theologieprofessor Schwarz, der Regierungspräsident Salzwedel, und doch dürfte es in der Praxis unmöglich sein diesen Satz als Konsequenz des ersteren abzulehnen¹. Die Forderung: Gleiche Rechte für alle Religionsbekenntnisse, ist in den Programmen der konstitutionellen und der demokratischen Vereine da-

¹ Es sind freilich manche Versuche gemacht worden, die Konsequenzen jener Aufhebung aller Vorrechte zu umgehen, so s. o. S. 68 ff. den Versuch der Klerikalen, die übrigens nicht für jene Aufhebung gestimmt haben; einen ähnlichen Versuch werden wir unten kennen lernen (s. 7. Kapitel). Die Berliner Allg. Kirchenzeitung vom Jahre 1848 berichtet von manchen von privater Seite entstandenen Kirchenverfassungsentwürfen, welche Gleichberechtigung aller Konfessionen ohne Trennung der Kirche vom Staat herzustellen suchten, indem die Freireligiösen und die ausgetretenen Lutheraner die Kirchen mitbenutzen dürfen und vom kirchlichen Vermögen und Kultusbudget an jedem Ort nach ihrer Anzahl die Quote erhalten. Solches ist aber praktisch undurchführbar, sobald einmal die Zahl der Sekten groß wird. Die Einrichtung öffentlicher konfessioneller Schulen nach der Konfession der Majorität einer Gemeinde führt in der Praxis auch nicht zu einem gangbaren Weg, um bei Aufhebung aller Vorrechte einzelner Konfessionen die Konfessionsschule halten zu können.

Wie merkwürdig jener Satz von der Aufhebung der Vorrechte vielfach aufgefaßt wurde, zeigt z. B. die Behauptung von Karl H a s e in seiner kirchenrechtlichen Denkschrift vom Februar 1849, die evangelische Kirche werde gut tun, durch einen freien Vertrag ihre Regierung dem Staat d. h. dem Ministerium des Innern zu übertragen. Das widerspreche nicht den Grundrechten (Karl H a s e, Ges. Werke Bd. X, S. 497 ff.). Schon die Ankündigung des preussischen Königs in den Märztagen „An mein Volk und an die Deutsche Nation“ spricht die volle Gleichheit der politischen und bürgerlichen Rechte für alle religiösen Glaubensbekenntnisse aus, und dies wurde von Anfang an nicht nur für die Individuen, sondern für die Religionsgesellschaften selber geltend aufgefaßt. Am 26. Mai verkündigte der preussische Staatsanzeiger den Willen, der Religionsfreiheit und Gleichstellung aller Konfessionen eine gesetzliche Grundlage zu geben. Man möchte fast fragen, ob sich die Regierung selber der Konsequenz dieses Versprechens klar gewesen ist; jedenfalls zeigte die kirchliche Presse in der nächsten Zeit, daß nur der kleinste Teil diese Konsequenzen z. B. in der Schulfrage begriffen hat. S. u. 8. Kapitel.

mals fast stehend gewesen; daß damit völlige Trennung von Kirche und Staat samt Simultanisierung aller öffentlichen Schulen fast notwendige Konsequenz ist, haben dabei sicher nicht alle die begriffen, die sich jene Formel aneigneten. Man muß sich unter diesen Umständen fast wundern, daß zum Schluß bei der 2. Lesung doch noch ein verhältnismäßig einheitlicher Beschluß herauskam. Zwar ist das Grundprinzip der Trennung nicht klar ausgesprochen, sondern nur notwendige Voraussetzung zur Durchführung der Sätze des Kirchenartikels; auch entbehren einige dieser Sätze der für Grundrechte nötigen Klarheit¹; aber die meisten von den unklaren, undurchführbaren und inkonsequenten Anträgen sind, wenn auch oft von einer kleinen Majorität, abgelehnt worden. Wäre das Verfassungswerk zustande gekommen, so hätte sich freilich wohl bald gezeigt, daß Artikel V wie so manche unter den anderen Grundrechten das deutsche Volk zum großen Teil wenig beglückt hätte, ja daß manches in dem Kirchenartikel in der Praxis gar nicht durchführbar gewesen wäre.

5. Kapitel.

Die konsequenten Individualisten.

Wenn wir nun daran gehen, die einzelnen kirchenpolitischen Strömungen innerhalb des Liberalismus voneinander zu unterscheiden, so können wir vier Gruppen bilden. Nicht in dem Sinn, als ob sich etwa in der Kirchenfrage unter den Liberalen vier Parteien in klarem Gegensatz gegenübergestanden wären, auch nicht in dem Sinn, als ob man bei jedem liberalen Abgeordneten genau angeben könnte, zu welcher von den

¹ S. o. S. 24 f.; vgl. auch: G. Herrmann, Ueber die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staat, besonders nach dem hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten. Göttingen 1849.

vier Gruppen in/der Kirchenfrage er gehörte; vielmehr sind es vier Strömungen, vier Ideenkreise, die wir theoretisch auseinanderhalten können, die aber zuweilen in denselben Männern durcheinandergehen. Wir wenden uns in jeder Gruppe vor allem an die typischen Vertreter halten; dabei ist es aber nicht ausgeschlossen, daß auch bei diesen Männern immer wieder Gedanken aus den anderen Ideenkreisen hereinspielen. Die Namen, die wir den vier Gruppen geben, dürfen nicht allzu genau genommen werden; sie heben alle mehr oder weniger einseitig eine Eigenart der jeweiligen Strömung heraus, ohne daß damit gesagt sein soll, daß bei jedem einzelnen in der betreffenden Gruppe gerade dies Merkmal immer im Vordergrund gestanden wäre.

Wir wenden uns zuerst zu denen, die in ihren Anträgen den Klerikalen am nächsten standen, zu den reinen Individualisten, den konsequenten Verfechtern der Trennung von Kirche und Staat. Es ist schon in der Einleitung daran erinnert worden, wie der Liberalismus als religiöser und politischer Individualismus dazukam, Trennung von Kirche und Staat zu fordern. In Amerika hatte eben dieser individualistische Liberalismus schon lang die kirchenpolitischen Konsequenzen gezogen; in Deutschland hielt er jetzt die Zeit für gekommen, das amerikanische Vorbild nachzuahmen. In Frankfurt war dieser Individualismus vor allem durch eine größere Anzahl von gemäßigt Liberalen vom Kasino und Augsburger Hof vertreten, hochgesinnten Männern, die beseelt waren von einem unverwüßlichen Glauben an den Sieg des Ideals, an die sittliche Kraft der Freiheit. Im Kasino war in der Kirchenfrage einer der eifrigsten der bekannte liberale Pfarrer Bittel aus Baden¹. In Schriften, als Redakteur eines Kirchenblatts², in der badischen Kammer hatte er gegen die

¹ S. v. S. 7. Die Stellung dieser Männer ersehen wir aus ihren Reden, Anträgen und namentlichen Abstimmungen, bei manchen auch noch aus Schriften, die sie in jener Zeit geschrieben haben.

² Der Morgenbote, seit 1845.

Bevormundung der Kirche durch den Staat gekämpft und Aufbau der Kirche auf Grund der Gemeinde und nach dem Prinzip der Selbstregierung verlangt, nun sollte das Parlament diese Forderungen erfüllen. Auf seiner Seite stand weiter einer der edelsten Männer des damaligen Deutschland, der Reichsfinanzminister H. v. Beckerath aus Krefeld, allverehrt im Parlament, als Mennonit schon durch seine Erziehung dem freikirchlichen Individualismus zugeneigt. Er hatte im Vereinigten Landtag rauschenden Beifall erzielt durch seine religiös warme und zugleich schwungvolle Rede gegen den sogenannten „christlichen Staat“, der den Juden die Freiheit verweigert¹: „Die Aufgabe des Staates ist die Idee des Rechts zu verwirklichen . . . Die religiöse Ueberzeugung aber liegt ganz außerhalb der Sphäre des Staates; sie ist ein geheiligtes Vorrecht des Individuums; sie ist das innerste Geheimnis der Seele, das kein sterbliches Auge zu durchdringen vermag . . . Die christliche Eigenschaft des Staates ruht nicht auf der Konfession, sie ruht auf dem Geist des Christentums; der Geist des Christentums ist aber kein anderer als der Geist der reinen Menschheit, der Geist der Liebe, der Geist der Freiheit.“ Neben Beckerath saß sein Freund, der Führer des rheinischen Liberalismus, Gustav Mevissen; von Haus aus Katholik hatte dieser sich an den Helden des deutschen Idealismus eine freie idealistische Weltanschauung herangebildet; er hatte darum nicht als Klerikaler, aber als freiheitsbegeisterter Liberaler im Kölner Kirchenstreit sich für Trennung von Kirche und Staat erklärt, und hatte im Vereinigten Landtag für die Emanzipation der Juden gestritten². Nun hielt auch er die Zeit für gekommen, um das ideale

¹ S. Die Verhandlungen des ersten Vereinigten Landtags, herausg. von Ed. Reich, 4. Bd., Berlin 1847, S. 867. Eine der Judenreden Beckeraths war eine Erwiderung auf Bismarcks bekannte Rede gegen die Judenemanzipation. Beckerath beginnt da mit den Worten: „Es ist mir sehr interessant gewesen, den engen mittelalterlichen Geist, dessen ich gestern gedachte, heute lebhaftig unter uns erscheinen zu sehen.“

² S. a. a. D. (Reich) S. 1757.

Verhältnis zwischen Kirche und Staat, das der Trennung, herbeizuführen¹.

Dem Kasino gehörte ferner der Vorsteher der freien Gemeinde in Halle an, der später durch seine Bismarck-Gedichte bekannte Buchhändler Schwetfcke, Herausgeber des Halle'schen Couriers. In der Sache Uhlich's und der Lichtfreunde war er gegen den Minister Eichhorn in einem offenen Protestbrief zu Felde gezogen und wegen der Suspension Uhlich's aus der preussischen Landeskirche ausgetreten. Aber auch einige von den preussischen Beamten im Kasino waren auf der Seite dieses individualistischen Liberalismus, so der Regierungspräsident von Ostpreußen Salzwedel und sein Landrat Bardleben, der auch schon im Vereinigten Landtag für die Emanzipation der Juden eingetreten war, weiter der pommersche Landrat Graf v. d. Golz, der, eben von einer Reise nach Amerika zurückgekehrt, in einer Flugschrift² nach amerikanischem Vorbild gänzliche Trennung von Kirche und Staat, Indifferenz des Staates gegen alle einzelnen Konfessionen verlangte.

Im Augsburger Hof war ein Hauptvertreter dieser Richtung der Führer des gemäßigten Liberalismus in Sachsen, Redakteur des Dresdener Journals, der Historiker Karl Viedermann; weiter der bekannte jungdeutsche Schriftsteller Laube, der sich in Frankfurt viel gemäßigter entpuppte als in seinen früheren Schriften³; sodann der einzige Jude in der Versammlung, Gabriel Rießer, der seit zwei Jahrzehnten durch Streitschriften und durch sein Blatt „Der Jude“ für die bürgerliche und politische Gleichberechtigung seiner Religionsgenossen kämpfte, im Parlament einer der angesehensten und vor allem redengewaltigsten Männer; weiter der Staatsrechtslehrer, damalige Reichsjustizminister, Robert Mohl, der

¹ Er hat an diesem Ideal sein Leben lang festgehalten, hat auch später im Kulturkampf im preussischen Herrenhaus diese Trennung gefordert (Joseph Hansen, Gustav v. Mevissen, Berlin 1906, Bd. I, S. 761).

² Robert Graf v. der Golz, Ideen über die Reorganisation des Deutschen Bundes, Berlin 1848.

³ S. sein Buch: Das erste deutsche Parlament Bd. II, S. 141.

später in der I. badischen Kammer noch besonders an der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche mitzuarbeiten be-rufen war¹.

Aber es gehörten zu diesen liberalen Individualisten auch Männer, die auf der äußersten Rechten saßen, so der alte Ernst Moritz Arndt, der, nachdem er 20 Jahre wegen „freiheitlicher Umtriebe“ vom akademischen Amt suspendiert gewesen war, es im Parlament erleben mußte, daß ihn die Linke wegen seiner preussischen und monarchischen Gesinnung immer mehr als altersschwachen Reaktionsär haßte und verspottete; und sein Parteigenosse der Pfarrer Evertsbusch, der kirchlich und politisch ebenfalls zum gemäßigten Liberalismus zu rechnen ist². Und ebenso gehörten zu diesen konsequenten Vertretern der Trennung auch Männer vom linken Zentrum, so der Breslauer Professor Teilkampf, den sein langer Aufenthalt in Amerika³ zu einem fast blinden Bewunderer der amerikanischen Staatsform gemacht hatte, und der nun ebenso in Geschäftsordnung wie Verfassung wie im Verhältnis von Staat und Kirche die amerikanischen Verhältnisse kopiert sehen wollte; weiter der hochgelehrte Heidelberger Jurist Mittermaier, berühmt als Präsident des Vorparlaments, ferner Weissenborn und noch einige andere.

Wie viele zu dieser Gruppe gehörten, läßt sich nicht bestimmen; Laube spricht von einer „großen Schaar im Zentrum“⁴. Außer

¹ Er ist später nicht ganz bei seinen Frankfurter Anschauungen geblieben. In seinem „Staatsrecht“ (Tübingen 1862) erklärt er zwar immer noch die Trennung für das logischste und folgerichtigste System, hält sie aber doch für untunlich, da sie im Volk als eine staatliche Mißachtung der Religion erscheinen müßte, da ferner die kathol. Kirche als Privatverein dem Staat gefährlich werden könnte, und da eine Beförderung des Sektensystems als Vergewaltigung von geistigen und sachlichen Mitteln nicht im Interesse des Staates liege (II. Band, S. 180 ff.).

² S. seine Abstimmung für die Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht St. B. III, S. 2298, und seine Rede für die Selbstverwaltung der Gemeinden St. B. VII, S. 5161.

³ Er war Professor der Nationalökonomie in New-York gewesen.

⁴ U. a. D. Bd. II, S. 141.

Rießer und Mevissen waren sie wohl alle Protestanten, die, unzufrieden mit dem landesherrlichen Kirchenregiment zugleich für ihre Kirche die Presbyterial- und Synodalverfassung erstrebten. Verschiedene liberale Zeitungen und mehrere Kirchenzeitungen stellten sich auf ihre Seite, so die „Deutsche Zeitung“, die Mittel zu ihrem Frankfurter Berichterstatter hatte, die „Allgemeine Zeitung“, die „Zeitschrift für die unierte evangelische Kirche“. Freilich brachten diese Zeitungen auch Artikel, die einen anderen Standpunkt vertraten.

Auch Versammlungen wurden im Sinn dieser Gruppe gehalten; so lud eine Anzahl von preussischen, sächsischen und anhaltischen Geistlichen öffentlich zu einer Kirchenberatung nach Cöthen ein und legte der Einladung ein Programm ganz im Sinn der Frankfurter Individualisten bei¹. In Leipzig stellte am 3. April 1848 eine Versammlung von 30 Männern aus sechs Konfessionen² ähnliche kirchenpolitische Grundsätze auf und veröffentlichte sie in einer als Flugschrift erschienenen Eingabe an die kommende Nationalversammlung³. Und die gleichen Gedankengänge finden sich in mehreren Schriften gemäßigter liberaler Männer aus jener Zeit, so am ausführlichsten und deutlichsten in der Flugschrift des später so berühmten Kirchenrechtslehrers Otto Mejer, damals Professor in Königsberg: „Die deutsche Kirchenfreiheit und die künftige katholische Partei, den deutschen Volksvertretern im Parlament und in den Ständekammern gewidmet“⁴, einer Schrift, die sicher von vielen Abgeordneten gelesen worden ist; ferner in den „Grundlagen der deutschen Reichsverfassung“⁵ von dem Heidelberger Professor Karl David August Röder, in einer Flugschrift von Th. Hofferichter⁶, in einer eben solchen

¹ S. Beilage zu Nr. 31 der Berliner Allg. Kirchenzeitung 1848.

² Lutherische, Lichtfreunde, Reformierte, Römisch-katholische, Christkatholische, Israeliten.

³ S. Deutsche Zeitung Nr. 99 vom 8. April 1848 und Flugschrift: Trennung von Kirche und Staat. Zuschrift an die Vertreter des deutschen Volkes zu Frankfurt von Mitgliedern sechs verschiedener Religionsbekenntnisse zu Leipzig. Leipzig 1848. ⁴ Leipzig, April 1848.

⁵ Frankfurt 1848. S. 57: Die Rechte der Deutschen.

⁶ Der Entwurf des deutschen Reichsgrundgesetzes, Breslau 1848.

von dem später bekannten Missions-, Kolonial- und Kirchenpolitiker Fr. Fabri¹, damals 24jährigem Stadtvicar in Würzburg, in mehreren Artikeln des Rotteck-Welcker'schen Staatslexikons². Ein wahrscheinlich nicht veröffentlichtes Zeugnis desselben Geistes ist der erste politische Aufsatz von Karl Twisten³. Im ganzen ist jedoch gerade im Jahr 1848 von gemäßigter liberaler Seite nicht viel in diesem Sinn geschrieben worden. Von den liberalen Geistlichen abgesehen konzentrierte sich eben fast das ganze Interesse der gemäßigten liberalen Kreise auf die Politik im engeren Sinn, für kirchliche Fragen hatte man nicht viel übrig. Die meisten von den großen liberalen Zeitungen wie die Magdeburgische, die Kölnische, die Königsberger Zeitung, auch Biedermanns Dresdener Journal kümmerten sich um die ganze Frage überhaupt nicht, brachten keinen einzigen Leitartikel darüber und begnügten sich mit ganz kurzer Berichterstattung über die Debatten und vielleicht noch mit dem Abdruck irgend einer Eingabe um Glaubensfreiheit, wie sie von den konstitutionellen Vereinen an die Frankfurter oder die Berliner Nationalversammlung abgesandt wurden. Und auch in den Zeitungen, die sich zuerst um die Kirchenfrage kümmerten, hörten alle Besprechungen der Verhandlungen mitten drin auf, noch ehe man an die Schulfrage kam, an der sich meist die Stellung zur Kirchenfrage erst entschied; der dänische Waffenstillstand und seine Folgen absorbierten von den ersten September-

¹ Die politische Bewegung in Deutschland und die Geistlichkeit, ein Sendschreiben an Herrn Dr. Eisenmann, Würzburg 1848, theologisch konservativ, politisch liberal und in voller Sympathie mit Eisenmann. Auch später als Fabri schon lang ein angesehenener Mann der theologischen Rechten war, hat er seine Sympathie für den kirchenpolitischen Individualismus und Liberalismus nicht verborgen, wenn er auch freilich die Schwierigkeiten der Durchführung dieses Programms später ganz anders erkannte und dem kirchenfeindlichen Liberalismus die Durchführung nicht anvertrauen wollte, s. seine Schrift: Staat und Kirche, Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart, Gotha, 1872.

² 2. Aufl. Altona 1847.

³ Veröffentlicht in der Deutschen Revue 1911, 4. Heft von Dr. Julius Seydewitz.

tagen an das ganze Interesse; auch bei der 2. Lesung ist in keiner Zeitung mehr eine Erörterung der Sache zu finden.

Die Gedanken und Forderungen dieser Gruppe berühren sich oft mit denen, welche wir oben bei den liberalen Deduktionen der Alerikalen gefunden haben, nur mit dem Unterschied, daß sie bei unserer Gruppe durchaus ehrlich gemeint sind; es sind die gleichen, die heute noch beim Liberalismus geläufig sind. Ausgangspunkt ist meist eine Polemik gegen die Idee des „christlichen Staates“, der in Wahrheit die größte Lüge der Weltgeschichte genannt zu werden verdiene¹; der Name ist nur benützt worden, um weltliche Zwecke des Staates durchzusetzen mit Hilfe geistlicher Ideen, oder um die hierarchische Macht durch den Staat zu stützen². „Wo die Achtung vor dem Gesetz nicht ausreicht, soll die Furcht vor der Hölle nachhelfen“³. Es beruht auf einer Täuschung, wenn man sagt, daß sowohl die Religion als der Staat die höchsten Zwecke der Menschheit verfolge und darum Kirche und Staat eng verbunden sein müßten, auf der Täuschung, daß man die sittlichen Ideen, die allerdings in allen Religionen enthalten sind, mit der Religion als solcher identifiziere. Dem Staat liegen sittliche Ideen zu Grunde wie der Religion, aber nicht dieser allein, sondern sie sind die allgemeinen Grundlagen des menschlichen Wesens; darum kann und muß der Staat sich auf diesen Grund selbständig stellen, ohne sie erst von einem anderen Gebiet zu entlehnen⁴. Die Verbindung des Staates mit der Kirche hat dem Staat in Wahrheit nichts genützt, sondern hat ihm viele Herzen entfremdet und ihn auf den Kampfplatz religiöser Parteiungen mit fortgerissen und dadurch seine Kräfte geschwächt⁵. Biedermann appelliert an die Erfahrung:

¹ Zittel, St. B. III, 1668. Man könnte auf den Namen christl. Staat das *lucus a non lucendo* anwenden (Beil. zur Deutschen Zeitung vom 18. April 1848).

² Biedermann, St. B. III, S. 1643.

³ Twisten a. a. D. S. 117.

⁴ Biedermann, St. B. III, S. 1643.

⁵ Fabria a. a. D. S. 20 ff. Vgl. auch Twisten S. 112: „Mit welcher

„Wo Staat und Kirche getrennt sind, sehen wir die politischen Verhältnisse in höchster Entwicklung, in der freiesten Bewegung, in tiefster Kräftigkeit“¹. Gegen die Bedenken des Ausschusses, das Problem der Trennung von Kirche und Staat nicht aufzurollen in Erinnerung daran, daß schon einmal die Wiederherstellung Deutschlands durch die Verquickung konfessioneller Fragen mit den politischen verhindert worden sei, erklärt Weissenborn vielmehr²: Gerade diese Vereinigung der konfessionellen und der politischen Rechte hat ganz Deutschland, ja ganz Europa seit Jahrhunderten so große Wunden geschlagen, und das muß uns eine Aufforderung sein zu trennen. Und ebenso Zittel³: Mit der Trennung räumen wir ein großes Hindernis unserer politischen Einigung aus dem Weg: denn die Erfahrung der letzten Jahrhunderte muß auch dem borniertesten Bureaukraten gezeigt haben, daß alles Eingreifen in die religiösen und kirchlichen Verhältnisse keine weiteren Folgen hat, als daß es eine tiefe Erbitterung gegen die Staatsgewalt und unaufhörlichen Haß im Volk erweckt. Wenn wir nicht trennen, werden künftig im Reichstag konfessionelle neben den politischen Parteien sitzen, wird eine Scheidewand zwischen dem Norden und dem Süden des Vaterlandes sein. Wenn wir trennen, werden Berlin und die Rheinlande sich die Hand bieten.

Trotz dieser scharfen Polemik gegen den christlichen Staat sind diese Männer durchaus nicht Feinde der Religion, im Gegenteil, sie verlangen Trennung wie im Interesse des Staates so auch im Interesse der Religion. Manche von ihnen hatten wohl zu den historischen Kirchen die gebrochene Stellung, die heute so viele Ge-

Bitterkeit gegen die Einrichtungen des Staates . . . wird das kindliche Gemüt erfüllt, wenn es von den ungläubigen Eltern hört: Der Staat will, daß du in Lug und Trug erzogen werdest, er zwingt dich, bei der Konfirmation einen Glauben zu bekennen, den du mit uns für dummes Zeug halten wirst; bei der Eingehung des Ehebundes vor einen Altar zu treten, den du verachtest. Darf der Staat Bürgerstimm und sittliche Kraft von einer so erzogenen Jugend erwarten?“

¹ St. B. III, S. 1643.

² St. B. III, S. 1640.

³ St. B. III, S. 1667 f.

bildete einnehmen; bei ihrer philosophischen, größtenteils (so vor allem bei Mevissen) von Hegel beeinflussten Humanitätsreligion hatte ihnen persönlich die Kirche nichts zu sagen, und doch hielten sie dieselbe für ein unentbehrliches und wertvolles Institut zur Volkserziehung. Wohl die Mehrzahl von dieser Gruppe aber, voran der Führer Zittel, hatten ein starkes positives Interesse für die Kirche und suchten eben durch die Trennung auch für die Kirche das Heil zu gewinnen; Amerika mit seinem blühenden kirchlichen Leben war ihnen ein Beweis dafür, welchen Gewinn die Trennung der Kirche bringe. Freilich kirchliche Orthodoxy war ihnen allen fremd; auch die kirchlich Gesinnten unter ihnen gehörten zum kirchlichen Liberalismus, viele lebten noch ganz in den theologischen Gedanken des alten Rationalismus. Aber die Zeit war noch nicht da, in welcher die von ehrlichem Idealismus erfüllten Liberalen das Heimatrecht in der Kirche verloren oder von sich gestoßen hatten. So hören wir auch in der Paulskirche die idealen Worte, die wir z. B. bei Beckenrath im Vereinigten Landtag vernommen haben: Freiheit ist das Leben, Zwang ist der Tod, das gilt am meisten für das innere Leben¹. Erst bei Trennung von Kirche und Staat ist das religiöse Leben in seiner alten Innigkeit, in seiner wahren und unverfälschten Gestalt zu sehen², sie wird dem religiösen Leben neuen Schwung und neue Kraft verleihen³. Das Prinzip der neuen Zeit ist der Gedanke der Selbstregierung, die wollen wir gelten lassen in den materiellen Verhältnissen, noch vielmehr aber in den heiligen, im Gewissen. Das Heiligste verträgt es am wenigsten, daß es von einem Fremden, Unberufenen geleitet werde⁴. Zittel⁴, Biedermann⁵ und vor allem Twisten in dem ungedruckten Aufsatz⁶ weisen nach, wie die Heuchelei eine notwendige Folge des staatskirchlichen Systems gewesen sei, und wieviel Religion und Kirche gewinnen würden,

¹ Zittel, St. B. III, S. 1667.

² Biedermann, St. B. III, S. 1643.

³ Weissenborn, St. B. III, S. 1641.

⁴ St. B. III, S. 1668.

⁵ St. B. III, S. 1643.

⁶ S. 112 f.

wenn nach Abschaffung jenes Systems zur Heuchelei kein Anlaß mehr vorhanden wäre.

Alle Einwürfe, welche sich gegen die Trennung von Staat und Kirche erheben, werden durchgenommen und zurückgewiesen. Denen, die ein Wachstum des religiösen Indifferentismus¹ fürchten, wird erwidert, daß im Gegenteil nichts mehr zu dem wachsenden Indifferentismus und der Frivolität beigetragen habe als eben die Bestrebungen des christlichen Staates²; außerdem aber sei es falsch, von besonders großem Indifferentismus in der gegenwärtigen Zeit zu reden; ein solcher bestehe allerdings gegenüber Dogmen und theologischem Hader; aber für Fragen der kirchlichen Verfassung, des Gemeindelebens, für die soziale Frage sei sehr viel Interesse vorhanden, und dieses könne sich erst auswirken, wenn die Kirche vom Staat getrennt sei³. Und wenn die Klage über den Indifferentismus berechtigt sei, so sei Trennung um so nötiger; es habe dann keinen Wert, noch weiter zu heucheln, als ob der Staat im ganzen christlich sei; vielmehr sei das einzige Rettungsmittel gegen die Indifferenz, daß die freie Kirche sich dem Volk in ihrer wahren Gestalt zeige und dadurch viele gewinne⁴.

Ein zweites Bedenken, das besonders vom Verfassungsausschuß in den Vordergrund gerückt worden war, bezieht sich auf die protestantische Kirche; sie sei in ihrem gegenwärtigen Zustand gar nicht in der Lage, ohne den Staat weiter zu bestehen, sie werde in viele Richtungen zerfallen. Weissenborn gibt zu, daß sie Schwierigkeiten haben werde mit ihrem Verfassungsverk, aber es wäre ein schwaches Zutrauen in ihre Kraft, wenn man für ihre Existenz fürchten würde⁵. Und wenn auch die Zahl der Sekten größer wird, so ist das kein Unglück, Sekten sind ein Zeichen, daß etwas krank ist am großen Körper⁶, und es tut der evangelischen Kirche nur gut, wenn

¹ Einer von diesen Männern hat selbst 14 Jahre später das Trennungssystem als Aufforderung zum Indifferentismus bezeichnet, s. o. Anm. S. 131.

² Biedermann, St. B. III, S. 1643. ³ Zittel, St. B. III, S. 1667.

⁴ Fabri, S. 22 f.

⁵ Weissenborn, St. B. III, S. 1640.

⁶ Zittel, St. B. III, S. 1666.

sie sich dann regen, vor allem die Bureaokratie ablegen muß¹; die freie Wissenschaft wird mit der Zeit die Sekten überwinden². Daß Verbindung mit dem Staat im Wesen der evangelischen Kirche liege, diese Behauptung wird energisch zurückgewiesen; im Gegenteil ist sie gegründet auf das Prinzip der Freiheit des Individuums, der Verantwortlichkeit eines jeden vor seinem eigenen Gewissen³.

Das stärkste Argument, das dieser Gruppe entgegengehalten wurde, war die Konsequenz der Trennung in Beziehung auf die Macht der römischen Kirche. Besonders als man sah, daß die Klerikalen sich so sehr für die Trennung ins Zeug legten, wurde diese Forderung vielen Liberalen unheimlich. Sie fürchteten für die evangelische Kirche, die in ihrer Uneinigkeit und fehlenden Organisation der römischen Kirche nicht gewachsen sei, und sie fürchteten noch mehr für den Staat und die Kultur, die unter der Macht der römischen Hierarchie und des Obskurantismus schwer zu leiden hätten. In der Abwehr dieser Bedenken zeigt sich der ganze Idealismus unserer Gruppe. Denen, die für die evangelische Kirche fürchten, ruft Zittel zu: Ich schäme mich, wenn Protestanten nach der Polizei rufen: Der Jesuit kommt. Ich freue mich, wenn der Protestantismus sich regen muß. Der Glaube an den Sieg der Freiheit und der Wahrheit spottet aller solcher Bedenken⁴. Die sittliche Macht, die sich aus der Gemeinde selbst entwickelt, wird die Kontrolle übernehmen; die öffentliche Meinung, die Aufklärung, das Gewissen der Gemeindeglieder wird mit dem Obskurantismus fertig werden viel besser als die juristische Regierungsfähigkeit der Bureaokratie⁵. Die Zukunft gehört der Freiheit des Gedankens, nicht der Macht, die sie unterdrückt⁶. Dazu wird sich die römische Kirche hüten vor allzu großer Rückständigkeit, sobald einmal der Austritt aus der Kirche jedermann leicht

¹ Zittel, St. B. III, S. 1667.

² Weissenborn, St. B. III, S. 1641.

³ Weissenborn, St. B. III, S. 1641; Salzweidel, St. B. III, S. 1950.

⁴ St. B. III, S. 1666.

⁵ Wiedermann, St. B. III, S. 1643; Deutsche Zeitung 1848, S. 249.

⁶ Wiedermann, St. B. III, S. 1642.

möglich ist. Und auch innerhalb der Kirche hat die Hierarchie ein Ende, sobald das Volk will. Will aber das Volk die Hierarchie, so dürfen wir es nicht hindern¹. Viele sind wohl von solchen Utopien frei gewesen und haben die Schwierigkeiten der Trennung klar gesehen. Aber auch sie weigern sich, das Prinzip, das Ideal um der Schwierigkeiten willen zu verleugnen. „Es werden uns Deutschen als Vorkämpfern der religiösen Freiheit keine Kämpfe erspart bleiben; die Jesuiten werden kommen; die Hierarchie wird zu unterdrücken suchen; Freiheit der Forschung wird verpönt werden. Wir werden die Jahre der Unheimlichkeit erleben. Aber da kann man nichts machen. Man kann nicht religiöse Freiheit erst gewähren, wenn diese Dinge unmöglich sind. Denn die religiöse Freiheit selbst allein kann diese Dinge mit der Zeit überwinden. Es ist doch jetzt eine andere Zeit als früher; wir haben jetzt Pressfreiheit, bürgerliche Freiheit, Religionsfreiheit, und dies Prinzip allein kann jene schlimmen Erscheinungen überwinden. Jetzt ist nicht Zeit zu Befürchtungen vor Jesuiten oder Hierarchie oder den Fehlern der Demokratie, sonst könnten wir auch keine Pressfreiheit bewilligen“². So haben offenbar viele gedacht; Laube, der selbst zu ihnen gehört, berichtet: „Im Zentrum war eine große Schar, welche das Prinzip der Freiheit auch da ausgesprochen sehen wollte, wo voraussichtlich die nächsten Folgen unwillkommen sein würden. Das Pfaffentum war hier nicht minder verhaßt (als bei den Liberalen, die aus Furcht vor den illiberalen Pfaffen das Freiheitsprinzip knickten), aber man glaubte es nicht verantworten zu können, wenn der echt germanische große Gedanke kirchlicher Freiheit verunstaltet würde“³.

¹ Zittel, St. B. III, S. 1666 ff.

² Exzerpt aus der Rede von Salzweidel, St. B. III, S. 1948 f.

³ Laube a. a. O. II, S. 141.

Der Kirchenjurist Otto Mejer schrieb seine ganze Schrift (f. o. S. 132) eben im Hinblick auf die katholische Partei, deren Entstehung er voraussah, und er ist von allen Utopien gänzlich frei. Er sagt in der Einleitung seiner Schrift: „Mag man noch so herzlich überzeugt sein, jene Partei werde zuletzt nicht durchdringen, weil man ihre Ideen für überlebt achtet, so würde es

Wie sollte sich nun nach der Ansicht der Männer dieser Gruppe das Verhältnis von Kirche und Staat künftig posi-

doch unbefonnen genannt werden müssen, wenn man sich allein darauf verlassen wollte, ohne zu bedenken, was augenblicklich gegen sie getan werden könne.“ Er weiß, daß das ganze Bestreben der klerikalen Partei darauf abzielt, den Staat unter die Herrschaft der Kirche zu bringen, das versteht sie unter Religionsfreiheit. Seine Schrift will darum eine Beantwortung der Frage sein: Wie kann es ohne Ungerechtigkeit erreicht werden, daß die römische katholische Partei den neu sich bildenden Staat in Deutschland weder beherrsche noch verwirre? Die ausführlich begründete Antwort heißt: „Indem man ihr durchaus keine einzelnen Freiheiten von dem bisherigen Aufsichtsrecht des Staates zugesteht, vielmehr mit einem einzigen großen Schritt das ganze Band löst, welches ihr ein Verhältnis zum Staat gegeben hat, ihr also mit jeder Abhängigkeit vom Staat auch jede Hilfe vom Staat abnimmt. Ausgenommen allein den Geldpunkt (s. u. S. 144 f.). Oder anders formuliert: Indem man gerade das tut, was das belgische Volk seit seiner Verfassung vom 7. Februar 1831 getan hat. Denn was dies in Belgien Schlimmes gewirkt hat, wird es in Deutschland nicht wirken.“ Zur Begründung führt er aus: Es besteht in Deutschland heute ein ebenso geschlossener Kern eines zukünftigen politischen Klerikalismus wie in Belgien, und er wird die Massen aufzuheben und die Parteikräfte auszubilden suchen. Aber der Staat würde eine moralische Niederlage erleiden, und zwar eine verdiente, wenn er den Forderungen der katholischen Partei auf Freiheit längeren Widerstand entgegensetzte. Es ist in der gegenwärtigen Zeit einfach unmöglich, die Freiheit nicht zu geben. Also gebe man der Kirche, was zu fordern sie irgend ein Recht hat. Man nehme ihr aber gleichzeitig auch allen staatlichen Schutz und alle staatliche Hilfe außer dem Kultusbudget, auf das sie einen gewissen Anspruch hat, man schaffe völlige Beziehungslosigkeit zwischen Staat und Kirche, der Staat nehme künftig von keiner Kirche Notiz. Da die katholische Partei in Deutschland nie die Majorität bekommen kann, so wird der Staat nie von der katholischen Partei beherrscht werden können, sie wird eine Partei neben andern sein und im völlig freien Wettbewerb wird auf die Dauer die römische Dressur und der jesuitische Formalismus doch durch die deutsche Innerlichkeit und Freiheitsliebe überwunden werden, obgleich die katholische Partei alles tun wird, um, frei von Staatsaufsicht, in Presse und Schule und Tyrannisierung der Geistlichkeit das Volk in völlige Abhängigkeit zu bringen. Bei diesem Gedankengang hat Mejer freilich weder auf die deutschen Länder Rücksicht genommen, in denen die Klerikalen leicht die Majorität bekommen konnten, noch hat er bedacht, daß die Klerikalen, auch ohne die Majorität zu haben, durch Verbindung mit anderen Parteien tatsächlich doch herrschen können wie wir das heute im Deutschen Reich erleben. Immerhin zeigt diese Schrift von Mejer, daß nicht bloß liberale Doktrinaire oder „edle Schwärmer“

tiv gestalten? Den meisten genügt es nicht, mit dem zweiten Minoritätserachten zu sagen: „Jede Religionsgesellschaft ordnet ihre inneren Angelegenheiten selbständig.“ Die Angelegenheiten einer Religionsgesellschaft sind immer ihre eigenen inneren; wenn sie nach außen hin mit der Staatsgewalt oder mit Individuen, die ihr nicht angehören, in Berührung kommt, entscheiden die allgemeinen Landesgesetze¹. Noch viel weniger kann es genügen, mit dem Verfassungsausschuß nur einige Folgerungen aus dem Prinzip der Trennung zu ziehen, dieses Prinzip selbst aber nicht auszusprechen. Nein, es braucht ein großes Prinzip und dieses Prinzip ist völlige Trennung². D. h. staatliches und religiöses Gebiet sollen in jeder Beziehung von einander unabhängig bleiben, die religiöse Ueberzeugung des Bürgers geht den Staat nichts an³. „Die Vereinigungen zur

(wie Zittel und seine Gesinnungsgenossen von Rümelin (a. a. D. S. 77) genannt werden) die radikale Trennung gefordert haben, sondern — so sicher auch im Parlament — auch ein solcher gemäßigter Liberalismus, der mit den realen Faktoren zu rechnen willens war.

¹ Zittel, St. B. III, S. 1667.

² Weissenborn, St. B. III, S. 1640. Zittel liebt den Ausdruck „Trennung“ nicht, es ist ja dasselbe Volk in Kirche und Staat, nur ein Gesondersein in der Verwaltung, St. B. III, S. 1668.

³ Die Worte sind bei den einzelnen oft einander entgegengesetzt, sachlich ist kaum ein Unterschied. So sagt Plathner (St. B. III, S. 1632 f.): „Der Staat hat sich um das religiöse Element nicht zu kümmern“, und stellt dementsprechende Anträge (St. B. III, S. 1632), bei denen manche aus unserer Gruppe mit „Nein“ gestimmt haben, wahrscheinlich weil sie dieselben zum Teil für unnötig hielten. Scheinbar das Gegenteil von Plathner sagt Weissenborn (St. B. III, S. 1641): Der Staat muß sich freilich um die religiösen Genossenschaften kümmern, aber nicht fördern und unterdrücken, sondern in der Freiheit schützen wie jede andere Gesellschaft. Der letztere Ausdruck zeigt, daß beide sachlich dasselbe wollen. Ebenso ist es mit Mohl und Beckerath, die das von unserer Gruppe im allgemeinen bekämpfte zweite Minoritätserachten mit unterzeichnet haben (s. o. S. 17): „Jede Religionsgesellschaft ordnet ihre inneren Angelegenheiten selbständig.“ Obwohl Beckerath Wert legt auf die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Angelegenheiten, da Staat und Kirche ja nicht gänzlich von einander losgerissen werden dürfen, sondern sich ergänzend verhalten müssen, Religion und Leben sich gegenseitig durchdringen und beide zusammen das Deutsche Volk

Erreichung religiöser Zwecke, sowohl die bereits bestehenden als die neu sich bildenden, stehen unter den allgemeinen Gesetzen über Vereinigungen¹, d. h. also die Kirchen sind nach den Grundfäden des Privatrechts zu behandeln. Religiöse Genossenschaften können sich organisieren wie sie wollen, sie bedürfen nicht der staatlichen Genehmigung, wenn solche nicht durch das allgemeine Vereinsgesetz vorgeschrieben ist; der Staat hat sich nicht in ihre Angelegenheiten zu mischen, solange kein allgemeines Gesetz über Vereinigungen durch sie verletzt wird. Es sollen bezüglich der religiösen Genossenschaften weder besondere Gesetze bestehen, noch auch sollen sie von den allgemeinen Gesetzen eximiert sein². Ein Teil dieser Gruppe stimmt für das klerikale Minoritätserachten³, da es die Trennung am konsequentesten vertritt, so Arndt, Biedermann, Laube, Kießer, Weissenborn, Zittel; andere verwerfen es, weil nach seinem Wortlaut sich die Kirche nicht unter, sondern außer, über die Gesetze stelle⁴, und bringen eigene ähnliche Anträge ein⁵. Nachdem sowohl das kleri-

zu einem wahrhaft sittlichen und glücklichen machen sollen (St. B. III, S. 1679), obwohl er in allen namentlichen Abstimmungen „Nein“ sagt, auch in der über die Abschaffung aller staatlichen Privilegien für die Kirchen, so ist doch deutlich, daß er rechtlich ganz den gleichen Zustand will wie die, welche das Wort „innere“ bekämpfen, nämlich den der völligen Trennung von Kirche und Staat. Im Verfassungsausschuß erklärte er es für entschieden praktisch, das Prinzip der Trennung auszusprechen (Droyßen a. a. D. S. 11) und wies auf Belgien als Vorbild hin. Seine Worte in der Paulskirche sind begeistert für die Freiheit im weitesten Sinn, zeichnen sich aber mehr durch idealen Schwung als durch juristische Klarheit aus. Rümelin hat gewiß vor allem auch an ihn gedacht, wenn er sagt (a. a. D. S. 77), die liberalen Rheinpreußen seien alle für Trennung.

¹ Antrag Plathner, St. B. III, S. 1985. S. seine übrigen Anträge S. 1633; den Antrag Gvertshufsch... „haben dem Staat gegenüber nur dieselben Rechte und Pflichten wie jede andere Gesellschaft“ 1986.

² Plathner, St. B. III, S. 1633.

³ S. o. S. 37.

⁴ Plathner, St. B. III, S. 1987.

⁵ Salzwedel: „Die bestehenden und neu sich bildenden Religionsgenossenschaften ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig“, Zachariä: Dasselbe mit dem Zusatz: „und unabhängig von der Staatsgewalt“ St. B. III, S. 1986. Plathners Anträge s. o.

kale Minoritätserachten als diese konsequenten Anträge der Liberalen durchgefallen waren, da stimmte offenbar diese ganze Gruppe für den Antrag Kuenzer¹.

Als einzelne Folgerungen aus dem allgemeinen Prinzip der Trennung ergeben sich: unbeschränkte Freiheit des Bekenntnisses und des häuslichen und des öffentlichen Kultus², ferner unbeschränkte Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften³. Alle sind vom Staat gleich zu behandeln, als private Vereinigungen. Doch geht wohl nur ein Teil dieser Gruppe soweit wie Mittermaier und Böhl, die allen religiösen Gesellschaften ohne weiteres Korporationsrechte zuschreiben oder jedenfalls ein Verbot der Verweigerung solcher Rechte durchsetzen wollen⁴. Biedermann und Beckerath verlangen ausdrücklich staatliche Genehmigung für Korporationsrechte, wie solche ja bei den anderen Vereinen auch erfordert wird⁵. Die meisten werden sich die Religionsgesellschaften künftig als Freiwilligkeitskirchen gedacht haben, als Gesinnungsgemeinschaften nach amerikanischem Vorbild⁶, andere wohl auch als Stiftungskirchen nach belgi-

¹ S. o. S. 21. Es wurde über ihn nicht namentlich abgestimmt, aber seine Annahme war nur möglich, wenn außer der Linken auch noch unsere Gruppe für ihn stimmte.

² Biedermann, St. B. III, S. 1644, Plathner, ibid. S. 1633.

³ Plathner, St. B. III, S. 1633. Biedermann sagt ausdrücklich (ibid. S. 1644): Beschränkungen in Beziehung auf solche religiöse Gesellschaften, welche der Sittlichkeit oder dem Staat oder der Freiheit gefährliche Zwecke verfolgen, sind nicht notwendig, die Freiheit ist kräftiger als alle Beschränkungen. Nur G. M. Arndt beantragt: „Neue Religionsgesellschaften müssen für die Anerkennung ihr Bekenntnis dem Staat vorlegen“ St. B. III, S. 1956.

⁴ S. die Anträge im Verfassungsausschuß (Droyßen S. 9) und in der Versammlung St. B. III, S. 1958, ebenso Zeitschr. für die unierte Kirche Nr. 17 S. 293.

⁵ St. B. III, S. 1644, Droyßen, S. 9, ebenso Mejer (a. a. D. S. 120 f.), der dem Staat sogar eine scharfe Handhabung dieses seines Rechts rät, er soll Erwerbssfähigkeit nur einzelnen Kirchen und Klöstern usw. verleihen, eine Gesamtkirche soll er überhaupt nicht kennen.

⁶ So schreibt Rümelin (a. a. D. S. 77) von Zittel: Sein Ideal ist die Kirche als sittliche Lebensgemeinschaft, so beschreibt es Krause in mehreren Artikeln seiner „Zeitschrift für die unierte evangelische Kirche“.

schem Muster¹; im Parlament ist nie von der Organisation im einzelnen gesprochen worden, und auch sonst hat man sich offenbar über die Ausführung im einzelnen wenig Gedanken gemacht.

Wie freie Bildung, so soll auch Selbstregierung und Selbstverwaltung den Religionsgesellschaften zustehen. Vor allem freie Vermögensverwaltung. Freilich ist es bezeichnend für den wirklichkeitsfremden Idealismus jener Männer, daß dieser wichtige Punkt in der ganzen Debatte nur ein einziges Mal kurz gestreift worden ist². Dagegen redet der Kirchenjurist Mejer in seiner Broschüre sehr eingehend von der Vermögensfrage. Er will die Verwaltung des Vermögens den Religionsgesellschaften völlig frei geben³, weist dagegen die klerikalen Forderungen auf Dotation oder gar Rückgabe des säkularisierten Kirchenguts scharf zurück. Die Säkularisation sei eine „rektifizierende Revolution“ gewesen⁴, deren Ergebnis jetzt rechtsgültig ist. Das vom Staat gegebene Versprechen der Dotation sei nicht mehr bindend, da die Kirche die Konkordatsverhandlungen habe scheitern lassen, d. h. aber, mit dem Staat nicht in einem Rechtsverhältnis leben will, sondern einen prinzipiellen Krieg angefangen und durch fortgesetzte, immer nur provisorische Vergleiche hingehalten hat⁵. Die katholische Kirche könne es also höchstens als Ehrenschild vom Staat erwarten, daß er als ihr Erbe aus seiner Kasse ihr das verabreicht, was sie zu ihrer Existenz, und zwar nur zu ihrer kirchlichen, nicht zu ihrer politischen Existenz, benötige⁶.

¹ So will Mejer das Wahlrecht zur Synode in der evang. Kirche jedem geben, der nicht ausdrücklich aus ihr ausgetreten ist (Berliner Allg. Kirchenzeitung 1848, Nr. 52).

² Von Biedermann, St. B. III, S. 1644.

³ A. a. D. S. 109.

⁴ A. a. D. S. 118.

⁵ A. a. D. S. 116.

⁶ A. a. D. S. 120. Wegen dieses Kultusbudgets sagt Rothembücher (a. a. D. S. 103), Mejer beabsichtige also eben nicht die Entstaatlung der Kirche, nicht Trennung von Kirche und Staat. Aber wenn man irgend ein System Trennung nennt, so muß man das von Mejer beabsichtigte so nennen. Er anerkennt keine Privilegien einer Kirche, will völlige Beziehungslosigkeit zwischen Staat und Kirche, die fabriques sollen nur als privatrechtliche Vereine für den Staat in Betracht kommen. Und die Finanzierung ist

Die andern Punkte, die zur Selbstregierung gehören, werden ebenfalls meist nur bei Mejer im einzelnen aufgezählt: Wegfall des Blazet, des landesherrlichen Patronats, der appellatio ab abusu, freier Verkehr der Bischöfe mit dem Papst und mit den Untergebenen; Biedermann nennt ausdrücklich: Wegfall der staatlichen Bestätigung und Ernennung der Kirchendiener¹. Einführung des Zivilstands wird von allen gefordert²; Plathner geht in der religiösen Toleranz so weit, daß er die Mennoniten vom Kriegsdienst dispensiert sehen will, wogegen sie freilich auf das volle Staatsbürgerrecht verzichten müßten³; Rießer und Biedermann verlangen, daß die Form des Eides eine für alle gleichmäßige, an kein Religionsbekenntnis geknüpfte sein müsse⁴. Die ganze Gruppe stimmt gegen das Jesuitengesetz, das so ungerecht sei wie jedes Ausnahmegesetz⁵; Zittel hat aus dem gleichen Grund eine Protesterklärung gegen den Griznerschen Antrag auf Aufhebung des Priesterzölibats mitunterzeichnet: Einmischung des Staats, wo die kirchlichen Institutionen dem Staats-

nur eine Ehrenschild, die der Staat bezahlt, bedeutet kein Privileg. Noch weiter geht freilich die Monatschrift für die unierte Kirche (Bd. V, S. 495 ff.), welche alle staatliche Unterstützung für die Kirche zurückweist, der Kirche auch das Selbstbesteuerungsrecht nicht geben will, sondern sie einzig auf freiwillige Beiträge gründet. Aehnlich mögen die meisten von unserer Gruppe in Frankfurt sich die Zukunft der Kirchen gedacht haben.

¹ St. B. III, S. 1644. Merkwürdigerweise haben Zittel und Laube für den Antrag auf obligatorische Gemeindepfarrwahl (s. o. die Tabelle Nr. 5, S. 119) gestimmt. Sie haben dabei offenbar nur an die zweite Hälfte jenes Antrags gedacht: „Ohne daß es hiebei der Bestätigung von seiten des Staates bedarf“ und übersehen, daß seine erste Hälfte einen schweren Eingriff in die Selbstverwaltung und Verfassung der Kirche bedeutet.

² Plathner kämpft sogar an der Seite der Klerikalen gegen die Bestimmung, daß die bürgerliche Trauung vor der kirchlichen stattfinden habe, da der Staat die letztere völlig ignorieren müsse (St. B. III, S. 1649), wogegen Mittermaier diesen „freilich leidigen Uebergriif“ für unumgänglich erklärt (St. B. III, S. 2015).

³ St. B. III, S. 1649, Woltersdorf a. a. D. S. 226.

⁴ St. B. III, S. 2014, 1644.

⁵ So Mejer a. a. D. Zittel spottet über das furchtsame Geschrei der Protestanten: Polizei hilf, der Jesuit kommt. St. B. III, S. 1666.

zweck nicht absolut hinderlich sind, ist ein viel größeres Unheil als selbst der Fortbestand des Priesterzölibats¹. Dagegen hat Mejer Amortisationsgesetze gegen die tote Hand für durchaus verträglich erklärt mit dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Ob unsere Gruppe bei dem von der Nationalversammlung angenommenen Antrag Spaz betr. Beschränkung des Erwerbs der toten Hand² zugestimmt hat, läßt sich nicht feststellen.

Ueber die Schule haben wir von der ganzen Gruppe nur eine Aeußerung. Biedermann sagt: „Ich glaube, die Mehrheit der Versammlung wird sich dahin einigen, daß die Schule . . . nur eine Anstalt des Staates und des wirklichen Lebens sei, jedem fremden Einfluß, namentlich der Geistlichkeit, entzogen, und unter die ausschließliche Macht des Staates gestellt“³. Für Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht stimmten sie alle, für das Verbot öffentlicher konfessioneller Schulen dagegen nur eine Minderheit. Fabri in seiner Flugchrift verlangt Abschaffung des Schulzwangs, Mejer setzt die Notwendigkeit der Trennung von Schule und Kirche voraus und befürwortet die klerikale Forderung der unbedingten Lehr- und Lernfreiheit ohne Ausschluß des Besuchs von ausländischen Lehranstalten⁴, sagt aber außerdem: „Die erste Volksbildung läßt sich von der Kirche so schwer trennen, daß auch der Staat dies nicht versuchen wird. Die meisten, die heute Trennung von Schule und Kirche fordern, denken hieran wohl kaum, vielleicht auch, daß ihre Konsequenzen auf diesem Punkt ins Stocken geraten“⁵. Das letztere gilt offenbar von ihm selbst⁶.

¹ Flugblätter aus der deutschen Nationalversammlung, von Fürgen s. Bernhardt und Löw, Frankfurt 1848/49, S. 69.

² S. o. S. 26.

³ St. B. III, S. 1644.

⁴ U. a. D. S. 111.

⁵ U. a. D. S. 91.

⁶ Der konstitutionelle Klub in Magdeburg dagegen verlangt öffentliche Simultanschulen mit Unterricht in der allgemeinen Sittlichkeit und den allgemeinen Lehren über Gott; jedoch soll niemand gezwungen werden, seine Kinder an diesem Unterricht teilnehmen zu lassen, sondern jeder Konfession soll gestattet sein, neben Privatschulen auch einen konfessionellen Religions-

Blickt man auf die ganze Haltung dieser Gruppe zurück, so muß gesagt werden: sie suchten ihren individualistischen Liberalismus mit Konsequenz auch in der Kirchenpolitik durchzuführen. Die verschiedenen Strömungen des Individualismus trafen bei ihnen zusammen, in Beckerath, Bittel u. a. hauptsächlich der religiöse, der im Täuferthum und bei Schleiermacher seine Wurzeln hatte¹: er will die Gewissensfreiheit durchführen bis zu dem Punkt, daß der Staat sich nichts um die Religion seiner Untertanen kümmert; in Biedermann, Mittermaier u. a. mehr der politische Individualismus, der Amerika und Belgien pries als die Vorbilder der wahren Freiheit². Ihm sind Rechtsstaat, freie Vereinsbildung, Selbständigkeit der Korporationen im Staat, Gleichheit Aller die Ideale, die auch auf kirchlichem Gebiet maßgebend sein sollen. — Und die Nationalversammlung hat in den Grundrechten die Forderungen dieser Individualisten im wesentlichen erfüllt. Zwar sind die klaren, unmißverständlichen Trennungsanträge³ durchgefallen, und Bittel schrieb darum in der Deutschen Zeitung⁴, es habe sich gezeigt, daß die Furcht vor der Macht der römischen Kirche und die juristische Regierungseligkeit der liberalen Bureaukratie seit Beginn der Beratung stark gewachsen sei. Aber der Ruenzersche Antrag, der angenommen wurde, hatte ja ganz den gleichen Sinn wie jene Anträge und wurde auch von den meisten in unserer Gruppe als ein Sieg ihrer Forderungen aufgefaßt⁵. In den Beschlüssen der 1. Lesung ist nur das Jesuitengesetz gegen den

unterricht für ihre die öffentlichen Schulen besuchenden Kinder herzustellen (Magdeburgische Zeitung 1848, 2. Beilage zu Nr. 201).

¹ Auch Vinet ist von Fabri in seiner Schrift S. 23 und von der Berliner Allg. Kirchenzeitung 1848 Nr. 28 als Kronzeuge genannt worden.

² So hat ja Mejer im Anfang seiner Schrift das belgische System sehr eingehend auf Grund persönlicher Kenntnissnahme besprochen, nicht um es ohne Besinnen zu kopieren, sondern um auf Grund eingehender Vergleichung zu dem Resultat zu kommen: Wir müssen genau dasselbe tun wie Belgien.

³ S. o. S. 143.

⁴ Nr. 249.

⁵ S. die Aeußerung Mittermaiers o. S. 104 oder die kirchenrechtliche Denkschrift von Hase a. a. D.

Willen dieser Gruppe durchgegangen, in der 2. Lesung ist auch dies gefallen. Daß die Grundrechte zuletzt mit den Forderungen der konsequenten Individualisten so ganz übereinstimmten, hatte seinen Grund allerdings nicht darin, daß diese im Parlament eine Majorität für sich allein gehabt hätten, sondern darin, daß bei der großen Divergenz der Meinungen keine feste Majorität bestand und die jeweilige Parteikombination bei den einzelnen Anträgen für unsere Gruppe günstig war. Die Radikalen halfen ihr in der Durchsetzung der formal-freiheitlichen Forderungen; die Klerikalen und die „Realpolitiker“¹ unterstützten sie in der Ablehnung der Anträge, welche den Kirchen demokratisch-freiheitliche Institutionen aufzwingen wollten, und so hat von allen Gruppen in der Versammlung diese verhältnismäßig kleine ihre Wünsche am meisten erreicht².

6. Kapitel.

Die Radikalen.

Indem wir zu einer zweiten Gruppe unter den Liberalen übergehen, kommen wir zugleich zu der letzten Gruppe, welche Trennung von Kirche und Staat herbeiführen wollte. Es ist der radikale, demokratische Liberalismus im Frankfurter Parlament. Wir haben oben gesehen³, daß die eigentliche Linke (Deutscher Hof) und die äußerste Linke (Donnersberg) ziemlich geschlossen abstimmten. Freilich wird der nächste Abschnitt zeigen, daß trotz gleicher Abstimmung manche Radikale von anderen Gesichtspunkten ausgingen⁴; sie sind also in diesem Kapitel von den „Radikalen“ nicht berücksichtigt. Aber weitaus die Mehrzahl vom Deutschen Hof

¹ S. u. 8. Kapitel.

² Daß also Roth enbü ch er aus der richtigen Prämisse einen falschen Schluß zieht, darauf ist schon oben hingewiesen worden, s. o. Anm. S. 103.

³ S. o. S. 118.

⁴ S. u. S. 7. Kapitel.

und Donnersberg und ebenso der größere Teil der Westendhalle (der „aristokratischen Linken“) bildeten zusammen in der Kirchenfrage eine einheitliche Gruppe. Auf dieser Seite herrschte die größte Unklarheit und die geringste Sachkenntnis. Nur ein kleiner Teil von den Radikalen interessierte sich im Grund für den praktischen Effekt der Religionsfreiheit, und doch kämpften sie alle mit der größten Leidenschaftlichkeit, weil sie sich mit der Ehre beteiligt glaubten. Diese Ehre war die Reputation der Freisinnigkeit überhaupt, die sie sich um keinen Preis rauben lassen wollten, und mit deren Verlust sie sich doch bei der Relativität dieses Begriffs durch jeden neuen Gedanken und Vorschlag bedroht sahen, der den Schein hatte, noch freisinniger zu sein als ihr eigener Freisinn. Die Summe aller politischen Weisheit konzentrierte sich für eine große Anzahl unter ihnen in der Freisinnigkeit, und um nicht überboten zu werden, ließen sie sich zu jeder Art von Steigerung ihrer Freiheitsansprüche treiben. Weil Deutschland 1848 in einer politischen Umgestaltung begriffen war, und weil anderen Völkern, wie sie meinten, ein ähnlicher Prozeß auch die absolute Religionsfreiheit gebracht hatte, so erschien es ihnen als eine Forderung des Patriotismus, Deutschland auch in dieser Hinsicht keinem jener Länder nachstehen zu lassen¹. Die Linke stand der Stimmung nach im schärfsten Gegensatz zu den Klerikalen und fühlte, daß sie unter dem Wort Freiheit etwas ganz anderes verstand als jene, daß die Klerikalen nur Freiheit wollten für ihre freiheitsfeindlichen Tendenzen. Sie wollte den Klerikalen entgegenarbeiten, wollte wirklich freiheitliche Zustände schaffen, und übersah dabei, daß sie auf solche Weise bloß eine Tyrannis entgegengesetzter Art aufzurichten sich anschickte, daß sie sich beständig in Widersprüche verwickelte und zuletzt doch den Klerikalen Vorspann leistete. Die von Gustav Freytag und Julian Schmidt

¹ Diese Charakterisierung zum Teil nach Jürgens, dessen Worte über die deutsche Durchschnittsbildung in seinen Flugblättern aus der Nationalversammlung (Nr. 10 vom 15. Juli) sich auf einen großen Teil der Frankfurter Linken besonders gut anwenden lassen.

redigierten Grenzboten gaben ihr das Zeugnis: „Die Linke war trotz ihrer Zuversicht und ihrer Wize dupiert, weil sie wie gewöhnlich ohne Kenntnis der Sache sich auf ein Urteil einließen“¹.

Außerhalb des Parlaments nahm man in den Kreisen der Radikalen wenig Notiz von der Kirchenfrage². Die allgemeine Forderung: keine herrschende Kirche, gleiche Rechte für alle Religionsbekenntnisse, oder auch: Trennung von Staat und Kirche, von Kirche und Schule, findet sich in vielen Wahlaufrufen und Programmen der demokratischen Klubs. Außerdem begegnen wir nicht selten Äußerungen des Klerikalen- und Pietistenhasses und besonders Aufen nach Befreiung der Schule vom geistlichen Joch. Namentlich die Lehrer veranstalteten Lehrer- und Schulversammlungen, die eine ziemlich große Zahl von Petitionen nach Frankfurt und Berlin abgehen ließen. Aber über die allgemeinsten Schlagworte kam man dabei selten hinaus. Nur in dem durch Religionskämpfe seit 4 Jahren stark bewegten Magdeburg kündigte die unter Mitwirkung der beiden Frankfurter Abgeordneten Löwe und Heinrich Simon³ sowie des bekannten Führers der Lichtfreunde Uhlich am 1. Oktober 1848 entstandene „Neue Magdeburger Zeitung“ dem Publikum an, daß sie wöchentlich einen bestimmten Raum dem Schul- und Kirchenwesen widmen wolle, und ließ denn auch ihre Stimme mächtig erschallen für völlige Trennung von Staat und Kirche. Vom gleichen 1. Oktober an, also nachdem die Schlacht im Parlament

¹ Die Grenzboten, Leipzig 1848, S. 409.

² Das wohl am besten redigierte Organ der Linken, die Mainzer Zeitung (redigiert von Karl Bölsche und Ludwig Bamberger) bringt bloß einen ausführlichen Bericht über die Verhandlungen ohne jede Beifügung oder Leitartikel.

³ Sie beide beteiligten sich in Frankfurt an der Debatte über die Kirchenfrage, der erstere im Plenum, der letztere im Verfassungsausschuß. Der Arzt Löwe wurde von allen Seiten anerkannt als einer der wenigen auf der Linken, die frei von aller Phrase waren und tiefere, namentlich auch philosophische Bildung hatten; Simon von Breslau, ein getaufter Jude, war berühmt geworden durch seine Schrift: Annehmen oder Ablehnen, mit ihren heftigen Angriffen auf das Patent Friedrich Wilhelms IV. von 1847.

schon geschlagen war, erschien auch ein besonderes kirchlich-theologisches Organ der radikalen Junghegelianer, die „Freie allgemeine Kirchenzeitung“, und führte den Kampf gegen die Staatskirche in radikalstem Sinne¹. Dazu finden wir noch einige wenige Flugschriften mit den gleichen Tendenzen, so von David Friedrich Strauß: Der politische und der theologische Liberalismus², weiter die anonyme Flugchrift: Der wahre christliche Staat oder die Religion der Zukunft und das Ziel der Revolution³. Im übrigen aber wird geklagt⁴, daß während die Pietisten und Ultramontanen alle Hebel in Bewegung setzen, um die Schule sich dienstbar zu machen, auf der andern Seite nur die Lehrer tätig seien, um diese Gefahr von der Schule abzuwenden. „Die Bürger verhalten sich der Mehrzahl nach gleichgültig bei der Sache . . . und namentlich scheinen die Republikaner allen Sinn für praktische Bestrebungen verloren zu haben.“ Auch vom Parlament wird berichtet⁵, daß bei der Kirchenfrage die Bänke der Linken große Lücken aufgewiesen haben.

Es sind im wesentlichen drei Typen unter den Radikalen, welche der Kirchenfrage Interesse entgegenbrachten und in der Paulskirche mit leidenschaftlichen Reden und zahlreichen Anträgen an den Verhandlungen sich beteiligten:

1. Die Deutschkatholiken, voran die beiden Gründer der deutsch-katholischen Gemeinde in Leipzig Robert Blum und Franz Wigard und der deutsch-katholische Prediger Schmidt von Löwenberg, das jüngste und zugleich frechste und radikalste Mitglied der Nationalversammlung. Obwohl der Deutschkatholizismus

¹ Herausgegeben von Ludwig Noack, Organ für die demokratische Entwicklung des religiös-kirchlichen Denkens und Lebens in Deutschland, Stuttgart 1848. ² Halle 1848.

³ Leipzig 1849. Siehe ferner auch die „Vermischten Flugschriften über Religion und Politik“ von Joh. Ronge, Frankfurt 1850, und die „Vermischten Schriften von und über Joh. Ronge und Robert Blum“, 1845, und das „Handbuch der Staatswissenschaften und der Politik“, Leipzig 1852, mit Artikeln von Robert Blum über Religion, Kirche, Kultus, Schule.

⁴ Z. B. Frankfurter Journal vom 15. August: Ein Lehrer aus Baden.

⁵ Magdeburger Zeitung Nr. 202.

durch die Revolution seinen religiösen Charakter stark verlor und immer mehr zu einer radikalen politischen Bewegung wurde, so war doch von der Zeit des Austritts und der Verfolgung her noch eine große Summe von Haß gegen die offizielle Kirche hier aufgestapelt und auch noch manche ehrliche Begeisterung für freiheitliche kirchliche Zustände vorhanden. Mit den Deutschkatholiken zusammen gingen in Frankfurt einige freisinnige Pfarrer, die noch der katholischen Kirche angehörten, K u e n z e r von Konstanz und S p r i ß l e r von Empfingen in Hohenzollern.

Eine zweite Gruppe unter den für die Kirchenfrage interessierten Radikalen bildeten die Lehrer, R ö s l e r von D e l s¹, K o ß m ä ß l e r, R e i n h a r d. Zur Ueberraschung vieler hat es sich 1848 gezeigt, daß der überwiegende Teil der deutschen Lehrerschaft dem extremsten politischen Radikalismus angehörte. Zur Beteiligung an der Kirchendebatte wurden sie schon durch ein Ständesinteresse veranlaßt; die Abhängigkeit von den Geistlichen hatte seit langer Zeit in vielen große Erbitterung gegen die Kirche überhaupt geweckt. Jetzt da alle Stände ihr Joch abschüttelten, da wollten auch sie, die Lehrer, nicht säumen, und so war ihnen die Kirchen- und Schulfrage fast das Wichtigste am ganzen Verfassungswerk. Sie gründeten „Zentralvereine für die freien Volksschulen“ und brachten durch diese ihre Wünsche unter das Volk und vor das Frankfurter und Berliner Parlament.

Als dritte Gruppe gefellen sich zu diesen beiden die „philosophisch Gebildeten“, die, denen die Philosophie an die Stelle der Religion trat, besonders die Junghegelianer. Da waren die beiden schwäbischen Theologen: der Aesthetiker Fr. Th. Vischer und der Dichter und Historiker Wilhelm Zimmermann, schon vom Tübinger Stift her miteinander bekannt, beide dem Pfarramt entronnen², aber in ihrer einseitig theoretischen wirklichkeitsfremden

¹ R ö s l e r sagt von sich: „Ich habe unter dem Ministerium Eichhorn schmachtvollen Angebens für meine religiöse Ueberzeugung durch den Staat gelitten, obwohl ich nicht Diener der Kirche bin“ (St. B. III, S. 1797).

² Zimmermann ist später wieder Pfarrer geworden.

Art die alten „Seminaristen“ und „Stiftler“ nicht verleugnend. Vischer hatte seine Suspension vom akademischen Amt zwei Jahre vorher den württembergischen Pietisten zu verdanken gehabt¹, vor allem den 21 Thesen seines jetzigen Frankfurter Kollegen Hoffmann, und war schon deshalb auf die Kirche sehr schlecht zu sprechen². Von wesentlich größerem Kaliber als diese „aus Wissenschaftlichkeit“ radikalen Schwaben waren die norddeutschen Junghegelianer, N a u w e r k, der Stadtverordnete von Berlin, und A r n o l d R u g e, der frühere Herausgeber der Halle'schen Jahrbücher, jetzt des politischen Blattes: Die Reform; weiter die beiden Breslauer H e i n r i c h S i m o n und L ö w e von Calbe³ und vor allem der bekannte Gießener Zoologe B o g t, der Vorkämpfer des Materialismus in Deutschland. Bei ihnen war mehr praktische Tendenz und Tatkraft als bei jenen Schwaben; sie wollten mit der politischen Reaktion auch alle religiöse und kirchliche Rückständigkeit in Deutschland wegräumen, wollten namentlich den Staat und die Volkserziehung von jeder Beeinflussung durch die Kirche frei machen.

Unter diese drei Typen lassen sich fast alle einreihen, die auf der Linken in Frankfurt zur Kirchenfrage redeten und Anträge stellten. Wenn Bogt dem Centrum zurief: „Wir auf der Linken bleiben einig“⁴, so war diese Behauptung, wie wir gesehen, wohl richtig, wenn man an die in der Kirchenfrage ganz zersplitterte Haltung des Zentrums denkt. Aber im einzelnen herrschen doch ziemlich starke Unterschiede auch auf der Linken, vor allem in dem Maß der Klarheit, der Konsequenz und der Reformfreudigkeit. Es hat jedoch

¹ S. v. S. 11.

² Hoffmann hatte auch Vischers Freund D. Fr. Strauß mit Hilfe der Pietisten in der Wahl nach Frankfurt besiegt (s. v. S. 109), während der andere bekannte Studiengenosse Märklin in Heilbronn von dem deutsch-katholischen Bierbrauer Gentges geschlagen wurde. Wenn der letztere auch in seiner Wahlrede die Hohenstaufen unter die Habsburger rechnete, so hatte er doch die Konsequenz vor Märklin und Strauß voraus, die bei ihrem religiösen Radikalismus den politischen scharf ablehnten.

³ S. v. S. 150.

⁴ St. B. III, S. 1668.

wenig Wert, auf diese Unterschiede ausführlich einzugehen; uns wird es hauptsächlich darauf ankommen, die gemeinsame Stimmung und Grundtendenz herauszustellen.

Da tritt uns zunächst fast auf der ganzen Linken eine starke Antipathie gegen die bestehenden Kirchen entgegen. Bei den Kirchen „überwiegen die Schattenseiten“¹. „Die Religion hat sich zur Kirche verhärtet“, zu einem „Beamtenstaat, der herrschen will“², „der Staat knechtete bisher seine Bürger im Namen der Erde und die Kirche im Namen des Himmels“³. Ein wahrer Haß gegen die Kirche herrscht namentlich bei den Deutschkatholiken; die Kirche als Gesamtheit einer Menge von Menschen eines Bekenntnisses wird dort als ein Wahn, eine Lüge bezeichnet, niemals haben die Angehörigen einer Kirche alle an das bestehende Bekenntnis geglaubt. Um es aufrecht zu erhalten, mußte die Kirche ihr Bekenntnis mit Tod und Schrecken umgeben, wenn auch der evangelischen Kirche der Mut und die Folgerichtigkeit gefehlt hat, die von ihr ebenso gewünschten Mittel des Scheiterhaufens usw. anzuwenden. Knechtschaft, Verfolgung, Glaubenshaß, Zwietracht und Verfekerung wuchsen in den Kirchen unvermeidlich; nur außer ihnen gedeihen Liebe, Brüderlichkeit, Freiheit, Friede der Menschen. Die Kirche ist immer entweder Teilhaberin oder Dienstmagd der Gewaltherrschaft gewesen; die Freiheit kann nur auf ihren Trümmern gedeihen⁴.

Trotz diesem Haß gegen die bestehenden Kirchen behauptet aber die Linke nicht religionsfeindlich zu sein. Der Materialist Vogt, der nicht nur jede Kirche, sondern auch alle Religion unsitt-

¹ So der frühere und spätere Pfarrer Zimmermann, St. B. III, S. 1702.

² So der Theologe J. Th. Vischer, St. B. III, S. 2176.

³ Nauwerck, St. B. III, S. 1693.

⁴ E. Schmidt, St. B. III, S. 1727; ferner den offenbar aus der Feder Robert Blums stammenden Artikel S. 357 f. der „Deutschen Reichstagszeitung“ (redigiert von Blum, Günther und Schaffrath, in Frankfurt erscheinendes fanatisches Organ der radikalen Partei), der zum Teil wörtlich übereinstimmt mit dem von Blum geschriebenen Artikel „Kirche“ im Handbuch der Staatswissenschaften und der Politik (Leipzig 1852).

lich, Hemmschub der Zivilisation und der freien Entwicklung des Menschengemüthes nannte und die Vernichtung alles dessen, was Kirche heißt, verlangte¹, war in der Nationalversammlung eine ebenso vereinzelt Erscheinung wie der Pietist Hoffmann, und bezeichnete sich ausdrücklich als in dieser Frage keiner Partei zugehörig, „über jeder Partei stehend“. Die rein negative Stellung zu Religion und Kirche, die unter dem Einfluß der popularisierten Naturwissenschaft und durch das Bündnis der Kirche mit der konservativen Partei in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für den Radikalismus und einen großen Teil des Liberalismus selbstverständlich geworden ist, kündigte sich im Frankfurter Parlament durch Vogt erst an. Er hat freilich schon alle die später so oft gebrauchten Schlagwörter gefunden: Die Kirche eine staatliche Zwangsanstalt, ihre Diener Polizeiknüppel, Hauptmittel zu ihrer Selbstbehauptung die Verdummung des Volks durch die Schule. Das helle Licht der Wissenschaft wird die zukünftige Generation von jenen im Grund längst überlebten Dingen frei machen².

Die übrigen radikalen Sprecher beeilten sich, ihr Interesse für die Religion auszudrücken. Blum und Wigard hatten ja 1845 bei der deutsch-katholischen Bewegung in Leipzig ihren Kampf gegen die katholische Kirche „im Namen der wahren Religion“ geführt³, Wigard verlangt auch in Frankfurt gerade um der Heuchelei und des Indifferentismus willen das Aufhören jeder staatlichen Einmischung und erklärt das Unchristentum im Mittelstand nur als eine Folge der Unvernunft der Dogmen⁴. Schmidt spricht hohe Worte von der zukünftigen, auf Ueberzeugungsfreiheit ihrer Mitglieder gegründeten Kirche, die als eine Darstellung des brüderlichen Lebens, als eine Gemeinde nicht der Gläubigen, aber der Lebendigen aus der eigenen

¹ St. B. III, S. 1668. ² St. B. III, S. 1668—1670.

³ S. auch die Aeußerung Blums: „Ungläubige und Gottesleugner können keine Staatsbürger sein“ (s. Rothenbucher a. a. D. S. 104). Der Stil von Blums Reden erinnert durchaus an den ehemaligen Prediger.

⁴ Droysen a. a. D. S. 6; St. B. III, S. 1789.

Inhaltstülle der Menschen heraus die Früchte der Vernunft und Freiheit, alles Gute und Edle hervorbringt¹. Auch Vischer² und am meisten Zimmermann³ finden warme Töne für die Religion: „Eine Religion des Geistes braucht das deutsche Volk sehr notwendig. Kein Volk ist groß geworden ohne ihre höhere Weihe“⁴. Aber es ist natürlich nicht die in den Bekenntnissen einer Kirche niedergelegte Religion, für welche diese Radikalen sich einsetzen, sondern die Religion des Humanismus, der „reinen edlen Menschlichkeit“, die „Religion des Geistes und der Freiheit“, die zusammenfällt mit dem „rechtverstandenen“ Christentum⁵. Sie wird aufs höchste ge-

¹ St. B. III, S. 1727.

² St. B. III, S. 2176.

³ St. B. III, S. 1702 f.

⁴ Vgl. auch seine freilich schon unter dem Eindruck des Mißerfolgs von 1848 geschriebene „Geschichte der deutschen Staaten von der Auflösung des Reichs bis auf unsere Tage“, Karlsruhe 1850, Bd. III, S. 807: „Nur die Religion, nur ein positiver Glaube hält ein Volk zusammen. Nur ihr Geist ist der wahre Geist der Einheit, der die sittliche Ordnung regiert und hält. Ist dies Band zerrissen, so dauert wohl das Bestehende noch eine Zeitlang fort, solange die Verhältnisse ruhig im Geleise bleiben. Kommt aber ein Anstoß von außen, erhebt sich der Sturm der Zeit, so fällt alles auseinander oder es bricht zusammen einzig aus Mangel an einer höheren Einheits- und Widerstandskraft“. Seine Rede im Parlament war so ideal, daß er, obwohl durchaus den Standpunkt der Linken vertretend und politisch sogar zum Donnersberg gehörig, nicht nur von der gemäßigt liberalen Allgemeinen Zeitung (Weil. vom 31. Aug., S. 3890), sondern auch von acht thüringischen Geistlichen, die gegen Vogts Rede öffentlich protestierten, als „ganz aus ihrer Seele sprechend“, zitiert wurde, s. die Flugschrift: Verwahrung von acht evangelischen Landgeistlichen aus dem 4. Wahlkreis des Großherzogtums Sachsen-Weimar gegen die Aeußerungen des Parlamentsdeputierten Vogt aus Gießen bei den Verhandlungen über die Kirchenfrage; herausg. von Ch. Kraft, 1848. (Dazu die höhnische Erwiderung von Vogt in der Deutschen Reichstagszeitung S. 490.)

⁵ S. Zimmermann, St. B. III, S. 1702 f.; Nauwerck, St. B. III, S. 1692 f.; Vischer, St. B. III, S. 2176; Hagen, St. B. III, S. 1697 f.; Reinhard, St. B. II, S. 787 u. a. Ähnlich Frankfurter Journal vom 10. August 1848: „Keine Bibelhelden wollen wir für Deutschland, sondern tüchtige, gebildete, vernünftig denkende Staatsbürger; wer aber gebildet ist und vernünftig denkt, hat auch Religion im Herzen, wenn auch keinen abgeschmackten Pietismus.“ Ebenso die beiden oben (S. 151) genannten Flug-

priesen, ihre allgemeine Verbreitung zugleich mit dem Untergang aller Orthodoxie und alles Obskurantismus wird für die nächste Zukunft vorausgesagt.

Gewiß sind es sehr flache Phrasen, unreife Gedanken und utopische Ziele, die in solchem Zusammenhang ausgesprochen werden, und doch ist es bemerkenswert, daß im Frankfurter Parlament auch unter den Allerradikalsten nicht wie später der Religionshaß und die Verachtung aller Ideale sich breit macht, sondern daß hier das Christentum der Aufklärung und die Religion der großen Männer des deutschen Idealismus, wenn auch manchmal in sehr vergrößerter Form, so doch in begeisterten Worten und unter großem Beifall vertreten wird.

Schriften. Strauß a. a. O. fordert, man solle endlich die asiatische Religion, die doch nur ein Bestandteil unserer Kultur ist, mit unserer griechisch-germanischen Kultur in Einklang bringen, d. h. den Humanismus als die einzig wahre Religion verkündigen. S. auch viele ähnliche Worte in der Freien allgem. Kirchenzeitung oder in dem Philosophischen Taschenbuch von Arnold Ruge: Die Akademie, Leipzig 1848, z. B. S. 65 ff.: „Die neue, die humane Religion muß alle Rätsel der Vergangenheit lösen und das Christentum nach seiner Wahrheit verwirklichen“, „die Idee des Humanismus ist der weltüberwindende Gedanke der Zeit“.

Eine nette populäre Illustration dieser Religion gibt auch das Flugblatt von H. M. Uerbach: Das Blatt des deutschen Volkes, Breslau 1848: „Das Bönzertum oder der Dalailamaismus lehrt: Der Fürst oder eine Kaste des Volkes haben das Recht, nur eine oder zwei Staatsreligionen gesetzlich zu erlauben, ... während alle übrigen Religionen entweder bloß geduldet oder gar geknechtet sind, so daß religiöser Heletismus entsteht, d. h. Glaubenssnechtschaft ... Wir, meine Brüder und Schwestern, fordern jetzt völlige Gleichstellung aller Glaubensbekenntnisse in unserem Vaterland, als Kinder desselben allmächtigen, liebevollen Vaters ... Jeder Bruder, jede Schwester soll in ihrem künftigen Beruf unterrichtet werden ... und nicht bloß in der Religion, die vielleicht das Bönzertum predigt, sondern auch in der allumfassenden Klarheit, der Duldung, der Gleichheit aller Religionen, damit wir so das Band zur Verschmelzung aller christlichen Religionen mit dem Judentum anbahnen und so gemischte Ehen aller Glaubensbekenntnisse als Unterpfand des höchsten Grundsatzes: „Wir glauben alle an einen Gott, liebe den Weltgeist über alles und deinen Bruder und deine Schwester als dich selbst“ zur Wahrheit machen nicht bloß in jedem einzelnen Volk, sondern unter allen gestitteten Völkern der Erde.“

Die Staatsauffassung ist auf der Linken sehr verworren. Auf den Polizeistaat zu schimpfen war hier Ehrensache, und das Wort Freiheit haben höchstens die Klerikalen noch öfter in den Mund genommen. Für „völlige Lostrennung der Kirche vom Staat“ stimmte die Linke schon „aus dem Grunde ihres obersten Prinzips, dem ihre Mitglieder ihr Leben lang huldigten: Freiheit für Alle und in Allem“¹. Bisher beschwerten sich alle Korporationen über das Zwielfregieren des Staats; nun soll den natürlichen Beständen das Ihrige zurückgegeben werden². Aber im allgemeinen sah man den Polizeistaat doch bloß da, wo er „reaktionäre“ Maßregeln anordnete; die Klerikalen und die im vorigen Kapitel behandelten gemäßigt Liberalen waren viel konsequenter als die meisten auf der Linken, denen es nicht einleuchten wollte, daß auch ein freisinniger Staat Polizeistaat ist, wenn er in alles hineinregiert. Freiheit wollten sie nur denen gegenüber, die selbst freiheitlich in ihrem Sinn waren. Einer so undemokratischen und fortschrittsfeindlichen Institution gegenüber, wie es die katholische Kirche ist, war es den Radikalen ein leichtes, das Prinzip der Freiheit zu knicken im gleichen Atem, wie sie es aussprachen. Da es gegenüber jener mächtigen Organisation innerhalb des Staates keine ähnliche Gegenorganisation gab, so mußte eben der Staat selbst die Gegenorganisation sein und durch die weltliche Schule und andere Zwangsmaßregeln für die Weltanschauung der Radikalen kämpfen. Die Hegelianer Nauwerck und Wischer und ebenso die Freie allgemeine Kirchenzeitung waren auch theoretisch weit entfernt von den „hohlen und atomistischen Staatstheorien“ des Liberalismus³, sahen im Staat als Humanitäts-

¹ Zimmermann, St. B. III, S. 1702.

² Christ, St. B. III, S. 1680. S. auch einen der radikalen Führer, den Heidelberg'schen Historiker Hagen, in seinen „Fragen der Zeit“, 2. Bd., S. 23 ff. (Stuttgart 1845): Das germanische Prinzip ist der Individualismus, die größtmögliche Garantie der Freiheit und Selbständigkeit des einzelnen; namentlich die Idee der Affoziation ist echt germanisch und den Affoziationen muß möglichst viel überlassen werden.

³ So Wischer in seinen „Kritischen Gängen“, 1. Bd., S. 34.

staat die „Tendenz des Gottesreichs auf Erden“¹, den Repräsentanten der souveränen Menschheit, der, wie die Kirche, die Gerechtigkeit und Tugend zu seinem höchsten Zweck hat“². „Der Staat ruht nach ihrer Anschauung auf der christlichen Gesinnung und hat die Religiosität im allgemeinen zu seiner Voraussetzung“³. Er ist nicht mehr der „barbarische Staat, der das ganze Gebiet der Kultur von sich ausschließt und der Kirche zuweist, auch nicht mehr der einseitig abstrakte Rechtsstaat, der bloß die Grenze zwischen Mein und Dein bestimmt, sondern er ist der Humanitätsstaat, der das lebendige Gesetz und den Geist der Freiheit zu seinem Inhalt hat, der religiös-sittliche Staat, der aber eben darum gegen die Kirchen und religiösen Konfessionen als solche sich indifferent zu verhalten hat, aus Religion, in dem Bewußtsein, daß die Kirchen und Konfessionen nicht die Religion selbst sind“⁴. Es leuchtet von selbst ein, wie unmöglich es ist, dieses Programm durchzuführen, einerseits die ganze Kultur mit samt der Religion dem Staatszweck zuzuweisen, und andererseits dem Staat Indifferenz gegen alle einzelnen Konfessionen und Kirchen vorzuschreiben. So wird denn auch in dem gleichen Artikel der „Freien allgemeinen Kirchenzeitung“, in dem die obigen Worte geschrieben sind, die auf dem Mainzer Katholikentag erhobene Forderung katholischer Konfessionschulen mit Hohn zurückgewiesen: „Der Staat ist kein Narrenhaus, wo jedem das Extratrischen gedeckt wird.“ Das Ideal des Humanitätsstaats mit der allgemeinen Humanitätsreligion sehen jene Philosophen in näherer oder fernerer Zukunft auftauchen, und die einen hoffen dabei die Abschaffung aller Kirchen, so selbstverständlich Vogt⁵, aber auch Wischer⁶ und

¹ Freie allgem. Kirchenzeitung S. 103.

² So Nauwerck in einer Besprechung von R. Riedel's Buch: Staat und Kirche, in den Galle'schen Jahrbüchern, 1841, S. 301 ff.

³ Nr. 1 der „Freien allgem. Kirchenzeitung“.

⁴ Ebendasselbst S. 71. ⁵ St. B. III, S. 1668.

⁶ St. B. III, S. 2176: Unsere Kirchenbeschlüsse sind ein Zwischenzustand, zugleich radikal und zugleich Halbheit. Mein Bild von der Zukunft ist dieses: Die Kirche wird in ihrer Freiheit vom Staat eine demokratische Gärung erleben und an einem schönen Morgen wird man die Kirche suchen und die

Ruge¹; die andern glauben an ein Fortbestehen der Kirche neben dem Staat, aber die Kirche der Zukunft wird nach ihrer Meinung völlig umgewandelt sein; vor allem wird in die evangelische und in die katholische Kirche die Demokratie einziehen²; die Kirche wird verklart wieder auferstehen, „der zerrüttende Widerstreit zwischen den Glaubensstücken, welche unhaltbar geworden sind, und zwischen dem Nichtglauben, welches eines großen Opfers nicht fähig ist, wird sich auflösen in eine hellere Ansicht der ewigen Wahrheiten. Die Religion des Geistes ist im Anzug, die Zeit des inneren Gottesreichs ist im Anbruch . . . Die freie Kirche wird übergehen in eine Religion des Geistes“³.

Einstweilen aber — darin sind auch diese Hegelianer mit jenen andern Radikalen einig, die dem Staat höchstens sittliche Ideen, aber keine Einmischung in religiöse und kulturelle Angelegenheiten zugestehen — muß Trennung von Kirche und Staat im strengsten Sinn durchgeführt werden. Denn jene zukünftige Kirche bzw. jener die Kirche entbehrlich machende Humanitätsstaat kann nicht durch Grundrechte ins Leben gerufen werden, vor allem auch deshalb nicht, weil der Staat bis jetzt einer Mehrheit von Kirchen gegenübersteht⁴. Völlige Indifferenz des Staates gegenüber allen Konfessionen ist jetzt das allein Mögliche⁵. Die Linke fordert also ganz ähnlich wie die im letzten Kapitel besprochenen gemäßigt Liberalen:

Religion finden, die reine, menschliche, sittliche Religion, die mit dem Staat eins sein muß. Die Lehrer werden die Erben der Pfarrer sein.

¹ S. o. S. 8. Er hat seit sechs Jahren in den Hallschen Jahrbüchern den Notheschen Gedanken vom Untergehen der Kirche im Staat propagiert.

² Hagen, St. B. III, S. 1697.

³ Zimmermann, St. B. III, S. 1703. Dabei verzeichnet das Protokoll: Von allen Seiten Bravo! Sehr gut! Im Zentrum: Sehr gut! Ausgezeichnet, von allen Seiten: Vortrefflich, bravo, und am Schluß der Rede: Von allen Seiten und der Gallerie Bravo, anhaltender Beifallsruf und Beifallklatschen!

⁴ Christ, St. B. III, S. 1680; Nauwerck, St. B. III, S. 1692.

⁵ Wischer, St. B. III, S. 2176; Wigard, St. B. III, S. 1788; Löwe, St. B. III, S. 1946; Freie allg. Kirchenzeitung S. 102.

Abschaffung der Staatskirchen, Zivilstands-gesetzgebung, völlige Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften, freie Selbstverwaltung für alle Kirchen, freie Anstellung der kirchlichen Beamten, also Abschaffung aller staatlichen inspectio¹. Aber ebenso Abschaffung aller staatlichen advocatia, aller staatlichen Privilegien für die Kirchen². Die Kirchen sind fortan wie jede andere Vereinigung ganz nach privatrechtlichen Grundsätzen zu behandeln³, und zwar natürlich alle in gleicher Weise, jede Art von Privilegierung einer einzelnen Religionsgemeinschaft soll abgeschafft sein; die Linke hat Mann für Mann ohne jede Ausnahme für den von ihren Vertretern schon im Ausschuß als Minoritätserachten III gestellten Antrag gestimmt: Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat⁴. Bei den Radikalen ist deutlicher als bei den oben behandelten „Individualisten“, daß sie die Kirchen künftig als reine Freiwilligkeitskirchen haben wollten nach dem amerikani-

¹ „Der Staat hat sich um diese Vereinigungen nur insofern zu kümmern, als er wacht, daß das Recht nicht verletzt werde; ob die Gemeinschaft und der einzelne irgend etwas glaubt und was, das geht ihn nichts an“ (Blum in der Reichstagszeitung S. 358). Alle die einzelnen Anträge von Wigard, Nauwerck, Vogt, Schmidt, Trübschler, Meyer, Pattai, Christ, Spak, Kuenzer, Blum, Simon, Schüler, Wischer, Esterle aufzuzählen ist unnötig (s. die Zusammenstellung bei Woltersdorf a. a. D. S. 221). Wenn in manchen Freiheit nur für die inneren Angelegenheiten der Kirche gefordert wird (z. B. im dritten Minoritätserachten f. o. S. 17), so macht das keinen Unterschied; die Antragsteller verstehen darunter die gleiche Freiheit, die jede Privatgesellschaft im Staate hat, wollen also auch Trennung. S. o. Anm. 3 S. 141.

² „Niemand darf zu einer religiösen Feierlichkeit, Pflicht, Handlung gezwungen werden“, so Trübschler, Vogt, Sprißler; Dewes beantragt sogar: „Niemand soll gezwungen werden, die kirchlichen Ruhetage zu halten.“

³ Antrag Vogt, St. B. III, S. 1638; Antrag Reinstein, St. B. VI, S. 4128: „Die Vereinigungen zur Erreichung religiöser Zwecke . . . stehen unter den allgemeinen Gesetzen über Vereinigungen.“ S. die Äußerungen von Nauwerck St. B. III, S. 1693; Kuenzer, St. B. III, S. 1708; Hagen, St. B. III, S. 1697 u. a.

⁴ S. auch zahlreiche Äußerungen, z. B. von Wigard, St. B. III, S. 1786 f.; Schmidt, St. B. III, S. 1728.

Rempp, Trennung von Kirche und Staat. (Beitr. z. Parteigeschichte, 7.)

sehen Vorbild, soweit sie sich über ihre Organisation im einzelnen überhaupt Gedanken machten. Kuenzer¹ und Nauwerck² verlangen ausdrücklich Einführung des amerikanischen Systems; nach Blum³ soll die Kirche als durchaus freie Vereinigung sich nicht einmal über die Einzelgemeinde ausdehnen dürfen.

Stehen die Radikalen mit den bisher genannten Anträgen un- mittelbar an der Seite der Klerikalen, so treten sie dagegen in der Schulfrage in den schärfsten Gegensatz zu diesen. Und die Schule war der Linken von allen diesen Fragen die wichtigste, den Lehrern vorneweg, aber auch den anderen; denn nur durch die Schule konnten sie hoffen, die Kirchen in Zukunft nach ihrem Ideal sich umgestalten zu sehen. In der Schulfrage allein liefen auch von nichtklerikaler und nichtpietistischer Seite Petitionen an die Nationalversammlung ein⁴, ausgehend eben von solchen Versammlungen, die die radikalen Lehrer einberufen und bearbeitet hatten. Es waren meist Gegenpetitionen gegen die Klerikalen aus St. Goar, Cochem, vor allem aus Baden und der Pfalz⁵. In diesen beiden Ländern hatten die Lehrer ein gedrucktes Formular in Umlauf gesetzt, nach dem die Gegenpetitionen verfaßt werden sollten; in Baden nahm das „Neue badische Volksschulblatt“ die Agitation gegen die Klerikalen in die Hand; der Konstanzer Dekan Kuenzer bekam den Auftrag, die Gegenpetitionen der badischen Radikalen der Nationalversammlung zu übergeben. Alle diese wandten sich in schroffem Ton gegen die Agitation der Geistlichen und erzählten Beispiele von der unglaublichen Art, wie diese in den Kirchen die Leute zur Unterschrift unter die klerikalen Petitionen gezwungen hätten. Die radikale Presse unterstützte diese Klagen und die Forderungen der radikalen Abgeordneten in den Schulversammlungen.

Gefordert wird vor allem Abschaffung der geistlichen Schulauf- sicht. Der Ausschuß für Schulwesen und Volkserziehung⁶, der die

¹ St. B. III, S. 1709.

² St. B. III, S. 1698.

³ Reichstagszeitung S. 358.

⁴ S. v. S. 152.

⁵ S. Bergsträßer, a. a. D. S. 177 ff.

⁶ S. v. S. 22.

Petitionen zu verarbeiten und in der Schulfrage ein Korreferat zum Verfassungsausschuß zu geben hatte, bestand zur Mehrzahl aus Abgeordneten der Linken¹. Er stellte folgende Anträge: „Unterricht zu erteilen und Unterrichtsanstalten zu gründen steht jedem un- bescholtenen Deutschen frei. Der deutschen Jugend wird durch ge- nügende öffentliche Unterrichtsanstalten das Recht auf allgemeine Menschen- und Bürgerbildung gewährleistet. . . . Das gesamte Unter- richts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staats, bildet einen abgeordneten Zweig seiner Verwaltung und ist der Be- aufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben. Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte der Staatsdiener“². In den Motiven³ wird unter anderem gesagt: „Die Oberaufsicht des Staates ist nicht bloß eine zuschauende, sondern . . . eine sofort tätig eingreifende und nach der wahren öffentlichen Meinung, die bei freien politischen Einrichtungen sich offen kund gibt, vernünftig regelnde, wo er das Unterrichts- und Erziehungswesen auf falschem Weg erblickt. Dieser Aufsicht unterliegen demgemäß nicht nur die vom Staat garantierten öffentlichen, sondern ebenso auch die privaten Anstalten. Der Aus- schuß bezieht die überwachende und zu Gunsten einer gesunden Volks- bildung wirksame Aufsicht des Staates ohne Bedenken auch auf das gesamte Erziehungswesen und glaubt dadurch keineswegs dem wohl- begründeten Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder vor- zugreifen. Wo im Haus die Erziehung der Kinder offenbar ver- nachlässigt oder einem gefährlichen Ziel entgegengeführt wird, da hat der Staat im Auftrag der Volksgemeinde nicht bloß das Recht, son- dern die Pflicht, hindernd einzugreifen und das Notwendige zu be- wirken. . . . Durch die Bestimmung der Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht wird die Schule einer von Geschlecht zu Geschlecht ver- erbten Herrschaft über sie entledigt, der sie längst entwachsen war und deren Einfluß darum ein störender sein mußte, weil sie der Jugendbildung eine im voraus fertige, die naturgemäße Geistesent-

¹ 6 von Westendhalle, 1 vom Deutschen Hof, 2 vom Donnersberg.

² St. B. III, S. 2167.

³ St. B. III, S. 2167 ff.

faltung hemmende, nur immer von einer besonderen religiösen Partei gutgeheißene Richtung aufzwingen will."

Schon in diesen Sätzen zeigt sich, was dann in den Reden der Radikalen zur Schulfrage noch viel deutlicher heraustritt, daß die Linke bei ihrer Forderung der Trennung von Schule und Kirche nicht sowohl die freiere Entfaltung des Schulwesens an sich zum Hauptinteresse hatte, als vielmehr die Verbreitung ihrer freiheitlichen Weltanschauung durch die Schule. Mit anderen Worten: die Radikalen, welche jedem die Erlaubnis geben wollen, seine Kinder nach seiner Fassung erziehen zu lassen, sind formal „liberaler“ als die Linke, welche durch die Staatschulaufsicht deutlich eine Erziehung des Volkes zu ihrer Weltanschauung herbeiführen will. Es sind ja freilich im Staat, der die Aufsicht hat, die gleichen Menschen wie in den Kirchen, und darum bedeutet z. B. in Belgien staatliche Schulaufsicht in Beziehung auf die zu lehrende Weltanschauung keinen Unterschied gegenüber der geistlichen Schulaufsicht oder auch der Unterrichtsfreiheit; aber die Linke in Frankfurt ist sich bewußt, daß sie leichter „die wahre öffentliche Meinung“, nach der künftig die deutschen Staaten regiert werden sollen, wird beherrschen können als die Kirchen, daß also staatlich ausgebildete und geleitete Lehrer eher freiheitlich gesinnt sein und demgemäß unterrichten werden als kirchlich erzogene und geleitete. Damit wollen wir über jene vom Schulausschuß vorgeschlagenen grundrechtlichen Bestimmungen kein Werturteil abgeben — die meisten davon sind ja heut in vielen Staaten Deutschlands durchgeführt —, sondern nur klar legen, welches die wahren Motive der Radikalen in der Schulfrage gewesen sind. Sie treten oft in voller Offenheit zutage, z. B. in der Rede von Fr. Th. Vischer¹: „Ein notwendiger Zweig der mit dem Staat einigen geistigen Religion ist die Schule. Die Kirche ist die Mutter der Schule, das will ich gelten lassen Aber wie es mancher Mutter geht, da die Tochter heranwächst und mündig wird, wird sie

¹ St. B. III, S. 2176; f. auch o. Anm. 6 S. 159.

eifersüchtig auf die eigene Tochter und möchte sie wohl ins Kloster sperren. Allein die Tochter fliegt aus, sie vereinigt sich mit dem Mann, dem Staat, und ihre Kinder sind ein künftiges, freies, mündiges, denkendes Geschlecht von Menschen . . . Die Kirche ist der Hort der einfachen, uranfänglichen Ahnungen der Menschheit, die Schule aber entfaltet diesen einfachen, allzu einfachen Kern, sie führt ihn als bewußte Wahrheit durch die vielfachen Kräfte der menschlichen Persönlichkeit ganz hindurch, und so stellt sie diese Persönlichkeit auf die eigenen Füße der Vernunft und Freiheit. Diese Entwicklung ist eigentlich nichts anders als eine Entwicklung dessen, was als Keim in der Kirche liegt. Aber diese duldet nicht, daß ihr eigener Keim sich entfalte, sie mißhandelt im Kinde sich selbst.“ Das Schema Hegel ist ja hier ganz deutlich, Entwicklung von der Religion als der Stufe der Vorstellung aufwärts zur Philosophie¹ als der Stufe des Begriffs, und in geradezu naiver Weise nimmt Vischer an, daß, während die Kirchenmänner alle auf der niederen Stufe stehen bleiben, die vom Staat erzogenen Lehrer samt und sonders Philosophen sein werden. Anders ausgedrückt: daß die Kirche den bisherschen Humanismus nicht leicht als vollberechtigte Weltanschauung in sich dulden werde, das hat Vischer an sich selbst erfahren; dagegen glaubt er, daß der künftige demokratische Staat, der von der öffentlichen Meinung beherrscht sein wird, nur Männer seiner Weltanschauung als Lehrer und als Erzieher der künftigen Lehrgeneration anstellen wird; und darum kämpft er für die Unabhängigkeit der Schule von der Kirche.

Im gleichen Stil wie Vischer sprechen alle radikalen Redner zur Schulfrage. Alle können sich nicht genug tun in Herabsetzung der bisherigen Leistungen und Verhältnisse der Schule, an denen die Kirche schuld sei; sie setze den Lehrer „mit seinen bleichen Kindern an eine hungrige Schüssel, während so manchem reichen Kirchenfürsten Milch

¹ Die Vischer ja freilich auch „Religion“ nennt, nämlich nach dem „wahren und wohlverstandenen“ Begriff, weshalb er sagt: Der Staat ist religiöser geworden als die Religion. St. B. III, S. 2177.

und Honig des Landes aus hundert Röhren in die Lippen strömte“¹, sie knechtete ihn durch jesuitische Seminar Disziplin, durch Beaufsichtigung seines Privatlebens, durch Uebertragung der Küsterdienste und strenge Abhängigkeit vom Pfarrer. Sie beherrschte das Volk, indem sie es in der Schule verdummte, für den Himmel vorbereitete, aber nicht für die Erde, die sie ja nur als ein Jammerthal gelten ließ, indem sie sein Gedächtnis überlud mit der Geographie und Geschichte von Palästina, während es von Deutschland nichts erfuhr, indem sie ihm Bibelsprüche und dogmatische Spitzfindigkeiten einpaukte anstatt es zum Wahren und Guten zu erziehen². Darum muß die Schule von der Aufsicht der Geistlichkeit befreit und unter die Oberaufsicht des Staates gestellt werden. Das entspricht dem Wesen der Schule an sich; denn sie ist eine Sache der Allgemeinheit, nicht eine Besonderheit einer Konfession³, und das ist besonders nötig eben wegen jener durch die Kirche verschuldeten Volksverdummung und als Gegengift gegen die künftige Freiheit der Kirche, damit dem anti-liberalen Geist der Kirche die Hauptwaffe aus der Hand genommen werde⁴.

Bei der zweiten Lesung war den Radikalen offenbar das Bedenkliche ihrer Unterstützung der Klerikalen in der Kirchenfrage noch deutlicher geworden; schon im Schulausschuß hatte eine radikale Minorität sich mit der Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht nicht zufrieden gegeben⁵ und statt dessen Erklärung der öffentlichen Schu-

¹ Wischer, St. B. III, S. 2176 f.

² Dewes, St. B. III, S. 2173 f.; Noßmähler, St. B. III, S. 2180 f.; Reinhard, St. B. III, S. 2219 f.

³ Wischer, St. B. III, S. 2177; Magdeburger Zeitung, Beilage zu Nr. 201.

⁴ S. außer den angeführten Reden noch Reinhard, St. B. II, S. 787; Nauwerck, St. B. III, S. 1695 ff.; Frankfurter Journal, Leitartikel am 26. August: „Die Kirche kann dann unbedenklich vom Staat getrennt werden, wenn die Schule ihrem Einfluß völlig entzogen ist; sie wird die Kirche unter ihre Vormundschaft nehmen und dafür sorgen, daß sie sich keinen Uebergriff erlaubt.“

⁵ Statt „Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht“ stellen Wigard,

len zu Staatsanstalten unabhängig von jeder Religionsgesellschaft verlangt, ebenso Wischer in einem besonderen Antrag¹; die Majorität des Schulausschusses aber hatte wie auch die Majorität der Linken im Plenum dies abgelehnt aus Rücksicht auf die Autonomie der Gemeinden und hatte, ähnlich den Klerikalen, für den Satz gestimmt: „Die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschule“. Bei der 2. Lesung ließ die Linke jedoch ihr Prinzip der freien Beamtenwahl durch das Volk im Stich, offenbar aus Angst vor der Macht der Geistlichen in vielen Gemeinden, und einigte sich auf den Antrag: Der Staat stellt unter gesetzlich geordneter Beteiligung der Gemeinden aus der Zahl der Geprüften die Lehrer an². Ein Teil der Linken stemmte sich auch gegen die völlige Unterrichtsfreiheit für jeden unbescholtenen Deutschen und wollte sie nur denen geben, die ihre moralische, wissenschaftliche und technische Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen haben³. Einstimmig hat die Linke dem Antrag zugestimmt, der ja, jedenfalls bei staatlicher Anstellung der Lehrer, nur eine Konsequenz der Trennung von Kirche und Staat ist: Öffentliche Schulen dürfen nicht konfessionell sein⁴. Ruenzler verlangt diesen öffentlichen Simultanunterricht ausdrücklich bis hinauf zur höchsten Stufe: Eine wohl geordnete philo-

Wium, Simon, Nauwerck, Spatz allgemeinere Anträge, die aber alle abgelehnt wurden.

¹ St. B. III, S. 2227.

² S. Gase a. a. O. Bd. X, S. 759. St. B. VI, S. 4155.

³ St. B. III, S. 2169. Die Angst vor dem Aufkommen der Schulschwärtern und ähnlicher „pädagogischer Pfücher, welche die Schule zum Gegenstand des konfessionellen Janfs und zum Tummelplatz des religiösen Fanatismus machen“ (Motive zum ersten Minoritätserachten St. B. III, S. 2170) war bei ihnen größer als die Angst vor Uebergriffen des Polizeistaats. Im Schulausschuß eine Minorität sind diese im Plenum bei den Radikalen offenbar die Majorität geworden. Ueber den Antrag wurde nicht namentlich abgestimmt; da jedoch außer den Klerikalen sicher noch eine ziemlich große Zahl vom Zentrum gegen ihn gestimmt, und die Abstimmung sofort eine Mehrheit für ihn erkennen ließ, muß ein großer Teil der Radikalen zu dieser Mehrheit gehört haben.

⁴ St. B. VI, S. 4161.

sophische Fakultät, worin alle Disziplinen unparteiisch gelehrt werden, welche zur allgemeinen Bildung gehören, muß an allen Universitäten bestehen, und das Studium an ihr muß bei jedem Studenten dem übrigen Fakultätsstudium vorgehen. Auch er scheut sich nicht, das wahre Motiv dabei klar auszusprechen: „Einem derart vorgebildeten jungen Mann wird man, wenn er auch in den obkürzten Hörsaal hineinkommen sollte, den Kopf nicht mehr verrücken“¹. „Allgemeine Menschen- und Bürgerbildung“ soll ja schon nach den Anträgen des Schulausschusses der deutschen Jugend garantiert werden, und dazu sollen nicht bloß einzelne Kenntnisse und Fertigkeiten, sondern vor allem auch das Bewußtwerden sittlicher Lebenszwecke und die Kräftigung des Willens zum freudigen Verfolgen derselben gehören². Reinhard sagt sicher im Sinn seiner Parteigenossen: „Man präge den Kindern ein: Ehrfurcht vor dem Gesetz, Liebe zur Ordnung, Glaube an das Menschenherz, an die Tapferkeit, an die Stärke des Willens. Wenn es ein Saatkorn für die großen Gedanken der Humanität gibt, die Volksschule ist dieses Saatkorn“³. Freiherr v. Ketteler und

¹ St. B. III, S. 1709.

² Motive zum Antrag des Schulausschusses St. B. III, S. 2168.

³ St. B. III, S. 2219. Wie es mit dem Religionsunterricht gehalten werden soll, darüber waren die Ansichten der Radikalen geteilt. K u e n z e r (St. B. III, S. 1709) und D e w e s (St. B. III, S. 2174) wollen einen konfessionellen Religionsunterricht, von den Geistlichen der verschiedenen Konfessionen erteilt, an den öffentlichen Schulen eingeführt wissen. H a g e n (Fragen der Zeit a. a. O. S. 340 ff.) will überhaupt keinen Religionsunterricht in der Schule dulden, weil das Kind die Dogmen nicht verdauen kann und durch Zelotismus der Haß im Kind erzeugt und der gesunde Keim seiner Seele zerstört wird. „Es versteht sich von selbst, daß wenn ich mich gegen den Religionsunterricht erkläre, ich damit nur die Orthodogie meine, überhaupt jeden, der sich mit Dogmen befaßt. Das sittliche Element in der Religion, die Moral, schließe ich nicht aus, ja sie ist so notwendig mit jeder vernunftgemäßen Erziehung verbunden, daß diese aufhört eine solche zu sein, wenn nicht auf die Fortbildung des sittlichen Elements die entscheidende Rücksicht genommen wird.“ Er weist auf das Idealland Amerika hin, wo der Religionsunterricht von der öffentlichen Schule ausgeschlossen ist. Auf dasselbe kommt das anders formulierte Verlangen des konstitutionellen Klubs von Magdeburg hinaus (Magdeburgische Zeitung 1848 Nr. 201): „Soll an

Christoph Hoffmann hatten wohl nicht Unrecht, wenn sie dieser „allgemeinen Menschen- und Bürgerbildung“, die in den von den Radikalen beherrschten Simultanschulen gelehrt werden sollte, von ihrem Standpunkt aus großes Mißtrauen entgegenbrachten und ebenso dem Nachweis der moralischen Befähigung zum Unterrichten, der vor einer Staatsbehörde abgegeben werden sollte¹. Es zeigte sich eben, daß das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat immer an der Schule seine Zweischneidigkeit offenbaren muß, daß man in der näheren Ausführung dieses Prinzips bezüglich der Schulverhältnisse mit fast derselben Folgerichtigkeit ganz entgegengesetzte Zwecke verfolgen kann. Denn konsequent wollten sie beide sein; wenn auch die Radikalen mehr die Abschaffung der inspectio und die Radikalen mehr die der advocatia des Staats betonten, beide wollten doch wirklich das Prinzip der privatrechtlichen Organisation und der Selbständigkeit des Kirchenwesens zur folgerichtigen Durchführung bringen.

Freilich ist mit dem bisher Gesagten die Haltung der Radikalen noch nicht vollständig geschildert. Sehen wir nämlich näher zu, so merken wir, daß der größte Teil der Radikalen sich nicht damit begnügte, die nähere Ausführung des Trennungsprinzips zugunsten ihrer Weltanschauung zu gestalten, sondern daß er versuchte, die Kirche

den geforderten Simultanschulen gar kein Unterricht in der Religion erteilt werden? Das müssen wir verneinen, da sonst der Schule das wichtigste Bildungsmittel genommen und die Schule auf einen so materiellen Standpunkt versetzt wird, daß sie ihrem Zweck damit widerspräche. Aber es gibt ein Gebiet, wo die verschiedensten Konfessionen zusammentreffen, das der allgemeinen Sittlichkeit und der allgemeinen Lehre von Gott. Drum wünschen wir, daß in der Schule ein allgemeiner Religionsunterricht erteilt werde, jedoch niemand gezwungen ist, seine Kinder an dem Religionsunterricht in der Schule teilnehmen zu lassen sowie jeder Konfession gestattet sei, einen konfessionellen Religionsunterricht für ihre Jugend herzustellen.“ Ähnlich verlangt der demokratische Verein in Mainz und die Mainzer Zeitung von L u d w i g B a m b e r g e r (Nr. 235 ff.) einen Unterricht in der allen Religionen gemeinsamen Humanitäts- oder Moralreligion durch die Lehrer in den öffentlichen Schulen.

¹ St. B. III, S. 2182 f., 2221 f.

vor ihrer Entlassung aus dem staatlichen Abhängigkeitsverhältnis noch durch grundrechtliche Bestimmungen in ihrem Wesen umzugestalten. Hätten sie die Majorität im Parlament gehabt, so hätten sie sich ähnlich wie 1905 ihre Gefinnungsgenossen in Frankreich starke Eingriffe in die Selbständigkeit der Kirchen zu schulden kommen lassen. Wenn man ihre Reden liest, so sollte man das nicht für möglich halten. Denn wir hören aus ihrem Munde ganz die gleiche Zurückweisung jener Bedenken gegen die Trennung, ganz das gleiche rückhaltlose Vertrauen zu dem großen Prinzip der völligen Freiheit, wie wir es oben bei den konsequenten Individualisten vernommen haben¹. Christ weist nach, daß wenn die Freiheit der Kirche für den Staat eine Gefahr ist, ebenso alle Selbständigkeit der anderen Korporationen, also das liberale Grunddogma gefährlich und daher zu verwerfen wäre. Zur Verhütung entstehender Gefahren sind die bestehenden Gesetze genügend. Der Möglichkeit der Volksverdummung aber wirken in unseren Tagen zu starke Mächte entgegen, die freie Presse, die deutsche Philosophie, das deutsche Schulwesen mit seiner Aufklärung, die Eifersucht der anderen Konfessionen, die Möglichkeit des Austritts aus der Kirche². Ebenso hält Nauwerck die Hierarchie nur im „faulen Sumpf des Geheimnisses“ für gefährlich, „die Freiheit wird der Tod aller Jesuiten sein“, die katholische Kirche wird sich demokratisieren müssen, denn „die Laien werden es sich nicht lange gefallen lassen, daß man ihnen den Glauben bürokratisch darreiche“, „die Schafe werden ihre

¹ S. o. S. 137 ff.

² St. B. III, S. 1681. Christ hat von seinem konsequenten Liberalismus aus später auch gegen das Verbot der Spielhöllen gekämpft als gegen einen Eingriff in die persönliche Freiheit. Sehr bezeichnend dafür, wie identisch die Beweisführung mancher Radikaler mit der der Klerikalen war, ist, daß die „Freie allg. Kirchenzeitung“ (S. 66, Jahrg. 1848) Christ's Rede im Exzerpt anführt unter dem Stichwort: „Jesuitismus der Majorität“ in dem Abschnitt, in dem sie voll Hohn die Reden der Klerikalen bespricht. Sie hat nicht gewußt, daß Christ ist zu den Ihrigen zählte, und hat am Inhalt seiner Worte allerdings nicht merken können, daß der Mann kein Klerikaler, sondern ein Radikaler war.

Hirten weiden und in die Schule nehmen.“ Wer das nicht sehen kann, dem ist nicht zu helfen¹. Ganz ähnliche fantastische Erwartungen hören wir bei Blum², Hagen³, Wigard⁴ und vollends bei dem Idealisten Zimmermann⁵. Sie alle scheinen fast in dem Glauben zu leben, daß „lediglich der Polizeistaat bisher die römische Hierarchie verhindert hat, freiwillig abzudanken und die päpstliche Weltkirche aufzulösen in lauter demokratische Volkskirchen, daß nur der Polizeistaat die Kirche gezwungen hat, Hermetiker und Neukatholiken zu verfolgen, Protestanten und Juden zu unterdrücken“⁶. Kuenger freilich, der sich einen Josephiner nennt, verteidigt den alten Polizeistaat gegen solche Vorwürfe und wirft diese auf seine kirchlichen Oberen zurück. Und doch spricht auch er für völlige Freiheit der Kirche, da ihre Abhängigkeit vom Staat doch im ganzen der wahren Freiheit innerhalb der Kirche mehr geschadet als genützt habe. Diese aber werde nun sicherlich kommen. Wenn das Volk erst seine Rechte erkannt hat, so werden die Laien Synoden halten und diese Synoden „werden die Oberhirten anweisen, pflichtgemäß ihre Beschlüsse zu vollziehen“, werden ihre Oberhirten selbst wählen wie die Kirchengemeinden künftig ihre Pfarrer. Aber diese freiheitliche Entwicklung der Kirche kann keine Nationalversammlung machen; sie ist „res domestica der Kirche“ und wird von dieser sicherlich auch gemacht

¹ St. B. III, S. 1693 f.

² Droyßen a. a. D. S. 12.

³ St. B. III, S. 1698.

⁴ St. B. III, S. 1786.

⁵ St. B. III, S. 1702, f. auch o. S. 57 f. und S. 160. Zimmermann proklamiert das Prinzip: Festhalten am Grundsatz unter allen Umständen ist größere Staatsweisheit als Schwanken nach den jeweiligen Umständen. Und der Grundsatz ist: Freiheit für alle und in allem. Er behauptet die Trennung nicht so leicht zu nehmen wie sein Freund Nauwerck und der Freiheitskofarde bei den Klerikalen nicht zu trauen, er wisse das Gefährliche der sammetweichen Hand der Kirchenpartei zu schätzen. Aber „wir arbeiten für die Zukunft“, und diese Zukunft ist im Anzug; wenn Böllinger und Sepp für die Gewissensfreiheit kämpfen, wenn Radowicz die Jesuiten ablehnt, wenn Pius IX. den für ihre nationale Freiheit kämpfenden Lombarden zu Hilfe zieht, so erkennt Zimmermann daran die Macht des Zeitgeists, die auch die römische Kirche mit dem Hauch der Freiheit durchdringt.

⁶ W. Duden a. a. D. S. 207.

werden¹. Solche Verblendung bei einem katholischen Pfarrer, der doch gleichzeitig ein leidiges Anwachsen des Klerikalismus konstatieren muß, läßt sich nur erklären durch den Mangel der Freiheit, in dem 1848 vor allem die Radikalen völlig befangen waren. Die sonst so besonnene Magdeburgische Zeitung² fügt ihrem Bericht über diese Rede Kuenzers die Bemerkung bei: „Unter mächtigem Beifall verließ er die Tribüne, von welcher herab er sicherlich einen in Deutschland widerhallenden wohlthätigen Einfluß geübt hat auf die Debatte“.

Aber das wunderbare ist eben nun, daß dieser gleiche Kuenzer, der die freiheitliche Entwicklung der Kirche für ihre „res domestica“ erklärt, in die der Staat nichts drein zu reden habe, den Antrag Umscheiden und Genossen unterschrieben hat³: „Die Pfarrer oder Kirchenbeamten der Gemeinden werden von diesen, die Bischöfe und höheren Kirchenbeamten werden von der Gesamtheit der Geistlichen und Laien des betr. Sprengels gewählt und ernannt, ohne daß es hiezu der Bestätigung von seiten des Staates bedarf“; und ebenso wunderbar ist, daß die sämtlichen oben⁴ genannten Männer wie überhaupt die gesamte Linke⁵ für den Antrag Esterle gestimmt haben: „Die Pfarrer und Kirchenvorsteher der Gemeinden werden von diesen gewählt und ernannt, ohne daß es hiezu der Bestätigung von seiten des Staates bedarf.“ Mit diesen Anträgen war doch im vollen Widerspruch zu jenen Reden die Selbstgesetzgebung der Kirche angetastet. Zwar wird des Klerikalen Blömer Versicherung, daß diese Anträge dem katholischen Kirchenrecht widersprechen und daß die katholische Kirche aufhören würde katholisch zu sein, wenn sie auf diese Anträge einginge⁶, von Rösler durch Hinweis auf die Geschichte energisch bestritten⁷. Er verteidigt auch den Widerspruch zwischen Kuenzers Unterschrift und seiner Rede: „Wir nehmen nur den Königen und Gutsbesitzern etwas, nämlich das Pa-

¹ St. B. III, S. 1708. ² 1848, Beilage zu Nr. 103.

³ S. die Bemerkung von Rösler, St. B. III, S. 1798. ⁴ S. 170 f.

⁵ S. o. Anm. S. 119. Vom Deutschen Hof und vom Donnersberg haben je ein Mann dagegen gestimmt.

⁶ St. B. III, S. 1795. ⁷ St. B. III, S. 1798.

tronat, und geben es einem andern, der Gemeinde. Das ist unsere Sache und keine res domestica der Kirche“¹. Das entspreche nur der allgemeinen Tätigkeit der Nationalversammlung, welche Rechte von Privatpersonen und von Fürsten dem Volk zurückgibt und fürstliche Privilegien abschafft zugunsten der Allgemeinheit². Aber die Männer der Linken mußten sich doch wohl im allgemeinen klar darüber sein, daß diese windige Ausrede einen so starken Eingriff in die innere Verfassung einer Kirche, wie ihn jener Antrag bedeutete, von ihren eigenen Prinzipien aus nicht wohl rechtfertigen konnte. Es zeigte sich eben klar, daß diese doktrinärsten Freiheitsfanatiker von der Linken doch nur soweit der Freiheit sich anvertrauen wollten, als es sich mit ihren positiven Zwecken vereinigen ließ. Und so benützten sie diesen Schein des Rechts, um die freiheitswidrigen Konsequenzen des konsequenten Liberalismus, wie ihn die Klerikalen und jene oben besprochenen gemäßigt Liberalen vertraten, zu verhindern. Sie waren realpolitisch genug, um zu sehen, daß Freiheit der katholischen Kirche nur Freilassung der Hierarchie zu größerer Knechtung der Pfarrer und der Laien bedeute, und sie wollten durch jenen Antrag auch den einzelnen Gliedern der katholischen Kirche Freiheit verschaffen. Aber auf der andern Seite fehlte es ihnen wieder so sehr an Sachkenntnis und an Fähigkeit zur Realpolitik, daß sie solche Freiheit innerhalb der katholischen Kirche durch Grundrechte schaffen zu können glaubten. So finden wir denn außer jenen oben angeführten Anträgen noch eine große Zahl anderer, die ebenföhrer in die kirchliche Selbstverwaltung eingriffen³. Vogt und Nauwerck, die

¹ Ebenda.

² So Löwe, St. B. III, S. 1947. Er gibt dann allerdings jenem Antrag Esterle die weitgehende Auslegung: Die Gemeinde, welche von dem durch diesen Antrag ihr übertragenen Patronatsrecht keinen Gebrauch machen will, kann zu ihrem Bischof oder ihrem Konfistorium, zu ihrer zivilen oder geistlichen Behörde sagen: Ihr versteht es besser, gebt uns Geistliche.

³ Viele Radikale waren gewiß so frei von aller kirchenrechtlichen und politischen Bildung, daß sie den Widerspruch in ihrem Verhalten gar nicht bemerkten. Diesen Eindruck gewinnt man gleich bei dem Aufruf des demokratischen Zentralwahlkomitees für die Wahlen nach Frankfurt, der als sechste

so große Worte über die unbeschränkte Freiheit aller Religionsgenossenschaften machen, verlangen gleichzeitig für die Kirchen gesetzliche Verbote des Erwerbs von Kapitalien, Gesetze gegen die tote Hand, die Erbschleicherei und den Häuserhandel mit der Seligkeit¹. Bischof will die Kirche erst frei geben, nachdem ein Teil des Kirchenguts für Schul- und Armenzwecke abgetrennt und von Kirche und Staat gemeinsam die Grundsätze für die kirchliche Verwaltung festgelegt, namentlich auch den niederen Geistlichen höhere Einkünfte garantiert sind². Ein ganzes Bündel von Anträgen der Linken bezweckt die Aufhebung bzw. das Verbot der Orden und Klöster und Gelübde, der Vereine unter dem Befehl ausländischer Oberen, der Vereine mit unbedingter Gehorsamspflicht, vor allem des Jesuitenordens³. Für den Antrag Rheinwald, der Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen⁴ für alle Zeiten aus dem Gebiet des Deutschen Reiches verbannt, haben auch bei der zweiten Lesung noch, in der ihn die Majorität des Parlaments um der Konsequenz des Freiheitsprinzips willen fallen ließ, über zwei Drittel der Linken gestimmt⁵. Kössler, der

von 13 Forderungen aufzählt: „Auflösung des Bundes, der zwischen Kirche und Staat und Kirche und Schule bisher bestand, und Ersetzung desselben durch: a) Die Grundsätze der Gleichberechtigung aller Glaubensbekenntnisse, der ungeschmälersten Glaubens- und Gewissensfreiheit, des freien Assoziationsrechts, der Selbstverwaltung der Gemeinden und namentlich des Rechts derselben, ihre Geistlichen, Lehrer und Bürgermeister frei zu wählen. b) Bessere Stellung des Lehrersstands und gleichmäßige Ordnung der Pfarrbesoldungen. c) Abschaffung des Schulgelds und der Stolgebühren.“ (Fast wörtlich dieselben Forderungen finden sich in der Flugschrift: „Wünsche und Forderungen des Volks“, die der Gründer des Deutschkatholizismus Johannes Ronge schon am Ostertag 1848 von Breslau aus in die Welt sandte.) Daß die Punkte b und c starke Eingriffe in das in Punkt a garantierte Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden enthalten, scheint man nicht erkannt zu haben.

¹ Vogt, St. B. III, S. 1668 f.; Nauwerck, ebenda. S. 1694.

² Bischof, St. B. III, S. 1636.

³ Es wäre unfruchtbar, diese Anträge von Bischof, Reinstein, Rheinwald, Meyer, Spatz, Dewes, Fehrenbacher, Kuenzer, Zimmermann im einzelnen alle aufzuzählen.

⁴ Ueber die Oberflächlichkeit dieses Antrags s. o. S. 24.

⁵ S. o. Tabelle S. 119.

überhaupt aus der Knickung des Freiheitsprinzips am wenigsten Hehl machte¹, will lieber auf die Trennung von Kirche und Staat verzichten, wenn nicht gleichzeitig die Freiheit der Gemeinden durch das Pfarrwahlgesetz und der religiöse Frieden durch das Jesuitengesetz garantiert wird². Ja noch viel weitergehende Eingriffe und Freiheitsbeschränkungen werden beantragt: Wigard will das Plazet für päpstliche Erlasse beibehalten wissen³; Bischof verlangt in einem Aufruf vor der Wahl zum Parlament Abschaffung des Zölibats durch die Nationalversammlung⁴, und der katholische Geistliche Grizner aus Wien hat sogar 111 Unterschriften von Frankfurter Abgeordneten zusammengebracht für seinen Antrag, daß die Nationalversammlung mit dem Papst zwecks Abschaffung des Zölibats in Verhandlungen treten solle⁵. Gewiß waren über alle diese Anträge auch auf der Linken die Meinungen geteilt, und doch ist das Urteil begreiflich, das der Klerikale Dieringer über die Radikalen fällt: „Sie haben am leidenschaftlichsten gegen die Freiheit der Kirche gestimmt, nachdem sie von der Tribüne aus zuerst ihrem Haß Worte gegeben und die lügenhafte Versicherung hinzugefügt hatten, daß sie des Prinzips

¹ Man könnte ihn vielleicht mit gleichem Recht zu den „Josephinern“ rechnen s. u. S. 200.

² St. B. III, S. 1799.

³ St. B. III, S. 1788.

⁴ Aus seinen Papieren mir mitgeteilt von Privatdozent Dr. Rapp in Tübingen.

⁵ Hist.-polit. Blätter, XXII, S. 429 und Frankfurter Journal vom 8. August 1848. Zu den 111 gehören vor allem Oesterreicher, ferner die zwei Weissenbergischen Geistlichen Kuenzer und Sprickler, aber auch Männer wie Oberpräsident Lotzweil von Westfalen, Jakob Grimm, Eisenmann, Bischof. Der Antrag wurde totgeschlagen durch eine in Frankfurt überall ausgestellte Karrikatur, auf der eine Schar Juden mit unbeschreiblicher Geilheit um einen Schweinskopf herumnäseln, der befrängt auf einem Tisch steht, während andere bereits emsig an den Schweinsfüßen nagen, mit der dem Griznerschen Antrag wörtlich nachgebildeten Unterschrift: Eine Hohe Nationalversammlung wolle die provisorische Zentralgewalt veranlassen, wegen Aufhebung des unnötigen Verbots von Schweinefleisch für die Juden mit Moses und dem Hohen Synedrium zu Jerusalem in Verhandlung zu treten.

halber doch für die Freiheit stimmen werden“¹. Schuld an diesen großen Inkonsequenzen ist ja freilich nicht bloß die Unehrllichkeit oder Unklarheit der Radikalen; die Schwierigkeit lag in der Sache, vor allem in der Tatsache der römischen Kirche, die mit einem freiheitlichen Staatswesen schwer vereinbar ist. Jede freiheitliche Partei wird, wenn sie sich durch das Wort Freiheit nicht blindlings täuschen läßt, sondern wirklich freiheitliche Zustände schaffen und vor allem auch den einzelnen Volksangehörigen, nicht bloß den Korporationen Freiheit geben will, jener freiheitsfeindlichen Institution gegenüber ihr Prinzip irgendwie verleugnen müssen, wie es die Radikalen in Frankfurt

¹ Fr. K. Dieringer, Offenes Sendschreiben über die kirchlichen Zustände der Gegenwart, an F. B. von Hirscher, Mainz 1849 S. 14.

Noch schärfer urteilen die Hist.-polit. Bl. XXII, S. 435 ff: „Den Schweiz des Widerstandes (gegen die katholischen Anträge auf Freiheit der Kirche) bildeten die Hegelinge, Gottesleugner und Neukatholiken: Wigard, Blum, Vogt, Zimmermann und Genossen, die von ihren eigenen früheren Zugeständnissen der Freiheit aller Konfessionen abfielen und aus Haß gegen Christus und alles Positive den Haufen der Majorität anschwellten, im offenen Widerspruch gegen ihre früheren Erklärungen, die sie am Anfang der Versammlung gegeben hatten.“ Dies Urteil ist freilich sehr stark übertrieben. Zimmermann hat für den klerikalen Hauptantrag gestimmt, die ganze Linke für Trennung von Kirche und Staat, aber freilich alle z. B. auch für die obligatorische Pfarrwahl durch die Gemeinden.

Im Gegensatz zu diesen Klerikalen urteilt W. Struck (a. a. O.): „Wahrhaft konsequent waren allein die Radikalen, sie übertrafen an Geschlossenheit des Systems noch die Ultramontanen. Sie verlangten auch Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften; aber nicht jede Priesterschaft einer Kirche, sondern jede Religionsgesellschaft, also die Gesellschaft selbst, die Mitglieder dieser Gesellschaft, sollten berechtigt sein, ihre inneren Obliegenheiten selbst zu ordnen, auf daß es keine Kirche mehr gebe, die dem Volk die gebührenden Rechte versage.“

Diese Auffassung von der „Konsequenz“ ist doch sehr anfechtbar, wenn auch in unserer Zeit z. B. Gottfried Traub ein ähnliches Programm als „konsequent liberal“ proklamiert. Der katholischen Kirche gegenüber ist solcher „konsequente Liberalismus“ vielmehr ein Gewissenszwang. Schon der klare Widerspruch zwischen den auch Freiheit von inspectio versprechenden Reden der Radikalen einerseits und ihren Anträgen und Abstimmungen andererseits verbietet es, konsequentes Handeln bei den Radikalen anzuerkennen. S. o. S. 149.

verleugnet haben. Die Ehrlichkeit war bei den Radikalen trotz des gegenteiligen Scheins doch größer als bei den Klerikalen, die das Wort Freiheit so meisterhaft für ihre freiheitswidrigen Zwecke zu verwenden wußten. Aber freilich an Klarheit und an Verständnis für das Erreichbare hat es der Linken hier wie in fast allen andern Fragen durchaus gefehlt.

Darum haben sie auch trotz ihrer größeren Zahl viel weniger erreicht als die im vorigen Abschnitt behandelten Individualisten und als die Klerikalen. Die Deutschkatholiken bekamen ja wohl durch die endgültigen Beschlüsse volle Freiheit, aber alle die Anträge der Linken, durch welche demokratische und freiheitliche Zustände in den Kirchen selbst eingeführt werden sollten, sind durchgefallen. Nur in der Schulfrage, wo die Linke das gleiche wollte wie jene Individualisten und andere gemäßigt Liberale, hat sie über die Klerikalen gesiegt^{1 2}.

7. Kapitel.

Die Josephiner.

Wir kommen nun zu den zwei Gruppen im Liberalismus, welche als die einzigen in der Versammlung mit der Trennung von Kirche und Staat nicht einverstanden waren; wir wollen sie kurz „Jose-

¹ Auch hier wurden zwar manche ihrer Hauptanträge abgelehnt, so das Verbot öffentlicher Konfessionsschulen, doch wurde die Schule ganz unter die Aufsicht und Verwaltung des religionslosen Staats gestellt und waren auch öffentliche Konfessionsschulen tatsächlich fernerhin unmöglich. S. o. S. 126.

² Mit der Linken gingen in der Kirchen- und Schulfrage offenbar auch mehrere, die auf dem linken Zentrum saßen. Auch auf dieser Seite des Hauses haben manche der „Freiheit“ weniger getraut als die „konsequenten Individualisten“, haben aber doch — im Gegensatz zu den Josephinern — für Trennung von Kirche und Staat sich begeistert und sind so zu den gleichen Unklarheiten gekommen wie die Radikalen. Typisch ist hier der bekannte Arzt und Weltverbesserer Eisenmann aus Nürnberg, einer der Gründer

phiner" und „Realpolitiker" heißen. Es hat sich uns gezeigt, wie die Linke in ihrem Freiheitsfanatismus zwar für „radikale Trennung von Kirche und Staat" und für volle Selbstverwaltung der Kirche sich ereiferte, aber doch zugleich vor starken Eingriffen in die innerkirchlichen Verhältnisse nicht zurückscheute. Man kann darum fast zweifeln, ob man berechtigt ist, das von ihr gewünschte System „Trennung von Kirche und Staat" zu nennen. Nicht einmal das französische Trennungsgesetz von 1905, das an Kultuspolizei und Staatsaufsicht über die Kirchen es gewiß nicht fehlen läßt, erlaubt sich einen so direkten Angriff auf das Wesen der Kirche selbst, wie es jener Antrag betr. Pfarr- und Bischofswahl im Frankfurter Parlament tut¹. Aber „Freiheit der Kirche" und „Trennung von Kirche und Staat" waren nun einmal Schlagworte, die seit längerer Zeit einen gut freiheitlichen Klang hatten; so haben die Frankfurter Radikalen nicht umhin gekonnt, sie auch auf ihr Programm zu setzen. Es ist jedoch leicht begreiflich, daß nicht alle Radikalen diese Unklarheit mitmachten. Vielmehr gab es auf der Linken wie im Zentrum viele, welchen die Herstellung wirklich freiheitlicher Zustände auch in religiöser Beziehung wichtiger war als jene Schlagwörter, welche sich also gegen die klerikale Forderung der Kirchenfreiheit stemmten und vielmehr durch den freiheitlich gewordenen Staat auch die Kirchen in freiheitlichem Sinn reformieren wollten. Wir nennen diese Männer der Kürze wegen Josephiner, obgleich der Ausdruck nicht vollkommen

und gefeierten Märtyrer der Burschenschaft. Er verlangt gänzliche Trennung von Kirche und Staat (St. B. II, S. 790) und Trennung von Schule und Kirche, und will doch gleichzeitig, daß „die Geistlichen angehalten werden, die wirkliche Religion Christi und die hohe Moral dieser Religion zu lehren . . . alle alberne resp. heuchlerische Kopfhängerei und sinnlosen Wortkram dagegen bei Seite zu lassen." In den (staatlich zu leitenden) Schulen soll für „staatsbürgerliche und Menschheitserziehung" gesorgt werden. Ein Teil der überhöhen Pfarrdotationen soll zu Besoldungen der Lehrer verwendet werden (s. St. B. III, S. 2172 f.; ferner seine „Ideen zur deutschen Reichsverfassung", Erlangen 1848).

¹ Die Franzosen sind freilich durch ihre Erfahrungen mit der Constitution civile von 1790 gewitzigt.

paßt, da es sich ja nicht um Absolutisten, sondern um demokratisch gesinnte Männer handelt¹. Wir verstehen im folgenden unter Josephinismus eben das System staatlicher Reglementierung der religiösen Angelegenheiten zwecks Unterdrückung freiheitswidriger Zustände und Einrichtungen, verbunden mit vollkommener Toleranz gegen die Dissidenten.

Diese Richtung vertraten vor allem die freisinnigen Katholiken aus Oesterreich, Baden und Bayern. In Süddeutschland, wo unter dem Schutz und Einfluß des Bistumsverwesers Wessenberg der religiöse Liberalismus in den Kreisen der katholischen Theologen tiefe Wurzeln gefaßt hatte, waren ja lang nicht alle freigesinnten Katholiken zum Deutschkatholizismus übergegangen; die meisten gehörten noch zur katholischen Kirche und wollten drin bleiben; aber der Staat sollte ihnen nun eben helfen, in dieser Kirche freiheitliche Zustände zu schaffen. Darum stimmte nur ein Teil von den freisinnigen Katholiken der Meinung des „Josephiners" (so bezeichnet er sich selbst) Kuenzer zu, daß die Herbeiführung freiheitlicher Zustände res domestica der katholischen Kirche sei und bei Trennung von Kirche und Staat von selber kommen werde. Der alte Wessenberg selbst, den einst Großherzog Karl gegen den Papst hatte beschützen müssen, warnte vor dem heiseren Schreien der Klerikalen nach Beseitigung alles Staatseinflusses und verlangte vielmehr, daß der zu schaffende deutsche Bundesenat baldmöglichst darüber berate, wie die sämtlichen katholischen Kirchensprengel in den deutschen Bundesstaaten durch das Band einer gemeinsamen Einrichtung in ein zusammenhängendes Ganzes als deutsche katholische Nationalkirche

¹ Mit „Josephinismus" oder „freisinnigem Katholizismus" ist ja nicht zu verwechseln der o. S. 49 ff. öfters genannte „liberale Katholizismus", vielmehr stehen beide im schroffsten Gegensatz. Der Josephinismus ist freisinnig, bemüht aber, um die katholische Kirche zu reformieren, das freiheitswidrige Mittel des staatlichen Zwangs. Der „liberale Katholizismus" ist streng klerikal, benützt aber die liberalen Prinzipien, um die Herrschaft der Hierarchie von allen Schranken zu befreien.

verbunden werden können, und die Einleitung zu einem deutschen Nationalkonzil treffe¹. Das Landkapitel Engen forderte bei einer außerordentlichen Konferenz im April 1848 Einführung von Synoden, Abschaffung des Zölibats, deutsche Sprache im Gottesdienst, Aenderung des Beichtinstituts, und fügte hinzu: „Wir wünschen keine Trennung der Kirche vom Staat. Wir scheuen die Wechselwirkung des Staates mit der Kirche nicht, indem wir den Staatszweck für vernünftig und das Evangelium als den Ausdruck der höchsten Vernunft erkennen“². Das ebenfalls Wessenbergische Landkapitel Ottersweier verlangte wohl Aufhebung des Oberkirchenrats; aber dem Ministerium des Innern soll ein Mitglied für Kirchen- und Schulangelegenheiten beigegeben werden, das die kirchlichen Vorlagen mit der staatlichen Genehmigung zu versehen und bei Anrufung staatlichen Schutzes durch die Kirchendiener zu entscheiden hätte³. In Oesterreich gewann zwar gerade in den Tagen, da das Frankfurter Parlament an die Kirchenfrage ging, Ronge und der Deutschkatholizismus großen Anhang. Aber die Mehrzahl dachte nicht an Austritt, sondern wollte Freiheit in der Kirche haben, „Emanzipation der Kirche vom römischen Joch, Bürgerwerdung der Geistlichkeit, Aufgehen des starren Formalismus in der Humanität, Umwandlung der Kirchenaristokratie in jene Demokratie, welche Jesus den Müheligen und Beladenen damals predigte, als der römische Despotismus in derselben Auflösung lag wie der jetzige Absolutismus“⁴. Die Brünnner Geistlichen sandten eine Petition an den österreichischen Reichstag, in der sie unter anderem fordern: Aufhebung der kirchlichen und politischen Verbindung mit Rom, Errichtung eines katholischen Oberkonsistoriums, Vereidigung der Geistlichen auf die Verfassung, Aufhebung aller geistlichen Korporationen⁵. Und die „All-

¹ Deutsche Vierteljahrschrift 1849, I, S. 252; J. H. Wessenberg, Gedanken über die neue Gestaltung des Deutschen Bundes. Zürich 1848.

² Unterschrieben von 18 katholischen Geistlichen. S. „Katholik“ 1848. S. 256. ³ Ebenda S. 333.

⁴ Wiener Brief in der Mainzer Zeitung Nr. 231 vom 23. August 1848.

⁵ Frankfurter Journal vom 17. August 1848.

gemeine österreichische Zeitung“, das „konsequent und mit Klarheit radikalste Blatt“, bringt ein sehr ausführliches, ganz radikales kirchliches Reformprogramm mit Abschaffung der Wallfahrten, der Bilderanbetung, des Zölibats, der Ohrenbeichte, des Messelesens für Verstorbene, der lebenslänglichen Gelübde, der geistlichen Korporationen, und befiehlt die Durchführung dieses Programms dem Reichstag an. „In einem konstitutionellen Staat kann das freie Bürgertum die despotischen Grundsätze des hierarchischen Absolutismus ohne gerechten Vorwurf nicht dulden. Die österreichische katholische Kirche hätte also mit innerer Unabhängigkeit von Rom zu bestehen. Daher wäre vor allem ein Ministerium des Kultus zu ernennen, welchem die Zentralkollegien oder Oberkonsistorien mit gleicher religiöser Freiheit zur Seite stehen müßten. Das katholische Oberkonsistorium hätte an der Spitze einen Primas, der zugleich Erzbischof von Wien sein könnte. Auf je 500 000 Katholiken käme ein Bischof und ein Oberkonsistorium aus drei Geistlichen und drei weltlichen Räten. Der Bischof würde von den Diözesanpriestern mittelst Wahlmännern derart zu bezeichnen sein, daß durch eine Wahl drei Kandidaten hervorgehen, welche das Oberkonsistorium durch den Minister des Kultus dem Reichstag zur Präsentation vorzulegen hätte“¹. Wir sehen, die josephinischen Traditionen sind in diesen katholischen Ländern noch sehr lebendig; der freigesinnte Klerus vor allem weiß, daß die Abhängigkeit von einem liberalen Staat für ihn viel weniger drückend ist als die Unterjochung durch die Hierarchie. Und in Oesterreich, im bairischen Oberland und in Hohenzollern waren die freisinnigen Geistlichen in der katholischen Kirche noch stark in der Mehrzahl, war auch das katholische Volk vom Ultramontanismus noch weit entfernt. — Aber auch z. B. in Breslau, das ja ein Hauptherd des Deutschkatholizismus gewesen war, hatte die starke, auf Trennung von Kirche und Staat gerichtete Strömung nicht alle Freigesinnten mit fortgerissen. Vor allem suchte K. G. Kopisch dort seinen po-

¹ Angeführt in der Beilage zu Nr. 60 der Berliner Allg. Kirchenzeitung vom 29. Juli 1848.

litischen Freunden zu beweisen, daß nicht Trennung, sondern Unterordnung der Kirche unter den Staat und unbefchränktes Pfarrwahlrecht der Gemeinden die wahre Glaubensfreiheit herbeiführen werde¹.

Doch nicht nur unter den freigesinnten Katholiken, sondern auch unter den liberalen Protestanten gab es Josephiner. Wir haben schon oben gesehen, wie die Junghegelianer den Humanitätsstaat in enge Beziehung zur wahren Religion setzten, wie ein Wischer oder Ruge die Auflösung der Konfessionskirchen in den Humanitätsstaat als das Ideal der Zukunft erhofften. Wollten diese Männer dem Staat zunächst noch völlige Indifferenz gegen die Konfessionskirchen zur Pflicht machen, bis die Macht des Geistes diese Kirchen von selbst auflösen und dann der ideale Staat an ihre Stelle treten wird oder bis jene Kirchen sich selbst entwickeln und zur Idealkirche werden, so gab es andere, welche jetzt schon dem „souveränen Geist und Willen der Nation, der im Staat sich verkörpert“, die Aufgabe zuschrieben, „alle Lebensgebiete zu beleben, zu durchdringen, zu gestalten und zu regenerieren“². So nennt ein Artikel der „Freien allgemeinen Kirchenzeitung“³ es einen „falschen Idealismus, an dem unser armes Volk lang genug gelitten hat und an dem eine abstrakte Freiheitstheorie dasselbe nicht länger leiden lassen sollte“, wenn man die Kirchen absolut unabhängig mache. Er kann die sanguinischen Hoffnungen der Herren Bogt, Zimmermann, Kuenzer nicht teilen, daß durch die Befreiung der Schule von der Kirche und etwa noch durch das (überdies stark inkonsequente) Pfarrwahlgesetz Geist und Gemüt vor den Einwirkungen der Hierarchie schon genügend gesichert seien. Vielmehr sei es unschwer zu weisssagen, daß man dadurch nur der geistlichen Oklokrate des Pietismus in die Hände arbeite.

¹ Breslauer Zeitung Nr. 98 vom 27. April 1848; ferner die Flugchrift: Zwei wichtige Verfassungsfragen, beleuchtet von R. G. Kopisch, Den Deputierten der Berliner und Frankfurter Nationalversammlung gewidmet, Breslau 20. Mai 1848. Ferner siehe: Verhandlungen des schlesischen konstitutionellen Zentralvereins, Sitzung vom 22. April 1848.

² Freie allg. Kirchenzeitung 1848, S. 134. ³ Ebendasselbst.

Darum muß der Staat als Vertreter der Humanität den „unbewußten, implizierten Willen des Volks statt des explizierten, sich tätig äussernden“ berücksichtigen (d. h. die freie Weltanschauung dem Volk aufzwingen), das ist man dem Volk schuldig, es mag wollen oder nicht¹. Auf einen ähnlichen Standpunkt stellt sich die unter allen Gründungen des Revolutionsjahres am meisten hervorragende Berliner Nationalzeitung, herausgegeben von Zabel, Diesterweg, Hermann Duncker, Nauwerck und anderen bekannten Berliner Liberalen. Ein längerer, offenbar der Feder des Hauptredakteurs Zabel entstammender Artikel² bekämpft mit großer Schärfe den § 17 des Verfassungsentwurfs der preussischen Nationalversammlung, der allen Religionsgesellschaften Freiheit und Selbständigkeit gewähren wollte, und bezeichnet ihn als „eine Grausamkeit gegen das Volk unter dem Schein der Gewissensfreiheit“. „Im Namen der Freiheit, der Humanität, ja der Religion protestiere ich hiemit feierlich gegen jede Kirche, der man das bedenkliche Recht gestattet, als Organismus dem Staat gegenüber selbständig zu sein. Die Religion sei frei, die Kirche aber laßt nimmer aus den Augen! . . . Jeder Organismus sei dem Staat unterworfen, zumal einem Staat, durch dessen Institutionen des Volkes Geist und Wille zu seinem Recht kommt.“ Ebenso wird die Trennung zwischen Kirche und Staat von dem Organ der Linken in Württemberg, vom „Beobachter“, bekämpft. Im gut kirchlichen Württemberg galt es nicht, Freiheit und Gleichberechtigung für die Deutschkatholiken oder irgendwelche anderen Freikirchen zu erkämpfen; die politisch Radikalen dachten nicht an Austritt aus der evangelischen oder der katholischen Kirche. Wohl aber standen sie innerhalb dieser Kirchen in scharfem Gegensatz zu den Pietisten und den Ultramontanen und hofften nun, nachdem im Staat die Reaktion besiegt worden war, eben durch den

¹ S. den ganzen Artikel: Kirche und Staat vor dem Frankfurter Parlament, Freie allg. Kirchenzeitung S. 124 ff.

² Vom 9. September 1848, überschrieben: Das konstitutionelle Preußen und die Kirche.

neuen Staat auch in der Kirche die Herrschaft der Dunkelmänner zu brechen. Die württembergischen Klerikalen und Pietisten agitierten für Trennung von Kirche und Staat¹; dem trat der Beobachter entgegen, verbreitete eine Flugschrift des rationalistischen Pfarrers Süßkind von Suppingen, und machte sich² dessen Satz zu eigen: „Es wäre ein sauberer Staat, der mit der Religion nichts zu schaffen haben wollte.“ Nichts sei falscher, als wenn man das Bestreben, Staat und Kirche nicht als zwei getrennte oder gar entgegengesetzte Anstalten auseinander zu halten, als bureaukratisch brandmarke; vielmehr sei es „das wünschenswerteste, wenn der aus dem Polizeistaat zum Volksgemeinwesen sich herausringende Staat bei übrigens völliger Glaubens- und Gewissensfreiheit die bestehenden Konfessionen unter seiner schirmenden und erhaltenden Hand behalte“. Und als die Frankfurter Nationalversammlung die Trennung von Kirche und Staat beschlossen hatte, da klagt der Beobachter: „Die Paulskirche könnte den Mut, den sie in geistlichen Dingen zu zeigen willig ist, besser und gefahrloser in weltlichen Dingen anwenden“³.

Wie viele nun von dieser josephinischen Richtung im Frankfurter Parlament geseffen haben, läßt sich nicht mehr konstatieren, da sie in den namentlichen Abstimmungen ganz mit der Linken stimmten. Jedenfalls waren es unter den freisinnigen Katholiken, namentlich den Oesterreichern, eine ziemlich große Anzahl⁴. Auf der Linken trat der katholische Pfarrer Tafel aus Zweibrücken, der in mehreren pfälzischen Dekanaten großen Anhang unter

¹ S. o. gerade für Württemberg den Abschnitt über Chr. Hoffmann.

² Nr. 162 vom 22. August 1848. Titel der Flugschrift: Ansprache an das protestantische Volk Württembergs. Stuttgart 1848.

³ Nr. 198 vom 4. Oktober 1848.

⁴ Rümelin (a. a. D. S. 76) zählt unter den Gegnern der Trennung von Kirche und Staat auf „alle freisinnigen Katholiken, besonders aus Oesterreich und Bayern“, das stimmt jedenfalls nicht vollständig, denn die freisinnigen Katholiken Kuenzer und Eisenmann z. B. haben für die Trennung gearbeitet. Der Berichterstatter der Deutschen Zeitung (1848, S. 1793) spricht nur von „vielen der freisinnigen Katholiken“, jedenfalls war es die Mehrzahl.

der Geistlichkeit besaß¹, seinem Kollegen und Gefinnungsgeoffen Kuenzer entgegen; neben ihm kämpfte gegen die Trennung sein Fraktionsgenosse, der katholische Lehrer Pa ur, der vom Erzbischof Diepenbrock als „Bühler gegen christliche Sitte und Ordnung“² wegen Gottlosigkeit d. h. wegen freisinniger Reden und Schriften vom Amt verdrängt worden war. Auf dem linken Zentrum trat der österreichische Jurist Giskra gegen die Trennung auf, einer der beredtesten Männer im Hause, der 20 Jahre später als österreichischer Minister das schlimme Konkordat von 1855 zugunsten der Staatshoheit und Religionsgleichheit verbesserte. Ein hochangesehener Mann in dieser Gruppe war ferner der zu keiner Partei sich zählende greise Bürgermeister Behr von Würzburg, der 15 Jahre lang wegen freieitlicher Gesinnung im Gefängnis geseffen hatte. Noch mehr gefeiert in ganz Deutschland war der zum rechten Zentrum gehörige Sylvester Jordan aus Marburg, der schon 1832 in der hessischen Kammer den Ultramontanismus bekämpft und später seine unfreieitliche Muße dazu benutzte hatte, um kurz vor Ausbruch der Revolution (Januar 1848) in einem Büchlein seine kirchenpolitischen Ansichten darzulegen³.

Zu diesen katholischen Josephinern gesellten sich nun auch im Parlament nicht wenige Genossen von der protestantischen Seite, namentlich Männer des rechten und linken Zentrums. Da war vom Kasino der später bekannte Gothasche Oberhofsprediger und Generalsuperintendent Karl Schwarz, damals Privatdozent in Halle, aber wegen seines Hegelschen Liberalismus vom Katheder verbannt; er hatte sich erst ein Jahr zuvor in seinem Buch: „Das Wesen der Religion“⁴ ausführlich über das Verhältnis von Kirche und Staat geäußert. Vom Württemberger Hof gehörte zu unserer Gruppe

¹ „Katholik“ 1848, S. 364 ff. ² B. Weber a. a. D. S. 383.

³ P. Gespräche über Staat und Kirche, aufgezeichnet von J. Steverly und herausgegeben von Sylvester Jordan, Frankfurt 1848. S. auch W. Weber, Die politischen Ideen von Sylvester Jordan, Beiträge zur Parteigeschichte Nr. 6, Tübingen 1913.

⁴ Karl Schwarz, Das Wesen der Religion, Halle 1847.

ebenfalls ein Hegelscher Theologe, der evangelische Prediger Pfeiffer, ein scharfer Gegner der römischen Kirche; vom Landsberg der hannoveranische Bürgermeister Wedekind, der einst im hannoverschen Landtag ein bekanntes Mitglied der Opposition gewesen war und als solches für die Judenemanzipation gekämpft hatte. Ob es im Deutschen Hof und Donnersberg Protestanten gab, die ihrem katholischen Parteigenossen Tafel in der Kirchenfrage zustimmten, wissen wir nicht. Sicherlich gab es mehrere in der Westendhalle, so vor allem den Wortführer dieser Richtung, den Philosophen und Staatsrechtslehrer Ahrens. Infolge seiner Beteiligung am Göttinger Putsch aus Deutschland verbannt, war dieser 14 Jahre lang an der freien Universität Brüssel Professor gewesen und hatte in Belgien gesehen, wie wenig bei der Macht der katholischen Geistlichkeit die Freiheit der Kirche zu wirklich freiheitlichen Zuständen führt. Da man ihm eine tiefere Einsicht in die Verhältnisse des konstitutionellen Musterstaats Belgien zutraute, wurde er in den Verfassungsausschuß gewählt und fand schon dort Gelegenheit, vor Nachahmung des belgischen Vorbilds in kirchenpolitischer Beziehung zu warnen¹.

Alle diese Männer wirkten zusammen in der Richtung, die wir als die josephinische bezeichnet haben. Vergewärtigen wir uns kurz ihr Programm.

Wie bei der Linken, so herrscht auch bei ihnen große Unzufriedenheit über das gegenwärtige Kirchentum, vor allem über den „Obskurantismus“ in den beiden Hauptkirchen und über die Macht der Hierarchie in der katholischen Kirche. Wir hören die bekannten Klagen: Schon die Kinder werden mit Bibelsprüchen geplagt, die sie nicht verstehen²; eine mönchische Sittlichkeit ragt durch die Kirchen in das 19. Jahrhundert der Tat, der Arbeit und des Fleißes herein; Dummheit, Aberglaube, Wallfahrten, Fanatismus werden gepflegt und gefördert³. Für die meisten ist die Re-

ligion ein „gleichgiltiger Gewohnheitsgegenstand, den man mitmacht der Konvenienz wegen, um nicht als Kezer verschrien zu werden“, ohne daß wirkliche Ueberzeugung vorhanden wäre. Denn wer ein Kezer ist und in seinem Glauben nicht mit der Kirche geht, der muß es büßen auf alle mögliche Weise¹. Jordan, Paur, Tafel können aus eigener Erfahrung davon erzählen, wie Häretiker in der katholischen Kirche behandelt werden. Die Hierarchie ist eine Macht in der Kirche, weil sie die Gewissen zu Knechten weiß², weil namentlich die Jugend eine große willenlose Masse in den Händen der Geistlichen ist³. Eben darum würden durch Trennung der Kirche vom Staat die Glieder der Kirchen in keiner Weise frei; vielmehr heißt Freiheit der Kirchen nichts anders als Freiheit für die Hierarchie, und der klerikale Protest gegen den jehigen Gewissenszwang will nichts anderes herbeiführen als ein Monopol für den Gewissenszwang der Geistlichen⁴. Was Zittel, Kuenger und andere Idealisten hoffen⁵, das sind Illusionen. Die Masse kann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie des hierarchischen Zwangs überdrüssig ist, vollends dann nicht, wenn wie in Oesterreich die katholische Kirche fast die einzig bestehende ist und Leute eines anderen Bekenntnisses von den durch den Beichtstuhl fanatisierten Gläubigen fast zu Tod gequält werden; dazu käme der, der übertritt, nur von einem Zwang zu einem anderen⁶. Innerhalb der Kirche aber mag wohl auch ohne staatlichen Eingriff in fernen Zeiten einmal die Vernunft und die Freiheit zum Siege kommen — das zu leugnen hieße ja an Gott selbst verzweifeln — zunächst jedoch würde Trennung von Kirche und Staat nur die Folge haben, daß noch mehr Mönche und Jesuiten in Deutschland einzögen, daß Rom nur noch seine willenlosen Wert-

¹ Jordan, St. B. III, S. 1646 ff. ² Jordan, St. B. III, S. 1647.

³ Schwarz, St. B. III, S. 1706.

⁴ Schwarz, St. B. III, S. 1706; Tafel, St. B. III, S. 1654; Ahrens, St. B. III, S. 1778.

⁵ S. v. S. 138 u. 171.

⁶ Jordan, St. B. III, S. 1647; Giskra, St. B. III, S. 1793; Freie allg. Kirchenzeitung 1848, S. 124 ff.

¹ S. Droyfen, a. a. D. S. 10.

² Jordan, St. B. III, S. 1647; Giskra, St. B. III, S. 1793.

³ Giskra, St. B. III, S. 1792 f.; Schwarz, St. B. III, S. 1706.

zeuge auf die geistlichen Stellen beförderte, daß durch den Beichtstuhl die Masse geknechtet würde zu dem Zweck, den die Hierarchie gerade will¹. Davan würde auch nichts geändert werden, wenn man jetzt durch die Grundrechte der Kirche vor ihrer Entlassung aus der staatlichen Abhängigkeit demokratische Einrichtungen aufzwänge², ganz abgesehen davon, daß solches nicht möglich ist³.

Also gegen die Schäden des Kirchentums hilft die Trennung von Kirche und Staat nichts; sie werden dadurch im Gegenteil noch vergrößert. Außerdem aber wird es zu endlosen Konflikten zwischen der freien Kirche und dem Staate kommen, ein demokratischer Staat und eine monarchische Kirche unabhängig nebeneinander stehend, würden nicht aufhören sich zu befehlen⁴. Und die Mittel, welche der Staat allen anderen Korporationen gegenüber hat, wenn sie ihm gefährlich werden, kann er der Kirche gegenüber nicht anwenden, weil sie zu groß und zu mächtig ist; er kann z. B. die katholische oder evangelische Kirche niemals auflösen, wenn sie staatsgefährliche Tendenzen verfolgen⁵. Der Staat wäre also ohnmächtig, während die Kirche das gewaltige Mittel des Gewissenszwangs den Massen gegenüber in Händen hat.

Und doch ist es die erste Pflicht der Nationalversammlung, den Staat stark und fest zu machen. So gering die Männer dieser Gruppe die Kirchen achten, so hoch ist dagegen, zum Teil unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie, ihre *A n s c h a u u n g* v o m S t a a t. Man darf ihn nicht, wie die Klerikalen tun, immer nur als „Polizeistaat“ behandeln; das ist er nicht mehr; sondern der Staat ist „das Volk als moralische Person“⁶; er ist „die Form, in der die Idee der sittlichen Freiheit sich verwirklicht“, die alle Interessen, materielle wie geistige, seiner Glieder umfaßt, die „Freiheit, in der

¹ G i s k r a, St. B. III, S. 1792; T a f e l, St. B. III, S. 1655; J o r d a n, St. B. III, S. 1647.

² Freie allg. Kirchenzeitung S. 124 ff.

³ T a f e l, St. B. III, S. 1655; A h r e n s, St. B. III, S. 1778.

⁴ W e b e r i n d, St. B. III, S. 1649. ⁵ R u n t h, St. B. III, S. 1947.

⁶ S c h w a r z, St. B. III, S. 1706; A h r e n s, St. B. III, S. 1778.

der einzelne sich dem Ganzen unterordnet und doch seine Individualität nicht verliert“¹. Gewiß, solange im Staat der „ertötende Mechanismus der Absolutie“ herrschte, so lang war ein Streben der Kirche nach Trennung vom Staat verständlich², obgleich bezeichnenderweise gerade damals die Hierarchie so oft dem Polizeistaat diente und das Prinzip des beschränkten Untertanenverstandes adoptierte³. Dann richtete sich jedoch der Befreiungskampf nicht gegen den Staat, sondern gegen den absoluten Fürsten, und war ein Akt der verzweifelten Selbsterhaltung, die auch vor den größten Anomalien nicht zurückscheut⁴. Aber der Staat kann eine solche Trennung niemals dulden, die Unterordnung aller seiner Glieder unter seine souveräne Willensspitze ist der Grundpfeiler des modernen Staats. Vollends jetzt, da die Idee des Staats als des Gesamtwillens des Volkes verwirklicht ist, jetzt ist jenes Streben nach Trennung von Staat und Kirche nur ein Zeichen davon, daß die Kirche eben auch eine souveräne äußere Macht sein will. Und diesem Streben muß mit aller Macht entgegengetreten werden. „Die Kirche als Kirche, als eine äußere Macht, muß fallen“; es darf im Staat nur eine Gewalt geben. „Die Kirche muß übergehen in Religionsgesellschaften ohne äußere Kirchengewalt im bisherigen Sinne“⁵. Das erst entspricht ihrem eigenen Zweck; denn wahre Religion schließt jeden Zwang aus⁶. Die Kirchen sollen nichts sein als Institute zur Pflege des religiösen Lebens ihrer Mitglieder.

Die Antipathie gegen die Kirchen entspringt also bei diesen Männern nicht einer Feindschaft gegen die Religion, noch viel weniger als bei den Radikalen. Gewiß, gegen die „Dogmen“ herrscht auch hier große Abneigung; und manche von den freisinnigen Katholiken dieser Gruppe werden der Religion so gleichgültig wie der Kirche gegenüber gestanden haben. Aber von denen, die sich um die

¹ P f e i f f e r, St. B. III, S. 1782.

² S c h w a r z, Das Wesen der Religion, S. 152 ff.

³ P f e i f f e r, St. B. III, S. 1782.

⁴ S c h w a r z a. a. D. S. 157.

⁵ J o r d a n, St. B. III, S. 1646 f.; P a u r, St. B. III, S. 1645.

⁶ S t e v e r l y s, (Jordan) a. a. D. S. 132 ff.

Kirchenfrage kümmern, wird die Abneigung gegen das gegenwärtige Kirchenwesen immer wieder gerade religiös motiviert, der Atheismus und die Negierung aller Religion als bedauernswert, als ein vorübergehendes Moment in den großen kritischen Bildungsepochen bezeichnet¹. Jordan, der in seiner Schrift die Vernunft als das höchste Glaubensprinzip proklamiert, welches die Religion zu äußerer und innerer Freiheit und so zu ihrem Wesen erhebt², hält es für notwendig, daß der Staat dafür Sorge trägt, daß jeder Untertan in irgendeiner Konfession, d. h. religiös erzogen werde³, und Schwarz hat durch seine bedeutende, in gewisser Beziehung in der Theologie epochemachende Schrift über das Wesen der Religion⁴ sich als ein wirklich frommer Theologe ausgewiesen, der trotz seines ähnlichen Ausgangspunktes von den „hohlen und abstrakten Menschheitsphrasen“ der Lichtfreunde und Deutschkatholiken schon damals weit entfernt war⁵. Nicht Verachtung der Religion hat die Josephiner zu ihrer Bekämpfung der kirchlichen Selbständigkeitsbestrebungen geführt, sondern einerseits die Sorge für den Staat, mit dem eine unabhängige Kirche in ständige und vielleicht gefährliche Konflikte kommen müßte, und andererseits die Sorge für die Einzelgemeinden und die Gemeindeglieder, für welche Unabhängigkeit der Kirche nur größere Abhängigkeit von der Hierarchie bedeuten würde⁶. Sie sehen in dem jus circa sacra nicht einen Raub des Staates an der Freiheit der Kirche, sondern vielmehr „ein Recht der Staatsbürger auf Schutz ihrer Gewissensfreiheit“⁷.

¹ Ahrens, St. B. III, S. 1777; Behr, S. 1725 u. a.

² A. a. D. S. 128 und 166 ff. ³ St. B. III, S. 1647.

⁴ S. die gekrönte Preisschrift von Fr. Hummel: Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über das Wesen der Religion für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart. Braunschweig 1890.

⁵ S. Einleitung seiner Schrift S. IV.

⁶ „Ich stimme für das, was der Verfassungsausschuß vorgeschlagen hat (Glaubens- und Gewissensfreiheit und Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften, aber nicht Trennung), ich stimme dafür im Interesse der Freiheit, weil ich eine größere Freiheit noch nicht zu erringen weiß“ (Tafel, St. B. III, S. 1656).

⁷ W. Duden a. a. D. S. 209.

Wir sehen, im Gegensatz zu den beiden zuletzt besprochenen Gruppen wissen diese Josephiner die realen Verhältnisse richtiger einzuschätzen und sind nicht gewillt, um eines Prinzips und einiger Schlagworte willen sich zu törichten Entschlüssen verleiten zu lassen. Wenn wir nun aber untersuchen, wie die Josephiner von solchen Grundgedanken aus das Verhältnis von Staat und Kirche künftig zu gestalten gedachten, so zeigt sich bei ihnen die gleiche Unkenntnis der rechtlichen Lage wie bei der Linken. Sie wollten zwei unvereinbare Dinge zusammen beschließen: einerseits strenge Staatsaufsicht über die Kirchen und andererseits Abschaffung jeder Privilegierung¹. Wie unklar sie sich über die rechtlichen Möglichkeiten gewesen sind, beweist schon die eine Tatsache: sie alle haben in ihren Reden Trennung von Kirche und Staat bekämpft und haben gleichzeitig durch ihre einmütige Zustimmung zu dem Antrag: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor den andern Vorrechte durch den Staat“ die Trennung selbst herbeigeführt. Ihrer Abstimmung nach dürfen wir sie also gar nicht zu den Gegnern der Trennung zählen². Sie waren sich nicht klar darüber, daß durch diesen letzteren Antrag die Kirchen zu Korporationen des Privatrechts herabdekretiert werden, und daß der Staat solche gar nicht in dem Maß leiten und beaufsichtigen kann, wie sie es von ihm verlangten³.

¹ Also gerade das Gegenteil von dem, was die Klerikalen nicht in Frankfurt, aber sonst zu erreichen streben: Befreiung von jeder Staatsaufsicht und doch staatliche Privilegien.

² Doch s. u. Anm. 2 zu S. 196 ff.

³ Giskra sagt ausdrücklich: „Mir ist die Kirche ohne Unterschied des Bekenntnisses nichts anderes als ein Verein im Staat und ich begrüße jeden kirchlichen Verein.“ (St. B. III, S. 1791) „Welcher Verein im Staat kann aber begehren, daß er die Gesetzgebung, die entscheidende und die vollziehende Gewalt unabhängig und getrennt vom Staat in allen äußeren und inneren Dingen des Vereins übe?“ Damit scheint der Protest gegen das Wort „Trennung“ nur ein Protest gegen eine ganz unmögliche Auffassung des Begriffs „Trennung von Kirche und Staat“ zu sein; und doch zeigt Giskra gleich nachher, daß er es nicht bloß so meint; sagt er doch im folgenden, Trennung von Kirche und Staat bedeute der griechisch unierten, der angli-

Hier sind nun freilich ziemlich starke Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern unserer Gruppe. Aus Toleranz des Freiinns stimmen sie alle dem Antrag des Verfassungsausschusses zu, der unbeschränkte Bildungsfreiheit für neue Religionsgesellschaften gewährt. Nur Behr verlangt staatliche Genehmigung, die aber als ihren einzigen Maßstab zu nehmen hat „die Angemessenheit oder Verträglichkeit der Grundsätze und Mittel der Kirche mit dem Zweck des Staates, d. h. mit der Geltung des allgemeinen Rechtsgesetzes“¹. Die anderen betonen, daß der Staat kein Zionswächter sein darf, sondern den Sekten aller Art, auch einer Kirche des Atheismus, Freiheit der Bildung zugehen muß². Die meisten unter ihnen gehen weiter und verlangen, daß der Staat allen Religionsgesellschaften im inneren Freiheit lassen soll. Pfeiffer stimmt mit vollen Tönen ein in die Klagen über den alten Polizeistaat, dessen Perfidie und Despotie und Intoleranz nirgends so unerträglich gewesen sei wie auf dem religiösen Gebiet, und er stellt den Antrag: Die Gemeinde hat volle Freiheit in ihrer Religionsübung und Gestaltung ihres kirchlichen Lebens, so wie ihr auch die freie Wahl ihrer Geistlichen überlassen ist³. Ah-

fanischen, der muhamedanischen und auch der protestantischen Kirche gegenüber einen Eingriff in das Wesen der Kirche, da es bei diesen Kirchen Glaubenssachse sei, daß das weltliche Oberhaupt auch geistliches sei. Ähnliche rechtliche Unklarheit wie bei diesem Juristen ist fast bei jedem unter den Josephinern zu konstatieren.

¹ St. B. III, S. 1725. Wedekind hat seinen Antrag zurückgezogen: „Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden, sofern sie die Heiligkeit eidlicher Versicherungen und die einfache Ehe annehmen und keine unsittlichen (!) Grundsätze und Mißbräuche sanktionieren. Siner Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht“ (St. B. III, S. 1633, 1955). Es ist nicht klar, wie sich die letztere Bestimmung mit der Festsetzung der Ausnahmen vereinbaren lassen soll, die doch wohl durch eine staatliche Prüfung konstatiert werden müßten. Dabei wäre dem Staat durch das sehr dehnbare Wort „unsittliche Grundsätze“ eine große Macht in die Hand gegeben.

² Ahrens, St. B. III, S. 1777; Paur, St. B. III, S. 1644; Giskra, St. B. III, S. 1792 u. a.

³ St. B. III, S. 1723 und 1781. Ähnlich s. Kopisch a. a. D.

rens unterschreibt das Minoritätserachten der konsequenten Liberalen Mohl und Beckerath: „Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre inneren Angelegenheiten selbständig.“ Paur¹ erklärt, sich dem Minoritätserachten der Radikalen völlig anzuschließen, welches ebenfalls Freiheit in den inneren Angelegenheiten schaffen will, auch die Bestellung der Kirchenbeamten von jeder Bestätigungspflicht befreit. Schwarz² und ähnlich Behr³ verlangen die „allerunbedingteste Freiheit für alles, was dem eigentlich spezifisch religiösen Leben angehört, d. h. Lehre, Kultus, Kirchenverfassung, Anstellung der Geistlichen, Verkehr mit Rom“; und zwar wird diese Freiheit von allen gleichmäßig für sämtliche Religionsgesellschaften verlangt; sie müssen vom Standpunkt des Staates aus ganz gleiche Bedeutung haben, da der Staat sich gegen die religiöse Ueberzeugung vollkommen indifferent zu verhalten hat⁴.

Aber wie weit nun diese „Freiheit im Innern“ gehen soll, darüber sind die Vertreter dieser Richtung sehr verschiedener Meinung. Paur und Tafel stimmen dem Antrag der Linken auf obligatorische Gemeindepfarrwahl zu, obwohl Tafel in seiner Rede es für unmöglich erklärt hatte, die hierarchische Ordnung durch die Grundrechte umzugestalten, und für Beibehaltung der königlichen Ernennung namentlich auch der Bischöfe eingetreten war⁵. Wedekind stellt einen eigenen Antrag: „Alles Patronatsrecht ist aufgehoben; jede Kirchengemeinde wählt und ernennt ihre Seelsorger und sonstigen Kirchenbeamten selbständig aus qualifizierten Personen. Der evangelischen Kirche wird die Presbyterial- und Synodalverfassung gewährleistet“⁶.

¹ St. B. III, S. 1644. Paur kann man ebensowohl zu den inkonsequenten Radikalen rechnen (s. o. S. 172 ff.), ein tatsächlicher Unterschied zwischen seinen und etwa Rösler's Gedanken besteht nicht; nur erklärt er ausdrücklich: ich verlange, daß die Kirche nicht frei sei, wo sie als mittelalterliche Institution dem Staat entgegentritt.

² St. B. III, S. 1706. ³ St. B. III, S. 1726.

⁴ Giskra, St. B. III, 1791 f.; Pfeiffer, St. B. III, S. 1732.

⁵ St. B. III, S. 1655. ⁶ St. B. III, S. 1633.

Ahrens dagegen nimmt von den inneren Angelegenheiten, in denen die Kirche Freiheit haben soll, ausdrücklich aus: Die Verwaltung des Vermögens und die Ernennung der Geistlichen, und beantragt: Den Gemeinden ist eine Mitwirkung bei der Ernennung und Entlassung der Geistlichen gewährleistet. Die Art der Mitwirkung wird durch die Gesetzgebung der Einzelstaaten näher bestimmt¹. Kunth gibt dem Staat noch weitere Rechte, er fügt seinem Antrag auf Freiheit der Religionsgesellschaften in ihren inneren Angelegenheiten die Klausel bei: Dem Staat bleibt jedoch das Recht, darüber zu wachen, 1. daß in keiner Religionsgesellschaft die Sittlichkeit gefährdet werde, 2. daß keinem Individuum seine ihm garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit, von wem es auch immer versucht werden möge, auf irgend eine Weise verkümmert werde, 3. daß keine Religionsgesellschaft einer anderen bei der Ausübung ihrer Religionsgebräuche störend oder feindselig in den Weg trete, 4. daß das Kirchenvermögen zweckmäßig verwaltet werde, 5. daß sich nicht kirchliche Vereine bilden, die es sich zum Zweck setzen, den höchsten Staatszwecken entgegenzuarbeiten². Wie weit mit solchen Bestimmungen trotz aller freiheitlichen Versicherungen in die inneren Angelegenheiten der Kirchen eingegriffen

¹ St. B. III, S. 1987. Schon daran zeigt sich, daß er seinen andern Antrag (s. o. S. 193) anders verstanden hat als seine beiden Mitunterzeichner v. Mohl und Beckerath, was unten noch deutlicher werden wird. Es hat deshalb kaum einen Sinn, die Stellung der Abgeordneten zu der Frage der Trennung von Kirche und Staat nach dem Wortlaut ihrer Anträge zu rubrizieren, wie Woltersdorf a. a. O. das tut, bei dem z. B. Schwarz und Paur in einer Linie mit den Klerikalen und den konsequenten Individualisten als Gegner der übrigen Männer unserer Gruppe aufgezählt sind (S. 254).

Die Freie allg. Kirchenzeitung in dem o. (S. 182) erwähnten Artikel lobt Ahrens ganz besonders, daß er mit seinem Takt diese beiden Punkte aus dem alleinigen Ressort der Kirche herausgenommen habe. Sie will die Pfarrwahl nicht den Gemeinden überlassen, weil das zu einer Ochlokratie des Pietismus und Klerikalismus führen würde; vielmehr soll der Staat den Gemeinden nach seiner „humaneren Anschauung“ Geistliche geben und durch seine Bildungsanstalten den Strom der Bildung in die Kirche überleiten.

² St. B. III, S. 1957.

werden kann, ist von vornherein klar, zeigt aber nun vollends die nähere Auslegung in den Reden der Josephiner. Behr hält z. B. den Zölibat, das Prozeßionswesen und die kirchlichen Freiheitsstrafen für unverträglich mit dem Menschenrecht des einzelnen auf Freiheit und mit dem Frieden zwischen den Konfessionen¹, Gistra die Klöster und die Jesuiten², Jordan gar die Verweigerung von Taufe und Absolution der Häretiker durch die Kirche³. Gegen all das soll der Staat einschreiten dürfen, um die Freiheit des einzelnen, die Gewissensfreiheit im vollsten Sinn zu schützen. Jordan merkt nicht, daß ein Zwang zu taufen und zu absolvieren auch einen Angriff auf die Gewissensfreiheit bedeutet, sofern den Geistlichen doch ebenso ein Gewissen zugebilligt werden muß; ja der Katholik und Jurist und gefeierte Staatsmann Jordan meint ein Schützer der Gewissensfreiheit zu sein, indem er seine Kirche zwingt, sich gänzlich umzugestalten oder eigentlich aufzulösen. Denn was bedeutet es anders, wenn er verlangt, daß alle Kirchengewalt abgeschafft werde und die Kirchen nur noch als Gesinnungsgenossenschaften weiterbestehen⁴, Gesinnungsgenossenschaften, die zwar rechtlich nichts anderes sind als private Vereine⁵, denen aber der Staat dennoch die allereinschneidendsten Vorschriften in ihrem Kultus und ihren Einrichtungen machen darf! Er will die äußere Macht der katholischen Kirche vernichten und bedenkt nicht, daß man eine äußere Macht, die, wie er selbst sagt⁶, vor allem darin besteht, daß sie eine Macht über die Gewissen ist, nicht von Staats wegen vernichten kann, ohne eben die Gewissen aufs schwerste zu treffen. Und hier handelt es sich nicht um unüberlegt ausgesprochene Gedanken, sondern diese Forderungen stellt Jordan, nachdem er kurz vorher eine Schrift über das Verhältnis von Kirche und Staat veröffentlicht hat. Da ist es kein

¹ St. B. III, S. 1726.

² St. B. III, S. 1792 f.

³ St. B. III, S. 1647.

⁴ St. B. III, S. 1648.

⁵ Er stellt einen eigenen Antrag: Alle Religionsgesellschaften sind vor dem Gesetz einander gleich. Alle besonderen Vorrechte und Privilegien sind für immer aufgehoben. St. B. III, S. 1986.

⁶ St. B. III, S. 1646.

Wunder, wenn andere Abgeordnete dieser Richtung noch viel unklarere Anschauungen und Wünsche gehabt haben. Der vom Hegel-Nothfeschens Staatsideal erfüllte evangelische Prediger Pfeiffer fordert in einem Atemzug, daß der Staat als die Verwirklichung der sittlichen Freiheit die Frömmigkeit aufs höchste pflege, und daß er gegen jede religiöse Ueberzeugung sich indifferent verhalte und allen Konfessionen die gleiche politische Berechtigung gebe¹. Er weist die Forderung der Trennung von Kirche und Staat scharf zurück und stimmt gleichzeitig für Abschaffung jeder Privilegierung, was nur bei Trennung durchgeführt werden kann; er will freie Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden und gleichzeitig staatliche Besoldung der Pfarrer (offenbar sämtlicher überhaupt sich bildender Religionsgesellschaften)² statt der bisherigen Zehnten und anderer Gemeindeabgaben an die

¹ Er hat einen langen motivierten Antrag eingereicht (St. B. III, S. 1723), in welchem es heißt: Indem (!) sich der Staat indifferent verhält gegen jede religiöse Ueberzeugung und die gleiche politische Berechtigung aller Konfessionen ausspricht, kann er die kirchlichen Institutionen und ihre Diener nur noch zu seinem Zweck benutzen, zur Erhaltung und Förderung wahrer Religiosität, lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit. S. auch seine Rede St. B. III, S. 1781 ff.

² Dies verlangt ebenso ein Artikel der Berliner Nationalzeitung vom 9. September 1848; allerdings mit einer gewissen Modifikation (s. u. Nr. 6). Dieser stellt die kirchenpolitischen Forderungen in 11 Punkten zusammen, die angeführt zu werden verdienen. Dem Verf. schwebt im Grund ein ähnliches kirchenpolitisches Ideal vor wie dasjenige, für welches neuerdings *Grich Förster* und die „Freunde der Christl. Welt“ Propaganda machen, nur ist die Angst vor vermögenbesitzenden selbständigen kirchlichen Organisationen größer. Trennung von Kirche und Staat ist in diesem Artikel klar und deutlich abgewiesen, die Forderungen kennen innerhalb der bürgerlichen Gemeinden nur Majoritäten und Minoritäten, nicht verschiedene kirchliche Gemeinden. Wenn man die zweite Forderung so auslegen darf, wie unten geschieht, so sind die Forderungen logisch möglich und erfüllbar, aber praktisch wohl ebenso wenig durchzuführen wie die aller anderen Josephiner, da sie die großen kirchlichen Verbände völlig ignorieren und nur die Einzelgemeinde mit ihren verschiedenen religiösen Bedürfnissen berücksichtigen. Die Forderungen lauten folgendermaßen:

„1. Der Staat erkennt die Kirche an als den Organismus des religiösen Bewußtseins, er läßt sie auf diesem rein geistigen Gebiet des Gedankens, des Gefühls, der Worte frei schalten und walten. Den Kultus aber, als Tat

Pfarrer; er will völliges Untergehen der Kirche im Staat und

betrachtet, gibt er nur frei nach Maßgabe der Gesetze, denen jeder Staatsbürger sein Tun zu konformieren hat.

2. Der Staat behandelt jede einzelne konfessionelle Fraktion, auch die etwa neu entstehende, als gleichberechtigtes Mitglied des religiösen Organismus. Diese Berechtigung bezieht sich ideell auf den Ausdruck der religiösen Idee, materiell auf die äußere Subsistenz. [Diese zweite Forderung kann nach dem Folgenden nur bedeuten: Der Staat ignoriert jede Konfession oder Kirche als solche und unterstützt nur die bürgerlichen Gemeinden in ihrer religiösen Tätigkeit, macht aber dabei keinen Unterschied, welcher Religion oder Konfession die betreffende bürgerliche Gemeinde durch Majoritätsbeschluß sich angeschlossen hat. Mit dieser Auslegung allein ist es logisch möglich, Abschaffung sämtlicher Privilegien einzelner Kirchen zu fordern und doch Trennung von Kirche und Staat abzulehnen, also der Konsequenz zu entgehen, die wir bisher in unserer Arbeit immer aus jener Forderung gezogen haben.]

3. Als Gemeinschaft des Rechts entzieht der Staat der alten Kirche

a) den besonderen Schutz wie das Verbot irgendeiner Konfession oder Lehre. Beides bleibt der idealen Kraft der Kirche, der Macht des Wortes, der Wahrheit allein überlassen. Notorische, d. h. beweisbare Verstöße auf diesem Gebiet ahndet der Staat nach den bestehenden Gesetzen;

b) jede legislative, äußerlich verpflichtende Gewalt, weil diese allein dem Staat zukommt;

c) alles Pfarr- und Kirchengut, weil Staat und Kirche — diese in den prägnantesten Worten ihrer Urdokumente — darin übereinstimmen, daß die Kirche ihr Wesen verrät, wenn sie irgendwie ein Reich von dieser Welt sein will, was vielmehr des Staates Form ist;

d) der Staat übernimmt dagegen, jedoch nach weiser Oekonomie, soweit Pfarr- und Kirchengut dazu ausreichen, die Sorge für die äußere Subsistenz des religiösen Organismus [das kann nur heißen: der religiösen Tätigkeit der einzelnen bürgerlichen Gemeinden, sonst wäre diese Forderung undurchführbar und mit der zweiten Forderung unvereinbar]. Bei Besoldung der Diener desselben befolgt er den Grundsatz, nach Maßgabe der Arbeit zu lohnen. Das Verdienst, dessen Maßstab der Staat prinzipiell desavouiert, noch besonders zu lohnen, bleibt der religiösen Gemeinde überlassen.

e) der Staat entzieht der Kirche entschieden jede exekutive äußerliche Gewalt (Kirchenzucht, Bann), zwingt aber auch zu keiner religiösen Handlung.

4. Jede Gemeinde [NB. bürgerliche Gemeinde!] wählt nach Majoritäten ihren Geistlichen und organisiert nach Belieben, die Minorität hat daselbe Recht.

5. Der Staat besoldet den Geistlichen (s. Nr. 3 d), überläßt es jedoch

gleichzeitig volle Freiheit der Gemeinden in ihrer Religionsübung; kurz, es reiht sich bei ihm ein Widerspruch und eine Utopie an die andere¹.

Die Tendenz ist ja bei ihnen allen klar: Von Staats wegen sollen demokratische Einrichtungen und womöglich auch freiheitlicher Geist in die Kirchen übergeleitet werden; der Staat soll Religiosität pflegen und soll gleichzeitig eben aus Religiosität die Glaubensfreiheit des einzelnen in keiner Weise antasten, keinen wegen seines

der Gemeinde, außerdem betreffs des Einkommens mit den Geistlichen Verträge zu schließen, deren Verbindlichkeit von Seiten der Gerichte aufrecht zu halten ist.

6. Wie die Besoldung der von Minoritäten erwählten Geistlichen zu regulieren ist, bleibt dem Staat überlassen, soweit es sich nämlich um Distribution des eingezogenen Pfarr- und Kirchenguts handelt. Dasselbe gilt von der Zuweisung der kirchlichen Gebäude.

7. Bau und Reparatur der kirchlichen Gebäude wird pro rata aus den eingezogenen Gütern bestritten. Soweit diese nicht ausreichen, wird beides Sache der Gemeinden sein müssen.

8. Die Wahl des Geistlichen als Tat betrachtet unterliegt den allgemeinen Gesetzen über Wählbarkeit.

9. Die Absetzung des Geistlichen erfolgt immer von Seiten des Staates

a) unmittelbar infolge eines Verbrechens,

b) mittelbar infolge der wider ihn gerichteten Majorität der Gemeinde.

Die Minorität hat das Recht, der Majorität sich zu fügen oder den von dieser Abgesetzten für sich zu wählen, in welchem Falle das ad 6 Gesagte in Kraft tritt.

10. Es versteht sich von selbst, daß der Staat wie dem einzelnen, der Familie, so auch der Gemeinde [hier sehr deutlich: der bürgerlichen] das negative Recht läßt, keiner religiösen Gemeinschaft anzugehören. In letzterem Fall verfällt Pfarr- und Kirchengut der Staatskasse.

11. Zur Herbeiführung dieses Verhältnisses der Kirche zum Staat beruft jeder nach dem Prinzip der Urwahlen eine Synode von religiösen Vertrauensmännern zusammen.“

Es muß anerkannt werden, daß dies Programm eine logisch mögliche Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat darstellt, und wenn die Forderungen Pfeiffers und anderer Josephiner in diesem Sinn (also als völlige Ignorierung der Kirchen als Verbände) zu denken sind, so müßten sie von dem Vorwurf des Widerspruchs freigesprochen werden. Utopien bleiben sie trotzdem.

¹ Uebrigens in ganz ähnlicher Art wie in der Constitution civile.

Glaubens bürgerlich und politisch schlechter stellen als die anderen. Aber die konkreten Forderungen, die sich aus diesen Tendenzen ergeben, mußten widerspruchsvoll und unerfüllbar ausfallen, weil nicht alle Glieder der einzelnen Kirchen den Josephinern den Gefallen taten, ebenso freiheitlich gesinnt zu sein wie sie. Es wiederholte sich bei der Kirchenfrage das gleiche, was im Frankfurter Parlament und noch mehr in den Klubs und Organen der entschiedenen Liberalen und Radikalen des Jahres 1848 überall sich zeigte: In der Begeisterung für die Sache der Freiheit, wie man sie verstand, glaubte man alle Welt zu beglücken, wenn man die eigenen freiheitlichen Ideen in allgemeine, staatlich garantierte Grundrechte umsetzte, und übersah dabei, daß viele andere von ihrer anderen Ueberzeugung aus solche Grundrechte als einen mindestens ebenso unerträglichen Zwang empfinden mußten wie die Urheber dieser Grundrechte früher die Maßnahmen des Polizeistaats empfunden hatten. Und man übersah vor allem, daß die Macht des Parlaments und die Kraft gesetzlicher Bestimmungen eine sehr begrenzte ist, namentlich da, wo es sich um Ueberzeugungen handelt. Wie viel die Josephiner dem Parlament zutrauten, das zeigt der Satz, den die erste Zeitung jener Zeit, die Augsburger Allgemeine, in Verteidigung des Antrags auf Abschaffung des Zölibats¹ geschrieben hat: „Der Staat, der vor allem Rechtsstaat ist, hat die Pflicht wie das Recht, jedem Untertan, sei er Geistlicher oder nicht, sein Menschenrecht zu sichern . . . Und wie könnte die deutsche Einheit entstehen, wenn wir nicht wie den deutschen Bundesstaat so auch Eine und auch nur Eine deutsche Kirche, wenigstens dem Prinzip nach, im Gegensatz zu dem Intolerantismus in jeder Gestalt, gewinnen“². Freilich das Hauptziel, das die Na-

¹ D. h. der Antrag Grigner s. v. S. 175, der Verhandlungen mit Rom über den Zölibat herbeiführen will, erscheint dieser Zeitung als eine falsche Konzeption an Rom; denn die Frage der Aufhebung des Zölibats sei eine Frage des Staats, nicht der Kirche.

² Beilage zum 15. August 1848. Ähnlich der gescheite Kopisch, der einen seiner Aufrufe zur Organisation der Kirche durch die Nationalversammlung mit dem optimistischen Satze schließt: „Die Furcht, daß durch ein

tionalversammlung sich gesetzt hatte, die Schaffung eines einheitlichen deutschen Bundesstaats, war ja kaum leichter zu erreichen als die Schaffung einer deutschen Einheitskirche!

Sehen wir noch nach der Stellung der Josephiner in der Schulfrage, so können wir hier sehr kurz sein: Wenn schon die bisherigen Untersuchungen gezeigt haben, daß die Josephiner trotz ihrer Bekämpfung der radikalen Forderung der Trennung von Kirche und Staat tatsächlich doch weithin zu ähnlichen Anträgen und Abstimmungen wie die Linke gelangten, so ist in der Schulfrage der Standpunkt ganz der gleiche wie der der Radikalen, bei denen wir ja eine „josephinische“ Schulpolitik gefunden haben. Die Schulen vor allem sollen helfen, daß freiheitlicher Geist überall in Deutschland zur Herrschaft kommt. Der Josephiner Baur ist Berichterstatter für den Schulausschuß, und was er ausführt, das unterscheidet sich nicht von dem, was die Radikalen Vischer, Kössler, Reinhard, Rossmäßler vertreten haben¹. Die Schule hat die Aufgabe, den Menschen frei aus der Urquelle heraus zu entwickeln, die er in seinem Geist lebendig fühlt, ihn weder für die Kirche noch für den Staat abzurichten. Das kann sie nicht, solange sie unter kirchlicher Aufsicht steht; denn die Geistlichkeit muß ihrem Beruf entsprechend alles nach festen dogmatischen Normen gestalten; da darf der Lehrer eben nicht „sein frei entwickeltes Inneres selbst der Jugend vorführen“ und die Jugend „frei und abgesondert von allen eindringenden Einflüssen des Lebens

so tief in die Kirchengewalt eingreifendes Staatsgesetz große Stürme hervorzurufen würden, ist unbegründet; das ganze Volk strebt nach Freiheit und wird das Wahlrecht seiner Geistlichen dankbar annehmen, die niedere Geistlichkeit aber gerne ihre schweren Fesseln abstreifen. Der Widerstand Roms aber und der höheren Geistlichkeit ist gegenüber den Gemeinden machtlos, insbesondere wenn die Einkünfte der Bischöfe und Konsistorien zu besserer Dotierung der niederen Geistlichkeit verwendet werden“ (Breslauer Zeitung Nr. 98 vom 27. April 1848).

¹ S. o. S. 162 ff. Die Grenze ist eben überhaupt sehr fließend; vielleicht wäre mancher von diesen Radikalen auch eher zu den Josephinern zu rechnen, wenn wir seine Ansichten genau erkennen würden; s. o. S. 127 f. und Anm. S. 175.

heranbilden“. Die Schule hat darum in der Sphäre der Freiheit zu leben und muß unter der Oberaufsicht des Staates, d. h. des freigewordenen Volkes stehen. „Wenn der Geist noch länger die Jugend heranbilden dürfte, der in Hoffmann von Ludwigsburg zu uns gesprochen, der Geist, der im Fürstbischof von Breslau dem König von Preußen meine Absetzung diktierte, so können wir nie auf eine geistig gesunde Jugend hoffen“¹.

Daß das „frei entwickelte Innere“ des Lehrers, das dieser der Jugend vorführen soll, auch einmal ähnlich wie das von Hoffmann oder Diepenbrock beschaffen sein könnte, ja daß sogar der beaufsichtigende Staat, das souveräne Volk, in Tirol oder Bayern oder Württemberg ähnliche Gedanken wie die jener zwei Männer zur Norm seiner Beaufsichtigung machen könnte, daran scheint Baur so wenig zu denken wie die anderen Josephiner und die Radikalen. Beiden ist es sicher, daß unter den freiheitlichen Einrichtungen des neu zu schaffenden Staatswesens ihre Geistesrichtung die Herrschaft haben werde. Der rationalistische Optimismus ist ja freilich auch in der Kirchenfrage im engeren Sinn bei Radikalen und Josephinern gleich groß: Obwohl die Josephiner durch das Schlagwort Freiheit sich nicht betören lassen wollten und darum nicht wie die Radikalen in die Kirchenfreiheit einwilligten, so war schließlich doch auch ihr ganzes Verhalten auf die Spekulation begründet, daß die freiheitlichen Institutionen von selbst freiheitliche Gesinnung, den Sieg der Vernunft und der Humanität zur Folge haben werden; nur sollte nach ihrer Meinung dieser freiheitliche Geist auf dem Umweg über den Staat in die Kirchen kommen, während die Radikalen durch Gewährung der Kirchenfreiheit ihn direkt in der Kirche hervorzubringen zu können dachten — im Prinzip; in der Praxis, wie wir gesehen, kommen beide auf sehr ähnliche Anträge und Beschlüsse hinaus. Denn in der Praxis haben einerseits die Josephiner um der Toleranz willen das alte Staatskirchentum doch aufgehoben, und haben andererseits die Radikalen trotz Proklamierung der Kirchenfreiheit sich

¹ St. B. III, S. 2286 und 2171.

nicht wenige direkte Eingriffe des Staates in die kirchliche Selbstverwaltung erlaubt.

Die Frage: Was haben die Josephiner erreicht? ist schon beantwortet: Noch weniger als die Radikalen. Es ist kein Zweifel: Wenn das Verhältnis von Kirche und Staat nach den in Frankfurt beschlossenen Grundrechten gestaltet worden wäre, so hätten die Josephiner von allen Parteien am meisten Grund zur Unzufriedenheit gehabt. Alle Kirchen wären völlig unabhängig vom Staat geworden, nur den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen, aber frei in Vermögensverwaltung, Anstellung der Geistlichen, Kultus, Verfassung. Jesuiten und andere Orden hätten nicht nur ungehindert kommen, sondern auch Unterrichts- und Erziehungsanstalten gründen dürfen; kurz, jede Möglichkeit, dem kirchlichen „Obskurantismus“ von Staats wegen Einhalt zu gebieten, wäre abgeschnitten, alle josephinischen Pläne der Regierungen von vornherein ausgeschlossen gewesen.

Als Anhang zu diesem Abschnitt mögen noch ein paar Worte gesagt werden über zwei Männer, die den Josephinern nahe stehen und doch eine besondere Stellung einnehmen. Da ist einmal der Schwabe *Moriz Mohl*, von *Biedermann*¹ charakterisiert als „der fleißigste, red- und schreibseligste Mann in der Versammlung, ohne Falsch und Hinterhalt, aber auch halstarrig wie keiner, für seine Ueberzeugung fanatisch bis zum äußersten, als Gelehrter und Mensch hochachtbar, als Politiker ein Querkopf erster Sorte.“ Als echter schwäbischer Individualist konnte er sich keiner Fraktion anschließen, gehörte aber seiner ganzen Art nach zur Linken oder doch zum linken Zentrum. In der Kirchenfrage kann man ihn zu den Radikalen oder zu den Josephinern stellen; er stimmte für die Trennungsanträge der Linken, stellte aber eigene Anträge auf Beschränkung der Kirchenfreiheit, welche „den Jesuiten, der Körperschaft der unwissenden Brüder und allen der Aufklärung feindlichen Mächten Tür und Tor

¹ *Karl Biedermann*, Erinnerungen aus der Paulskirche, Leipzig 1849, S. 197.

öffnen“ würde¹. Besonders berühmt wurde er durch seinen *Judenantrag* und seine *Judenrede*. Er bewies dadurch wie auch durch andere Reden, daß die Mehrheit der Versammlung kein Recht hatte, ihn nur einen Fanatiker der Ueberzeugung zu nennen, der gegen den Strom des ganzen Volkes zu schwimmen nicht zögerte, sondern daß er zugleich so gründliche Kenntnisse von den volkswirtschaftlichen Verhältnissen hatte wie kaum ein anderer in der Versammlung. Unter dem fast einstimmigen Widerspruch, ja Hohn der Versammlung, erklärte er es für eine heilige Pflicht gegen das deutsche Volk, daß er seiner Ueberzeugung von der Schädlichkeit der vollen Judenemancipation Ausdruck gebe, obgleich er wohl wisse, daß ihn diese Ueberzeugung unpopulär mache. „Wir wollen human sein gegen die Israeliten, so human wie nur immer möglich, aber unsere erste Pflicht ist gegen das deutsche Volk. Ich beklage allerdings die Beschränkungen, die vermöge gewisser Gesetze, die ich nicht alle rechtfertigen will, die Israeliten häufig drücken; aber ich beklage noch millionenmal mehr die Tausende armer Bauern, die von den Juden ausgefaugt und zugrunde gerichtet werden“². Darum stellt er den Antrag: „Die eigentümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes sind Gegenstand besonderer Gesetzgebung und können vom Reich geordnet werden. Den israelitischen Angehörigen Deutschlands werden die aktiven und passiven Wahlrechte gewährleistet.“ Es war dem vielverehrten Juden in der Versammlung, *Kießer* von Hamburg, ein leichtes, mit seiner scharfen Zurückweisung dieses „Anachronis-

¹ *St. B. III*, S. 2276. Er seinen Antrag zur 2. Lesung, das „allgemeinen“ wegzulassen in dem Satz: „Die Kirche . . . bleibt den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen“ (*Voltersdorf* a. a. D. S. 289), die Kirche müsse sich auch den sie betreffenden besonderen Staatsgesetzen unterwerfen; ferner seinen Zusatz zum Antrag *Eisenmann*, durch den er die Einführung aller Vereine mit dem Zölibatgelübde von der einzelstaatlichen Erlaubnis abhängig machen wollte (*Voltersdorf* a. a. D. S. 287), und seinen Zusatz zum Antrag auf Unterrichtsfreiheit: Es sollen jedoch hierdurch kirchlichen Behörden und Vereinen, welche das Gelübde der Ehelosigkeit ablegen, nicht diese Befugnisse eingeräumt werden (*St. B. III*, S. 4142).

² *St. B. III*, S. 1754 f.

mus ohnegleichen“¹ den Beifall des Parlaments zu erringen².

Der andere, der uns noch besonders beschäftigen muß, ist der bayerische Kultminister v. *Beisler*. Er verdient den Namen eines Josephiners eigentlich viel mehr als die, welche wir bisher so genannt haben; denn er will nicht nur als liberaler Katholik von Staats wegen freiheitliche Zustände in die katholische Kirche einführen; sondern in ihm steckt auch noch ein gut Stück vom alten bureaukratischen Geist, obgleich er vor 1848 für liberal gegolten hatte und darum Märzminister geworden war. In Frankfurt saß er auf der äußersten Rechten und hatte sich bei der Versammlung gleich zu Anfang durch starke Betonung des Vereinbarungsstandpunktes und durch „gouvernementale Aeußerungen“³ sehr wenig beliebt gemacht. Sein Auftreten in der Kirchendebatte war wohl nicht ganz freiwillig; wir wissen, daß sein König in einem Brief ihm geschrieben hat: „Bedenklich finde ich die Bestimmung, wonach ohne nähere Bezeichnung der notwendigen Eigenschaften jeder überall Schulunterricht geben darf. . . . Was bezüglich der Freiheit der Bekenntnisse usw. (der Zivilen) gesagt ist, bietet mir Anlaß zu der Bemerkung, daß ich darunter nicht jene Religionsfreiheit verstehe, welche von den Regierungen auch das Aufgeben jeder Einwirkung hinsichtlich der äußeren Rechtsverhältnisse der Kirche und z. B. das Verzichten auf die bei uns (dem König nach dem Konkordat und den betreffenden Verfassungsedikten) zukommenden Gerechtsame anspricht. Für eine volle Emanzipation der Israeliten werden Sie nicht stimmen? Es scheiterte selbst in dem „freien England“ ein solcher Antrag jüngst an dem Widerstand des dortigen Parlaments“⁴.

¹ So nennt die Allgem. Zeitung 1848, Nr. 247 die Judenrede *M o h l s*.

² St. B. III, S. 1755 ff. S. auch v. S. 130. Merkwürdigerweise hat auch der zu den konsequenten Individualisten gehörige von der *G o l t z* (S. v. S. 130) in seiner Flugschrift für ein Ausnahmegesetz gegen die Juden plädiert mit der Begründung: „In den Juden schließen wir keine Religionspartei, sondern eine Nationalität aus, deren Eigenschaften es dringend wünschenswert machen, ihr einen erheblichen Einfluß auf die Staatsgeschäfte nicht zu gestatten.“³ *W i e d e r m a n n* a. a. D. S. 207.

⁴ *J. F r i e d r i c h*, *Ign. v. Döllinger*, a. a. D., II. Bd., S. 379 ff.

So ist denn *Beisler* auch gleich am zweiten Tag der Generaldebatte mit dem schwersten Geschütz gegen die von den Klerikalen verlangte Kirchenfreiheit bzw. Trennung von Kirche und Staat aufgefahren und hat durch seine scharfen Ausfälle gegen den Papst und die ultramontanen Gelüste sich den grimmigen Haß der Klerikalen zugezogen, so daß er nicht mehr länger als bayerischer Kultminister möglich war¹. Wie die anderen Josephiner, so ist auch er weit davon entfernt, sich durch das Schlagwort Freiheit im Munde der Klerikalen verführen zu lassen. „Ich erblicke in dem Ruf nach Trennung der Kirche vom Staat wenigstens von einer Seite (nämlich von der ultramontanen) lediglich die Abwehr der demokratischen Einrichtungen. . . . Wenn Sie die Verfassung der Kirche lassen wie sie ist und die Kirche vom Staat trennen, wenn Sie, was ebenfalls verlangt wird, die Schule mithinübergeben, wenn Sie, was weiter verlangt wird, ein Wahlgesetz auf breiterer demokratischer Basis bis in die unterste Hefe des Volks herab beifügen, wenn Sie noch das Assoziationsrecht und das Einkammersystem gebey, dann haben Sie die Priesterherrschaft fertig gemacht; Sie werden aber dem Christentum eine Wunde geschlagen haben, wie sie ihm seit 18 Jahrhunderten nicht geschlagen worden ist.“ Was nun aber *Beisler* an positiven Vorschlägen bringt, das ist fast noch phantastischer als wir bei irgend einem Josephiner gefunden haben. Er will dem Staat das Oberaufsichtsrecht und die Bestätigung aller kirchlichen Gesetze wahren; aber zunächst soll die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse einer kirchlichen Instanz zufallen; und zwar beantragt er, daß das Frankfurter Parlament eine allgemeine *R e i c h s s y n o d e* aus Geistlichen und Laien ausschreibe, deren Zusammensetzung durch ein Gesetz der Nationalversammlung zu regeln wäre. Diese eine Reichssynode, in der die Angehörigen aller Konfessionen beieinander sind, soll die

¹ Seine Rede s. St. B. III, S. 1662 ff.; vgl. ferner die grimmige Satire der *Hist.-polit. Blätter* auf ihn (Bd. XXII, S. 428 ff.) und den Protestbrief seiner Wahlmänner im Kreis Erdingen, der ihn ihres Vertrauens für verlustig erklärte und sofortige Niederlegung seines Mandates forderte (*Freie Allgem. Kirchenzeitung* 1848, S. 32).

Beziehungen der Kirche zum Staat und die allen Konfessionen gemeinsamen Verhältnisse ordnen und soll zur Ordnung der Verhältnisse der einzelnen Kirchen in ihre konfessionellen Teile auseinandertreten. Die Reichsgewalt im Verein mit der Reichsvertretung hätte dann diese also vorbereiteten Ordnungen „festzustellen“. Davon verspricht er sich eine vollständige Umwandlung namentlich der katholischen Kirche. „Das oberste katholische Kirchenhaupt wird dann nicht mehr der gefürchtete Gegner mancher Regierungen sein, sondern der freie Leiter einer großen Weltgemeinde; unsere Kirchenfürsten, unsere Bischöfe werden nicht mehr absolut regieren und nicht mehr Satrapen des Papstes sein; sie werden aber konstitutionelle Kirchenfürsten in des Wortes edelster Bedeutung sein; und unsere Pfarrer werden nicht mehr der Willkür der Bischöfe anheimgegeben sein, sie werden . . . im Verein mit ihren freien Gemeinden ein entscheidendes Wort in ihren eigenen Angelegenheiten mitzureden haben.“

Wenn der „lebhafteste Beifall von vielen Seiten“, den das Protokoll am Schluß von Beislers Rede verzeichnet, nicht bloß seiner Polemik, sondern auch seinen positiven Vorschlägen galt, so wäre das ein weiteres Zeichen dafür, wie viele in jener Versammlung gerade in der Kirchenfrage über die realen Verhältnisse und Möglichkeiten einer gründlichen Täuschung sich hingaben; jedenfalls hat Beislers Antrag bezüglich der Reichssynode die genügende Unterstützung gefunden, um zur Abstimmung zu gelangen¹. Hatte das letzte Jahr in der Politik und Staatsverfassung das Unmögliche möglich gemacht, so glaubte man auch in den kirchlichen Verhältnissen nichts mehr für unmöglich ansehen zu dürfen, vollends da Pius IX. als der Heros der neuen Zeit erschien und auf der andern Seite die josephinische Aera noch gar nicht so lang hinuntergegangen war. Warum sollte der klerikale Absolutismus nicht geradezu wie das preußische „Königtum von Gottes Gnaden“ hinweggefegt werden können! Beislers Antrag hat selbst von einem G. Beseler keine schärfere Zensur als „etwas idealistisch“ erhalten².

Mit Beseler kommen wir nun zu der letzten Gruppe.

¹ St. B. III, S. 1955.

² St. B. III, S. 1952.

— 8. Kapitel.

Die Realpolitiker.

Die letzte Gruppe der Liberalen, die wir bei der Kirchenfrage im Frankfurter Parlament unterscheiden können, wollen wir die „Realpolitiker“ nennen. Natürlich soll mit dieser Benennung weder geleugnet werden, daß auch Männer der drei anderen Gruppen, namentlich manche unter den konsequenten Individualisten, einen Blick für die realen Faktoren gehabt haben, noch soll behauptet werden, daß alle, die zu unserer letzten Gruppe gehören, im Frankfurter Parlament überhaupt durch realpolitische Arbeit vor den anderen sich ausgezeichnet haben. Vielmehr ist das Wort auch hier gewählt um der Kürze willen, und will besagen, daß ein Hauptunterschied dieser Gruppe von den drei anderen Gruppen eben der gewesen ist, daß man in ihr die Kirchenfrage nicht in erster Linie als eine Prinzipienfrage behandelte, sondern daß man vor allem die gegebenen Verhältnisse ins Auge faßte. Es soll mit der Bezeichnung Realpolitiker auch noch kein Werturteil abgegeben sein; denn es werden auch heute noch manche ähnlich etwa wie teilweise jene Individualisten die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat für eine solche halten, die nicht in erster Linie mit Rücksicht auf die vorhandenen Verhältnisse, sondern als Gewissenssache, als Prinzipienfrage zu behandeln ist, mag auch darüber zunächst für den Staat oder für die Kirche ein Schaden entstehen.

Einen gewissen Maßstab für die Größe dieser vierten Gruppe in Frankfurt haben wir an der schon öfter erwähnten Abstimmung über die Abschaffung der Privilegierung einzelner Kirchen. Gegen diese Abschaffung haben 194 Abgeordnete gestimmt, darunter 40 bis 50 Klerikale¹. Unter den rund 150 anderen mögen wohl manche sein, die, ähnlich wie die Klerikalen, den Antrag aus besonderen Gründen verworfen haben und nicht zu unserer Gruppe zu rechnen.

¹ S. v. S. 64.

sind, namentlich Josephiner, aber sicher sind es unter den vielen Mitgliedern der äußersten Rechten und des rechten Zentrums, die bei diesem Antrag gar nicht abgestimmt haben, ebensoviele, die wir zu unserer Gruppe rechnen dürfen, so daß unsere Gruppe also im ganzen mehr als ein Viertel der Abgeordneten umfaßt. Sie sitzen alle auf der äußersten Rechten und dem rechten Zentrum; von Milani stimmen nur drei für jenen Antrag¹, vom Kasino nur der fünfte Teil, vom Augsburger Hof der dritte Teil, vom Landsberg dagegen schon zwei Drittel und weiter links stimmt dann alles für die Abschaffung der Privilegien. Es sind also deutlich die Konservativen in der Nationalversammlung, die unsere Gruppe ausmachen; die rund 50 zu keiner Partei Gehörigen, welche auch gegen jenen Antrag stimmten, dürfen, wie überhaupt die meisten Parteilosen in der Nationalversammlung, ebenfalls zu den konservativen Elementen gerechnet werden.

Konservativ ist dabei nicht zu verstehen im Sinn der späteren Kreuzzeitungspartei. Daß solche Konservative nicht in unserer Gruppe waren, haben wir oben gesehen². Konservativ ist auch nicht zu verstehen im Sinn des Festhaltens am alten System des Polizeistaates; wenn Konservative in diesem Sinn unter den evangelischen Mitgliedern des Klubs Milani vorhanden waren, so haben sie sich in der Kirchenfrage jedenfalls nicht bemerklich gemacht³. Alle die, welche in unserer Gruppe hervortreten, haben vor 1848 zur Opposition gehört, sind zum großen Teil ihre Führer gewesen und haben auch im Frankfurter Parlament nicht im Sinne gehabt, die Märzerrungenschaften wieder preiszugeben; von der Linken unterscheiden sie sich vor allem dadurch, daß sie gegen jede Anarchie ebenso energisch oder noch energischer sich stemmen wie gegen die Reaktion, daß sie den Fortschritt in gesetzmäßiger und eben darum auch in besonnener

¹ Unter 24, nämlich Arndt und Gvertsbusch (s. o. S. 131), und Obermüller (ein Josephiner aus Oesterreich).

² S. S. 124.

³ Höchstens kann Mühlfeld nach seinen Äußerungen im Verfassungsausschuß hieher gerechnet werden.

Weise zustande bringen wollen. Um der Gesetzmäßigkeit willen bestand die äußerste Rechte der Nationalversammlung das Recht gar nicht zu, von sich aus eine Verfassung zu schaffen ohne Vereinbarung mit den deutschen Fürsten.

Unter diesen Konservativ-Liberalen also allein¹ finden sich die Männer, welche wir in der Kirchenfrage als Gruppe der Realpolitiker bezeichnet haben. Zu ihnen gehören fast alle die bekannten Professoren der Kasinopartei, der Partei Gagern: G. Beseler, Dahlmann, Droyfen, Duncker, Giesebrecht, Schubert, Waiz, weiter die Häupter der früheren badischen Opposition Basser mann, Mathy, Welcker, der hessische Märzminister Wippermann, der Historiograph der Gagernpartei R. Gaym, der vom Vereinigten Landtag her altbekannte Liberale v. Saucken-Tarputschen. Von der äußersten Rechten sind besonders zu nennen die Preußen: Graf Schwerin, Oberpräsident Flottwell, Raumann, und der Hannoveraner Detmold²; vom Augsburger Hof der spätere Tübinger Kanzler Rümelin, Parlamentsberichterstatter für den „Schwäbischen Merkur“, damals Rektor in Nürtingen, und sein Nebensitzer und Kollege im Schulausschuß Gymnasialdirektor Schierenberg. Endlich sind noch zu erwähnen zwei evangelische Pfarrer, Jürgens aus Braunschweig vom Kasino und Bauer aus Bamberg vom Landsberg.

Im Verfassungsausschuß war diese Gruppe verhältnismäßig viel stärker vertreten als im Parlament, da man in ihn beim Beginn der Versammlung Namen von bekanntem Klang gewählt hatte. Von den oben Genannten sind neun im Verfassungsausschuß, dazu dürfen noch seine Mitglieder Mühlfeld, Schreiner, Scheller, Paul Pfizer,

¹ Der Landsberg, von dem auch noch neun Männer gegen den oben bezeichneten Antrag gestimmt hatten, gehört auch noch zum rechten Zentrum, kann aber freilich nur in beschränktem Sinn noch zu den Konservativ-Liberalen gezählt werden. Er hat sich vom Kasino eben deshalb getrennt, weil dieses in seiner Opposition gegen alle Anarchie nicht energisch genug auch gegen die Reaktion zu kämpfen gewillt schien.

² S. o. S. 124.

Soiron und vielleicht auch Römer und Hergenbahn auf diese Seite gestellt werden; der Vorsitzende (Bassermann), der Schriftführer (Drosfen) und der Berichterstatter (G. Beseler) des Verfassungsausschusses gehören zu unserer Gruppe, so daß der vom Verfassungsausschuß dem Parlament vorgelegte Entwurf samt seinen Motiven¹ im wesentlichen nach den Wünschen dieser Gruppe gestaltet worden ist. In der Presse und sonst im Lande haben sie jedoch nicht viel Unterstützung für ihre Ansichten in der Kirchenfrage gefunden; wir haben ja schon oben gehört², daß die gemäßigt liberalen Zeitungen wenig Zeit und Interesse für die Kirchenpolitik übrig hatten. Immerhin findet sich einiges: die Deutsche Zeitung, das Organ der Gagernpartei, bringt zum Beginn der Kirchendebatte einen Leitartikel über Kirche und Staat³, setzt auch noch zweimal an das „Exzerpt aus den Verhandlungen“ ihre kritischen Bemerkungen⁴; aber dann wird das ganze Interesse von der Waffenstillstandsfrage verschlungen. Die Nassauische Allgemeine Zeitung bringt ebenfalls einen Leitartikel im Sinn dieser Gruppe⁵, gibt aber, wie übrigens auch die Deutsche Zeitung, gegenteiligen Ansichten ebenso das Wort. Im Schwäbischen Merkur hat Rümelin seinen Standpunkt ausführlich vertreten⁶. Auch die Frankfurter Oberpostamtszeitung⁷, das offiziöse Organ der Zentralgewalt, und ebenso die Grenzboten (redigiert von Gustav Freytag und Julian Schmidt)⁸ bringen über die Kirchen- und Schuldebatte wenigstens einen kritischen Bericht im Sinn unserer Gruppe. In den „Flugblättern aus der Nationalversammlung“ hat Jürgens seinen besonderen Standpunkt eingehend dargelegt⁹.

Einige Flugchriften suchten denselben Standpunkt vor dem Volk zu begründen, am ausführlichsten die von der Deutschen Zeitung sehr

¹ S. v. S. 16 f.

² S. v. S. 133.

³ Am 19. und 21. August 1848. S. übrigens auch v. S. 132.

⁴ Am 30. August und 2. September 1848.

⁵ Nr. 133 vom 17. August 1848.

⁶ S. u. mehrere Zitate.

⁷ Nr. 242 vom 1. September.

⁸ S. 409 ff. S. v. S. 149.

⁹ S. u. S. 231 ff.

empfohlene Schrift des Heidelberger Theologieprofessors C. Ullmann: Die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Konfessionen¹; dann die Broschüre des Rudolstädter Kirchenrats Joh. Fr. Theod. Wohlfahrt „Die Trennung der Kirche vom Staate und der Schule von der Kirche“², und die des Dr. A. Schröder „Die Kirche und ihre Verfassung im Verhältnis zum Volk, Staat und Pietismus“³. Ausführlicher beschäftigte sich auch mit dem künftigen Verhältnis von Kirche und Staat Ed. Wippermann in seiner Flugchrift „Motive zu dem Entwurf eines deutschen Reichs-Grundgesetzes“⁴. Doch sind diese Flugchriften, außer der zuletzt genannten, zu sehr vom kirchlichen Gesichtspunkt aus orientiert, als daß sie genau die Anschauungen der „Realpolitiker“ im Parlament wiedergeben würden.

Denn von den Männern dieser Gruppe darf wohl im allgemeinen gesagt werden: Ihr Interesse an der Kirchenfrage war nicht sehr groß. Nicht als ob sie ihre Wichtigkeit verkannt hätten, aber einmal befand sich eine große Zahl unter ihnen zu der Kirche überhaupt in einer zwiespältigen Stellung. Rudolf Haym und Max Duncker, beide Schüler Hegels, verkehrten in Halle bei den Lichtfreunden⁵; Bassermann, Mathy (Sohn eines exkommunizierten katholischen Priesters) und Gervinus hatten sich eine Zeitlang stark für die Sache der Deutschkatholiken ins Zeug gelegt⁶, aber mehr aus politischen als aus religiösen Gründen⁷. Eine philosophische Humanitätsreligion gepaart mit starkem Individualismus hielt einen großen Teil unserer Gruppe

¹ S. v. Anm. S. 79.

² Weimar 1848.

³ Potsdam 1848; f. auch zwei Artikel von ihm in der Allgem. Kirchenzeitung, herausg. von Palmer und Zimmermann, Darmstadt 1848, S. 172 und 173.

⁴ Halle 1848.

⁵ S. des ersteren Bericht in den Jahrbüchern der Gegenwart, 1846, S. 719 ff., und des letzteren Schrift: Die Krisis der Reformation, 1845.

⁶ S. Ad. Hausrath, Richard Nothe und seine Freunde, Berlin 1906, II. Bd., S. 50 ff.; Gustav Freytag, Karl Mathy (Gef. Werke, Bd. 22, Leipzig 1888); Gervinus, Die Mission der Deutschkatholiken, Heidelberg 1846.

⁷ So namentlich Gervinus; f. sein oben genanntes Buch.

von der Kirche fern; und doch waren die meisten von dem Wert und der Notwendigkeit der Kirchen als Volksbildungsinstitute sehr überzeugt und hatten im Gegensatz zu den anderen Liberalen und Radikalen klar erkannt, daß das Volk in religiösen Dingen am allerwenigsten für den Individualismus reif war, auf dem ihr Liberalismus ruhte. Bezeichnend ist ein Briefwechsel zwischen Dahlmann und Gerwinus vom Jahr 1846. Dahlmann hatte früher bei einem Fackelzug den Studenten gegenüber seinem „tiefen Ekel“ Ausdruck verliehen gegen die zur Schau getragene christlich-germanische Gläubigkeit der preussischen Regierung und hatte dafür einen starken Rüffel bekommen¹. Aber als nun Gerwinus in seiner „Mission der Deutsch-katholiken“ von einer rationalistischen Kirche der Zukunft schwärmte, da schrieb ihm Dahlmann: „Wie man ohne Kirche leben kann, das sehe ich ein, ich lebe selbst so . . . allein wie man eine Kirche auf bloße christliche Moral bauen kann, das sehe ich vorderhand nicht ein . . . Was in dem Volk von christlicher Sitte lebt, ist bei dem Volk der unteren Lagen die Folge von der Zuversicht auf die Untrüglichkeit der christlichen Verheißungen . . . wir sind schlechtdings außer Stand, das diesen Lagen der Bevölkerung zu ersetzen durch unsere Moral, und könnten wir unsere ganze Philosophie der Geschichte hinzutun, wir vermöchten es nicht“². Darauf antwortete ihm Gerwinus: „Ich glaube nicht, daß die Zeit mehr eine eigentliche Kirche im früheren Sinn erträgt; die Geistlichen, die sie durch eine Abtrennung vom Staat neu zu erbauen gedenken, die Freigeister, die außerhalb der Kirche leben, zerstören sie gleichmäßig. Und auch die Rationalisten lockern ihren alten Bestand und Festigkeit auf. Darum hielt ich für das Hauptbindemittel die Belebung der Kirche durch patriotische Beigaben und Interessen (wie es die Deutsch-katholiken machen). Auch das ist nur ein Nothbehelf, ich durfte das

¹ G. v. Treitschke, Historische und politische Aufsätze, I. Bd., 1871, S. 390.

² Briefwechsel zwischen J. und W. Grimm, Dahlmann, Gerwinus, herausg. von Eduard Foppel, Berlin 1886, II. Bd., S. 280.

nur nicht sagen. Aber ich könnte mir denken, daß ein Nationalbund im Bund mit einer menschlichen Lehre viele Menschen wieder in eine Gemeinde fetten könnte. Daß aber dies Ziel nicht erreicht werden wird trotz aller Missionen und Missionäre, daß wir in Sekten zerfallen werden, das habe ich deutlich gesagt. Ich habe der Heilskraft unseres Volkes keine Grenze setzen wollen, gehöre aber, wenn ich mich kalt frage, selbst unter die, die an einen so hohen Grad von Energie selbst nicht mehr glauben“¹.

Daß bei solcher innerlich zwiespältigen Stellung die Lust zu einer Reform des Kirchenwesens bei diesen Männern nicht groß sein konnte, ist begreiflich. Andere, wie Graf Schwerin², G. Beseler, Rümelin waren an sich treue Glieder der evangelischen Kirche, aber sie befanden sich mit jenen anderen in Uebereinstimmung darüber, daß der gegenwärtige Augenblick durchaus ungeeignet sei, die Kirchenfrage von Grund aus in Angriff zu nehmen, und hatten über den großen politischen Fragen jetzt auch nicht viel Interesse für die Kirchenfrage übrig³. Die Bänke auf der Rechten waren während der Verhandlungen über die Kirchenfrage auffallend leer⁴; von der äußersten Rechten ergriff kein Protestant das Wort; manche von ihnen begnügten sich, gegen sämtliche eingebrachten Anträge zu stimmen⁵. Außer dem Berichterstatter Beseler sprachen von

¹ Ibidem S. 283.

² Schwerin war ein Schwiegersohn Schleiermachers, hatte lang in dessen Hause verkehrt und von dem freien, innigen, idealistischen Geist Schleiermachers viel in seine Religiosität aufgenommen. Er war einer der Gründer des Gustav-Adolf-Vereins.

³ Vgl. auch den einzigen Leitartikel über die Kirchenfrage in der Oberpostamtzeitung Nr. 242 vom 1. September 1848, der beginnt: „Wir gestehen zu unserer Schande, daß wir den langen Verhandlungen nicht mit Aufmerksamkeit gefolgt sind, weil wir in der That nicht wußten, was wir in dem Gebäude, das in Deutschland neu aufzuführen ist, damit machen sollten.“

⁴ S. Magdeburgische Zeitung 1848, Nr. 202.

⁵ S. Deutsche Zeitung 1848, Nr. 228. Der Führer der Rechten, Vincke, der im Vereinigten Landtag bei der Judenbette so eifrig sich beteiligt hatte, hat bei den acht namentlichen Abstimmungen über die Kirchenfrage in Frankfurt nur dreimal abgestimmt, alle dreimal ablehnend, ebenso zeigt bei den

unserer Gruppe im Parlament nur Welcker und die beiden Pfarrer Bauer und Jürgens (abgesehen von kurzen Bemerkungen von Flottwell und Barth); und was uns an sonstigen Äußerungen der Männer unserer Gruppe zur Verfügung steht, geht sehr nah zusammen. Trotzdem ist es bei dieser Gruppe vielleicht am einfachsten, die Gedanken und Beweggründe herauszustellen, eben weil es sich hier nicht wie bei den anderen um ein mehr oder weniger klar konzipiertes Reformprogramm für das Verhältnis von Kirche und Staat handelt, sondern hauptsächlich um die Gründe der Ablehnung einer Reform. Was sie Neues wollten, das erforderte keine Umwälzung des gesamten Staatskirchenrechts, sondern beschränkte sich auf klare Einzelabstimmungen.

Realpolitische Besonnenheit und maßvolles Fortschrittsstreben charakterisieren diese Gruppe in der Kirchenfrage; sie vertreten das juste milieu, das damals von so vielen und vor 1848 von diesen Männern selbst¹ so grimmig gehaßt und verspottet wurde. Dabei zeichneten sich die Wortführer dieser Gruppe durch

andern auf der Rechten die Abstimmungsliste große Lücken. Der Zufall, welcher mitten in die Kirchendebatte hinein die Verhandlungen über den Waffenstillstand brachte, war für diese vorwiegend national-politisch interessierte Gruppe besonders ungünstig. Der bedeutendste Kopf unter diesen Männern, Dahlmann, war durch jene Waffenstillstandsverhandlungen völlig in Anspruch genommen, da er ja die Stifterung des Waffenstillstandes durchgesetzt hatte und nun ein Ministerium zu bilden beauftragt war.

Eine interessante Erinnerung ist es übrigens, zu hören, was der Führer der äußersten Rechten in Frankfurt, Wincke, ein Jahr zuvor im Vereinigten Landtag unter dem mächtigen Beifall der Liberalen erklärt hatte: „Ich bin der Ansicht, daß der Staat der Kirche keine Rücksicht zu gewähren hat. Es haben beide ihre Sphäre für sich, und es steht die Kirche viel zu hoch, als daß sie sich vom Staat Dienste leisten zu lassen hätte. Das Reich der Kirche ist wesentlich ein innerliches, auf die innere Ueberzeugung gegründet, und jede innere Ueberzeugung eines Menschen tut mir leid, wenn sie erst durch den Staat gewährleistet werden soll.“ (Verhandlungen a. a. D. S. 1882.) Wie ferne stand dieser Führer der äußersten Rechten den kirchenpolitischen Idealen der Kreuzzeitungspartei!

¹ S. z. B. den Artikel „juste milieu“ von Welcker in seinem Staatslexikon, 2. Aufl., 1847.

Sachkenntnis namentlich auf dem kirchenrechtlichen und historischen Gebiet vor den anderen wesentlich aus¹. Wir wollen im folgenden ihren Gedanken etwas näher nachgehen, ohne dabei die kleinen Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern unserer Gruppe sehr zu berücksichtigen.

Auch diese Gruppe hielt es für nötig, daß in den Grundrechten eine gewisse Garantie gegeben werde gegen Bedrängung der religiösen Freiheit, wie solche gerade in den letzten Jahren so viel böses Blut gemacht hatte². Verschiedene von ihnen, so Schwerin³ und Wincke u. a., hatten schon im Vereinigten Landtag für gleiche bürgerliche und politische Rechte der Juden gekämpft; Welcker hatte in seinem Staatslexikon viel über Toleranz geschrieben und schreiben lassen. Vor allem sollte also fortan im Deutschen Reich die Religion und Konfession keinen Unterschied mehr in den bürgerlichen und politischen Rechten des einzelnen bedeuten dürfen und sollte die private und öffentliche Religionsübung von aller staatlichen Reglementierung entbunden sein. Diese Forderungen sind enthalten in

¹ Besele erzählt (Erlebtes und Erstrebtes, S. 64): An gründlicher Vorbereitung (beim Verfassungsausschuß) habe ich es nicht fehlen lassen. Als z. B. die Verhandlungen über das Verhältnis von Kirche und Staat bevorstanden, habe ich in meiner Wohnung Konferenzen veranstaltet, an denen Heinrich Förster (der spätere Erzbischof), Mulicke (später Direktor der katholischen Abteilung im preussischen Kultusministerium), Graf Schwerin (bis zu seinem Erscheinen in Frankfurt Kultusminister), Professor Hundeshagen aus Heidelberg teilnahmen.

² S. Einleitung S. 1 ff.

³ Schwerin scheint während des Sommers 1848 seine Auffassung geändert zu haben. Als preussischer Kultusminister nach der Märzrevolution hatte er sofort das Oberkonsistorium, das Organ des landesherrlichen Kirchenregiments, aufgelöst und Anstalten zur Durchführung der Trennung von Kirche und Staat getroffen (s. o. S. 13 f.). Am 26. Mai schrieb er an den Prediger Balzer: „Meine Intention geht dahin, die grundsätzlich bereits anerkannte Trennung von Kirche und Staat praktisch durchzuführen“ (Berliner Allgem. Kirchenzeitung 1848, Nr. 55, S. 515). Im Frankfurter Parlament dagegen stimmte er gegen alle Trennungsanträge, weshalb wir ihn zu unserer Gruppe rechnen.

dem Entwurf der 17 Vertrauensmänner des Bundestages, der im wesentlichen Dahlmanns Werk ist, und sie kehren wieder in dem Entwurf des Verfassungsausschusses der Nationalversammlung, in dem unsere Gruppe die Oberhand hatte¹. Dazu beschloß man, hier noch besondere Bestimmungen zu treffen bezüglich solcher Dinge, die in den letzten Jahren das Volk erregt hatten: War den Lichtfreunden und den Deutschkatholiken die Bildung neuer Gemeinschaften erschwert worden, so bestimmte man jetzt in § 14: „Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht“². Hatte die bayerische Kniebeugungsordre große Erregung hervorgerufen, so verordnete man nun in § 15: „Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden“. Und endlich: War wegen der kirchlichen Trauung der gemischten Paare in Preußen vor 10 Jahren Krieg zwischen Regierung und katholischer Kirche entstanden, so hieß es nun in § 16: „Die bürgerliche Giltigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Zivilakts abhängig; die kirchliche Trauung kann erst nach der Vollziehung des Zivilakts stattfinden“. Es ist deutlich: alle die einzelnen Bestimmungen, welche die Majorität des Verfassungsausschusses, eben die Männer unserer Gruppe, vorschlugen, haben ihren Grund in ganz bestimmten Mißständen und Klagen der Zeit und wollen diese aus der Welt schaffen. Sie hüteten sich dagegen, ein Prinzip auszusprechen und daraus alle logischen Konsequenzen zu ziehen. Dies wird in den vom Verfassungsausschuß beigefügten „Motiven“ ausdrücklich betont: „Der Ausschuß beschloß in diesen Artikeln einige Bestimmungen vorzuschlagen, welche die wichtigsten Konsequenzen des allgemeinen Prinzips (der Trennung von Kirche und Staat) enthalten, dieses selbst aber nicht ausdrücklich auszusprechen“³.

¹ S. v. S. 15. und S. 209.

² S. v. S. 16. Die konservativsten Männer unserer Gruppe, Mühlfeld und Jürgens, waren freilich im Verfassungsausschuß gegen diese Bestimmung aufgetreten.

³ S. v. S. 16. Vgl. auch die Rede F l o t t w e i l l s, St. B. III, S. 1730.

Eben dieser Satz bot freilich den Gegnern eine bequeme Waffe; namentlich die Klerikalen und die Individualisten zeigen sich über diese Prinzipienlosigkeit sehr erstaunt. Wir hören auch auf der eigenen Seite Bedenken, so von der Deutschen Zeitung¹: „Was im Prinzip bedenklich ist, ist doch auch in den Konsequenzen bedenklich, da diese doch nichts anderes sind als die Entwicklung des Prinzips . . . Der Ausschuß scheint anzunehmen, daß allen Bedenken begegnet sei, wenn das Prinzip — unausgesprochen bleibt! Wir müssen gestehen, daß es uns unmöglich ist, dieser Logik zu folgen“. Namentlich durch die staatsbürgerliche Gleichberechtigung aller ohne Rücksicht auf die Konfession hält die Deutsche Zeitung künftig jedes positive Verhältnis des Staates zur Kirche für ausgeschlossen. Daß dem nicht so ist, daß jene rein negative, nur auf die Individuen bezügliche Bestimmung ein positives Verhältnis des Staates zu einer bestimmten Religionspartei nicht hindern muß, hat Ullmann in seiner Broschüre einleuchtend nachgewiesen², andererseits hat er es mit Recht als unzweckmäßig bezeichnet, daß die Motive des Verfassungsausschusses jene Bestimmungen als „die wichtigsten Konsequenzen des allgemeinen Prinzips der Trennung“ bezeichnet und dadurch jenen Angriff herausgefordert haben³.

Abgesehen davon waren jene Bestimmungen sicherlich ein bedeutender Schritt zur Anbahnung des kirchlichen Friedens, und waren durchaus geeignet, alle berechtigten Klagen über religiöse Bedrückung aus der Welt zu schaffen. Der sogenannte „christliche Staat“ der preussischen Orthodoxie⁴, der es sich zur Aufgabe macht, das Volk von Heterodoxie möglichst rein zu erhalten, jedenfalls den Heterodoxen kein gleiches Recht, höchstens Duldung zu gewähren, war damit gänzlich abgetan. Jene Bestimmungen sind ja auch heute in Deutschland allgemein eingeführt, mit Ausnahme der einen, die dem Staat kein Recht auf Anerkennung des Bekenntnisses neuer Religionsgesellschaften läßt; und diese Bestimmung hat auch damals schon in

¹ 1848, S. 228.

² U. a. D. S. 60 ff.

³ U. a. D. S. 61.

⁴ S. v. S. 10 f.

unserer Gruppe mehrere Gegner gefunden¹. Man kann auch nicht sagen, daß unsere Gruppe bloß nach Zweckmäßigkeitsgründen gehandelt und gar kein Prinzip gehabt hätte; es war diesen Männern vielmehr wirklich um vollkommene religiöse Freiheit zu tun; alle Klagen wegen Benachteiligung des einzelnen um der Religion willen sollten aufhören, auch wenn mit solcher Freiheit manche unangenehme Folgen für Staat und Volk sich zeigen würden. So konnten Waitz im Verfassungsausschuß² und Beseler im Plenum³ sagen, die Judenemanzipation kann nicht mehr vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus behandelt werden; sie ist eine Frage der Notwendigkeit geworden, welche Folgen sie auch haben mag⁴.

Und doch, das große Prinzip der Trennung von Kirche und Staat war aus dem Spiel gelassen. Alle jene Bestimmungen beziehen sich nur auf die religiösen Verhältnisse des einzelnen, auch § 14 will nur den einzelnen das Recht sichern, sich zu religiösen Gemeinschaften zusammenzuschließen. Von den großen religiösen Gemeinschaften, vom Verhältnis des Staats zu den großen Kirchen ist kein Wort gesagt⁵. Die Mög-

¹ Wie viele, läßt sich nicht mehr feststellen. Darunter sind Mühlfeld (f. Droyfen a. a. D. S. 6) und Jürgens (f. u. S. 232). Raumer und Schubert beantragen den Zusatz: „Anerkennung des Bekenntnisses, sofern es die Lehre und Religion betrifft“, und fügen hinzu: „Die Bekenntnisschriften sind nicht immer bloß dogmatisch und religiös, sondern enthalten bisweilen Bestimmungen anderer Art und werden deshalb selbst in den Vereinigten Staaten von Nordamerika vorgelegt.“ St. B. III, S. 1639. Ullmann (S. 14) fragt: „Wie soll nach diesem Satz (des Verfassungsausschusses) noch der Staat sich wehren gegen Kommunismus, Anarchismus, Vielweiberei, wenn sie unter dem Deckmantel der Religion auftreten?“

² Droyfen a. a. D. S. 8. ³ St. B. III, S. 1762.

⁴ Einige von unserer Gruppe haben zusammen mit mehreren von den konsequenten Individualisten noch einen besonderen Antrag in dieser Richtung eingebracht (Barth, Rümelin, Schierenberg u. a.): „Alle auf ein religiöses Bekenntnis begründeten Ausnahmegesetze sind aufgehoben (St. B. III, S. 1638; f. auch die Rede Barth's, St. B. III, S. 1752).“

⁵ S. das Wort des Berichterstatters Beseler (St. B. III, S. 1952): „Es ist nicht die Aufgabe, in den Grundrechten die Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat zu ordnen, sondern die Aufgabe ist, das Individuum in

lichkeit ist offen gelassen, daß der Staat zu ihnen ein positives Verhältnis beibehält, daß er sie besonders berücksichtigt und daß er ihnen besonderen Schutz und Unterstützung zu teil werden läßt. Die Männer unserer Gruppe konnten mit Recht behaupten, daß dadurch die religiöse Freiheit des einzelnen nicht unmittelbar berührt wird. Dazu brachten, um etwaigen Klagen in dieser Richtung zu begegnen, Dahlmann und Soiron und andere von dieser Gruppe im Plenum noch den besonderen Antrag ein: „Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind in Dogma, Kultus, Disziplin, Verfassung unabhängig von der Staatsgewalt“, und in ähnlich freiheitlichem Sinn sprechen sich alle aus¹; auch diese Gruppe wollte wirklich freiheitliche Zustände, der Territorialismus, die staatliche Knebelung und Ausnutzung der Kirche sollte ein Ende haben. „Es muß endlich ernst gemacht werden mit der Aufhebung des Polizeistaats“². Warum verwarfen diese Männer dann doch das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat?

Die Hauptgründe sind in den Motiven zum Antrag des Verfassungsausschusses zu lesen. Als erster wird da angeführt der taktische Grund, den wir schon gehört haben: „Der Ausschuß trug Bedenken, die konfessionelle Frage so allgemein mit der politischen in Verbindung zu bringen, es sei schon einmal die Wiederherstellung

Beziehung auf die religiösen Verhältnisse, wie sie nach außen hervortreten, zu sichern. Ob der Ausschuß weiter gehen soll, ist eine Frage der Zweckmäßigkeit und nicht des Prinzips.“

¹ Welcher spricht im Verfassungsausschuß (Droyfen a. a. D. S. 13) von „völliger Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“, Wippermann (a. a. D. S. 6) von vollkommener Autonomie für jede kirchliche Gemeinschaft. Der Verfasser des Artikels in der Oberpostamtzeitung (f. o. Anm. S. 213) und ebenso der Tübinger Kirchenjurist Warnkönig in seiner Schrift: Die katholische Kirche im Sommer 48 (Tübingen 1848) wollen vor allem der katholischen Kirche sehr weitgehende Freiheit von staatlicher Aufsicht gewähren; das Präventivsystem des Staats soll durch das der Repression ersetzt werden. Und doch sind diese alle zugleich Gegner der Trennung aus realpolitischen Gründen.

² Andrian, f. Droyfen a. a. D. S. 8.

Deutschlands dadurch verhindert worden.“ Das Einigungswerk war schon an sich schwer genug; da mußten alle Fragen ausgeschaltet werden, deren Regelung nicht unumgänglich nötig war, vollends dann, wenn sie den Brudersinn, die Begeisterung für die Einheit zu stören geeignet waren. So dachten die meisten von den führenden Politikern dieser Gruppe¹, in diesem Sinn liefen Petitionen von vaterländischen Vereinen ein², diese Ansicht vertraten viele Zeitungen³.

Ein zweiter Grund ebenfalls mehr formeller Art ist der in den Motiven zuletzt genannte: „Es komme doch wohl in dieser Sache sehr darauf an, allen Beteiligten Gehör zu geben.“ Dieser Grund hat zwar auf die ihrer Omnipotenz so sichere Nationalversammlung wenig Eindruck gemacht, da sie auch sonst ohne Scheu die Verhältnisse änderte, ohne die Beteiligten zu fragen, und doch war die Ausführung dieses Grundes sehr berechtigt. Mit der Trennung von Kirche und Staat vernichtete man, wie Rümelin es ausdrückt⁴, das ganze bisherige Kirchenrecht der protestantischen Kirche mit einem Schlag, ohne diese Kirche gefragt zu haben, ob eine so vollständige Vernichtung der alten Grundlage in ihrem Wesen und ihrem Willen liege.

Zu diesen mehr formalen kommen nun sehr gewichtige inhaltliche Gründe. In verschiedenen Schriften, die von gemäßigter liberaler Seite in den letzten Jahren erschienen waren, war die Frage der Trennung von Kirche und Staat untersucht und negativ entschieden

¹ Bessler s. bei Droysen S. 11, St. B. III, S. 1952; Waitz s. Droysen S. 10 u. 13; Rümelin s. St. B. III, S. 2283; H. Haym, Die deutsche Nationalversammlung, Berlin 1850, Bd. I, S. 63.

² S. Frankfurter Journal vom 16. August 1848: die Eingabe des Vaterländischen Vereins aus Darmstadt.

³ Schwäbischer Merkur, s. Rümelin a. a. D. S. 82; Augsburgischer Allgem. Zeitung 1848, Nr. 347; Deutsche Zeitung vom 18. Juni 1848 (aus Sachsen); Oberpostamtzeitung 1848, Nr. 242; vgl. auch die Interessellosigkeit der größten Zeitungen in dieser Sache; s. o. S. 210.

⁴ U. a. D. S. 81.

worden, in Dahlmanns „Politik“¹, in Paul Pfizers: „Gedanken über Recht, Staat und Kirche“², in J. C. Bluntschli's „Psychologischen Studien über Staat und Kirche“³. Auch Ed. Wippermanns Schrift: „Motive zu dem Entwurf eines deutschen Reichsgrundgesetzes“⁴ mag hierher gerechnet werden. Viele von den in diesen Schriften ausgesprochenen Gedanken finden wir nun in den Frankfurter Reden der Männer unserer Gruppe, welche die ablehnende Haltung der Trennungsfrage gegenüber begründen.

Da ist zuerst die ganz nüchterne Erwägung, daß die kirchlichen Verhältnisse in den verschiedenen deutschen Landesteilen viel zu verschieden sind, als daß sie durch Reichsgesetz könnten geordnet werden. Um eines abstrakten Prinzips willen würde man in manchen Teilen Deutschlands wohlgeordnete Verhältnisse zerstören⁵.

Dazu kommt die Sorge für die evangelische Kirche, die „in ihrer jetzigen Verfassung so mit dem Staat verwachsen ist, daß eine plötzliche Trennung schwierig ist“⁶. Die sektenhafte Zersplitterung des Protestantismus wird durch die Lostrennung der Kirche vom Staat gefördert werden und wird ihn schwächen und innerlich verarmen lassen⁷. Jürgens weist darauf hin, daß es in vielen Gegenden Deutschlands noch nicht einmal Presbyterien und Synoden gebe; wie soll man sich da verständigen zum Zweck eines völligen Neubaus⁸. Rümelin fürchtet von der rein demokratischen Verfassung, wie sie die

¹ 2. Aufl., Göttingen 1847, I. Bd., S. 341 ff.

² Stuttgart 1842, Bd. II. ³ Zürich 1844. ⁴ S. o. S. 211.

⁵ S. o. S. 17; ferner Welcker, St. B. III, S. 1650 ff.; Bessler, St. B. III, S. 1953; Rümelin, St. B. III, S. 2283; Flottwell, St. B. III, S. 1730. Mühlfeld erklärt die Trennung der Schule von der Kirche in Oesterreich, also bei einem Drittel des deutschen Volkes, für gänzlich unpassend (Droysen S. 18).

⁶ S. Motive.

⁷ Zittel, St. B. III, S. 1665; Jürgens, St. B. III, S. 1670; Rümelin a. a. D. S. 81; Artikel von A. Schröder in der Allgem. Kirchenzeitung von Palmer und Zimmermann, 1848, Nr. 172 u. 173. Vgl. auch das Programm der Deutschen Zeitung. S. o. Anm. S. 12.

⁸ Droysen a. a. D. S. 11.

protestantische Kirche nach ihrer Trennung vom Staat bekommen müßte, eine Erstarrung in asketischem Geist und alten dogmatischen Formeln; denn in religiöser Hinsicht sei die freiere Ansicht bei der Minderheit, und sei darum bisher im deutschen Protestantismus trotz der Konsistorialverfassung mehr wahre geistige Freiheit zu finden als in den demokratischen Verfassungskirchen und Sekten von Amerika, Schottland, Holland und der Schweiz. „Wir sehen in dem Einfluß der Staatsgewalt auf die Kirchen, wenn dieselbe in die Hände freisinniger und staatskluger Männer kommt, wie in der Zukunft zu hoffen steht, ein Hauptmittel, um den in Deutschland hervortretenden religiösen Kampf auf dem Weg der friedlichen Reform, und nicht dem der gewaltsamen, für die Einheit des Vaterlands verderblichen Erschütterungen durchzuführen“¹.

Ein weiterer Grund gegen die Trennung von Kirche und Staat war für diese Männer ihre Staatsauffassung. Sowohl Dahlmann in seiner vielgelesenen „Politik“ als Welcker in seinem „Staatslexikon“², als auch Pfizer in seinen „Gedanken über Recht, Staat und Kirche“³ erklärten das Christentum für die Grundlage des modernen Staats, so sehr sie den christlichen Staatsbegriff der heiligen Allianz verwarfen. Und dasselbe verfechten Jürgens in seiner

¹ Rümelin a. a. D. S. 81. Dabei gerät er allerdings, wofern er überhaupt an das Gelingen der Revolution glaubt, in den alten Zirkel, den wir schon bei der Linken und den Josephinern gefunden haben, daß er den zukünftigen demokratischen Staat mit anderem Maßstab mißt als die zukünftige demokratische Kirche. Denn „ist die wahre religiöse Freiheit bei der Minderheit“, so werden im zukünftigen demokratischen Staat auch nicht solche Männer an der Spitze stehen, die das jus circa sacra bzw. das landesherrliche Kirchenregiment in wahrhaft freiheitlichem Geist ausüben könnten.

Zittel nennt wegen dieser Sorge für die protestantische Kirche die Männer unserer Gruppe „die grundsätzlich protestantischen Staatskirchler“ und „die sorglichen Protestanten, die teils von der Jesuitenangst gequält waren (s. u. S. 227 f.), teils vor der eigenen Selbständigkeit sich fürchteten“ (Deutsche Zeitung 1848, Nr. 228).

² S. die Artikel „Christentum“ und „Christlicher Staat“.

³ Ebenso auch später Waiß in seinen „Grundzügen der Politik“, Kiel 1862: „Unsere Staaten ruhen auf christlicher Grundlage“ (S. 15).

Rede im Parlament¹ und die Flugschriften von Wippermann und Ullmann². Gewiß ist es nicht Aufgabe des modernen Staats, für die Seligkeit seiner Untertanen zu sorgen oder sie zu einem bestimmten Glaubensbekenntnis zu zwingen; ebensowenig darf er mit seinen Gesetzen und Befehlen den Untertanen gegenüber den Anspruch erheben, die göttliche Ordnung zu sein³. Nein, der Staat ist ein rein weltliches, historisch gewordenes Gebilde und hat ausschließlich weltliche Aufgaben. Aber er kann seine Aufgaben nicht erfüllen allein durch Gesetzesbuchstaben; vielmehr braucht er die sittliche Gesinnung seiner Bürger, wie sie nur durch die Religion, durch das Christentum erzeugt wird⁴. Der Staat hat also ein Interesse zwar nicht an einer bestimmten Konfessionskirche, aber an der Förderung der Religion überhaupt. Deshalb muß er sich hüten, in seinen gesetzlichen Bestimmungen einen religiösen Indifferentismus zur Schau zu tragen, was vom Volk wie eine Aufforderung zum Unglauben verstanden werden müßte (so z. B. der Satz: „Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren oder sich einer religiösen Genossenschaft anzuschließen“)⁵. Deshalb hat der Staat aber auch das

¹ St. B. III, S. 1670.

² S. o. S. 211. S. auch den Artikel in der Kassauer Zeitung 1848, Nr. 133.

³ Wie das z. B. Stahl will, Philosophie des Rechts, II, 2.

⁴ S. außer den genannten Schriften auch den o. S. 212 zitierten Brief Dahlmanns an Gervinus.

⁵ Beseler, St. B. III, S. 1762; Motive zu den Anträgen des Verfassungsausschusses zur 2. Lesung, s. o. S. 24; Ullmann a. a. D. S. 17 ff. Augsburger Allgem. Zeitung 1848, Nr. 347: „Ist es einer großen, auf religiöse Grundexistenz immer tief bedacht gewesenen Nation anständig, in die Grundrechte aufzunehmen, daß niemand verpflichtet sei, seine religiösen Ueberzeugungen zu offenbaren oder sich irgendeiner religiösen Genossenschaft anzuschließen? Es mag deutsch sein, sich die feinsten Nuancen seiner Glaubenswelt selbständig zu erhalten, aber es ist nicht deutsch, eine Nuance des Unglaubens im Grundgesetz zu proklamieren und die Kirchen zu verletzen. Diese Sucht, freigeistige Gelüste gesetzlich auszudrücken, wäre nur entschuldigt, wenn das Grundgesetz in diesem Punkt irgendwelche strengen Bestimmungen enthielte. Aber nach dem Satz: Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, neben den Sätzen: Durch das religiöse Bekenntnis wird der

Recht, solchen Kirchen bestimmte Privilegien zukommen zu lassen, bestimmten Schutz zu gewähren, die sich als Stützen und Träger der Volksfrömmlichkeit bewährt haben; deshalb hat er vor allem ein Interesse an der religiösen Erziehung der Jugend.

Demzufolge ist die Haltung unserer Gruppe in der Frage des Verhältnisses von Schule und Kirche ziemlich konservativ. Der Verfassungsausschuß hat nichts darüber festgesetzt¹; im Schulausschuß erklärt Rümelin, er würde am liebsten in die Grundrechte gar nichts über die Schule schreiben und die nötige Reform den Einzelstaaten überlassen; aber nachdem durch Artikel III die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen ist, müssen auch über die Schule Bestimmungen getroffen werden². Der Satz: „Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben“ erscheint ihm jedoch als ein ungeeigneter Ausdruck für den richtigen Satz, daß die öffentlichen Schulen von den einzelnen Religionsgesellschaften unabhängig sein sollten³, ungeeignet deshalb, weil durch jene Fassung dem Staat auch die Möglichkeit genommen wird, die Geistlichen als solche zur bloßen Teilnahme an der Schulaufsicht zu berufen, und weil den einzelnen Religionsgesellschaften entgegen dem Grundsatz der Unterrichtsfreiheit dadurch das Recht entzogen wird, ihre Privatschulen unter die Leitung ihrer Geistlichen zu stellen unbeschadet der Staatsaufsicht⁴. Er

Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt, und: Niemand soll zu einer bestimmten Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden, neben und nach solchen Sätzen noch obige Reservationen für ‚Aufklärung‘ in die Grundrechte zu zwingen, das ist doch mindestens müßig und störend, staatsmännisch aber, will sagen: Das Ganze vor Augen habend, wahrlich nicht. Wird nun gar ein müßiger Satz wie der obige durch die Abstimmungen zerrissen und nur in der Hälfte (niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren) angenommen, dann ist der Wegweiser ohne Arme fertig und für den Gesetzgeber nichts als ein Stück Holz im Wege.“

¹ E. v. S. 18. ² St. B. III, S. 2283.

³ Berichte im Schwäb. Merkur a. a. D. S. 100.

⁴ Motive zum zweiten Minoritätserachten des Schulausschusses, St. B. III, S. 2170.

begründet in seiner besonnenen, sachkundigen Weise seinen Minoritätsantrag: „Der Staat leitet die öffentlichen Schulanstalten durch besondere Behörden und übt die Aufsicht über das gesamte Unterrichtswesen“¹, und sagt da die beherzigenswerten Worte: „Ich stelle mich in Beziehung auf das Verhältnis der Schule zur Kirche nicht auf den idealen Standpunkt einer messianischen Zukunft, sondern ich nehme die Volkszustände wie sie sind, ich stelle mich auf den praktischen Standpunkt, auf dem man zehnmal lieber eine Inkonsequenz begeht als mit dem Volk gefährliche Experimente ohne Not macht, auf welchem man vor dem Urteil nicht bloß, sondern auch vor dem Vorurteil des Volkes Achtung hat, auf welchem man, von tausend Schwierigkeiten umringt, nicht noch hundert neue heraufbeschwört. . . Der Grundsatz der Trennung (von Schule und Kirche) ist ein revolutionärer, der in eine lebendige Wirklichkeit einen störenden abstrakten Gegensatz hineinschleudert. Die Herrschaft der Kirche über die Schule soll aufgehoben werden, aber nicht die Verbindung beider; die Religion soll nicht der den ganzen Unterricht bestimmende Gegenstand sein, aber ebenso wenig von dem öffentlichen Unterricht ausgeschlossen werden. . . Das Volk will die Trennung der Kirche von der Schule nicht. . . Das wahre Verhältnis ist, . . . daß die Kirche eine Mitarbeiterin für die Zwecke der Schule sei, soweit der Staat dies dem Interesse der Schule für dienlich hält. . . Es ist gerade der Schule eigentümlich, daß sie nicht einem Lebensgebiet ausschließlich angehört (Familie, Gemeinde, Kirche, Staat), daß verschiedene Interessen in ihr zusammenlaufen. . . Der Staat hat wohl die Aufsicht über die Schule und die Gesetzgebung darüber; aber es muß ihm frei stehen, wie er einem jeden dieser anderen Lebenskreise seine Stellung und Tätigkeit bestimmen will.“

Die meisten Männer unserer Gruppe haben jedoch jenem „ungeeigneten“ Antrag des Schulausschusses zugestimmt, nur 30 Nichtklerikale sagten nein, darunter freilich außer Rümelin die gewichtigen

¹ St. B. III, S. 2169 und 2282 f.

Stimmen von Dahlmann, Beseleer, Soiron, Detmold¹, Jürgens². Die große Mehrzahl glaubte es den Klagen der Lehrer über die Tyrannei der Geistlichen und all den andern Beschwerden über den Zustand der Schulen schuldig zu sein, daß man die geistliche Schulaufsicht für die Zukunft durch ein Grundrecht verbiete. Aber das bedeutete für sie nicht notwendig völlige Trennung von Kirche und Staat auf dem Gebiet der Schule; nicht nur sollte weitgehende Freiheit zur Errichtung privater, auch kirchlich geleiteter Schulen unter Oberaufsicht des Staates bestehen³, sondern auch die öffentlichen Schulen sollen einen Zusammenhang mit bestimmten Kirchen haben dürfen; einstimmig wird von unserer Gruppe das Verbot öffentlicher Konfessionsschulen abgelehnt. Die theologischen Fakultäten sollen den staatlichen Universitäten eingegliedert bleiben; wesentlich in ihrem Interesse legt man ein großes Gewicht auf den schon vom Verfassungsausschuß vorgeschlagenen und vom Schulausschuß und der Nationalversammlung bestätigten Satz: Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei. „Kein Ministerium Eichhorn soll wieder sich einmischen in die Lehrränge der theologischen Wissenschaft“⁴. Der Staat hat ein Interesse gerade an einer freien theologischen Wissenschaft, weil von ihr indirekt die Geisteskultur des Volkes in weitem Maß beeinflusst wird; er darf sie darum weder in ihrer Freiheit beengen noch aber auch um des Prinzips der Trennung willen von den staatlichen Universitäten verbannen und dadurch verschulden, daß aus den rein wissenschaftlichen Fakultäten mit Notwendigkeit kirchliche,

¹ S. auch Stüves Brief an Detmold (Briefwechsel a. a. D. S. 59) und ebenso den Brief Stüves an seine Wähler (ibid. S. 32), wo Stüve sich bitter über jene Abstimmung beklagt.

² Dieser motiviert in seinen Flugblättern (Nr. 36 vom 14. Okt. 1848) seine und anderer Abstimmung allerdings damit, daß eine solche Bestimmung nicht in die Grundrechte gehöre.

³ Der Berichterstatter des Verfassungsausschusses in Schulsachen, Waiz (St. B. III, S. 2234), und offenbar die Mehrzahl dieser Gruppe wollen auch Ordensschulen nicht ausschließen.

⁴ Schierenberg, St. B. III, S. 2177; f. auch Waffermann bei Droyfen a. a. D. S. 19.

konfessionell abgeschlossene Erziehungsanstalten werden¹.

Der Hauptgrund für die Ablehnung der Trennung von Kirche und Staat durch die Gruppe der Realpolitiker soll uns zuletzt beschäftigen: Es ist der Blick auf die gefährliche Macht der Kirchen, insbesondere auf die ganze Beschaffenheit der römischen Kirche. Da der Staat vor allem die Pflicht der Selbsterhaltung hat, so hat die Majorität des Verfassungsausschusses schon bei den von ihm vorgeschlagenen Freiheiten für nötig erachtet, hinzuzufügen: „Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheit (der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung) begangen werden, sind nach dem Gesetz zu bestrafen“, und „den staatsbürgerlichen Pflichten darf das (künftig vom Staat ganz unkontrollierte) Bekenntnis keinen Abbruch tun“. Diese Beifügungen richteten sich vor allem gegen etwaige neue unsittliche oder staatsgefährliche Religionsgemeinschaften. Den bestehenden Kirchen, vor allem der römischen Kirche gegenüber, wenn sie vom Staat unabhängig würde, genügten diese Restriktionen nicht. In den Motiven des Verfassungsausschusses heißt es darum: „Auch machte sich die Ansicht geltend, daß, wenn die Kirche vom Staat ganz unabhängig sein sollte, es notwendig werden könne, diesen letzteren gegen Uebergriffe durch besondere Maßregeln zu sichern“. Und dies wird wiederholt und deutlich im Parlament ausgeführt von Welcker, Beseleer, Jürgens, Bauer, ebenso in den Flugschriften von Ullmann und Wippermann, in all den Zeitungsartikeln, welche sich im Sinn dieser Gruppe mit der Kirchenfrage beschäftigten², am allerklarsten von Rümelin im Schwäbischen Merkur³. Einem „Verein von 24 Millionen Menschen, der mit der strengsten hierarchischen Gliederung

¹ Ullmann a. a. D. S. 55 ff.; Wippermann a. a. D. S. 52 ff.

² Vgl. Deutsche Zeitung vom 3. Juni 1848 aus Rheinpreußen: „Es möchte gerechtem Zweifel unterworfen sein, ob neben einer solchen (unabhängigen) katholischen Kirche der Staat noch möglich ist“, ebendasselbst vom 19. Aug. und 2. Sept.; Augsburger Allgem. Zeitung, Beilage zu Nr. 239 vom 26. Aug., u. a. m.

³ U. a. D. S. 77 ff.

von einem italienischen unverantwortlichen, unerreichbaren Haupt geleitet wird, einem Verein mit einem Kirchengut von vielen hundert Millionen und dem Anhängsel von Klöstern und Orden, mit der Leitung des gesamten Jugendunterrichts, des Armenwesens und dem entscheidenden Einfluß auf die Familien“, einem solchen Verein gegenüber kann sich der Staat nicht gleichmäßig indifferent verhalten wie gegenüber einer Kasinogesellschaft oder einem Verein für Altertumskunde¹. Wenn man die Garantie hätte, daß die Freiheit von der katholischen Kirche in patriotischem deutschem Sinn gebraucht wird, dann könnte man ihr wohl jene Freiheit zugestehen; aber diese Garantie ist nicht vorhanden, sondern eher das Gegenteil². „Die jetzige katholische Kirche ist eine dem Staat ebenbürtige Macht, der gegenüber er die Pflicht der Selbsterhaltung, den Standpunkt der Notwehr hat; denn . . . in den Konsequenzen der römischen Kirche liegt der theokratische, nicht der Rechtsstaat“³. Und nicht bloß der Staat ist zu schützen, sondern auch der einzelne Bürger, das einzelne Glied der katholischen Kirche selbst. Das jus circa sacra ist nicht eine Beschränkung, sondern ein Recht und ein Schutz der Gemeinden⁴; wenn man es abschafft, so greift man die Freiheit der Bürger an, gibt sie allen Uebergriffen der geistlichen Gewalt wehrlos preis⁵. Es ist eine durch Belgien und die Urkantone genügend widerlegte Illusion, wenn man meint, im neuen demokratischen Staat werde der Absolutismus und die Herrschaft der Hierarchie in der katholischen Kirche ohne Staatshilfe durch das katholische Volk selbst vernichtet werden; vielmehr muß die Freiheit „vom politischen Boden, wo sie errungen ist, den kirchlichen Boden, wo sie noch vollständig fehlt, zu erringen suchen“⁶; die Autorität des freien Staats muß der freien theologischen Forschung zu Hilfe kommen dürfen, wenn die hierarchische Autorität ihr entgegentritt⁷. Das Geschrei der

¹ Rümelin, ebenda.

² Welcker, St. B. III, S. 1651.

³ Rümelin, S. 78.

⁴ Haym a. a. O. S. 63 f.

⁵ Welcker, St. B. III, S. 1651.

⁶ Rümelin, S. 78.

⁷ Deutsche Zeitung Nr. 241 vom 2. Sept. 1848.

Klerikalen nach Freiheit der Kirche bezweckt in Wahrheit nicht Freiheit, sondern Abwehr der Einwirkungen des freien Volksstaats; denn „die Freiheit ist nicht nur ein formelles Tunkönnen, was man will, so daß uns eine jesuitische Republik lieber sein müßte als ein josephinischer Despotismus, sondern sie ist die Herrschaft der Vernunft, die Propaganda der Aufklärung“¹. Und wie der Staat und die katholischen Bürger, so muß endlich auch die evangelische Kirche geschützt werden vor der Macht der katholischen Kirche; nicht als ob jene sich „unter den Rock des Polizeistaats flüchten“ wollte; aber ohne den Schutz des Rechtsstaats ist neben der katholischen Kirche „die Koexistenz einer gleichberechtigten, aber nicht mit gleichen Waffen kämpfenden Kirche schlechthin nicht möglich“². Der protestantische Pfarrer Bauer aus Bamberg erklärt: „Wir bayerischen Protestanten sind darüber im geringsten nicht im Zweifel, daß, wenn es der ultramontanen Partei gelingt, eine völlige Unabhängigkeitserklärung der Kirche hier durchzusetzen, unter dem Panier der Glaubens- und Gewissensfreiheit, das sie früher unverföhnlich verfolgte, die verlorene Herrschaft wiederzuerobern, daß wir dann hier in Frankfurt verlieren, was wir in München gewonnen haben, und daß dann unsere konfessionellen Kämpfe von neuem beginnen. Experto credite Rupert“³.

¹ Rümelin, S. 79. Vgl. auch die Aeußerung Dahlmanns: „In dem leidenschaftlichen Trachten, die Kirche ganz loszureißen vom Staat, erkenne ich viel plänespinnende Herrschsucht, gerade das Gegenteil von Freiheitsliebe, wenig Staatsweisheit und überhaupt einen wenig gebildeten Religionseifer. Wenn wir dem Staat geben, was des Staates ist, und der Kirche, was der Kirche ist, so werden wir zwar die Macht der kirchlichen Oberen nicht stärken, aber die befreite Kirchengesellschaft wird unsere Beschlüsse segnen.“ (Anton Springer, Jr. Chr. Dahlmann, Leipzig 1870, Bd. II, S. 301.)

² Bauer, St. B. III, S. 1683.

³ St. B. III, S. 1684. Man könnte ihm allerdings entgegenhalten, daß unter dem Ministerium Abel der Staatsschutz den Protestanten nichts genügt, vielmehr die Koalition von ultramontaner Partei und Staatsgewalt eben die Streitigkeiten heraufbeschworen habe, und daß auch künftig vom demokratischen Staat bei katholischer Majorität kein Schutz für die Protestanten

Aus allen diesen Gründen wird die Trennung von Kirche und Staat, genauer die grundrechtliche Einführung dieser Trennung von der Gruppe der Realpolitiker in jeder Form abgelehnt; sie begnügen sich mit den oben bezeichneten religiösen Freiheiten für die einzelnen Staatsangehörigen. Der einzige Versuch auf dieser Seite, über das Verhältnis von Kirche und Staat etwas zu bestimmen, ist der oben¹ genannte Antrag von Dahlmann, der ja der Kirche im Inneren große Freiheit gewährt; seine Fortsetzung lautet: „hinsichtlich des Kirchenvermögens, der kirchlichen Bildungsanstalten und der Bestellung der Geistlichen ist in den Einzelstaaten gesetzlich festzustellen, inwieweit bestehende Rechte des Staates zu wahren sind“. Ob eine Mehrheit unserer Gruppe für diese Anträge Dahlmann und Genossen gestimmt hat, läßt sich nicht mehr feststellen; doch ist es nach den oben bezeichneten ähnlichen Äußerungen wahrscheinlich². Die meisten hatten sicherlich ein ziemlich loses Band zwischen Staat und Kirche im Sinn, wünschten auch die Beaufsichtigung der Kirche aufs aller-notwendigste beschränkt zu sehen. Von den Josephinern unterscheidet sie eben diese liberalere Gesinnung und auch die größere Sachkenntnis; sie wissen, daß man gegen die Mittel der Hierarchie und der Jesuiten nicht durch Grundrechte kämpfen kann, daß man sich vielmehr in der Gesetzgebung darauf beschränken muß, dem Staat die Oberaufsicht zu wahren. Auch der Ausschluß des Jesuitenordens aus dem Deutschen Reich wurde darum fast von der ganzen Gruppe abgelehnt. Der Polizeistaat soll auch für die kirchlichen Verhältnisse wirklich abgeschafft sein; die Oberaufsicht des Rechtsstaats wird so mild wie möglich sich gestalten und den Kirchen möglichst weitgehende Unab-

¹ S. v. S. 219. St. B. III, S. 1986.

² S. v. Ann. S. 219. Daß für den letzteren Antrag in der Versammlung eine starke Minorität vorhanden war, zeigt die zuerst zweifelhafte Abstimmung (St. B. III, S. 1996), und diese Minorität wird sich zum größten Teil aus Männern unserer Gruppe zusammengesetzt haben.

hängigkeit und Selbstverwaltung zugestehen¹. Auch für die evangelische Kirche sollte das angestrebt werden, wie die kurze Bemerkung in den Motiven des Verfassungsausschusses zeigt: „Auch schließe die freiere Form der Presbyterial- und Synodalverfassung, welche jetzt angestrebt werde, eine Beteiligung des Staats nicht unbedingt aus“. Es war klar, wenn künftig die deutschen Staaten parlamentarisch regiert werden sollten, so konnte in der evangelischen Kirche das landesherrliche Kirchenregiment in der bisherigen Form nicht beibehalten werden. Aber über die nähere Gestaltung jener Selbstregierung sich Gedanken zu machen, das war die Sorge der vielen im Jahr 1848 tagenden Pfarrers- und Kirchenversammlungen; die Politiker in der Nationalversammlung konnten sich darum nicht kümmern.

Stellen wir zum Schluß auch hier noch die Frage: Was hat diese Gruppe im Parlament erreicht? so ist diese im bisherigen ja schon des öfteren beantwortet worden². Sie hat ihre Anträge im wesentlichen durchgesetzt; aber sie hat nicht verhindern können, daß gegen ihren Willen in §§ 11 und 14 (2. Lesung §§ 14 und 17) die Trennung von Kirche und Staat beschlossen worden ist. Alle anderen Gruppen reichten sich die Hand, um dieses Resultat zustande zu bringen.

In einem Nachtrag zu diesem Kapitel müssen wir noch auf einen Mann kurz eingehen, den wir bei der Gruppe der Realpolitiker manchmal mitgezählt haben, der aber in seinen Reden und Schriften gegen diese letztere Gruppe scharf polemisiert hat, den protestantischen Pfarrer und Kirchenhistoriker D. Jürgens³ von Stadoldendorf

¹ Vgl. Weseler, St. B. III, S. 1955, oder Rümelin's Bemerkung (S. 80): „Daß der künftige Staat dies Recht (der Oberaufsicht) in einem dem Willen der Kirchengenossen entgegengesetzten Sinn... gebrauche, daß er nicht in Wahrheit dennoch den Kirchengenossen ihre Selbstregierung überlassen werde, nur mehr im Wesen als in der Form, dies zu besorgen, ist nicht der mindeste Grund vorhanden“, eine Weitherzigkeit, die er ja später als „Konfordsatsminister“ reichlich bewährt hat.

² S. bef. S. 101 ff. und Ann. S. 102.

³ S. seinen ausführlich begründeten Antrag St. B. III, S. 1634, seine

in Braunschweig. Er hatte vor der Revolution in Braunschweig als hervorragender Vertreter der nationalen und liberalen Sache gegolten, war aber schon im Fünzigerausschuß bei den Konservativen und hat sich im Parlament, nachdem er sich anfangs dem Kasino angeschlossen, mehr und mehr den „liberalen“ Klerikalen genähert und mit allen Liberalen überworf. Seine Reden, seine „Flugblätter aus der Nationalversammlung“, sowie seine „Geschichte des deutschen Verfassungswerkes“ zeigen viel Sachkenntnis und eigenes Urteil, aber einen grämlichen, mürrischen Pessimismus, der ja freilich recht behalten hat. In der Kirchenfrage schließt er sich zunächst dem Tadel der Klerikalen über die Inkonsequenz des Entwurfs an: Auf die neuen Religionsgemeinschaften wird jede Rücksicht genommen, ihnen jede Freiheit gewährt; die alten bleiben in der alten Abhängigkeit. Er hält aber, entgegen den Klerikalen, die unbeschränkte Zulassung neuer Religionsgesellschaften und die Trennung des Staats von der Kirche und von der Religion für verkehrt, um des Staats willen, der dadurch an Wertschätzung bei der gläubigen Menge gewaltig einbüßt, der nicht bloß Polizeianstalt, sondern Kulturstaat, Erziehungsanstalt zur Sittlichkeit und Darstellung des sittlichen Lebens sein soll, der ohne religiös-sittliche Gesinnung der Bürger machtlos ist, ohne die Mitwirkung der Kirche weder die Jugend erziehen noch die soziale Frage lösen kann; um der Kirchen willen, die die Unterstützung des Staates brauchen, die in ihrem Sonderleben erstarrten, in Engherzigkeit und Unduldsamkeit verfallen werden. Darum beantragt er: Unbeschränkte Freiheit soll nur der häuslichen Religionsübung zustehen, ebenso der gemeinschaftlichen öffentlichen Uebung der christlichen Religion, „auch ist die öffentliche Uebung der jüdischen Religion allen Beschränkungen enthoben“. Neue Religionsgemeinschaften müssen dem Staat ihr Bekenntnis vorlegen, wenn sie öffentliche Religionsübung wollen. Dagegen sollen die zugelassenen Religionsgesellschaften in Anordnung und Verwaltung

Rede St. B. III, S. 1670 ff.; ferner die Artikel in seinen Flugblättern Nr. 9, 10, 11, 23, 24.

ihrer Gesellschaftsangelegenheiten einer Beschränkung nicht unterworfen sein. Er scheut sich nicht, in seiner Rede und in seinen Flugblättern das offen zu fordern, was die Klerikalen wohl gern gewollt hätten, aber aus Politik nicht zu fordern wagten: Vom Staat unabhängige, aber privilegierte Kirchen im christlichen Staat. Seine Staatsauffassung ist aber viel höher als die der Klerikalen, sein Verlangen nach Gleichberechtigung der privilegierten Kirchen viel ehrlicher und weitherziger als das scheinbar viel weitergehende der Ultramontanen¹, und die von ihm geforderte Unabhängigkeit der Kirchen ist von ihm wohl in wesentlich engeren Grenzen gedacht als von jenen; er findet sehr treffliche Worte über die Gefahren, die vom Ultramontanismus und speziell von seinem Bündnis mit der Demokratie drohen². Auffallend ist dann freilich, daß er in seinem Antrag den Religionsgesellschaften schrankenlose Freiheit zugesteht, ja daß er das klerikale Minoritätserachten mitunterzeichnet hat³. Er erklärt dies als eine Eventualunterzeichnung, die nur gelte, falls § 14 des Entwurfs (unbeschränkte Bildungsmöglichkeit neuer Religionsgesellschaften) angenommen wird, „weil sonst die Kirchen gegenüber den neu sich bildenden Religionsgesellschaften in eine gar zu üble Lage geraten würden“⁴. Wichtig ist ihm vor allem, daß die protestantische Kirche den Summepiskopat los werde, unter den jetzigen Verhältnissen eine dringende Forderung; aber dazu brauche es nicht Trennung, vielmehr „könnte es gerade im Interesse dieser Kirchen liegen, sich bei ihrer noch mangelhaften Organisation eine Verbindung mit dem Staat auf einer andern Basis als der des unstatthaft gewordenen Episkopalrechts offen zu halten“⁵.

Im Grunde entfernt sich Bürgens trotz seiner scharfen Polemik

¹ „Der gesunde Staat wird jede dieser Individualisierungen (des wirklich religiösen Elements) anerkennen und sich die Möglichkeit einer Beziehung zu ihnen offen halten. Der Staat befördert auch die Kunst, ohne eine bestimmte Richtung zu befördern, und macht doch Unterschiede zwischen Kunst und Seiltänzerei“ (Flugblätter Nr. 11).

² Flugblätter Nr. 9.

³ S. o. S. 37.

⁴ St. B. III, S. 1670.

⁵ St. B. III, S. 1635.

gegen den Entwurf des Ausschusses nicht so sehr weit von der zuletzt genannten Gruppe; er betont stärker als sie den christlichen Charakter des Staats, ist etwas weniger ängstlich gegenüber den christlichen Kirchen, und dagegen ängstlicher gegenüber den nichtchristlichen als jene¹. Tatsächlich hat wohl das Ideal des künftigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, das Fürgens im Kopf hatte, dem jener „Realpolitiker“ ziemlich gleich gesehen².

Schluß.

Die Geschichte der politischen Parteien, zu der die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern wollte, zeigt uns oft starke Wandlungen, denen sich einzelne Parteien unterzogen haben. Besonders der Liberalismus, der uns ja vor allem beschäftigte, hat im Verlauf des 19. Jahrhunderts manche Bekehrungen durchgemacht und tritt heute für vieles ein, was er früher leidenschaftlich bekämpfte. Diese Wandlungen haben ihre natürliche Ursache darin, daß die führenden Persönlichkeiten wechseln, noch mehr aber darin, daß die Fragen sich verändern, daß die gleichen Probleme zu verschiedenen Zeiten und

¹ Uebrigens stand Fürgens, wie wir oben (Anm. S. 216) gesehen, mit seiner Ablehnung der unbeschränkten Bildungsmöglichkeit neuer Religionsgesellschaften nicht ganz allein. Die Flugschrift von Ullmann stimmt in allen wesentlichen Grundgedanken mit Fürgens überein; nur würde Ullmann den Satz von der Selbständigkeit der zugelassenen Religionsgesellschaften nie so unvorsichtig wie Fürgens formuliert haben.

² Es wäre nun noch ein Outsider zu behandeln, Grävell, Geheimer Justizrat von Frankfurt a. D., Mitglied der Partei Milani, der wie in allem so auch in der Kirchenfrage ausführliche Anträge mit ausführlichen Begründungen eingebracht hat. Doch würde man wohl diesem Sonderling, der freilich unter dem Hohngelächter der Versammlung sich zuletzt sogar als Reichsministerpräsident vorstellen durfte, zu viel Ehre antun, wenn man ihm noch eine besondere Aufmerksamkeit widmen wollte. Seine Anträge gehen auf völlige Trennung von Staat und Kirche, aber mit weitgehendem Recht des Staats bezüglich Oberaufsicht und Zulassung.

unter verschiedenen Verhältnissen verschiedene Lösungen erfordern. In der Frage, der wir in der vorliegenden Abhandlung nachgegangen sind, in der Frage der Trennung von Staat und Kirche ist eine solche Wandlung der Anschauungen eigentlich bei keiner Partei zu konstatieren, am wenigsten beim Liberalismus. Das eben gab der Untersuchung ihren besonderen Reiz, daß wir beim Lesen jener Verhandlungen in Frankfurt das Gefühl haben: Was damals gesagt und von den Parteien vertreten wurde, über das ist unsere Zeit im Grunde kaum hinausgekommen. Gewiß würde heute die Form der Reden eine andere sein, wenn das Problem wieder vor unsere Parlamente käme; das Pathos und der idealistische Doktrinarismus, der damals bei Klerikalen, Liberalen und Radikalen gleichmäßig üppige Blüten trieb, wäre heute wohl erheblich gemildert. Aber die Ideen, die Strömungen innerhalb der einzelnen Parteien sind heute noch dieselben. Der Grund ist eben der, daß sich die Situation gegenüber der damaligen Zeit nicht wesentlich verändert hat; das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, scheinbar gelöst im Frankfurter Parlament, ist das gleiche ungelöste Problem geblieben, die Anomalien, von denen wir in der Einleitung gesprochen haben, sind heute noch sehr ähnlich wie im Jahr 1848 vorhanden und scheinen heute noch ebenso dringend, ja in mancher Beziehung noch dringender als damals, eine Lösung des Problems zu verlangen. Wohl ist die religiöse Freiheit des Individuums, die Unabhängigkeit der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis, und ebenso die Freiheit der Bildung von Religionsgesellschaften heute in Deutschland gewährleistet; was der Verfassungsausschuß des Frankfurter Parlaments vorgeschlagen und die „Realpolitiker“ im Parlament vertreten haben, ist im Lauf der nächsten 30 Jahre in die deutsche Gesetzgebung übergegangen. Aber das Verhältnis der Kirche zum Staat ist gerade in seinem Grundwesen eigentlich dasselbe geblieben. Die katholische Kirche hat sich fast überall größere Freiheit errungen, auch in der evangelischen Kirche ist fast durchweg die Presbyterial- und Synodalverfassung der Kon-

istorialverfassung zur Seite getreten, die Verwaltung der innerkirchlichen Angelegenheiten vom Staate unabhängiger geworden. Aber der Nerv des ganzen Problems, die staatliche Privilegierung einzelner Kirchen und das enge Band zwischen der evangelischen Kirche und dem Staat durch das landesherrliche Kirchenregiment ist geblieben, die in Frankfurt beschlossene Trennung von Kirche und Staat ist nicht durchgeführt worden.

Und so finden wir denn heute noch ganz die gleichen kirchenpolitischen Gedanken unter den Parteien wie in Frankfurt. Am ehesten könnte man von den Klerikalen sagen, daß sie heute einen anderen Standpunkt einnehmen als damals, weil sie am meisten für ihre Kirche das erreicht haben, was sie damals im letzten Grunde erstrebten. So haben sie heute in Deutschland keinen Anlaß, auf Trennung von Kirche und Staat als auf das kleinere Uebel hinzuwirken. Aber immer wieder erleben wir auch heute das Schauspiel, daß das Zentrum seine kirchenpolitischen Wünsche vorzüglich mit Zuhilfenahme der liberalen Ideen der Toleranz und Gleichberechtigung zu erreichen sucht; und noch heute wird trotz der päpstlichen Verdammung der Trennung von Kirche und Staat dieses Verhältnis von den Klerikalen als das kleinere Uebel gegenüber der Staatsaufsicht über die Kirche proklamiert.

Ähnlich ist es mit dem Flügel der Konservativen, den Hoffmann 1848 vertreten hat. Auch er hat heute keinen akuten Anlaß, Trennung der Kirche von dem unchristlich gewordenen Staat zu verlangen; aber gerade die strengsten Kreise unter den Konfessionellen, vor allem die Gemeinschaftskreise, zeigen immer mehr Neigung, dem Vortritt ihres Gesinnungsgenossen Hoffmann zu folgen und die Gläubigen in privaten, vom Staat unabhängigen Vereinigungen zu sammeln.

Am wenigsten hat der Liberalismus und Radikalismus seine Stellung verändert; ja man kann wohl behaupten, daß alle die verschiedenen und sich widerstreitenden Gedanken, die wir in den vier Gruppen gefunden haben, heute gerade noch so im politischen Liberalismus und Radikalismus nebeneinander zu finden sind

und wie damals oft in denselben Personen durcheinandergehen. Man beruft sich heute nicht mehr auf die Hegelsche Staatsauffassung, man redet nicht mehr so hohe Worte von der allgemeinen Menschheitsreligion, man ist in manchen Kreisen des Liberalismus und besonders des Radikalismus Bogt gefolgt und zur Ablehnung aller Religion weitergeschritten; aber die Gedanken und Wünsche für die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat sind die gleichen geblieben, und die Einsicht in das rechtlich und politisch Mögliche ist vor allem bei den Radikalen heute kaum größer, die Utopien kaum kleiner als 1848.

Manche Anzeichen gerade in den letzten Jahren deuten darauf hin, daß eine kommende Zeit das Problem wieder in Angriff nehmen muß, das die Frankfurter Versammlung in ihrer jugendlichen, um die Durchführbarkeit oft wenig bekümmerten Gesetzgebungsfreudigkeit so glatt gelöst hat. Auf jeden Fall bleibt es heute noch wahr, was Hase in seiner Kirchengeschichte über die Frankfurter Grundrechte gesagt hat¹: „Die Beschlüsse der Nationalversammlung in der Paulskirche zu Frankfurt, mit welchen begeisterten Hoffnungen sie auch gefaßt und begrüßt wurden, sie sind zerstoben und erloschen wie die Spur des Wanderers in der Wüste. Dennoch jede friedliche politische Erhebung der deutschen Nation wird dort ihre Ideale wieder aufnehmen, ihre Irrtümer zu vermeiden suchen. Insofern ist auch die kirchliche Gesetzgebung jenes ersten deutschen Reichstags noch immer lehrreich genug“.

¹ Karl v. Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, herausg. von G. Krüger, 1895, Bd. III, S. 545.

Namenverzeichnis.

Abel S. 1; 51; 57; 229.
 Adams S. 57.
 Ahrens S. 186—188; 190; 192; 194.
 Altenstein S. 1.
 Ambroich S. 32.
 Andrian S. 219.
 Arndt S. 124; 131; 142f; 208.
 Arnoldi S. 80.
 Auerbach S. 157.
 Aulike S. 72; 215.
 v. Balby S. 32; 36; 55; 98.
 Bamberger S. 150; 169.
 Barbeleben S. 130.
 Barth S. 214; 218.
 Baffermann S. 209—211; 226.
 Bauer S. 57; 87; 209; 214; 227; 229.
 Becker S. 61.
 v. Beckerath S. 27; 129; 136; 141; 143; 147.
 Behr S. 185; 190; 192 f; 195.
 v. Beißler S. 10; 19; 34; 101; 118; 124; 204 ff.
 Bergsträßer S. 29; 50.
 Befelet, G. S. 15; 103; 105; 206; 209 f; 213; 215; 218; 220 f; 223; 226 f; 231.
 Bethmann-Hollweg S. 113.
 Biedermann S. 118; 126; 130; 133 f; 136—138; 142—147; 202.
 Blömer S. 36; 63; 101 f; 172.
 Blum S. 116; 151; 154f; 161 f; 167; 171; 176.
 Blumenstatter S. 33.
 Blumtschl S. 221.
 Böffche S. 150.
 Brandis S. 58.
 Buß S. 31; 52; 57; 80; 99.
 Christ S. 158; 160 f; 170.
 Clemens S. 33.
 Cornelius S. 32; 87 f; 101.
 Dahlmann S. 15 f; 209; 212; 214; 216; 219; 221 ff; 229 f.
 Deiters S. 37; 67; 87.
 Detmold S. 30; 124; 209; 226.
 Dewes S. 161; 166; 168; 174.
 Diepenbrod S. 31; 34 f; 77; 91—93; 98; 185; 201.
 Dieringer S. 67; 71; 73; 89; 175; 176.
 Diefterweg S. 183.
 Döllinger S. 19; 32; 34; 38; 40; 42; 44; 56—88; 93—101; 105; 108; 118; 171.
 Drepper S. 80; 90.
 Drosjen S. 209 f.
 Duchtow S. 27.
 Dunder S. 183; 209; 211.
 Edel S. 32; 61; 85; 87.
 Eichhorn S. 2; 109; 130; 152; 226.
 Eisenmann S. 133; 175; 177 f; 184.
 Emmerling S. 126.
 Esterle S. 161; 172 f.
 Evertsbusch S. 131; 142; 208.
 Fabri S. 133 f; 137; 146 f.
 Fallati S. 126.
 Fehrenbacher S. 174.
 Feuerbach S. 9.
 Flottwell S. 175; 209; 214; 216; 221.
 Förster, Erich S. 196.
 Förster, Heinrich S. 36; 60; 63 f.; 80; 89; 93; 95; 97—99; 108; 215.
 Freitag, Gustav S. 149; 210.
 Friedrich S. 57; 63 f; 73.
 Friedrich Wilhelm III S. 1.
 Friedrich Wilhelm IV. S. 2; 11; 30; 39; 53; 109.
 v. Gagern, Heinrich S. 27; 116; 124; 209.
 v. Gagern, Max S. 37.
 Gaffer S. 59.
 Geißel S. 30 f; 34 f; 39; 77; 80 f; 84; 87; 89—91; 95—99; 105; 107.
 Gerich S. 34; 41; 56; 62; 77; 89; 93; 98.

Gerlach S. 109; 114.
 Gervinus S. 211 f; 223.
 Gfrörer S. 33; 38; 56; 62; 87.
 Giesebrecht S. 209.
 Gistra S. 30; 185—188; 191—195.
 Görres S. 39; 50 f.
 v. d. Goltz S. 130.
 Gräbell S. 124; 234.
 Gredler S. 31.
 Grimm, Jakob S. 175.
 Grigner S. 175; 199.
 Gspan S. 31.
 Günther S. 87.
 Guxfow S. 9.
 Hagen S. 156; 158; 160 f; 168; 171; 228.
 Hartmann S. 32.
 Hartmann, Moriz S. 55.
 Hafe S. 126; 147; 167; 237.
 Haym S. 209; 211; 220.
 Hegel S. 8; 136; 165; 196; 211; 237.
 Hengstenberg S. 113 f.
 Hentges S. 153.
 Hergenhahn S. 210.
 Hoffrichter S. 132.
 Hoffmann S. 29; 38; 108 ff; 123; 153; 155; 169; 201; 236.
 Hofftetter S. 51.
 Hundeshagen S. 215.
 Jordan S. 185—190; 195.
 Jürgens S. 30; 37; 54; 209 f; 214; 218; 221 f; 226 f; 231 ff.
 Junkmann S. 32.
 Kahl S. 7; 103 f.
 Kahler S. 71 f; 75.
 Kauser S. 57 f; 60 f; 75; 87; 100.
 v. Ketteler S. 22; 31; 33; 72—75; 88 f; 99; 107; 112; 168.
 Knoodt S. 32; 36; 63; 73; 87; 101.
 Kopisch S. 181; 192; 199.
 Krause S. 143.
 Kuenzer S. 19; 21; 33; 102; 107; 152; 161 f; 167 f; 171 f; 174 f; 179; 182; 184 f; 187.
 Kunth S. 188; 194.
 Lacordaire S. 49.
 Lamenaïs S. 49.
 v. Lassaulx S. 32; 37; 40 f; 44; 55 f; 60; 71; 105.
 Laube S. 54; 130 f; 139; 142; 145.
 Lichnowsky S. 37; 57; 60; 85; 108; 110.
 Lienbacher S. 30.
 Linde S. 56 f; 60; 76.
 Löwe S. 150; 153; 173.
 Ludwig von Bayern S. 1; 204.
 Märklin S. 153.
 Marcks S. 126.
 Mathy S. 13; 209; 211.
 Mejer S. 132; 139 f; 143—147.
 Meinecke S. 67; 79.
 Metternich S. 10; 12; 109.
 Mevissen S. 129; 132; 136.
 Meyer S. 161; 174.
 Milbe S. 12.
 Mittermaier S. 104; 116; 131; 143; 145; 147.
 Mohl, Moriz S. 75; 202 ff.
 v. Mohl, Robert S. 15; 27; 130; 141.
 Montalembert S. 49 f; 98.
 v. Mühlfeldt S. 15; 124; 208 f; 218; 221.
 Müller, Bischof S. 34 f; 78; 80; 84; 89—91; 93; 95; 98 f.
 Müller, Hermann S. 32; 34; 61; 87; 100; 107.
 v. Nagel S. 32; 38; 41 f; 75; 92; 107 f.
 Raumann S. 124; 209.
 Raumer S. 57; 118; 153 f; 156; 158—162; 166 f; 170 f; 173; 183.
 Reubörfer S. 104; 107.
 Road S. 151.
 Obermüller S. 126; 208.
 Oertel S. 32; 75.
 Oftermüchner S. 33; 75.
 Ofterrath S. 32; 57; 60.
 Ottow S. 126.
 Pattai S. 161.
 Paulus S. 112.
 Paur S. 185; 187; 189; 192—194; 200 f.
 v. Peuter S. 27.
 Pfahler S. 33.
 Pfeiffer S. 101; 186; 189; 192 f; 196; 198.
 Pfizer S. 209; 221 f.
 Phillips S. 40; 80; 88; 98.
 Pius IX S. 49; 206.
 Plathner S. 107; 141—143; 145.
 Böhl S. 143.
 v. Radowiz S. 28; 31 f; 39; 47; 56; 58; 62; 65—67; 69; 72; 85; 98; 100—102; 108; 111; 171.
 Raumer S. 218.
 Reichensperger S. 32; 77 f; 98; 102; 107.
 Reinhard S. 152; 156; 166; 168; 200.
 Reinstein S. 161; 174.
 Reisch S. 39.
 Rheinwald S. 23; 66 f; 174.
 Richarz S. 51.
 Rieker S. 130; 132; 142; 145; 203.
 Rintel S. 85.
 Röber S. 132.
 Römer S. 210.
 Rösler S. 37; 57; 101; 152; 172; 174; 193; 200.
 Ronge S. 151; 174; 180.

- Kofsmäßler S. 152; 166; 200.
 Kothé S. 9; 160; 196.
 Kotherbücher S. 7; 65; 78; 84; 103 f; 144; 148.
 Kümelin S. 18; 54; 72; 79; 102; 118; 125; 141; 143; 184; 209 f; 213; 218; 220—222; 224 f; 227—229; 231.
 Kuge S. 8; 153; 157; 160; 182.
 Salzweßel S. 126; 130; 138 f; 142.
 Saunden-Tarputichen S. 209.
 Scheller S. 209.
 Schierenberg S. 209; 218; 226.
 Schlayer S. 11.
 Schleiermacher S. 6; 147; 213.
 Schmid S. 30; 59.
 Schmidt S. 151; 154 f; 161.
 Schnabel S. 29—31; 34; 53; 79; 84 f; 98 f.
 Schneer S. 20.
 Schreiner S. 209.
 Schröder S. 211; 221.
 Schubert S. 209; 218.
 Schüler S. 161.
 Schuler S. 31; 33; 59.
 Schwarz S. 126; 185—190; 193 f.
 Schwan S. 13 f; 124; 209; 213; 215.
 Schwetfche S. 130.
 Seblag S. 31.
 Sepp S. 30—32; 40—42; 56 f; 62—64; 74; 171.
 Simon S. 150; 153; 161; 167.
 Simson S. 29; 38.
 Soiron S. 210; 219; 226.
 Spatz S. 26; 146; 161; 167; 174.
 Sprißler S. 33; 152; 161; 175.
 Stahl S. 113; 223.
 Steglich S. 112.
 Strauß, D. Fr. S. 9; 109; 151; 153; 157.
 Stube S. 226.
 Süßkind S. 184.
 Tafel S. 33; 48; 57; 101; 118; 184; 186—188; 190; 193.
 Telfkamp S. 72; 75; 131.
 Tinnes S. 33; 36; 63; 65; 80.
 Traub, Gottfried S. 176.
 Trüßchler S. 161.
 Twesten S. 133 f; 136.
 Uhlisch S. 130; 150.
 Ullmann S. 79; 211; 217 f; 223; 227; 234.
 Umbfcheiden S. 172.
 Benedey S. 116.
 Viale Brela S. 35.
 Vinde S. 109; 116; 121; 124; 213—215.
 Vinet S. 147.
 Vischer, Fr. Th. S. 11; 152—154; 156; 158—161; 164—166; 174 f; 182; 200.
 Vogel S. 33; 40; 56; 61; 75; 87; 100.
 Vogt S. 19; 58; 153 f; 156; 159; 161; 173; 176; 182; 237.
 Vonbun S. 31.
 Waib S. 209; 218; 220; 222; 226.
 Waldmann S. 33.
 Walter S. 33.
 Warnkönig S. 42; 79; 219.
 Weber S. 31; 63.
 Webefind S. 186; 188; 192 f.
 Weiffenborn S. 131; 135—138; 141 f.
 Welker S. 103; 118; 209; 214 f; 219; 221 f; 227 f.
 Weiffenberg S. 179.
 Wichmann S. 63.
 Wigard S. 151; 155; 160 f; 166; 171; 175 f.
 Wippermann S. 209; 211; 219; 221; 223; 227.
 Wislicenus S. 9.
 Wohlfahrt S. 211.
 Zabel S. 183.
 Zacharia S. 142.
 Zimmermann S. 57; 152; 154; 156; 158; 160; 171; 174; 176; 182.
 Zinsler S. 54.
 Zittel S. 7; 19; 57; 118; 128; 132; 134—139; 141—143; 145; 147; 187; 221.

REV15

ÚK PrF MU Brno



3129S03519