

Luzgi Luzzatti

L. Luzzatti

italienischer Ministerpräsident a. D.
Professor an der Universität Rom

Freiheit des Gewissens und Wissens

Studien zur Trennung von Staat
und Kirche

Einzig autorisierte Übersetzung von Dr. J. Bluwstein

Mit einem Bildnis des Verfassers



Leipzig

2012/12
Verlag von Duncker & Humblot
1911



4967-I.

Inhaltsangabe.

Vorwort des Übersetzers	Seite V—VII
Vorrede des Verfassers	VII—XIV

Einleitung.

Konstitutionelle Grundsätze der Trennung von Staat und Kirche.

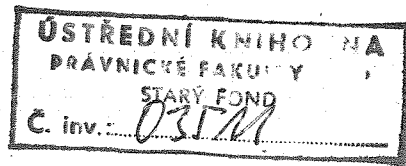
I. Einleitende Bemerkungen über die Notwendigkeit der religiösen Freiheit	1—7
II. Geschichtlicher Überblick über die Trennung von Staat und Kirche: in den Vereinigten Staaten.	7—23
III. in Japan	23—26
IV. in Frankreich	26—35
V. Stellung der Kirche zum Staate: in Italien	35—41
VI. in der Schweiz	41—46
VII. Selbstbefreiung der Kirche in Schottland	46—53
VIII. Ein bedeutsamer staatsrechtlicher Fall in bezug auf die Stellung der Kirche	53—56
IX. Persönliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben	56—58

Aus der Geschichte der Freiheit des Gewissens und Wissens.

I. Ein asiatischer Vorläufer der Freiheit des Gewissens und des Kultus. — Das erste Dekret über die Freiheit des Gewissens	59—67
II. Die verkannten Urheber der Freiheit des Gewissens am Ende der heidnischen Periode und vor dem Jahre 1000 n. Chr. — Themistius, der vergessene Vorläufer der Gewissensfreiheit	67—84
III. Ein Heiliger als Vorläufer der religiösen Freiheit: Studita	84—88
IV. Die Verfolgung der Juden im Mittelalter und die rettende Tat eines christlichen Heiligen: Bernhard von Clairvaux	88—94
V. Ein Heiliger der Philosophie als Verkünder der Freiheit des Gewissens und Wissens: Spinoza	94—108

*

Alle Rechte vorbehalten.



Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

	Seite
VI. Die erste Stadt, wo man Gott frei verehren durfte	108—111
VII. Die Reue der Verfolger. Das Sühnedenkmal für Servet in Genf.	111—121

Wissen und Glaube in der Freiheit.

I. Das Entwicklungsgesetz in der Wissenschaft und in der Moral. — Kritik der Lehre von Buckle	122—135
Kranke und gesunde Demokratien.	135—142
II. Wissenschaft und Glaube. — Statistische Gesetzmäßigkeit und moralische Freiheit	143—155

Vorwort des Übersetzers.

Das italienische Original dieses Buches ist vor etwa zwei Jahren erschienen: „Libertà di coscienza e di scienza; studi storici del diritto costituzionale“, Milano 1909; davon sind hier vor allem die Abschnitte ausgewählt, die die Frage nach der Stellung der Kirche im modernen Staate behandeln. Der Verfasser hat eine Reihe von Umänderungen und Zusätzen vorgenommen, außerdem eine neue Vorrede geschrieben, so daß diese deutsche Ausgabe gegenüber der italienischen Vorlage als vervollkommnet gelten darf.

Es werden wohl einige Worte zur Einführung nicht überflüssig sein.

Die bekannten Vorfälle aus der allerneuesten Zeit haben die öffentliche Aufmerksamkeit in Deutschland ganz besonders auf das stets drängende Bedürfnis der Trennung von Staat und Kirche hingelenkt. Die Freiheit des Gewissens und Wissens als Voraussetzung eines modernen Kulturstaates wird jetzt mit einem so ernstlichen Nachdrucke gefordert wie nie zuvor. Wenn nun ein Werk diese geistige Lebensfrage behandelt und von einem der hervorragendsten Staatsmänner der Gegenwart herrührt, der erst vor kurzem, und wohl kaum für immer, von dem Posten des Ministerpräsidenten zurückgetreten ist, so verleiht das diesem Buche eine besondere Bedeutung, die das Erscheinen einer auch weiteren deutschen Kreisen zugänglichen Übersetzung gewiß rechtfertigt. Luzzatti ist diesem Wunsche mit der ihm eigenen vollendeten Liebenswürdigkeit entgegengekommen, und so wurde diese deutsche Ausgabe dank dem Verlage Duncker & Humblot ermöglicht.

Der erste Teil des vorliegenden Buches behandelt geschichtlich und staatsrechtlich die Stellung der Kirche im modernen Staatswesen, der folgende führt in lebendiger Schilderung eine

Reihe verkannter oder jedenfalls nicht genug bekannter Verkünder der Gewissensfreiheit vor. Die öffentlich gewährleistete Freiheit des Gewissens und Wissens als Lebensnotwendigkeit für die Kultur, die zur inneren Natur gewordene Toleranz als Voraussetzung des modernen Bewußtseins, — dies ist das wiederkehrende Hauptmotiv dieser Schilderungen, die von einer hinreißenden Aufrichtigkeit durchglüht sind. Mit derselben Aufrichtigkeit gibt Luzzatti in den zwei von ihm gehaltenen Reden, die den letzten Teil bilden, sein philosophisches Glaubensbekenntnis wieder. Er versucht es, die Unentbehrlichkeit der religiösen Gemütsbedürfnisse, gänzlich frei von konfessionellen Traditionsschranken, zu ergründen. Die Gottsuche ist für ihn noch nicht ein für allemal als unzeitgemäß erledigt. Die Berührungspunkte zwischen den angedeuteten Anschauungen und denen, die gerade in der Gegenwart zum sprechenden Ausdruck gelangt sind — es genügt, den Namen Rudolf Eucken zu nennen —, treten unverkennbar hervor. — Die Tatsache selbst eines solchen Bekenntnisses erscheint in diesem Falle von höchstem psychologischem Werte. Man vergegenwärtige sich doch stets beim Lesen dieses Buches den Staatsmann, der über vier Jahrzehnte mitten im politischen Leben wirkt, den mehrmaligen Leiter des Finanzwesens eines so großen Staates wie Italien, der bei einer Kammerdebatte erwähnen konnte, daß er 26 Handelsverträge geschlossen habe, den bekannten Theoretiker des Kreditwesens, den Ackerbauminister, der das großartige Werk einer Landbewaldung in die Wege leitete und durch liebevolle Waldpflege neue Quellen der Volksgesundung erschloß, nicht zuletzt auch den Lehrer des Staatsrechts an der Römischen Universität! Es tritt so eine mit Naturgaben überreich ausgestattete lebensvolle Persönlichkeit eines modernen Staatsmannes vor uns. Eine ergänzende deutsche Ausgabe der wichtigsten parlamentarischen Reden Luzzattis, die ein vollständiges Bild dieser Persönlichkeit geben würde, dürfte man wohl als sehr erwünscht bezeichnen. Und noch eins mag hier nicht unerwähnt bleiben.

Zur Zeit als Luzzatti Ministerpräsident wurde, hat man nicht selten von der voraussichtlichen Deutschfeindlichkeit des „großen Franzosenfreundes“ lesen können. Dies Buch führt aber den entscheidenden Nachweis, daß das Gegenteil von jener Ver-

dächtigung wahr ist; gerade der deutschen wie der schottischen Gemütsart fühlt er sich am meisten verwandt. Nur sollen, nach ihm, die Deutschen durch die Freiheit das werden, was sie im Wesen sind. — Es wäre zu hoffen, daß Luzzatti in deutschen Landen viele Freunde finde.

Vorrede zu der deutschen Ausgabe

von

Luigi Luzzatti,

Die Freiheit des Gewissens und Wissens in ihrem Verhältnis zum modernen Staat.

Diese Abhandlungen, die ich zu verschiedenen Zeiten geschrieben habe, sind auf ein und dasselbe ideale Ziel gerichtet: dem menschlichen Geiste, welcher lebt und fortschreitet, durch moralische und politische Erziehung zur Freiheit der Selbstbestimmung zu verhelfen, indem man ihn anregt, sich sowohl von dem unrechtmäßigen Zwange der allzu väterlich dazwischentretenden Regierungen wie von den Übergriffen der revolutionären und reaktionären Parteisekten zu befreien, wie nicht minder von der unbeschränkten Gewalt der philosophischen Systeme, die es lieben, anderen Lehren aufzuzwingen, die sie nicht zu beweisen wissen. Es soll daher ein Krieg ohne Stillstand jeder Form der philosophischen und religiösen Unduldsamkeit erklärt werden. Die Menschheit sucht das Wahre und, um es zu finden, hat sie zum einzigen notwendigen Mittel die geistige Freiheit, die sich in allen Formen und Verbürgungen, welche die Staatsverfassungen zu gewähren vermögen, zum Ausdruck bringt. Daher unbegrenzte Fähigkeit zur wissenschaftlichen Forschung, unbegrenzte Fähigkeit zur religiösen Entwicklung: diese beiden Betätigungsweisen unseres Geistes schließen jede Art raffinierter Heuchelei aus und sichern jedem Fortschritte die Aufrichtigkeit seiner Offenbarung.

Wie es natürlich ist, hat auch der Verfasser dieser zu verschiedenen Zeiten veröffentlichten Abhandlungen, der seit so vielen Jahren mitten im Kampfe der Ideen und im politischen

Leben steht, zu der Lösung jener Aufgaben, die die Kraft unserer ermüdeten Gesellschaft fast übersteigen, und denen sie sich doch nicht entziehen kann, seine Neigungen mitgebracht.

Zur Zeit des vollen Siegesjubels der Lehre Darwins in den Naturwissenschaften, die auch auf die Geisteswissenschaften übertragen wurde, von 1876 an, verteidigte er, wie man aus dem folgenden ersehen kann, den wissenschaftlichen Idealismus und hörte nie auf, dies weiter zu tun. Er glaubte stets mit Pascal, daß das Herz eine Weisheit besitzt, die von der höchsten Wissenschaft verkannt wird, und daß der menschliche Drang nach Herrschaft und Erlösung durch den Charakter mehr als durch den Verstand befriedigt wird. Er hat daher mit allen seinen geistigen Kräften jene Lehren bekämpft, die jeden selbständigen Fortschritt der Sittlichkeit leugnen, als wenn diese nach dem Siege der Wissenschaft zu einem verdorrten Zweig des Menschentums herabsinken müßte.

In Wirklichkeit besteht der Fortschritt der Sittlichkeit in den aufeinanderfolgenden Vervollkommnungsgraden ihrer Anwendung. Das Evangelium ist ein wundervolles Beispiel dafür; jedes Jahrhundert versteht dies besser und sucht der Bergpredigt einen neuen, tieferen Sinn abzugewinnen. Und je höher sich die Menschheit erhebt, desto mehr fühlt sie die eigene Unzulänglichkeit gegenüber jenem evangelischen Ideal und ihr Unvermögen, es jemals zu erreichen. Der Fortschritt der Güte läßt sich nach dem Abstand zwischen dem Drang nach immer Erhabenerem und der Schwierigkeit ermessen, dies durch Taten zu verkörpern.

Diese ganze Arbeit der Völker und der Jahrhunderte verlangt jedoch die geistige sowohl wie die politische Freiheit, durch die der sittliche Zustand der Gesellschaft und des Einzelnen verfeinert und gehoben wird. Das am meisten demütigende Schauspiel innerhalb des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes ist dasjenige der noch immer andauernden konfessionellen Unduldsamkeit, gerade weil diese auf eine organische Unfähigkeit zu einem ehrlichen und ersprießlichen Ideenkampfe schließen läßt. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, was bezeugen die russischen Pogroms gegen die Juden, die von der Regierung geduldet, ja geschürt wurden, oder die Judenhetze in Österreich und auch in Deutschland, oder der Dreyfußhandel in

Frankreich, wie endlich die antiklerikalen Kundgebungen, dieser traurige Vorzug der romanischen Völker —, was bezeugen sie anderes als die Unfähigkeit, Standpunkte, die von dem eigenen in religiösen und politischen Dingen notwendigerweise verschieden sind, mit geduldiger Aufrichtigkeit zu prüfen? Die Klerikalen und die Antiklerikalen in Italien, Frankreich, Spanien, Portugal . . . glauben durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt zu sein, während sie in Wahrheit die Söhne, d. h. ohne brüderliche Zuneigung geborene Söhne einer und derselben moralischen Krankheit, der Unduldsamkeit, sind. Diejenigen, die Giordano Bruno in Rom von neuem verbrennen würden, und die, welche mit rücksichtsloser Gewalttätigkeit den Leichenzug eines Papstes angreifen würden, vereinigt dieselbe Lasterverwandtschaft, die so verschiedenen Geistern dieselbe Wut einflößt.

Die religiöse Gleichheit ist die letzte Stufe des Fortschritts im Rechtswesen eines Staates, die auch die freiesten Völker erst im Reifealter ihres politischen Lebens begriffen und verwirklicht haben. Ist sie doch am schwierigsten zu erfassen und namentlich in die Wirklichkeit umzusetzen. Die verschiedenen Grade der religiösen Ungerechtigkeit in Sitten und Gesetzen messen, mit anderen Worten, die stärkere oder geringere Abneigung abschätzen, mit der man die Freiheit der verschiedenen Glaubensarten anzuerkennen und zu verwirklichen sich zwingt, das heißt soviel wie ins innerste Bewußtsein der Völker eindringen. Es ist dies eine neue und schwierige Aufgabe. Wenn man glaubt, das Geheimnis bereits gelüftet zu haben, bricht plötzlich, wie es vor kurzem in England der Fall war, der Funke des Hasses aus der Brust des alten Adam hervor . . .¹ So hat zwar England um ein Jahrhundert später als Frankreich die konfessionelle Gleichheit verkündet und auch bis auf die Gegenwart gesetzlich nicht ganz verwirklicht, in seinen nationalen Sitten, in seinen politischen Gewohnheiten aber ist es liberaler als Frankreich; Vorkommnisse, wie mit Dreyfuß, wären dort unmöglich. Es ist aber auch wahr, daß nur die französische Demokratie es vermochte, durch weitherzige Taten sich von der

¹ Ich weise auf die letzten antisemitischen Ausschreitungen in Wales hin. Doch fühlten die Engländer gleich darauf die Schande, die ihnen diese Vorgänge brachten, und die bedeutsame Erklärung (4. September 1911 in den Times) schließt jede antisemitische Reaktion auch in Wales aus.

Schande antisemitischer Ausschreitungen frei zu erhalten. Frankreich besitzt eben auf diesem ergreifenden Gebiet geheime Kräfte zum Guten, die den Kräften zum Bösen gleich sind und zuweilen sie auch übertreffen.

Die angedeuteten Themata von höchster Wichtigkeit behandelt die vorliegende Schrift, die jetzt, ins Deutsche übersetzt, dem Urteil des großen deutschen Volkes unterbreitet wird. Des Deutschen Seele ist mystisch und positivistisch zu gleicher Zeit; sie hat den Weg zurückgelegt von dem Wesen des Christentums in der Auffassung Harnacks bis zu der fruchtbarsten industriellen Betätigung. Der Deutsche ist zugleich der reinste Idealist und der geschickteste Kaufmann, der erfolgreichste Finanzmann. So vereinigt er in sich zwei wesentliche Eigenschaften, die gewöhnlich einander ausschließen . . .

Ein anderes Volk, das den deutschen Protestanten im religiösen Gemütsleben sowohl wie im kaufmännischen Handelsgeist vorangegangen ist, das schottische, hat mich mit der Zustimmung zu meinen Ansichten beehrt, wie dies aus einigen Bemerkungen im vorliegenden Buche hervorgeht. Dies vergönnt mir die Hoffnung auf wohlwollende Aufnahme meiner Arbeit in Deutschland.

Der Schotte erfaßte zu derselben Zeit den religiösen Geist Kalvins, den starrsten, der den menschlichen Willen der unwiderrufflichen Vorherbestimmung nach göttlicher Entscheidung preisgibt und — erfand die Emissionsbanken moderner Art, die miteinander in Wettbewerb traten. Die schottische religiöse Entwicklungsgeschichte sowohl wie die wirtschaftliche ist eine der wundervollsten. Ebenso wie es den alten Griechen für die Kunst und den Römern für das Recht begegnete, haben auch die Schotten im Laufe ihres geistigen und materiellen Lebens die rechtlichen Beziehungen zwischen dem Staat und den religiösen Körperschaften und die Grundlehren der Volkswirtschaft von selbst gefunden.

Während die Abhandlungen, welche dieses Buch bilden, allmählich entstanden, fehlte noch ein Stück des langen und schwierigen Weges, den Schottland bis zur völligen Glaubensfreiheit zurückzulegen hatte. Wie aus der folgenden Darstellung erhellen dürfte, bieten die Schotten den Fall eines Gewissens von solcher Strenge dar, daß es, von himmlischer Sehnsucht ergriffen, den feierlichen Entschluß hervorrief, im Jahre 1843 sich

von der offiziellen Staatskirche zu trennen, und zwar nicht wegen irgendwelcher Verschiedenheit des Glaubens oder des kirchlichen Dienstes, sondern ausschließlich und allein deswegen, weil die schottische Kirche von der Regierung mehr als geregelt, weil sie überwacht wurde. Die neuen Gründer der Freien schottischen Kirche fühlten sich nicht eins mit ihrem Gewissen und ihrem Gotte, wenn sie nicht gänzlich unabhängig wären vom Parlament und von den so rasch wechselnden Ministern. Um nun jene heilige Sehnsucht ihrer Herzen zu befriedigen, verzichteten sie auf die Reichtümer, auf die Macht, auf die Ehren der herrschenden Kirche und gründeten eine neue Gemeinschaft, frei von der entweihenden Berührung des Staates. Die freie Kirche wuchs durch den Ruhm ihrer Wohltätigkeit; die Freiheit gewährte ihr auch den von selbst angesammelten Reichtum, der frei war von den in früheren Zeiten begangenen Erpressungen. Das gemeinsame christliche Ideal bewirkte sodann von selbst die Verschmelzung der Freien Kirche mit der presbyterianischen, die schon seit mehreren Jahrhunderten den Grundsatz völliger Unabhängigkeit befolgte.

Auf diese Weise wurde durch die neue Einigung die erhabene Idee der Befreiung beider Kirchen von irgendwelcher Form der Einmischung des Staates verwirklicht. Diese feierliche Gelegenheit wurde zugleich zum Anlaß, einige allzu engherzige Lehren des alten Calvinismus, wie etwa die von der Prädestination und der Gnade, zu mildern, die den tiefen Gedanken des Apostels Paulus übertrieben hatten.

Jetzt aber ist es durch eine Art geistlichen Wunders gerade die herrschende, die privilegierte schottische Kirche, die ihre Unterwerfung unter den Staat selbst schmerzlich empfindet. Sie, die im Jahre 1843 ihre auserwähltesten Söhne von ihr sich trennen sah mit dem einzigen Ziele, die so teure Freiheit zu erringen, diese schottische Staatskirche ließ im Monat Mai 1911 Vorträge von großer moralischer Tragweite veranstalten, um zusammen mit den Vertretern der Vereinigten freien schottischen Kirche die geeigneten Mittel zu erörtern, wie man sich von dem Schutze und der Aufsicht des Staates befreien könnte, um jenen Vorläufern, die sie selbst vor sechzig Jahren als Abtrünnige gebrandmarkt hatte, auf dem Wege der Unabhängigkeit zu folgen.

Die Berichte über die genannten Vorträge kann man nicht ohne tiefe Rührung lesen; sie bereichern das goldene Buch der religiösen Freiheit um ein neues, reines Zeugnis¹. — Es ist leicht vorauszusehen, daß nach der 1869 erfolgten Befreiung der protestantischen Kirche in Irland, die nunmehr neben der katholischen Kirche unter gleichen Bedingungen friedlichen Wettbewerbes lebt, sowie nach der Befreiung der inkorporierten privilegierten Kirche von Wales auch für die schottische Kirche die Trennung vom Staate, ihr „disestablishment“ und ihre freiwillige Verschmelzung mit der Freien vereinigten Kirche kommen wird. Die Mutter wird sich mit den verlassenen Söhnen, jetzt ihren Rettern, wieder vereinigen!

Dieses Ereignis wird die vollendetste Entwicklung des religiösen Gemütes darstellen, die sich zwischen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Anfange des 20. ereignet hat, ein ideales Schauspiel unter so vielen rohen Siegen des unerbittlichen ökonomischen Positivismus. Dann wird auch die letzte Befreiung zur Reife gelangen, die die schwierigste ist, weil das Privileg in den politischen Einrichtungen verkörpert ist, die Befreiung der anglikanischen Staatskirche.

Hier entsteht die außerordentlich schwierige staatsrechtliche Aufgabe, deren Lösung ganz unseren Tagen angehört und schwieriger ist für protestantische als für katholische Länder: eine geeignete Formel zu finden, um die religiöse Freiheit, die in den Kulturen zum Ausdruck gelangt, zu regulieren. In der Einleitung zu dieser Schrift wird dies, wie ich vertrauen möchte, mit einer gewissen Neuheit der Anschauungen und aufrichtigen Sinnes behandelt. Ich widerlege und ergänze niemanden, ich erkläre nur durch ihre eigenen Dokumente die Formel von *Ca-vour*: freie Kirche im freien Staate, und beweise, daß sie so verstanden werden muß: freie Kirchen im souveränen Staate. Es können unmöglich zwei Arten der Souveränität in einem und demselben Staate begriffen oder zugelassen werden. Der größte italienische Staatsmann hat es auch niemals behauptet. Es mag hinzugefügt werden, daß jede Kirche außer dem unsichtbaren Vermögen auch ein materielles be-

¹ Diese Vorträge erschienen unter dem Titel: „Report on Conference with the Church of Scotland“ (Edinburgh, May 1911).

sitzt; sie braucht Regulierung durch die Gesetze, um es zu verwalten und zu verteilen, und sie muß darum den Schutz des öffentlichen und privaten Rechts sich angedeihen lassen. Ihre Grundlage vertieft sich in den Boden, und je heißer ihr Glaube ist, desto weiter breitet er sich aus. Wenn der moderne Staat wirklich seiner Bestimmung folgt, so hat er die Pflicht, allen Kulturen den Schutz des öffentlichen und privaten Rechts zu gewähren, um so ihren Geist, ihre Richtung, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu fördern, wie es die große amerikanische Republik gelehrt hat. Es gibt allerdings Staaten, die die Trennung von Staat und Kirche in der Weise vollziehen, daß sie mit Vorbedacht oder infolge ungewollter Fehler des öffentlichen Rechts alle Kulte oder einige von ihnen verfolgen. So geschah es in Frankreich 1905, so geschieht es gegenwärtig in Portugal zum Schaden des Katholizismus.

Dagegen bietet die Art, wie der Kanton Genf in der neuesten Zeit die Kirche selbständig gemacht hat, in Europa das schönste Beispiel einer Handlung, die die religiöse Freiheit sowohl wie die öffentliche Sitte und Ordnung beschützt, ohne die Oberhoheit des Staates zu schmälern.

In dieser Richtung bewegt sich die Rechtsforschung im 20. Jahrhundert; jede Art von Privileg wird mit jedem Tage immer weniger geduldet; man will ebensowenig von den dem Staate unterworfenen Kirchen etwas wissen, wie von einem Staate, der die Führung seiner Geschäfte einstmals der Kirche überlassen hatte.

Mit dieser Hoffnung nehme ich Abschied von den Lesern, die sich in Deutschland für die hier berührten politischen und religiösen Fragen erwärmen und mein Buch mit ihrer Aufmerksamkeit beehren wollen.

Jeder, der mich genau kennt, weiß, daß ich während der Zeit von 1869 bis jetzt, während welcher ich in verschiedenen Ämtern an der Regierung teilgenommen habe, sicherlich vermeidbare Fehler begangen habe. Niemals aber habe ich die Staatsgewalt benutzt, um irgendwelche mir unliebsame wissenschaftliche oder religiöse Idee zu unterdrücken.

Die Beschuldigung, die man gegen mich gerichtet hat, daß ich zu sehr dem verführerischen Reiz der fremden Ketzerei zu-

gänglich gewesen sei, würde ich, selbst wenn sie auf Wahrheit beruhte, nicht zurückweisen. Besser diese scheinbare Schwäche, die aus dem steten Nachdenken hervorgeht, als daß man sich in der Menschenleitung Unfehlbarkeit anmaßt. Gerade sie wird doch durch die Weisheit der unerwarteten Ereignisse und der unerbittlichen Entwicklung der neuen Ideen jeden Tag als die „fehlbarste“ erwiesen. Die neuen Ideen aber entgehen nun einmal dem Scharfblick der Regierungen, mögen diese auch in ihrem unwirksamen Hochmut sich für allwissend erklären . . .

Luigi Luzzatti.

Einleitung.

Konstitutionelle Grundsätze der Trennung von Staat und Kirche.

I.

Die Verkünder der religiösen Freiheit, die zugleich durch die Verknüpfung der Inhalte und den notwendigen Fortschritt der Ideen Vorläufer auf dem Felde der wissenschaftlichen Freiheit waren, haben auch, wenn schon unbewußt, die Trennung von Staat und Kirche in die Wege geleitet. Ein Teil des vorliegenden Buches befaßt sich besonders eingehend mit einigen ganz verkannten Persönlichkeiten dieser Art.

Der große konstitutionelle Grundsatz der Trennung wird in seinem Inhalte bestimmt bald durch den Überfluß an Glauben, bald durch den Unglauben. Er leitet seinen ersten Beweggrund entweder von der Reinheit des religiösen Gefühls oder von dem Sektengeist her; dieser letztere war es gerade, der, um einmal das barbarisch klingende Wort zu gebrauchen, den Antiklerikalismus schuf, diese unumgängliche Begleiterscheinung des Klerikalismus. Sowohl der eine wie der andere sind das psychische Erzeugnis einer und derselben moralischen Krankheit: der Unduldsamkeit.

Alle Gesetzgebungen in bezug auf die Trennung von Staat und Kirche lassen sich nach diesen beiden Gesichtspunkten unterscheiden; sie gehen einmal, wie eben gesagt wurde, vom Glauben, das andere Mal vom Unglauben aus; bald begünstigen sie das religiöse Leben, bald wollen sie es unterdrücken. In allen diesen Fällen zeitigt die konstitutionelle Freiheit ihre heilsamen Wirkungen. Die Erfahrung lehrt, daß die Gottheit keiner menschlichen Fürsorge jemals bedarf, um in den Herzen der Gläubigen

ihre Gefühlswärme auszustrahlen, und daß der Himmel einer Religion sich wohl ohne staatliche Unterstützung künstlicher Art erhalten kann. Dies ist ja der geheime Sinn, wie er uns aus einem Briefe Luthers an Bruck deutlich genug entgegentritt¹: „Ich sah zwei Wunder; ich beschaute von meinem Fenster die Sterne des Himmels und das schöne Gottesfirmament, ohne die Säulen zu sehen, über welchen der Baumeister dieses Firmament aufpflanzte. Und doch fielen die Sterne vom Himmel nicht, und das Firmament stand fest.

„Es gibt aber Leute, die nach solchen Stützen trachten und sie mit Wonne umarmen und betasten möchten.

„Da sie aber nicht dazu gelangen, so befällt sie die Angst, und sie fangen an sich zu quälen, als ob wirklich die Himmel demnächst einstürzen würden, nur weil diese Menschen die betreffenden Stützsäulen vermissen. Hätten sie diese letzten unter den Händen gefühlt, dann, und nur dann würden sie an die Festigkeit des Himmels geglaubt haben².“

In diesen bilderreichen Gedanken kommt der seelische Zustand vieler Millionen von Gläubigen auch in der Gegenwart zum sprechenden Ausdruck. Die unsichtbare Kirche scheint ihnen nicht sicher genug ohne die Beihilfe des Staates. Diese Beihilfe will man spüren und sie recht deutlich erkennen, damit man erleichtert aufatmen kann mit dem festen Vertrauen, daß das Heiligtum nicht zusammenfällt . . .

Die Erfahrung zeigt aber an der Hand der genauesten Methoden des natur- und sozialwissenschaftlichen Verfahrens sehr viele hervorleuchtende Beispiele von Religionsgemeinschaften, die gerade durch die Freiheit vom staatlichen Schutz die erhabensten geistigen Flügel zu den Sehnsuchtsstätten des Himmels vollbracht haben. In der Freiheit entsteht ein natürlicher Lebenskampf zwischen den verschiedenen Ausgestaltungen des Glaubens, wodurch sie verfeinert, vertieft werden. Und dieselbe Erfahrung lehrt, daß selbst die materiellen Lebensmittel der Kirchen in viel reicherm Maße von der Freiheit herfließen, als sie von dem

¹ Dieser Brief ist datiert 5. August 1530; ich benutzte die englische Übersetzung: The letters of Martin Luther, selected by M. Currie.

² Die alte skandinavische Religion lehrte, daß die Erde durch Säulen im Himmel gehalten wird, und dieselbe Aufgabe fiel dem mythologischen Atlas zu.

gegenwärtigen Staate, dem Beschützer und somit auch Lenker des Gewissens, gewährt werden.

Ich möchte nun in dieser Einleitung zwei sehr wichtige Seiten dieser überaus schwierigen Probleme mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgen: die eine Seite bezieht sich auf die unvergleichliche Größe der Apostel der religiösen Freiheit in der geschichtlichen Tragödie der Verfolgung; die andere schließt in sich die inneren moralischen und juristischen Gründe des Trennungsprinzips ein. Wir bewundern jetzt die Vorläufer, die Urheber, die Verkünder der religiösen und wissenschaftlichen Freiheit; die letzte erscheint uns als die reife Frucht, die von der Gewissensfreiheit her fällt. Vertiefen wir uns aber genauer in dieses ganze Gebiet, von wo uns so viel Blut und Tränen entgegenstarren, so müssen wir uns vor allem in den seelischen Zustand der Gläubigen jener Zeiten versetzen, als die Religion, nach allgemeiner Überzeugung, noch das Monopol besaß, die verirrtten Seelen zu retten.

Welche tiefe, aufrichtig empfundene Unruhe quält nicht die Gläubigen, sobald sie fühlen, daß sie im Vollbesitze der Heilswahrheiten sind, die sie anderen liebevoll beibringen möchten, und hierbei mit Trauer auf so viele „Blinde im Geiste“ stoßen, welche von denselben höchsten Wahrheiten nichts wissen wollen!

Mit Chrysostom wiederholen sie: Nichts ist wertvoller als die Seele, das ganze Universum kommt ihr nicht gleich. — Der heiße Glaube besteht in seinem Wesen aus solcher mystischen Bekehrungssucht. Im Apostolat offenbart sich der religiöse Drang am tiefsten. Wo die Hoffnung einmal entflammt wird, die Andersgläubigen zu bekehren, wird auch dadurch mit verstärkter Glut an dem eigenen Glauben festgehalten. Die Frömmigkeit klammert sich so sehr an das Ziel, daß man es mit den Mitteln, die zu ihm führen, nicht mehr allzu genau nimmt.

Ist es doch in der Tat leicht, gar zu leicht, jene Grenze zu überschreiten, die das reine, von selbst entstehende Apostolat von der Proselytensucht trennt. Und diese letztere ist schon weit entfernt von der freien, sanften, evangelischen Predigt. Man fühlt sich schon erbittert, wenn man nicht widerstandslos jemanden bekehren kann. Und allmählich bricht sich die Überzeugung Bahn, daß es notwendig wäre, die abspenstigen Geister mit allen Mitteln der Gewalt zur Anerkennung des wahren

Gottes zu zwingen. Es gehen dann die guten Triebe einen innigen Bund mit den schlechten ein. Die letzteren flüstern anfangs kaum hörbar die Intoleranz zu; dann brechen derartige Eingebungen blitzartig hervor und verwandeln so viele engelhaft gute Seelen in dämonisch grausame. Unter dem religiösen Trieb, die Neubekehrten für immer zu werben, verbirgt sich aber fast immer der Drang zur weltlichen Machtstellung; auf die Periode des Überzeugenwollens folgt diejenige der offenen Verfolgung.

So werden soziale Kreise geschaffen, die vom Geist der grausamen Unduldsamkeit durchtränkt sind; so konnten einmal die Inquisitoren als die Hüter der öffentlichen Moralität erscheinen, als solche, denen es gerade oblag, das glaubensgerechte Bewußtsein des wahren Gottes wiederherzustellen. Hat es je eine wichtigere Angelegenheit gegeben, als die Seelen zu retten, je ein größeres Verbrechen als die Verbreitung der ketzerischen Lehren, die dem reinen Überlieferungsglauben nachstellten? Und so wird die menschliche Güte, die in so edeln Äußerungen der religiösen Pietät zur Tat wurde, durch die Gelüste, über den Staat im Namen Gottes zu herrschen, zur Rechtfertigung der Verfolgungen entwertet.

In dem unparteiischen und interessanten Werke von Vacandard über die Inquisition¹ wird auf die bekannten Untersuchungen von Lea² zurückgegriffen, um die Behauptung aufzustellen, daß man die Inquisition rechtfertigen, wenn auch nicht von unserem Standpunkte freisprechen sollte. Sie haben es nicht verdient, von der Menschheit verdammt zu werden: ihre Verfehlungen waren den Mängeln ihres Verstandes, nicht aber ihrer unmoralischen Gesinnung entsprungen, und selbst die gegen jede Unduldsamkeit Unduldsamsten müssen den Inquisitoren mildernde Umstände zubilligen. Wir wollen ihn auch anerkennen, diesen rechtfertigenden Spruch der Geschichte, um so mehr, als in manchen unversöhnlichen Urteilen und in dem maßlosen Entüstungsgeschrei vieler, die, ohne irgend etwas für die Freiheit

¹ Vacandard: Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église. — Der Verfasser steht auf streng konfessionell katholischem Standpunkt.

² Das Hauptwerk dieses autoritätvollen Historikers der Inquisition ist: A History of the Inquisition of Spain.

geopfert zu haben, nunmehr in aller Ungestörtheit ihre Wohltaten zu eignen Ausbeutungszwecken mißbrauchen, der alte Geist der Inquisition mehr als man zu glauben geneigt wäre, auflebt!

Aber wir sagen unsererseits: wenn die grausame Schlechtigkeit der Zeiten, die dunkeln Laster der gesellschaftlichen Umgebung, wenn selbst die herrschenden Moralbegriffe dazu drängten, den Ketzern und freien Wissenschaftlern das Leben unmöglich zu machen, so daß wir die verhängnisvollen Urheber der Gemetzel im Namen der Religion durch dies alles rechtfertigen müssen, wie erhaben sollten uns da nicht im Gegensatz dazu Herz und Vernunft aller jener Apostel und Märtyrer erscheinen, die in voller mittelalterlicher Nacht das heranbrechende Morgenrot des neuen Glaubens und Wissens zuerst erschaut und einen höheren Typus der Menschlichkeit in den lichtvollen Offenbarungen der freien Wissenschaft, der freien Religion geahnt haben? Wenn die soziale Umgebung so tief gesunken war, daß uns die Verfolger im milderen Lichte erscheinen, welche herrliche Leistungen des menschlichen Geistes, der menschlichen Tugend müssen diese Großen vollbracht haben, die aller Umgebung zum Trotz die Freiheit sich bewahrt hatten? Wollen wir wirklich die Inquisitoren rechtfertigen, so verherrlichen wir um so mehr ihre Opfer.

Wir üben keine Rache mehr an den dunkeln Gestalten der Verfolger, — wir hegen nur eine andachtsvolle und immer tiefere Ehrfurcht vor den Urhebern der Freiheit des Gewissens und Wissens. Diese haben das Recht, in der Geschichte der Menschheit unvergänglich zu strahlen; sie hatten die Worte des erhabensten Lehrers in die Tat umgesetzt: „Lernt von mir, weil ich sanft bin und demütigen Herzens.“ Diese Apostel waren es, die die religiöse Freiheit in das Bewußtsein der Menschheit eingepreßt haben, und aus derselben entspringen alle anderen Arten der Freiheit. In der Tat, wenn das Gewissen eines Gläubigen seine Überzeugungen ins Gleichgewicht setzt mit der tiefen Achtung vor den anderen Glaubensformen, daß, wenn es auch andere beeinflussen und bekehren will, es ihnen das volle Recht zuerkennt, verschiedene geistige Wege einzuschlagen: so schreibt dieses Gewissen die größte Seite im Buche der politischen Wissenschaft und verhilft zur gesunden Entfaltung aller Kräfte des konstitutionellen Staates.

Eine Gemeinschaft der Bürger, deren Bewußtsein von dieser Wahrheit durchdrungen wäre, würde einen höheren Typus der Gesellschaft entstehen lassen. Ist doch die religiöse Freiheit die am schwersten zu erreichende, und sie schlägt nur zu langsam ihre Wurzel im öffentlichen Leben des Staates. Sie sollte den Grund bilden, auf dem sich das soziale Gebäude erhebt, in der geschichtlichen Entwicklung aber erscheint sie, um das staatliche Werk zu krönen. Als Beispiel kann unter anderen England dienen, wo alle konstitutionellen Freiheiten sich eher entwickelt haben als die religiöse.

Die Demokratie läßt ihre Fähigkeit zur Selbstbeherrschung danach beurteilen, ob sie alle Folgen der freiheitlichen Staatsordnung ertragen kann. Nun ist der Widerstreit in allen irdischen Angelegenheiten keineswegs so unerträglich, wie ein solcher im Himmelreich . . . Der Kampf um die Wahlurne, die Unterdrückung der Minderheit durch die Beschlüsse der politischen Mehrheiten, die harten Kontraste im Parlamentsleben und ihr Nachhall in der Presse, die Achtung, die man dem vom öffentlichen Recht geschützten Willen eines einzelnen Volksvertreters gewährt, wenn dieser auch allen anderen zuwiderspricht, alle erzieherischen Einrichtungen zur Freiheit, alle die qualvollen Versuche, das gesellschaftliche Dasein in die richtigen Bahnen zu lenken, erweisen sich nicht so schwierig, wie das ruhige Zusammenleben verschiedener Glaubensformen. Und es wird begreiflich, warum die religiöse Unabhängigkeit, die, weil sie inhaltlich die wichtigste ist, zuerst erreicht werden sollte, sich gewöhnlich an letzter Stelle Bahn bricht, ehe sie die vollen Bürgerrechte im Staate erwirbt; nur wenige Ausnahmen kennt diese Regel.

Es gibt zwar Völker, die eine angestammte Würde für das demokratische Regime zeigen, dabei aber nur einer Konfession das Monopol zuerkennen und keine religiöse Freiheit besitzen. Solche Völker haben die Konstitution zum Schein und die Sklaverei zum Wesen. Von dem Glaubensmonopol solcher Staaten wird die Freiheit gewöhnlich konfisziert. Hier liegt der größte Beweis ihrer Unfähigkeit, den demokratischen Prinzipien beizukommen. Wenn einer Nation das Bewußtsein aller anderen politischen und bürgerlichen Garantien fehlte und nur die religiöse Freiheit unangetastet geblieben wäre, so würde sie von selbst

alle anderen wesentlichen Bedingungen einer demokratischen Regierungsform von neuem hergestellt haben.

Wenn eine Nation aber die Freiheit des Gewissens und Wissens bei voller Wahrung aller öffentlichen Rechte nicht erreicht hat aus dem Grunde, weil sie kein Bedürfnis danach fühlt, so wird allmählich die Seele dieser Nation verdorren, sie selbst der Sklaverei anheimfallen. Darum besteht das erste Kriterium, das ein Urteil über die Vortrefflichkeit des konstitutionellen Regimes und namentlich über sein wahres Wesen zuläßt — ohne sich vom Schein verleiten zu lassen —, in diesen einfachen Fragen: Werden die unvermeidlichen Verschiedenheiten des religiösen Glaubens und der philosophischen Anschauungen von den Bürgern gegenseitig geachtet und 2. genießen dieselben den Schutz des öffentlichen und privaten Rechts? Jede konstitutionelle Untersuchung, die in die Seele der Völker schauen und sich mit dem eitlen Glanz der äußerlichen Formen nicht begnügen will, muß von solchen fundamentalen Fragen ausgehen.

II.

Drei große Arten der Trennung von Staat und Kirche, um die sich kleinere geschichtliche Erfahrungen sammeln lassen, sind von den Vereinigten Staaten in Amerika, von Japan und Indien in Asien und von Frankreich in Europa dargestellt.

Das Beispiel der Vereinigten Staaten hat ähnliche Erfahrungen in den lateinischen Republiken von Zentral- und Südamerika gezeitigt. Japan und das englische Indien sind in ihrem Erdteil vereinzelt geblieben, doch wird ihr Beispiel sicherlich auf die Nachbarländer nicht ohne Wirkung bleiben. Und Frankreich mit seinen neueren lauten Reformen hat dieses schwierige und feine Problem sozusagen auf die Tagesordnung in allen europäischen Staaten gesetzt. Wir wollen nun diese große staatskirchliche Umwälzung, die wie ein Wegweiser in der moralischen Welt leuchtet, in ihren Hauptzügen näher betrachten. Die einzelnen Kolonien Englands hatten einen mehr religiösen als kommerziellen Ursprung. Die Pilger, die den Ozean durchquerten, um den Schmerz über die Verletzungen ihres Glaubens zu stillen, waren viel zahlreicher vertreten als die Abenteurer des Reichtums. Man hatte zwar die Zelte in der Neuen Welt

aufgeschlagen, um ausschließlich irgendeinem Kultus zu dienen, die Notwendigkeit des Zusammenlebens der nach Abstammung und Glauben verschiedenen Menschengruppen hat die Duldsamkeit zum Gesetz erhoben. In Maryland waren es die Jesuiten und in Rhode Island war es Williams Roger, dieser Held der Religionsfreiheit, über deren Werk im folgenden berichtet werden soll¹.

Zum ersten Male wurde in einem Staate, dem die Geschichte eine so glänzende Zukunft bereitet hat, die konstitutionelle Wahrheit verkündet, daß man staatlicherseits weder begünstigend noch störend in die Ausübung der Religion eingreifen sollte. Die Seele dieser kleinen Stadt, die den Namen Providence führt und von Williams Roger mit der Bestimmung gegründet wurde, ein Platz auf Erden zu sein, in dem man frei den eigenen Gott verehren dürfe, hat sich zur Seele dieser ganzen neuen Welt emporgeschwungen. Bei aufmerksamer Betrachtung dieser großen und bedeutungsvollen Geschehnisse lassen sich mehrere Schlüsse ziehen. Vor allem muß gesagt werden, daß die herrschende Idee der religiösen Freiheit in den Vereinigten Staaten die heiße, unbegrenzte Gottesliebe zum Beweggrund hatte; ein reinstes Gefühl hat sich in konstitutionelle Garantien umgesetzt. In der Tat, die Erinnerung an die alten Fesseln und die alten Zwangsgesetze, die Entrüstung über die privilegierte Stellung der herrschenden Priesterkaste, der Widerwille gegen die Zahlung von Kirchensteuern zur Erhaltung solcher Formen der Religion, die man als verlogene innerlich brandmarkte, das ganze Gewissen, das in der neuen Heimat sich fruchtbar erneuerte und einen erneuerten und verfeinerten Gott im Herzen schuf, dies alles brach gewaltig hervor in jenen erhabenen schöpferischen Augenblicken, als die Völker mit einem Male die Schlacken der Vergangenheit von sich wegschleuderten und im Lichte der Güte und

¹ Über die konstitutionelle Geschichte von Maryland handeln die folgenden Werke: J. Latané: The early relations between Maryland and Virginia; J. A. Silver: The provisional Government of Maryland (1774 bis 1777); F. E. Sparks: Causes of the Maryland revolution of 1689; G. Petrie: Church and State in early Maryland. — In dem wenig bekannten, aber sehr wertvollen Werke von Sanford H. Cobb: „The rise of religious liberty in America“ ist die Vorbereitungsperiode zur Trennung von Staat und Kirche ausgezeichnet geschildert worden.

Würde erstrahlten. Mag später die Versuchung zur Schlechtigkeit wieder die Oberhand gewinnen, mag eine neue Reaktion das errungene Kulturgut bedrohen, — die befreiende Stunde hat nun einmal geschlagen, die gesunde Gärung, die sie geschaffen, wird niemals zum völligen Stillstand kommen, die neuen Lebensformen werden die Reinheit des Ursprunges niemals ganz verleugnen können. Diese großen Schöpfer der Konstitution, denen die religiöse Freiheit verdankt wird, waren schlichte Helden der neuen öffentlichen Sittlichkeit. Sie waren religiöse Erlöser, bevor sie zu politischen wurden. Sie fühlten und wußten, daß sie ihrer neuen Heimat das größte Gut zuführten, indem sie diese mit der Fackel der Gewissensfreiheit erleuchtet, indem sie das habeas corpus auf die Seelen angewandt hatten. Alle Heucheleien, alle Lügen, die durch eine Zwangsreligion zum größten Schaden der Aufrichtigkeit dauernd erhalten werden sollten, wurden in dem erhabenen konstitutionellen Prinzip für immer gebrandmarkt. Alle Zeugnisse, die uns von jener ersten Zeit der Trennung von Staat und Kirche erhalten sind, atmen die unbefleckte Reinheit des Glaubens. Zwischen den Gläubigen und Gott sollte es keine Vermittlung seitens des Staates geben, die stets ein Hindernis bildet auch da, wo sie unter der Form des besonderen Schutzes auftritt.

Mit der Beseitigung der Staatskonfession durch die zentrale Regierung der neuen Republik ist eine Richtungsnorm den einzelnen föderativen Regierungen gegeben worden, von denen jede das Recht hatte, die religiöse Frage nach eigenem Ermessen zu ordnen. Und mehr oder minder langsam, mehr oder minder aufrichtig schlug jeder dieser Staaten die Bahn der Trennung ein und stellte schon damals alle Probleme auf, die in den letzten Jahren Frankreich zu lösen versuchte, ohne daß ein erschöpfendes Erfassen derselben vor der Welt bewiesen worden wäre.

Daß in Amerika der religiöse Geist die Trennung von Staat und Kirche bewirkte, zeigt schon die ganze Art, wie sie vor sich ging.

Im Jahre 1777, ein Jahr nach der Unabhängigkeitserklärung, hob die Konstitution des Staates von New York die Vorherrschaft der christlichen Kirche auf. Damals wurde verkündet: „Die freie Ausübung und der Genuß des religiösen

Kultus werden ohne Unterschiede und Vorzüge in den Grenzen des Staatsgebietes der ganzen Menschheit freigegeben.“ Gleichzeitig aber wurde bestimmt, daß die Eigentumsrechte der Kirchen, die auf dem Wege der königlichen Überlassungen vor dem 14. Oktober 1775 erworben worden waren, vom Gesetz geschützt werden, und daß die kirchlichen Einrichtungen zu Zwecken der Wohltätigkeit und der Erziehung weiterhin ihrer Bestimmung dienen sollten.

Dagegen hat der Staat von Virginia, wo die Kirche durch königliche Konzessionen und durch die koloniale Regierung weite Bodengebiete im Besitze hatte, im Jahre 1801 ein Gesetz erlassen, nach welchem man in jeder Gemeinde den Kirchenbesitz, sobald er durch den Tod der Kirchendiener verwaltungsfrei wurde, zu wohltätigen Zwecken verwenden durfte. Auf diese Weise wollte der Staat, wie dies später in Frankreich geschah, das Kirchenvermögen an sich nehmen, um es den Zwecken der Armenversorgung zuzuwenden. Nun hat aber die höchste gerichtliche Instanz, die in den Vereinigten Staaten die Macht besitzt, der Verfassung zuwiderlaufende Gesetze für null und nichtig zu erklären, entschieden, daß die Kirchengüter rechtmäßig erworbene Besitztümer bildeten, und somit wurde das oben erwähnte Parlamentsgesetz des Staates von Virginia als verfassungswidrig aufgehoben¹.

Man sieht daraus, daß die Trennung vorgenommen wurde, nicht um die Kirche zu berauben, als vielmehr um sie materiell sicherzustellen, und dies geschah gerade darum, weil die große konstitutionelle Reform vom Glauben und nicht vom Unglauben angeregt worden war.

Der Staat, der an sich in religiösen Dingen nicht urteilsfähig ist, hat sich aber als durchdrungen vom wahren Erlösergeist des Christentums erwiesen. Dies tritt besonders eindringlich zutage, wenn man in die technische Durchführung des Trennungsgesetzes in den Hauptstaaten der Republik namentlich im Verhältnis zu der katholischen Kirche Einsicht nimmt.

Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche schließt keineswegs die Notwendigkeit aus, für das moralische und ökonomische Leben der einzelnen Konfessionsgemeinschaften durch

¹ Couley: On constitutional limitations, p. 275.

Staatsgesetze Sorge zu tragen. Das öffentliche sowohl wie das bürgerliche Recht befassen sich notwendig auch mit solchen Gemeinschaften. Ist doch die Kirche zunächst eine Körperschaft oder ein Verein: die Gläubigen verpflichten sich zu bestimmten Abgaben, es wird die Art und Weise der Ernennung von Kultusvollziehern bestimmt, es werden alle anderen Eigenschaften festgesetzt, die irgendeine Konfession zum Unterschiede von der anderen kennzeichnen. Mag die Kirche im Gebete ihrer Anhänger sich beflügelt zum Himmel emporschwingen, die materiellen Güter, die sie mit der Zeit gesammelt, halten sie an der Erde fest. Auch nach vollzogener gänzlicher Trennung vom Staate lebt die Kirche innerhalb des Kreises des öffentlichen und bürgerlichen Rechts des Landes weiter. Dieses Recht kann für die inneren Bedürfnisse des Glaubens mehr oder minder fördernd sein. Immer aber muß die Kirche die Souveränität, den Hoheitsvorrang des Staates anerkennen und fühlen, sofern sie im Staate lebt. Und so bekenne ich mich zu der Formel:

freie Religionen im souveränen Staate.

Lehrreich sind in dieser Beziehung die Unterhandlungen, die in Italien Cavour im Jahre 1860 mit dem Vertreter des Papstes geführt hat. Als dieser die völlige Unantastbarkeit der Kirchengüter verlangte, entgegnete darauf der große Staatsmann: „Ich billige wohl die Steuerfreiheit, es muß aber genau erklärt werden, in welcher Weise die Kirche vom Eingriff des Staates frei sein sollte. Es kann unmöglich erlaubt werden, daß ein solches Gebiet etwa zum Asyl der Verbrecher wird und daß es von den Vorschriften der Polizei, der Verwaltung, der öffentlichen Gesundheitspflege mit befreit werden soll.“ Als der Vertreter des Papstes die geistliche Aufsicht über den Unterricht verlangte, hat dies Cavour aufs entschiedenste zurückgewiesen. Die Geistlichkeit sollte kein Recht haben, sich auch in den Unterricht der Theologie und Religion in den staatlichen Anstalten einzumischen. Dafür will auch der Staat den Unterricht in den Lehrseminaren für Geistliche in keiner Weise beeinflussen, doch müssen diese jeder Willkür entzogen und ihre Gründung wie ihre ganze wirtschaftlich-rechtliche Stellung einer genauen Kontrolle unterworfen werden.

Je nach dem Verhältnis des Staates zu den Bestrebungen

der verschiedenen Kirchen läßt sich von einer mehr oder minder liberalen Politik auf diesem Gebiete sprechen. Es kann der Fall eintreten, daß die Kirche sich nach vollzogener Trennung über die Gesetzgebung, die ihren Bedürfnissen keine Rechnung trägt, beklagt und unter einem Sklavereiverhältnis zu seufzen hat. Die Geschichte der kirchenpolitischen Gesetzgebung des Staates von New York ist ganz besonders geeignet, die verschiedenen Tendenzen des öffentlichen und privaten Rechts in ihrer Stellung zur Religion zu beleuchten¹.

Der Staat New York, in den sich durch die Wechselfälle der Emigration ein breiter Menschenstrom ergoß, und wo, gleichsam in einem gewaltigen Schmelztigel, die Abkömmlinge der verschiedensten Nationen und Religionen in eins verschmelzen, hat im Jahre 1813 ein allgemeines Gesetz in bezug auf die religiösen Gemeinschaften erlassen. Der ausschließliche Zweck des Gesetzes war, die Kirchen in ihren Beziehungen zur öffentlichen Gewalt zu konsolidieren, wobei sie bald als juristische Personen, bald als nur tatsächliche Gemeinschaften betrachtet wurden; die letzten durften auch Güter besitzen mittels weltlicher Vertrauensmänner, die „Trustees“ genannt waren. So gibt es nach diesem Gesetz von 1813 rechtlich anerkannte religiöse Gesellschaften, ob dieselben zu Körperschaften erhoben waren oder nicht.

Um eine Kirche zu gründen, die als juristische Person gilt, genügen sieben Menschen im Alter von wenigstens 21 Jahren. Diese müssen Bürger der Vereinigten Staaten sein und vorwiegend

¹ Außer den bekannten Werken von Tocqueville und Bryce, die vor einem halben Jahrhundert die Erforschung der politischen Seele der Nordamerikaner erneuert haben, verweisen wir noch auf folgende speziellen Arbeiten, die wir für diese Einleitung benutzten:

Tyler's American ecclesiastical law. 1866. — The federal States constitutions, colonial charters and other organic laws of the United States, compiled by Benj. Perey Poore. 1878. — Church and State in the United States by J. Thompson. 1873. — L'église catholique et la liberté aux États Unis par le Vicomte de Meaux. 1893. — L'America del Nord del Prof. G. de Vicentius. 1906. — G. Shea: The catholic Church. — Days: The catholic Church in the United States. — G. Shea: The life and times of Archbishop Carroll. — Hussard: Life of Archbishop Hughes. — La séparation des églises et de l'État; Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des Députés par Aristide Briand. Paris 1905. — Bulletin de la société de Législation comparée. Avril—Mai 1905.

im Staate New York sich aufhalten. Gleichzeitig müssen sie vor einem öffentlichen Amte, wo alle Aktenstücke bezüglich des Grundbesitzes aufbewahrt werden, eine Erklärung abgeben mit offiziell erforderlicher Formel in bezug auf den Zweck der Gründung, und die Namen der sieben Verwalter angeben; von diesen letzten dürfen nun mindestens fünf keiner Konfession angehören, die ihre bürgerliche Anerkennung verlangt. So sind also in dem Lande der Freiheit zwei gesetzliche Beschränkungen aufrecht erhalten worden: daß man Bürger der Vereinigten Staaten sein müsse und daß fünf aus den sieben Verwaltern der Kirche ihr selbst nicht angehören dürfen.

Der so gegründete Religionsverein darf Schenkungen und Vermächtnisse in Empfang nehmen, bewegliche wie unbewegliche Güter erwerben. Doch wird auch dieses Recht an zwei Bedingungen geknüpft, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen. Die eine Bedingung ist, daß die Güter zu keinem anderen Zwecke verwendet werden dürfen, als zu dem eigentlich kirchlichen; die andere enthält eine starke Beschränkung des höchsten zulässigen Wertes dieser Güter. Jede gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft darf an Erwerbungen von Immobilien 250 000 Francs und von Mobilien 350 000 Francs nicht überschreiten. Das Gesamteinkommen der beiden Arten des Eigentums darf 50 000 Francs jährlich nicht überschreiten. Es werden hier nur Ausnahmen gemacht zugunsten der Kirchen, die in New York und anderen großen Städten errichtet werden, wo die Bodenpreise im schnellen Steigen begriffen sind. Sollte nun die betreffende Gesellschaft sechs Jahre lang verabsäumen, das Inventar aufzunehmen, aus dem man ersehen könnte, ob alle erwähnten gesetzlichen Bedingungen erfüllt waren, so verliert die Kirche die Eigenschaft einer rechtlich anerkannten Körperschaft.

Man sieht hieraus, daß der Gesetzgeber von New York von vornherein den alten Argwohn hegte, daß die religiöse Freiheit zu viele Güter im Besitz eines einzigen Kultus aufspeichern lassen könnte, was zur Folge hätte, daß die Tote Hand, wie man sich jetzt ausdrückt, aufrecht erhalten würde, oder die Kirchen dem ausschließlichen Verfügungsrecht der Ausländer zufallen würden. Es erstand da, wie leicht einzusehen, auch ohne ausdrückliche Erklärungen, der Argwohn des alten protestantischen Geistes gegen das Papsttum.

Alle anderen Punkte des Gesetzes vom Jahre 1813 beziehen sich auf die Kontrolle der Verwaltung, namentlich in der Einrichtung der Trustees (Vertrauensverwalter); bemerkenswert sind die Vorschriften in bezug auf Miete von Gegenständen für den Kirchendienst, auf die Weihe der Begräbnisse und auf entsprechende Angelegenheiten aus dem Wirkungskreise der Kirche.

Dasselbe Gesetz, das in seinen Grundzügen noch immer in Kraft ist, verbietet einer richtig registrierten Religionsgesellschaft die Güter, die sie von den Schenkern bekam, einer anderen Kirche zuzuwenden, auch wenn alle Mitglieder dieser Gesellschaft das einstimmig verlangen würden; im folgenden wird uns die Gelegenheit geboten, alles dieses mit den Verhältnissen der schottländischen Kirche zu vergleichen.

Aber auch diese starre Regel, wiewohl sie von den anderen vereinigten Staaten Amerikas ebenso in Kraft gesetzt wurde, konnte die organische Entwicklung und dies rasche Wachstum des religiösen Glaubens in seinen verschiedenen Formen keineswegs hindern. So haben beispielsweise im Jahre 1810 in Boston und noch mehr im Staate Massachusetts von 361 kalvinistischen Kirchen, die sich dort befanden, 96 sich entschlossen, zur unitarischen überzutreten. In einigen Fällen wurde ein solcher Entschluß seitens der Mehrheit der Mitglieder der eigentlich ausübenden Religionsgesellschaft gefaßt. Es gab auch andere Fälle, in denen die Kirche als Religionsverein dem ursprünglichen Glauben treu blieb, aber die Mehrheit der Gemeindeglieder entschied sich als die gesetzlich maßgebende Körperschaft, die mit der Kirche verbunden war, für konfessionelle Übergänge und ernannte einen andersgläubigen Vorsteher. Daraus entstanden Streitigkeiten vor dem bürgerlichen Gericht, die aber religiösen Inhalt hatten.

Im Staate Massachusetts war man der Meinung, daß die Kirchen Körperschaften seien, die gemäß den Zielen, die bei ihrer Gründung erklärt worden sind, das Recht haben, Eigentum zu erwerben. Doch entschied der Vorsitzende des Gerichts, daß die einzige Bedingung, die der Kirche einen gesetzlichen Charakter verleiht, ihre Verbindung mit einer regelrecht konstituierten Gesellschaft sei. Diese Entscheidung hat die Unitarier sehr begünstigt und nicht wenige orthodoxe Kirchen (geistige Einheiten)

wurden daraufhin von den rechtlich festgelegten unitarischen Religionskörperschaften ihrer Güter beraubt.

Man sieht aber, daß der Gerichtshof nicht darauf eingegangen ist, die Lehren irgendwelcher Religionsgesellschaft etwa auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, um im Richterspruch zu verkünden, welche von ihnen wahr und welche falsch seien. Die Pflicht des Gerichts bestand nur darin, die Gültigkeit der jeweiligen Rechtsansprüche zu untersuchen. Es handelte sich nicht um den Glauben, sondern um das bürgerliche Gesetzbuch.

Um nun zum Ausgangspunkt zurückzukehren —, das Trennungsgesetz von 1813 enthielt Vorschriften, die mit der religiösen Freiheit nicht gar sehr in Einklang zu bringen waren¹.

Es handelte sich um mehr als hundert Sekten, vorwiegend christliche, unter denen auch als Religionsgesellschaften solche seltsame und merkwürdige wie die Mormonen und die „wissenschaftlichen Christen“ fungierten. Zugleich blühten auf der Katholizismus, Methodismus, Baptismus, die anglikanisch-protestantische Kirche, die presbyterialische, die lutherische und mit der wachsenden Emigration aus den slawischen Ländern auch die griechisch-katholische Kirche. Diese verschiedensten Glaubensarten verlangten eine wesenssprechende Gesetzgebung, die ihren moralischen und ökonomischen Bedürfnissen Rechnung getragen hätte.

Die katholische Kirche war es vor allem, die sich mit den strengen gesetzlichen Grenzen in der Erwerbung der Güter nicht versöhnen und die das Wahlprinzip ihrer Vertreter vor dem Staate nicht annehmen konnte. Durch die Emigration aber wuchs fortwährend die Zahl der Katholiken. So mußte nun diese Kirche Widerstand leisten und kämpfen, auch sie um ihre religiöse Freiheit, um solche Gesetze des Staates, die ihrer starr unabänderlichen Hierarchie nicht widersprachen. Der Kampf zwischen der ursprünglich protestantischen Bevölkerung von New York und den Katholiken mit ihren gebieterisch proklamierten Forderungen war unvermeidlich. Er brach nun mit derselben Gewalt aus, wie in jüngster Zeit in Paris, gelegentlich der Durchführung des

¹ Eingehendere Darstellung ist in dem bereits zitierten bemerkenswerten Buche enthalten: J. P. Thompson: Church and State in the United States. 1873.

Trennungsgesetzes. — Nur die wichtigsten Momente dieser bedeutungsvollen Periode sollen hier erwähnt werden.

In den ersten Zeiten spiegelte die Gesetzgebung der Vereinigten Staaten den religiösen Kultus ab, der den Gesetzgebern besonders nahe lag. Es waren dies Kirchen ohne Papst, auch ohne Bischöfe oder mit Bischöfen, die der Autonomie der Gemeinde unterworfen waren. Der Katholizismus suchte sich zuerst an diese Ordnung anzupassen, sofern er an den zeitlichen Gütern festhielt. Die Gemeinden, von denen die Tempel erbaut wurden, nahmen durch Wahlvertreter an der Verwaltung der Kirche teil. Diese Laienverwalter wollten aber bald auch die Autorität der Geistlichen sich aneignen, indem sie wiederholt die Ernennung der Priester anfochten und so mit den obersten kirchlichen Autoritäten in Konflikt gerieten. Sie appellierten dabei an die weiter gefaßte religiöse Freiheit der Einzelnen. Die Autorität der Gemeinde wurde derjenigen des Papstes entgegengesetzt. Wenn der Vatikan nicht mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht eingegriffen hätte, so würde die katholische Kirche in die protestantische umgeschlagen haben. Als im Jahre 1822 diese Laienverwalter, die Trustees, einen von der Kirche verbannten Priester anstellten, ließ der Papst eine Bulle ergehen, in der „die maß- und grenzlose Macht“ verdammt wurde, die „die Trustees an sich reißen, indem sie danach strebten, den Hirten der Herde zu unterwerfen . . .“

Es gelang auch der Kirche, die Befugnisse der Gemeindevertreter zu einem bloßen Schein herabzudrücken, im offenen Widerspruch zum Gesetz von 1813. Bald entstand eine Bewegung, die wir jetzt eine antiklerikale nennen würden und die das Programm aufweist, die Kirchen niederzureißen und ihre aufgespeicherten Reichtümer mit Hilfe des Staates zu enteignen; es schien, als ob man in Frankreich in den letzten Zeiten der Revolution lebte und nicht mehr die Luft der amerikanischen religiösen Freiheit einatmete. Als Folge dieser Kampf Stimmung erschien im Jahre 1855 ein Gesetz, nach dem es verboten war, das zum religiösen Dienst bestimmte Eigentum irgendeinem Geistlichen zu übertragen. Unter Androhung von Pfändung sollte der ganze Kirchenbesitz den vom Staate anerkannten Laiengemeinschaften zufallen.

Erinnert nicht dieser Kampf lebhaft an den, der sich noch

vor kurzem in Frankreich abspielte? Hier wollte sich die Kirche den Vorschriften für Kultusgemeinschaften nicht unterwerfen und mußte es dulden, daß ihre Güter konfisziert wurden, wie dies in New York im Jahre 1855 geschah.

Ein „Kulturkampf“ also in Amerika von 1850 bis 1863, wie zur Zeit Bismarcks in Deutschland und Combes in Frankreich! Ein „Kulturkampf“ im klassischen Lande der religiösen Freiheit, und zwar kein solcher, der sich das Ziel setzt, die Verbreitung der Kirchenlehren zu hindern oder das Bewußtsein der Gläubigen zu verletzen, sondern der nur um die kirchliche Verwaltung des Besitzes besorgt ist. Was hätten dazu wohl die Väter der glorreichen Konstitution gesagt, die das Prinzip der Gewissensfreiheit verfochten hatten? Wenn dies Washington erblicken würde, sein Haupt aus dem von Ehrfurcht umgebenen Grabe hebend? Was hätten alle bekannten politischen Schriftsteller denken müssen, die nach Tocqueville die in den Vereinigten Staaten triumphierende Freiheit im Gegensatz zu der europäischen Gesetzgebung verherrlicht haben?

Der große damalige Führer der katholischen Kirche, Hughes, wurde aber nicht müde, Widerstand zu leisten und siegte. Das Parlament von New York hat im Jahre 1863 ein Ergänzungsgesetz angenommen, das zum größten Teil das frühere, oben skizzierte Gesetz von 1813 milderte. Die kirchlichen Autoritäten konnten nunmehr als rechtmäßige Vorsteher und Verwalter der Kirchen gelten, nur mußten sie zwei Gemeindemitglieder zur Seite haben, die von Jahr zu Jahr von ihnen zu wählen waren. Allerdings durfte nicht ein einziges Kirchenoberhaupt über die gesamten Güter der Einzelkirchen verfügen. Es sollte vielmehr eine Art von kollegialer Verwaltung der Kirchen erhalten bleiben. Auch wurden Vorsichtsmaßregeln ergriffen, um die Ansammlung des Kirchenbesitzes zu verhindern. So war in dem dritten Artikel des Gesetzes die Bestimmung getroffen, daß alle drei Jahre dem obersten Gerichtshofe des Bezirks, in dem sich die Kirche befindet, das volle Inventar der Güter mit Angabe des jährlichen Einkommens der Kirche vorzulegen sei. Die Wohltätigkeitspenden sollten allerdings darin nicht einbegriffen sein; übrigens werden diese Vorschriften nicht sehr streng gehandhabt. Im besonderen Gegensatze zu dem antiklerikalen Geist, wie er bei

uns herrscht, steht der folgende Artikel dieses Gesetzes: Wenn sich eine rechtlich konstituierte Religionsgemeinschaft auflöst, sei es aus Nachlässigkeit der Gläubigen oder aus Schwäche ihres Glaubens, so bleiben die Güter der aufgelösten Gesellschaft sechs Jahre lang unberührt und werden jeder neuen religiösen Körperschaft ausgeliefert, die die alte weiterführt.

So ist der Staat von New York aus dem Kampfe mit dem Katholizismus, ohne Verzichtleistung auf seine Hoheit, gestärkt hervorgegangen. Anstatt die Verfolgungspolitik fortzusetzen, hat er die religiöse Freiheit unter den Schutz des öffentlichen und privaten Rechts gestellt, ohne das Prinzip der katholischen Hierarchie zu verletzen. Nach dem Beispiel dieses Gesetzes wurde bald darauf eine Reihe von Gesetzen erlassen, um auch den Bedürfnissen anderer Kirchen Rechnung zu tragen, so 1871 der griechisch-katholischen, 1876 der baptistischen, 1886 der anglikanischen, 1887 der evangelisch-lutherischen.

Ein einzigartiges Beispiel eines souveränen Staates, der die verschiedensten Glaubensarten in den Grenzen des Möglichen mit dem Rechtsschutze zu begünstigen sucht, wird namentlich von dem erwähnten Gesetz vom Jahre 1871 dargeboten. Da die griechisch-orthodoxe Kirche sich im Staate verkörpert und den russischen Kaiser zum Oberhaupt hat, so bestimmt das Gesetz, daß die bevollmächtigten Vertreter Rußlands vor der Regierung der Vereinigten Staaten allein die Befugnis haben, solchen Kirchen die rechtliche Kraft zu verleihen.

Sonst folgen dieselben Vorschriften, die im Gesetze von 1813 zugunsten der katholischen Kirche gültig waren. Vom Standpunkte des öffentlichen Rechts aus ist ja der Umstand ganz außerordentlich, daß nur der russische Kaiser durch seine Vertreter das Oberhaupt der entsprechenden Kirchen in New York darstellt, und er bringt in der letzten Konzession das äußerste Entgegenkommen zum Ausdruck, das ein souveräner Staat den Bedürfnissen irgendeines Glaubens zubilligen kann; und in den anderen Staaten Kalifornien, Oregon, Illinois hat die katholische Kirche noch mehr errungen. Eine einzige Person, etwa der Oberbischof, besitzt die Rechtsbefugnisse der ganzen bürgerlichen Körperschaften, sobald er als kirchliches Oberhaupt legitimiert ist.

Es ist nicht verwunderlich, daß der Vatikan sich mit dieser

religiösen Freiheit als zufriedengestellt erklärte. Während der Triumphreise des päpstlichen Delegierten Martinelli im Jahre 1897 antwortete dieser auf eine Adresse der Bürger von Saint Paul:

„Einem beobachtenden Geiste kann unmöglich unbemerkt bleiben, daß der wundervolle Fortschritt, den die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten machte, nicht nur den Lehrern der Kirche verdankt wird, sondern auch der Freiheit, die sie in diesem Lande der Freiheit genießt . . . Warum sollte man überrascht sein von solcher Größe, wenn es sich um ein Land handelt, wo zum Zweck einer fruchtbaren Entfaltung der Energie des menschlichen Geistes freier Lauf gegeben wird.“

Wie man sieht, ist eine glückliche Umgebung wohl imstande, selbst die Sprache der päpstlichen Vertreter zu verjüngen! Der Katholizismus mußte sich bei offener heilsamer Luft mit den verschiedensten Religionsarten messen, mußte ihnen im Kampfe um das Seelenheil den Himmel streitig machen, und er erwarb dadurch neue Energie, neue Biagsamkeit, deren er bisher nicht für fähig gehalten wurde.

Es existiert in den Vereinigten Staaten auch eine „liberale Vereinigung“, deren Forderungen in bezug auf die Trennung von Staat und Kirche viel weiter gehen. Jeder Liberalismus muß ja eine Minderheit von Ultraradikalen gegen sich haben. Obschon der Staat in der nordamerikanischen Republik sich in religiösen Dingen nicht für urteilsfähig hält, ohne atheistisch sein zu wollen, so begünstigt er den religiösen Geist, soweit dies nach ihm dem konstitutionellen Prinzip nicht widerspricht. Dagegen verlangt das Programm jener liberalen Vereinigung, daß die Kirchen nicht mehr steuerfrei sein sollen, daß man im Parlament, beim Militär, in Gefängnissen, in Asylen so wenig Geistliche anstellen dürfe, wie in anderen, öffentlich unterhaltenen Anstalten, daß alle öffentlichen Zuwendungen für religiöse Zwecke, sei es auch nur im Ressort der Erziehung und Wohltätigkeit, zu unterbleiben haben. Ebenso wenig soll man die Festlichkeiten und Feiertage religiösen Charakters unterstützen, ferner alle Gesetze, die der spezifisch christlichen Moral zur Autorität verhelfen, darunter die Vorschrift der Sonntagsfeier, aufheben. Es wurde auch die Forderung aufgestellt, die Bibel als moralisches Textbuch in den Schulen nicht mehr zu gebrauchen und den

Schwurzwang bei allen staatlichen Gerichten zu beseitigen¹. Diese Forderungen, die seit dem 4. Januar 1873 von der genannten liberalen Vereinigung aufgestellt worden sind, wurden auch zum großen Teil erfüllt. Die letzten Reste der gesetzlichen Ungleichheiten aus konfessionellen Gründen verschwinden. Während Bryce noch vor kurzem auf Staaten hinweisen konnte, wo die öffentlichen Ämter nur von Leuten bekleidet werden durften, die an Gott und an das zukünftige Leben glaubten, hören jetzt allmählich solche Verletzungen des Gewissens auf.

Doch hat man in den Vereinigten Staaten das ganze 19. Jahrhundert dazu gebraucht, die Beseitigung aller bürgerlichen Ungleichheiten aus religiösen Motiven durchzusetzen. Daß aber die freiheitliche Entwicklung damit durchaus noch nicht vollendet war, zeigt schon zur Genüge der sehr bedeutsame Umstand, daß der oberste Gerichtshof der Republik nicht eingegriffen hat, um die gesetzlichen Beschränkungen der Rechte der Atheisten oder selbst der Freireligiösen in einigen Einzelstaaten als verfassungswidrig anzufechten. Und man könnte noch weitere ähnliche Erscheinungen aufzeichnen; so etwa, daß man mitunter die religiösen Sekten durch Zuschüsse, die angeblich zu Wohltätigkeitszwecken geleistet werden, vom Staate her unterstützt, und daß in New York einmal den katholischen Kirchen Zuwendungen gemacht wurden, um sich die Stimmen der Katholiken für die politischen Wahlen zu sichern. Es bleibt wahr, daß der politisch-kirchliche Charakter der Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten in bezug auf religiöse Freiheit, zugunsten und nicht gegen die Kirche besteht. Aber die Gesetzgebung verweltlicht sich dort immer mehr, wie schon oben zu zeigen versucht wurde. Bedeutungsvoll ist namentlich ein Schreiben von Roosevelt. Man hatte während des letzten Wahlkampfes die dringlichsten Fragen an ihn gerichtet, ob es denn wahr sei, daß Taft zu der unitarischen Kirche gehöre, sein Bruder und seine Frau aber zu der katholischen — wodurch Taft der gefährlichsten Sympathien verdächtig werden müßte. Es ist daher zu beachten, daß die Protestanten in Amerika die Unitarier noch mehr verabscheuen als die Katholiken, denn die ersten leugnen die göttliche Natur

¹ Einzelheiten darüber im Werke von F. Schaff: *Chiesa e stato negli Stati Uniti*.

Christi und betrachten ihn nur als die höchste Offenbarung der Menschheit.

Nachdem der Wahlkampf nun beendet war, antwortete Roosevelt den beunruhigten Gemütern, die Tafts Religion ängstlich erforschen wollten . . .

„Dies ist ja die intime Angelegenheit seines Gewissens,“ schrieb Roosevelt. „Jemanden zwingen, ein Glaubensbekenntnis öffentlich abzulegen, mit der gleichzeitigen Androhung, im gewissen Falle gegen ihn zu stimmen, verstößt gegen die Grundsätze unserer Regierung, die die vollste religiöse Freiheit gewährt, die jedem das uneingeschränkte Recht gibt, sich in Glaubensangelegenheiten nur vom eigenen Gewissen leiten zu lassen . . . Abraham Lincoln gehörte keiner Kirche an.“ — Übrigens mag im Anschluß an diese Bemerkung Roosevelts erinnert werden, daß Lincoln, diese so schlichte und so große Erscheinung, wenn er auch keiner Kirche angehörte, am presbyterianischen Dienste mehrfach teilnahm¹. In einer Rede, die er zur Zeit des Bürgerkrieges hielt, sprach er über den Vater aller Völker mit einem solchen moralischen Schwung und so durchdrungen von wirksamster Herzensgüte, daß die Frage nahe lag, welcher in die Listen eingetragene Kirchengläubige von tieferem Glauben beseelt wäre als Lincoln? — Es ist zufällig nicht wahr, daß Tafts nächste Verwandte katholisch sind, fügte Roosevelt hinzu. Und wenn es wahr wäre? Soll man denn einem würdigen Kandidaten die Stimme versagen lediglich aus dem Grunde, weil er einer anderen Konfession angehört? . . . „Diese unsere Republik wird mehrere Jahrhunderte überdauern. Und sie wird zweifellos unter ihren Präsidenten Protestanten, Katholiken und in kurzer Zeit höchstwahrscheinlich auch Juden zählen.“ In seinem eignen Ministerrat waren eben katholische, protestantische und jüdische Minister vertreten, deren Wahl sie einzig und allein ihrer Tüchtigkeit und Moralität verdankten. — So weit Roosevelt. Man atmet erleichtert auf, wenn man derartige Äußerungen liest. Und mir persönlich gereicht es zur Befriedigung, daß Italien der einzige Staat in Europa ist, der bis jetzt diesem Ideenkreise am nächsten steht.

¹ Dazu: F. Schaff: *L'idea americana della libertà e i suoi effetti pratici* (p. 439 ss.).

Das Beispiel der Vereinigten Staaten konnte für die Nachbarländer nicht ohne Folgen bleiben. Die Berührung des protestantischen Geistes mit den im Aberglauben versunkenen Völkern des spanischen und portugiesischen Amerika hat ihre wohltuenden Wirkungen gezeitigt. Dem Fanatismus des spanischen Staates folgte die völlige Trennung der katholischen Kirche vom Staate. In die klassischen Länder der Inquisition ist die triumphierende religiöse Freiheit eingezogen. In Mexiko war die Trennung gegen die katholische Kirche gerichtet, in Brasilien fand sie zugunsten derselben statt; doch waren die Folgen überall gleich heilsam. Das Kirchenjahrbuch für 1899¹ stellt mit Sicherheit fest, daß der Katholizismus in Mexiko in voller Frühlingsblüte begriffen ist. Durch die Vereins- und Versammlungsfreiheit sind auch die Religionsgemeinschaften entstanden, und freiwillige Spenden ersetzen zur Genüge die vom Staate versagten Mittel. Das katholische Jahrbuch konstatiert mit Schmerz, daß in Mexiko die Schule nicht konfessionell, unentgeltlich, obligatorisch, also atheistisch ist. Der spanische Religionseifer hat hier unerwartete Erscheinungen hervorgebracht; der bekämpfte Glaube wehrt sich, und, wie wir oben sahen, im Ringen um Anhänger verbessert, verfeinert er sich.

Wer könnte auch nur glauben, daß in der Republik Ecuador beispielsweise die religiöse Freiheit in so kurzer Zeit den Sieg davontragen würde? Noch im Jahre 1872 hat diese Republik mit dem Papst ein Konkordat geschlossen, dessen erster Artikel lautete: Die katholische apostolische römische Religion wird für die Republik Ecuador die einzige Religion bleiben, mit allen Rechten und Vorrechten, die sie nach dem Gesetze Gottes und den kanonischen Vorschriften genießen soll. Und ein anderer Artikel bestimmte: Der Unterricht in der Universität, im Gymnasium, in den öffentlichen und privaten Schulen soll ganz den Lehren der katholischen Religion entsprechen.

Und im Jahre 1904 ist in derselben Republik die vollständige Trennung von Staat und Kirche durchgeführt worden. Es ist als sicher anzunehmen, daß auch hier die religiöse Freiheit die Regierung und die Kirche, die Gläubigen und die Freidenker zur Toleranz erziehen wird.

¹ L'année de l'église, 1899, par Ch. Égremont.

Es ist also Tatsache, daß in Amerika das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche sich immer mehr zur Geltung durchringt, was in dem aufgeklärten Europa bis jetzt nur in beschränkterem Maße der Fall war.

III.

Die religiöse Freiheit triumphierte auch in Japan und im englischen Indien; es ist dies noch wenig bekannt, daher werden einige Einzelheiten wohl nicht überflüssig sein. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, den buddhistischen Ursprung der Toleranz nachzuweisen. Buddha wurde nicht als Gott aufgefaßt; er erschien nur als Erlöser der Seelen. Daher war die religiöse Freiheit die wesentliche Bedingung jenes philosophischen Glaubens, der von keinen göttlichen Strafen und Belohnungen im Jenseits wußte.

Und als zum ersten Male Europäer nach Japan kamen, wurde dort die weitestgehende religiöse Freiheit gewährt, die dann erst eine Beschränkung erfuhr, als man den nicht ganz grundlosen Verdacht schöpfte, daß die Missionäre weniger dem Heil der Seelen als vielmehr politischen Eroberungszwecken ihrer Staaten dienten.

Noch vor der Einführung der Konstitution ist, im Jahre 1875, das Trennungsgesetz erlassen worden. Die shintoistischen und buddhistischen Geistlichen büßten ihre Stellung als Staatsbeamte ein; nur die Vorsteher der Tempel sollten von kirchlichen Autoritäten ernannt werden. Vierzehn Jahre später bestimmte der 28. Artikel der japanischen Verfassung von 1889: Alle japanischen Staatsangehörigen genießen die Freiheit des religiösen Glaubens, sofern sie nicht dem Frieden und der Ordnung zuwiderlaufe und die Pflichten der Untertanen verletze. Daraufhin hat sich eine intensive Propaganda der christlichen Konfessionen in Japan ausgebreitet, die, in Freiheit, an das Werk der alten mutigen Missionäre anknüpften. Es gibt schon eine ganze Literatur, die diese Ereignisse beleuchtet¹.

Der japanische Kaiser selbst verzichtete auf alle Verherr-

¹ Die Geschichte der Verbreitung des Protestantismus in Japan wird geschildert in dem Werke von R. Allier: Le protestantisme au Japon. 1908. Paris; außerdem: Roly Chanoine Léon: Le Christianisme et l'Extrême Orient. 2 Bde.

lichung himmlischer Art seitens der shintoistischen und buddhistischen Kirche, und so erstrahlte von neuem die Freiheit aller Glaubensgemeinschaften auf einem Boden, wo sie sich seit den frühesten Zeiten Buddhas eingelebt hat.

In demselben Jahre, 1875, wurde in Japan durch Neeshima, den japanischen Apostel des Christentums, die erste Theologenschule gegründet. Gegen diese Propaganda für das Christentum machten sich zwei Strömungen geltend; die eine ging von der wissenschaftlich-philosophischen Seite aus, die andere von der reaktionär-abergläubischen. Der Buddhismus in seiner reinen Form ging in die erste Strömung ein. Die japanischen Studenten, die ihre Bildung in Europa und Amerika genossen hatten, führten gegen das Christentum die Werke von Spencer und Renan ins Feld. Unter dem Einflusse dieses neuesten Zeitgeistes ist das kaiserliche Edikt zur Formulierung eines weltlichen Moralkodexes erschienen. Doch siegte später die alte Tradition der Freiheit, und man konnte bald sehen, wie die Anhänger von Buddha und Christus in völliger Eintracht sich gegen den gemeinsamen Geist des Unglaubens zusammenschlossen¹.

Der religiöse Seelenzustand Japans durchlebt jetzt eine Krise. Die Buddhisten der jüngsten Periode streben mit Feuereifer, den Kultus ihres Meisters von neuem aufzurichten, während die Christen alle irgendwie geeigneten Mittel aufwenden, um ihre Religion dem charakteristischen Gefühlsleben und den Idealen der japanischen Nation anzupassen. Verwickelt sind die Probleme, die dabei gelöst werden müssen, und es kommt zu harten Auseinandersetzungen. Doch die Freiheit durchleuchtet dieses ganze geistige Ringen, und so bereitet sich vielleicht eine neue Epoche für die religiöse Seele des japanischen Volkes vor.

Bevor aber dieser Friedensstand eingetreten ist, konnten Momente eines heftigen Kampfes zwischen dem Christentum und dem altjapanischen Geist nicht ausbleiben. Wie schon erwähnt wurde, hat der Mikado im Jahre 1890 ein weltliches Moraltextbuch zum obligatorischen Gebrauch für die Schüler veröffentlicht. Der Geist, der dieses Werk durchdringt, läßt sich schon aus folgenden Vorschriften kennen lernen. „Entwickelt Eure geistigen

¹ Wir entnehmen dies alles einem bedeutungsvollen Werke des Professors der Religionswissenschaft Anesaki Masahar in Tokio, 1907.

Fähigkeiten! Stärkt Eure moralischen Anlagen, indem ihr Euch Kenntnisse aneignet und einen Beruf ausübt! Widmet Euch dem öffentlichen Wohl! Bietet auf diese Weise eine mächtige Stütze unserer Monarchie, die ewig ist wie die Welt.“ Der Ersatz des religiösen Unterrichts durch solche weltliche Moral im patriotischen Stil mußte auf die japanischen Christen verletzend wirken. Das Gesetz, das den obligatorischen Volksunterricht von 1899 einführte, wurde in einem gleichzeitigen Erlaß dahin ausgelegt: „Da es wesentlich ist, daß die Erziehung von der Religion unabhängig ist, soll kein religiöser Unterricht gegeben werden und keine religiöse Feier in öffentlichen Schulen gestattet werden, die der Staatskontrolle unterstehen.“ Die japanischen Protestanten versammelten sich in Tokio, um gegen diesen Erlaß im Namen der verfassungsmäßig verbürgten religiösen Freiheit zu protestieren. Sie wollten nichts einwenden gegen die Abschaffung des Religionsunterrichts in den Staatsschulen, behaupteten aber, daß in den privaten Schulen, die durch Spenden der Gläubigen unterhalten würden, der christliche Religionsunterricht unentbehrlich wäre. Der Minister hat diese Forderung nur insofern erfüllt, als er den Religionsunterricht in den Privatschulen für zulässig erklärte. Diese Schulen gewährten aber keine Vorteile, etwa in bezug auf den Militärdienst, wie die staatlichen. Die Christen, nach deren Auffassung es einen Moralunterricht ohne religiöse Grundlage nicht geben kann, waren nicht zufrieden gestellt. Und die Regierung hat endlich nachgegeben. Nach dem Gesetz von 1904 wurde es gestattet, in staatlich anerkannten Privatschulen in christlicher Religion zu unterrichten, ohne daß ihren Zöglingen die Vorteile der Staatsschulen vorenthalten bleiben sollten. Der Geist der Duldsamkeit ging so weit, daß selbst drei christliche Theologenseminare den staatlichen Gewerbeinstituten rechtlich vollkommen gleichgestellt worden sind. Die Staatsschule kennt aber nur den religionsfreien Moralunterricht¹.

Der Sieg über Rußland hat, statt den nationalen Geist zu verstärken, ihn geläutert und gemäßigt. Das konstitutionelle Japan vereinigt den ausschließlich weltlichen Unterricht mit der

¹ Die ganze Frage des Moralunterrichts in den Volksschulen ist jetzt überall auf der Tagesordnung. Der hauptsächlichliche Stoff ist im Werke „Moral Instruction and Training School“, London 1908, von Sadlers zusammengestellt.

religiösen Freiheit und lehrt so die europäischen Staaten die Gerechtigkeit im öffentlichen Recht. Und da Japan bestimmt ist, in Asien, wo noch die alten Quellen der buddhistischen Religionsfreiheit nicht versiegt sind, die politische und kulturelle Führerschaft zu haben, so sollte man sich über den wachsenden Einfluß dieses Reiches über die Nachbargebiete nur freuen.

Wenn die Macht der Ideen einen Boden der Volkskraft für sich findet, so wird nichts ihre Siege hindern können.

Indien hat unter der englischen Herrschaft noch vor Japan die völlige Neutralität in religiösen Angelegenheiten sich zur Richtschnur genommen. Wenn aber — wie von Lyall auf dem Kongreß zur Religionsgeschichte¹ — die Behauptung aufgestellt wurde, daß diese Haltung der englischen Regierung die einzige in Asien sei und fast unbekannt in Europa, so muß dem gegenüber zunächst auf die obige Darstellung verwiesen werden, die noch folgende Ergänzung erfährt:

Die englische Regierung macht vom administrativen Standpunkt keinen Unterschied zwischen den Religionen, sofern sie gegen die Gesetze nicht verstoßen. Der öffentliche Unterricht, soweit er staatlich erteilt wird, ist ganz weltlich; die Regierung läßt jeder Religion das Recht, ihre Lehren zu verbreiten, wie es einst schon zu Zeiten des großen Königs Asoka der Fall war!

IV.

Wie die Vereinigten Staaten in Amerika, wie Japan und das englische Indien in Asien, so ist Frankreich mit seinem neuesten Trennungsgesetz zum Mittelpunkt dieser Idee in Europa geworden.

Diesem Lande war die große Gelegenheit geboten, eine erhabene Tat der Freiheit und der ausgleichenden Gerechtigkeit mutig zu vollenden.

Das Konkordat aufzuheben, das mit der inneren Unhaltbarkeit aller Konkordate behaftet ist — Cavour hat dies gut gesehen! —, da der Staat und die Kirche sich gegenseitig in einer Weise verpflichten, die ihrem ganzen Wesen zuwiderlaufen; den Kampf dabei zu vermeiden, der die Söhne eines und desselben Landes in feindselige Lager trennen würde und so die Gesetz-

¹ Die Rede Lyalls ist in Times von 16. September 1908 erschienen.

gebung der großen amerikanischen Rechtsprechung nachzuschaffen ... diese ruhmreiche Tat durfte von dem reformatorischen Geiste Frankreichs erwartet werden.

Hätte man besser und genauer die Wechselfälle kennen gelernt, die die Entwicklung der Idee der religiösen Freiheit in den Vereinigten Staaten Amerikas und namentlich im Staate New York kennzeichnen; wäre der mehr als zehnjährige Kampf zwischen der Regierung, dem Parlament und der katholischen Kirche jenes Landes bekannt gewesen, der notwendigerweise in einem Kompromiß seinen Abschluß finden mußte; hätte selbst das Beispiel Mexikos, das doch vor den Augen Briands gestanden hat, der im französischen Parlament die Durchführung der Trennung bewirkte, mehr überzeugt, daß man mit Gewaltmaßregeln keine Kirche, am wenigsten die katholische Kirche niederdrücken kann, — so würde der Entwurf zum Trennungsgesetz auch den Gegnern imponiert haben.

Der Anfang der Diskussion schien glücklich zu sein, als Briand mit zwingender Logik den Gegenentwurf von Allard bekämpfte. In diesem Gegenentwurf wurde der Kommission, die sich mit der Trennungsfrage befaßte, vorgeworfen, daß man den Zusammenhang mit der katholischen Kirche aufrecht erhalten wollte „et de n'être pas conçu de telle façon, que le bloc romain sorte du projet de loi brisé et émietté“¹.

Allard schlug vor, das Vermögen, das für die Ausübung des öffentlichen religiösen Dienstes bestimmt war, zu konfiszieren und die Kirchen selbst an die „Kultusgemeinschaften“ zu vermieten, aber nur auf zehn Jahre. Die Höhe des Mietpreises sollte nicht unter 5% des Wertes der Immobilien fallen, so daß, wie Briand bemerkte, die Kirche Notre Dame de Paris allein für mindestens eine Million jährlich vermietet worden wäre.

Nach dem System von Allard, meinte Briand, würde eine solche Kultusgemeinschaft, ohne staatliche Unterstützung, ohne das Vermögen, das ihr von den öffentlichen Kircheneinrichtungen zufließt, ohne Zeit zu haben, sich neue Einnahmequellen zu erschließen, gezwungen sein, der Kirche überhaupt zu entsagen, weil es ihr nicht möglich sein würde, allein die Last der Miete

¹ „Und daß der Gesetzentwurf nicht so gefaßt wurde, daß der römische Block durch ihn zerbrochen und zerstückelt würde.“

zu tragen. Es würde zu weitschweifig sein, zu berichten, wie es doch gekommen ist, daß die vom Gerechtigkeitsgeiste getragenen Gedanken Briands, welche in Wirklichkeit sich nicht gegen die katholische Religion richteten, die Annahme des Konfiszierungsgesetzes von Allard bewirkt haben: ein wenig wohl durch die allgemeine Schuld des Parlaments. Tatsache ist, daß nach der Weigerung des Vatikans, das Trennungsgesetz anzunehmen, die Unterdrückungsmaßregeln, zu denen die französische Regierung greifen mußte, den Vatikan in dieselbe harte Lage versetzt haben, die Briand in seinen vornehmen Antworten an Allard weder für ratsam noch für gerecht hielt.

Briand bekämpfte den Entwurf seines Gegners, die kirchlichen Güter durch den Staat versteigern zu lassen, und vertrat das Prinzip, daß man dieselben zur Befriedigung der neugebildeten Kultusgemeinschaften verwenden sollte . . ., ist aber, als er Minister wurde, gezwungen worden, dieselbe Handlungsweise zu befolgen, die er als Berichterstatter der Kommission im Parlament bekämpft hatte!

Am 17. April 1905 schleuderte Briand alle Blitze seiner Beredsamkeit gegen den Gesetzentwurf des Deputierten Allard. Er sprach damals die Worte: „Wenn die Republik die Freiheit des Gewissens verkündigt und sich verpflichtet, die freie Ausübung des Kultus zu gewährleisten, so nimmt sie zur selben Zeit auch die Pflicht auf sich, die ununterbrochene Dauer solcher Ausübung zu ermöglichen. Würde man aber den Vorschlag Allards annehmen, so wäre diese Gewähr für die Kirche nicht vorhanden¹.“

Wie kam es nun, daß trotz dieser vortrefflichen Absichten des Ministers und der großen Mehrheit der Kammer, die ihm folgte, das Gesetz von den Katholiken nicht angenommen wurde, und zwar, wie es scheint, ausschließlich wegen dieses achten Paragraphen, während ja dieselben Katholiken ursprünglich durch Umänderung des vierten Paragraphen dem ganzen Gesetz zur Annahme verhelfen wollten?

Sollte dieser letztere Paragraph, der die Kultusgemeinschaften

¹ Jener Vorschlag Allards lautete: „Die kirchlichen Güter sollen durch den Staat versteigert werden, und der Erlös davon soll der Altersversicherungskasse der Stadt- und Landarbeiter zufließen.“

einsetzte, zugleich den Weg zu weiteren Bestimmungen über dieselben bahnen? Oder, um zunächst nur den Katholizismus in Betracht zu ziehen, müßten denn die nicht kirchlichen Güter denjenigen Kultusgemeinden überlassen werden, die sich selbst als katholisch bezeichneten, wenn sie auch von der römischen Kirche nicht als solche anerkannt worden wären?

Briand antwortete darauf deutlich genug, als Ribot ihn diesbezüglich um Aufklärung bat.

„Wir hatten niemals die Absicht, der Kirche die Güter zu entreißen, um sie denen, die sich von der Kirche losgesagt hätten, zum besten zu geben. Es wäre dies eine unrechtmäßige Handlungsweise, die uns fern liegt.“ („Beifall im Zentrum und rechts“ verzeichnet der Bericht.)

Ribot wollte diesen dunkeln Punkt noch weiter klären und meinte dazu: „An dem Tage, wo das zuständige geistliche Amt irgendeinen Priester aus der Kirche ausschlosse und der Betreffende in keiner Fühlung mehr mit dem Bischof und daher auch mit dem Papste stünde, würde die Gemeinschaft, die an diesem Priester festhalten wollte, keinen Anspruch auf kirchliche Güter mehr erheben dürfen; diese müßten dann den Gläubigen zur Verfügung gestellt werden, die einen neuen, vom Papste ernannten Priester erwählten.“ („Beifall in der Mitte und vereinzelt rechts und links.“)

Briand, der Berichterstatter, unterbrach den Redner: „Aber, meine Herren! Ich habe ja nichts gegen diese Auffassung einzuwenden!“ („Beifall in der Mitte des Hauses, rechts und vereinzelt links.“)

So wurde der vierte Paragraph des Gesetzes angenommen, der die Organisation der katholischen Kirche mit aller ihrer hierarchischen Stufenordnung anerkannte. Die Rechtsprechung würde hier, wie es in den Vereinigten Staaten der Fall war, in Zweifelsfällen die richtige Ordnung herstellen und sichern.

Wohl würden Streitigkeiten, wie sie in Philadelphia und New York stattfanden, nicht ausbleiben. Doch ist völlig klar, daß die Kirche mit Hilfe des so aufgefaßten Gesetzes einen großen Erfolg errungen hätte. Die Gegner würden stets vor die Wahl gestellt werden können, entweder die religiöse Freiheit zu achten oder absichtlich den Abfall von der katholischen Kirche hervorzurufen.

Dieser vierte Paragraph des Trennungsgesetzes bedeutete also einen Sieg der Katholiken und als solcher verursachte er eben die Unzufriedenheit mehrerer Radikalen¹. Es sind lange Polemiken darüber entstanden, an denen zurzeit der Osterferien 1905 Jaurès und die Zeitung „Temps“ von der einen Seite, Clémenceau und Pelletan von der anderen teilgenommen haben.

Die letzteren wollten den vierten Artikel durch den achten unschädlich machen, da sie gegen die ausgesprochene Anerkennung der katholischen Hierarchie Bedenken trugen und davon Gefahren befürchteten.

Der achte Paragraph sieht den Fall vor, wo dieselben kirchlichen Güter, die zur Ausübung eines und desselben Kultus zusammengebracht waren, von mehreren Gemeinschaften verlangt werden. Es müßte in solchen Fällen der Staatsrat entscheiden, dem zur Pflicht gemacht wurde, auf alle tatsächlichen Umstände genau Rücksicht zu nehmen. Warum aber müßte der Staatsrat eingreifen und warum wurde die gewöhnliche Rechtsprechung als ungenügend erkannt?

Briand ließ auch darüber keinen Zweifel übrig; er hat die Frage klar in folgenden Worten formuliert: „Entweder muß man die kirchlichen Güter zurücknehmen, wenn man denkt, daß sie dem Staate gehören, oder wenn man anerkennt, daß sie zur Verfügung der Kultusgemeinschaften stehen müssen, so hat man sie den letzteren auch wirklich zu überlassen, ohne Hintergedanken in voller Ehrlichkeit und mit Rücksichtnahme auf einen Stand der Dinge, den man doch weder verkennen noch verändern kann.“ („Beifall in der Mitte, rechts und an vielen Plätzen links bis zur äußersten Linken.“)

Ribot, dieser Staatsmann, der seine klaren, einfachen, un-

¹ Es mag hier der französische Wortlaut desselben gebracht werden: „Art. 4: Dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers, des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent et avec leur affectation spéciale, transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte, dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se seront légalement formées suivant les prescriptions de l'art. 19, pour l'exercice de ce culte dans les anciennes circonscriptions des dits établissements.“

eigennützigem Gedanken in eine mathematisch zwingende Form faßt, meinte, wenn sich die Kultusgemeinschaften einmal in Übereinstimmung mit der katholischen Hierarchie gegründet hätten, so würden sie sich auch unter dem Schutze des allgemeinen Rechts durch Vermittlung der gewöhnlichen Stellen der Rechtsprechung frei entwickeln können. Dasselbe sei auch in den Vereinigten Staaten Amerikas geschehen.

Briand stimmte mit diesem Gedankengange überein. Er vertrat die Ansicht, daß im Falle solcher Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Kultusgemeinschaften in bezug auf die kirchlichen Güter die Gerichte alle kanonischen Regeln und Vorschriften, auf die sich die Parteien beriefen, nach ihrem Ermessen auslegen dürften.

Die Antiklerikalen in der französischen Kammer protestierten gegen diese Zugeständnisse an den Klerikalismus, wie sie es nannten. Sie sahen nicht ein, daß in dieser Frage nur zwei Fälle denkbar sind: entweder mischt sich die bürgerliche Behörde in rein kirchliche Angelegenheiten ein, unter welchem Vorwand es auch geschehen mag, oder man vertraut sich dem Walten der religiösen Freiheit an. Die Normen des kirchlichen Rechts müssen dann von den Gerichten nach den juristischen Folgen dieser Normen beurteilt und geprüft werden.

Briand erklärte, daß der katholischen Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung die vollste Macht gegeben werden müsse, insofern sie das unbeschränkte Verfügungsrecht über die kirchlichen Stiftungen besitzt. Später aber, nach den Osterferien 1905, als die Aufregung gewachsen war, machte Briand sehr geschickt einige Schritte rückwärts.

Pelletan, dieser enfant terrible der französischen Demokratie, brachte den Fall eines Priesters, namens Roucaud, zur Sprache, der vom Bischof gezwungen wurde, an einen anderen Ort zu gehen, nur weil er Republikaner war.

Was würde da noch werden, wenn die erwähnten Paragraphen des Gesetzes in Kraft träten? „Jener Geistliche,“ sagte Briand, „war allem Anscheine nach ein guter Priester, der die Pflichten gegen seine Gemeinde treu erfüllte, er war aber republikanischer Überzeugungen und deswegen mißfiel er dem Bischof; so etwas kann stets geschehen. Der Priester wurde an eine andere Gemeinde versetzt, wo er sich wiederum die

Feindschaft des Bischofs durch dieselbe Schuld, seine republikanischen Überzeugungen, zugezogen hat.“

Briand schloß unter starkem Beifall: „Da dieser Mann nach den Regeln seiner Kultusorganisation Priester geblieben ist, so muß auch die Gemeinschaft, die zu ihm hält, ihre kirchlichen Güter behalten . . . Wenn sich ein Bischof zum Werkzeug politischer Feindseligkeiten macht, so darf sein Wille nicht genügen, um die Stellung eines Priesters zu erschüttern, der in Übereinstimmung mit den Gläubigen seiner Gemeinde bleibt.“

Pressensé erinnerte dabei an einen amerikanischen Geistlichen, der auch durch eine Verfügung des Bischofs betroffen wurde, weil er eine besondere Sympathie zu dem Home rule in Irland gezeigt hatte. Dieser Geistliche wandte sich mit einer Beschwerde gegen die ihm auferlegte Strafe nach Rom, während die bürgerliche Kultusgemeinschaft, wo er angestellt war, ihrerseits sich an das Gericht wandte. Dieser Geistliche wurde nun durch das Gericht in New York in seinem Amte einstweilen bestätigt und — gewann seinen geistlichen Prozeß in Rom . . . So konnte schließlich auch der Abbé Roucaud tun.

Das alles ist gewiß unanfechtbar, wenschon der von Pressensé erzählte Fall manchem Zweifel unterliegt. Wie wir oben sahen, wird die Verwaltungskommission der kirchlichen Güter aus dem Bischof, seinem Hauptstellvertreter, dem ausübenden Geistlichen und aus zwei gewählten Laien gebildet.

Welche Kultusgemeinschaft würde nun gegen eine Handlung des Bischofs protestieren, wenn dieser die ganze Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in seiner Hand hat? Die französischen Parlamentarier scheinen mit den amerikanischen Zuständen auf diesem Gebiete nicht allzu vertraut zu sein. Die Tatsache war aber die, daß nach § 8 des neuen Gesetzes die Entscheidung in Fällen, wo kirchliche Güter von mehreren Kultusgemeinschaften zu gleicher Zeit beansprucht werden, der gewöhnlichen Rechtsprechung entzogen und dem Staatsrate überantwortet wird.

In den Vereinigten Staaten wäre dies niemals der Fall gewesen. Dies ist von gewisser Seite dahin ausgenützt worden, um den Papst zu bewegen, den französischen Katholiken die Annahme des Trennungsgesetzes zu verbieten. Es war dies wohl ein Fehler, denn gerade in Frankreich wie auch in Italien

sind die Gerichte nach ihrer Zusammensetzung den Beeinflussungen und den religiösen sowohl wie antireligiösen Gefühlen weit eher zugänglich als der Staatsrat.

Ein Fall aus der unmittelbaren Gegenwart würde dies bestätigen¹.

Durch die Encyclica Gravissimo, wie auch durch andere Verordnungen, hat der Papst den Bischöfen die Annahme des Trennungsgesetzes verboten, auch aus dem Grunde, daß er an der Unabhängigkeit und der Unparteilichkeit des französischen Staatsrates zweifelte. Der Staatsrat sollte, wie wir wissen, über alle Fälle entscheiden, die aus der Tatsache hervorgehen konnten, daß mehrere Kultusgemeinschaften sich einem und demselben Kultus zurechnen.

Welche von ihnen ist nun die gesetzlich berechnigte? Welcher sollen also die kirchlichen Güter zufallen? — Es ist dies der schon oben nach den parlamentarischen Berichten angedeutete Fall. Das Gesetz von 1905 sagte nur im allgemeinen, daß die Gemeinschaften alle Regeln der Kultusorganisation befolgen müssen, deren Ausübung durch das Gesetz geschützt werden sollte. Nun hat Briand am 5. Juni 1909 als Kultusminister einer Kultusgemeinschaft den Besitz der Fabrik Sains les Iressins überlassen, deren Pfarrer von der katholischen Kirche seines Amtes enthoben wurde. Dies hat die katholische Welt Frankreichs aufgeregt. Man erkannte, daß die pessimistischen Ahnungen des Papstes in der Encyclica Gravissimo Grund hatten . . . Die Katholiken jener Ortschaft strengten gegen die Verfügung Briands eine Klage bei dem Staatsrate an, der — im Juli 1911 — diese Verfügung aufhob und den Besitz der genannten Fabrik der abtrünnigen Kultusgemeinschaft entzog. So nach hat der französische Staatsrat das Trennungsgesetz richtig gedeutet, und wenn der Papst dieses Gesetz angenommen hätte, so genösse der Katholizismus in Frankreich denselben Rechtsschutz wie in den Vereinigten Staaten.

Vom Standpunkte des gegebenen Rechts aus ist es außerordentlich zu bedauern, daß Briand vor dem April 1905 das Ge-

¹ Dieser Fall ist für die vorliegende deutsche Ausgabe von Luzzatti in einem Briefe an mich vom 31. Juli 1911 mitgeteilt worden. — Anm. des Übersetzers.

setz viel genauer und unparteiischer ausgelegt hat als nachher. Wenn auch selbst ein Rationalist und kein Gläubiger, wußte und fühlte er doch, daß, will man die religiöse Freiheit ernst nehmen, es nicht möglich ist, neben der geschichtlich gegebenen eine andere katholische Kirche entstehen zu lassen. Er kannte den Ausgang des Kampfes gegen Rom im Staate New York, in Deutschland, in der Schweiz. Er mußte jedem Vorurteil Trotz bieten — und es fehlte ihm dazu weder an Geist noch an Ansehen —, um für die große Tat der Trennung von Staat und Kirche die günstigen Bedingungen des Gelingens zu schaffen.

Das Gesetz vom 9. Dezember 1905 ist wohl auf die Protestanten und die Israeliten angewandt worden. Doch wäre allein das Beispiel der katholischen Kirche entscheidend¹.

Ein französischer Staatsmann, der das größte Ansehen genießt und eine wahrhaft demosthenische Beredsamkeit besitzt, ein Gegner des Katholizismus sagte mir, daß ihn der Gedanke allein erbittert macht, daß die katholische Kirche in Frankreich das Trennungsgesetz annehmen könnte; mit ihren Geldmitteln und mit der Diktatur des Vatikans würde sie zu einer unwiderstehlichen Macht erwachsen. Andererseits hörte ich hervorragende Männer aus dem katholischen Lager, die es sehr bedauerten, daß der Papst die Annahme des Gesetzes durch die katholische Partei verhindert hatte.

Ich glaube, wenn Briand seine wahrhaft liberale Auffassung, die wir oben kennen gelernt haben, mit voller Klarheit in die Tat umgesetzt hätte, das große Unternehmen könnte gelingen. Die gallikanischen und napoleonischen Fesseln der Kirche wären gesprengt, die Kirche würde nicht verarmen, sie würde sich nur verfeinert und vervollkommen haben. Jenem bekannten französischen Staatsmann, der von der Annahme des Gesetzes von

¹ Das einschlägige Material ist besonders reichhaltig enthalten in der Zeitschrift: „Revue des institutions culturelles“, hersg. von G. Lagréville. Paris, Jahrg. 1906.

Bewundernswert ist das Verhalten der kalvinistischen Kirche unter der Anwendung des Trennungsgesetzes; sie bestreitet jetzt selbst alle Ausgaben des Kultus mit Überwindung aller Hindernisse: „Actes et Décisions du Synode national des Églises réformées évangéliques de France tenu à Montpellier 6.—17. Juin 1906“, und die Berichte über die Zusammenkunft der Gläubigen in Mazamet, 23. u. 26. Juni 1906.

1905 nur Schlimmes befürchtete, gab ich zur Antwort: jetzt ist die katholische Kirche mehr als jemals in der Gewalt des Vatikans, die Gläubigen sind durch die eiserne Disziplin der hierarchischen Kirchenordnung ganz und gar von der Welt abgeschlossen. Dies alles ließe sich auch nicht verhindern, weil man — zu Ehren der menschlichen Würde und Frankreichs — die Freiheit des Gewissens und des Kultus nicht unterdrücken kann.

Alle, die glauben, daß man den Katholizismus aushungern könne, irren sich gewaltig. Alle Beispiele aus der Vergangenheit, namentlich das neueste in Mexiko, sind ein glänzender Beweis für das Gegenteil. Es muß noch gesagt werden, daß im Zeitalter der schrankenlosen Geldgier, während alle, Einzelne und Gesellschaften, nach dem Gelde greifen, wo sie es nur finden, auch wir, die wir mit dem Katholizismus nichts gemein haben, von Bewunderung ergriffen werden, wenn wir sehen, wie die Kirche Hunderte von Millionen ausschlägt, um ihre Grundsätze nicht zu verletzen; wenn sie entgegnet: „Dein Geld bleibe mit dir.“ Mögen solche Fälle des Widerstandes gegen die Verlockungen des Geldes auf falschen wissenschaftlichen und politischen Gründen beruhen, sie machen gleichwohl einen tiefen Eindruck.

Als Napoleon I. dem gefangenen Papste eine Pension von hundert Millionen anbot, erwiderte dieser, er habe alle seine Rechnungen beglichen und es genügten ihm 15 Soldi [etwa 70 Pfennige] für den Tag . . .

Bevor ich zur Darstellung der Trennung von Staat und Kirche in der Schweiz übergehe, mag mir erlaubt sein, ganz kurz die italienische Gesetzgebung in bezug auf Kultusgemeinschaften zu erwähnen. — Die Bildung der organischen Zelle der religiösen Freiheit, in der die volle Trennung von Staat und Kirche zur Erscheinung gelangt, liegt, wie wir bereits wissen, in den Kultusgemeinschaften.

Die richtige Regelung ihrer Verhältnisse bildet die schwere Sorge aller Staaten, die die Freiheit dadurch verwirklichen wollen, daß sie auf die Privilegien der Landeskirche die Trennung folgen lassen.

Und so ist auch in der italienischen Gesetzgebung neben dem Geiste der Trennung die Befugnis der Regierung, geistliche

Ämter zu besetzen, festgehalten worden. Die Urheber des Gesetzes haben diese Unausgeglichenheit eingesehen. Um aber dem Staate in einer Kampfperiode die stärksten Verteidigungsmittel nicht zu entreißen, dabei aber den Weg der Freiheit offen zu lassen, ist bestimmt worden, daß ein kommendes Gesetz die Erhaltung und Verwaltung des Kirchenvermögens im Königreiche regle. In der Stadt Rom und ihren Vororten ist das königliche Verfügungsrecht in der Überlassung von Kirchenvermögen und Gewährung sonstiger Einnahmen aufgehoben worden, — die Kirche bekam ihrerseits das Recht, dieses Vermögen auch Ausländern überlassen zu dürfen¹. Das Hauptgesetz aber, betreffend die kirchlichen Einrichtungen und die Veräußerung ihres Besizes, blieb auch für Rom geltend.

Man ersieht hieraus die Spuren eines Abkommens zwischen Staatsmännern, die die Freiheit der katholischen Kirche im römischen Gebiet auf das ganze Königreich ausdehnen möchten, und solchen, die wiederum das unbedingte Hoheitsrecht des Staates über die Kirche vertraten.

Es ist ein Kompromiß zustande gekommen in der Erwartung des Gesetzes, dem die endgültige Regelung der Stellung des Kultus im Staate zufallen sollte.

Es hatte aber schon im Jahre 1864 Pisanelli den Entwurf eingebracht, welcher die religiösen Körperschaften unterdrücken und juridisch neuregeln sollte. Die Kommission zur Prüfung dieses Entwurfes, in welcher sehr bedeutende Männer von wissenschaftlichen Verdiensten und von wahren Patriotismus saßen, hat ihn einigermaßen umgeändert und schlug die Errichtung der Gemeinde- und Kreisgenossenschaften zur Ausübung des Kultus vor. Der damalige Berichterstatter Corsi unterzog im Februar 1865 in der Kammer die möglichen Beziehungen zwischen dem Staate und der Kirche einer tief eindringenden Betrachtung. Es kann nämlich bald der Staat der Kirche unterworfen sein, bald die Kirche dem Staate, bald können die beiden voneinander gänzlich unabhängig und getrennt und endlich unabhängig, nicht aber gänzlich getrennt sein. Nach der letzten Art sind die beiden im entsprechenden Geltungsbereich frei, so

¹ Der § 15 des italienischen Kirchengesetzes lautet: Besitzrechte jeder Art dürfen nur Staatsbürgern zukommen, ausgenommen die Stadt Rom nebst Vororten.

daß die Kirche sich in keiner Weise gegen die Befolgung der Staatsgesetze auflehnt und die öffentliche Sicherheit bedroht, der Staat aber der Kirche seinen Rechtsschutz angedeihen läßt, der ein Lebensbedürfnis jeder öffentlichen Organisation bildet. „Diese Art“ — sagte Corsi — „scheint die wahre Freiheit mit jener Überlegung zu vereinigen, die in einer so schwierigen Frage unumgänglich ist . . . Der Staat könnte nicht die religiösen Interessen irgendeines besonderen Dogmas vertreten, da die Glaubensformen der Bürger verschieden sind. Sie lassen sich auch nicht zur Einheit bringen, auch nur in ihren Grundsätzen. Der Staat hat nur das Recht, die Verletzungen des Einzelnen und der Gesellschaft seitens irgendeiner Religion zu bestrafen. Den freien Religionen im Staate ist das Feld eröffnet, auf dem jede einzelne ihre Überlegenheit beweisen kann, wenn sie auf Grundsätzen der Wahrheit fußt: durch die Kritik, die die freien Religionen gegeneinander üben, wachen sie darüber, daß den Willkürlichkeiten der Kirchenvorsteher gesteuert werde. Die Zurechtweisung, die jetzt der Staat der kirchlichen Autorität erteilt, würde dort von der öffentlichen Meinung ausgehen mit dem Unterschiede, daß im ersten Falle die Mißbilligung als Willkürhandlung der Regierung erscheint, während man sich im anderen dem Urteil ohne Klage und Berufung fügen würde.“

Die besondere Gunst, die der Staat irgendwelcher bestimmten Religion beweist, versetzt alle Staatsbürger, die dieser nicht angehören, in eine äußerst peinliche Lage.

„Um nun die Kirche frei werden zu lassen,“ — fuhr der Redner fort — „müßte die Verwaltung des Kultus weder direkt noch indirekt in den Händen des Staates liegen, sondern ihre eigene Autonomie haben. Wer würde der Besitzer und der Verwalter der Kirchengüter sein müssen? Auch nicht die Geistlichkeit, die als solche, und wenn sie auch von den Gläubigen gewählt wäre, nicht das Eigentumsrecht über die Kirchengüter besitzen darf. Das Vermögen der Kirche ist dazu da, den Gläubigen zu dienen, und ist auch zum größten Teile aus ihren Beiträgen zustande gekommen. Es gehört also den Gläubigen — und nur ihnen. Wenn man die Verwaltung solcher Güter den Gläubigen selbst überläßt, so handelt man auch im höheren Interesse der Religion, da das Volk dadurch in engere Fühlung mit der Geistlichkeit kommt.“

Wir sehen, mit welcher Gründlichkeit das Problem aufgefaßt und mit welchem Optimismus es gelöst wurde. Freilich ist dieser Optimismus mit dem Streben zur religiösen Freiheit eins¹.

Sechs Jahre nachher wurde das geltende Gesetz über die Stellung der Kirche im Staate erlassen. Seine Urheber kannten wohl den besprochenen Entwurf. Schon der hervorragende Staatsmann Minghetti verlangte in seinem Werke „Kirche und Staat“, das Wahlprinzip und die Übertragung der Kirchengüter an die Laien. Der Umstand, daß das Volk von der Verwaltung der Kirche fernbleibt, läßt die Kirche immer mehr erstarren, entfernt von ihr jenen belebenden Geist, den das Volk stets in sich trägt.

Die Einnischung des Kultusministeriums in religiöse Angelegenheiten schien ihm dem Trennungsgrundsatz zuwiderzulaufen.

¹ Es mag hier dieser Gesetzentwurf, der außerhalb Italiens sehr wenig bekannt sein dürfte, im Wesen gebracht werden.

I. Über das Eigentumsrecht und die bürgerliche Verwaltung des katholischen Kultus.

§ 1. Das Eigentum über die zum katholischen Kultus gehörenden Güter gehört der katholischen Gemeinschaft in den Gemeinden und Kreisen, die durch Versammlung der Mitglieder vertreten wird. Ihr kommt die Handhabung des bürgerlichen Rechts zu in bezug auf die kirchlichen Angelegenheiten des betreffenden Ortes.

§ 2. Alle kirchlichen Angelegenheiten werden von einer gewählten Körperschaft entschieden; Wähler und wählbar sind alle Katholiken, die ein Alter von 30 Jahren erreicht haben und nicht weniger als ein halbes Jahr in der Gemeinde wohnhaft sind. Bis sich diese Körperschaften bilden werden, übernimmt eine vom Kultusminister auf Vorschlag des Kommunalrates ernannte Kommission die Verwaltung.

§ 4. Die Einnahmen der Gemeinde- und Kreisgemeinschaften zur Ausübung des Kultus werden zur Deckung der entsprechenden Ausgaben bestimmt. Alle Zuwendungen, die an eine solche Gemeinschaft gemacht werden, können nur zur Befriedigung der rein kirchlichen Bedürfnisse benutzt werden.

§ 7. Alle Ausgaben, die bis jetzt der Staat oder die Kommunen zur Erhaltung der Kirchen getragen haben, werden von den genannten Gemeinschaften getragen.

§ 12. Der Überschuß der Einnahmen nach Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse darf teilweise zur Bestreitung kommender Ausgaben, teilweise für Werke der Wohltätigkeit und Erziehung, nach Maßgabe des Gesetzes, bestimmt werden.

Unter dem Einfluß dieser Ideen, die der genannte Staatsmann auch vor seinen Wählern vortrug, ist im Jahre 1885 ein Gesetzesentwurf eingebracht worden. Alle solche Vorschläge lassen aber erkennen, daß ihre Urheber mit der Geschichte der Trennung von Staat und Kirche in Amerika, von den heißen Kämpfen zwischen dem Katholizismus und den eingeführten weltlichen Kultusgemeinschaften, nicht genügend unterrichtet waren. Ebenso wenig verwerteten, wie schon gesagt wurde, die französischen Politiker bei der Ausarbeitung des Trennungsgesetzes die amerikanische wie auch die italienische Erfahrung.

Es geschah in Italien, daß die erwähnten Gesetzesentwürfe scheitern mußten: bald an der Gleichgültigkeit der Gläubigen, bald an der Gefahr, daß die antikirchlichen Elemente die Kultusgemeinschaften zu beherrschen suchten, namentlich aber an dem Widerstand der Kirche selbst. Diese letztere zieht es hier vor, einen einzigen Kultusminister vom Staate zu haben, als zehntausend Kultusminister, die von den religiösen Körperschaften gewählt worden wären, mit ihren verschiedenen Tendenzen, ohne den leitenden Staatsgedanken auch in religiösen Dingen zu spüren.

Die Kirche würde gewiß die Rechte des Staates in der Vergebung von Kirchengütern gern schmälern wollen und möchte dieselbe Freiheit, die ihr in Rom und Vororten zusteht, auf das ganze Land ausgedehnt sehen. Der italienische Staat kann aber das Gesetz, welches gegenwärtig die Stellung der Kirche regelt, nicht aufheben, ohne die Wahlgemeinschaften zur Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten einzusetzen, wie es nach vollendeter Trennung der Fall sein würde. Die katholische Kirche, nach dem Geist, der in ihr jetzt herrscht, würde auch niemals freiwillig solche Gemeinschaften wie die in Amerika anerkennen. Die Zeit für die völlige Trennung von Staat und Kirche ist in Italien noch nicht angebrochen.

Dies zu vollziehen, ist die Aufgabe der nicht fernen Zukunft. Der unausbleibliche Sieg der Freiheit wird die Folge sein. Je besser man aber das gegenwärtig geltende Gesetz über die gegenseitigen Garantien des Staates und der vom Papst geleiteten Kirche kennen lernt, desto mehr fühlt man sich veranlaßt, die Geistesgröße der Urheber dieses Gesetzes zu bewundern. Selbst die Schwankungen und Vorbehalte, die im Gesetze zu finden

sind, lassen eine sehr durchdachte bürgerlich-rechtliche Vorsicht erkennen. Soviel ist wahr, daß dieses Gesetz Italien einen religiösen Kampf erspart hat, den andere Staaten mutig herausforderten, um nachher sich in einer der Staatswürde nicht entsprechenden Weise zu ergeben und ihr Tun zu bereuen. Der italienische Staat bewahrte seine Hoheit, ohne doch die religiöse Freiheit einzuschränken, und es sind Konflikte vermieden worden, die, wie die Geschichte lehrt, die Bürger einer und derselben Heimat in zwei unversöhnlich feindliche Lager spalten.

Wie die religiöse Freiheit in Italien geschützt wird, zeigt eindringlich ein Fall, der es wohl verdient, hier berichtet zu werden.

Nach § 140 des italienischen Strafgesetzbuches sind im Jahre 1892 drei Angeklagte vor dem Gericht erschienen¹, die eine evangelische Sekte der Heilsarmee in der Ausübung ihrer Andacht gestört haben und vom Richter in San Luserna verurteilt worden waren. Die Angeklagten legten Berufung ein. Das Gericht in Pinerolo meinte nun, daß die Worte „die im Staate erlaubten Kulte“ nach dem erwähnten § 140 sich nur auf solche Religionen beziehen, die eine ausdrückliche staatliche Anerkennung haben oder die schon seit alters her im Staate da waren; so wurde die Entscheidung des Richters aufgehoben, da diese Auslegung auf die Heilsarmee nicht mehr Anwendung finden konnte. Die Anklage durfte danach nur auf gewöhnliche Friedensstörung lauten.

Der Staatsanwalt wies aber diese Auslegung zurück, indem er folgendes geltend machte:

Der Ausdruck „im Staate (nicht aber vom Staate) erlaubte Kulte“ bezeichnet keineswegs die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Zulassung irgendwelcher Religion zur Ausübung. Er soll vielmehr nur im Sinne der weitesten Freiheit des Gewissens verstanden werden. Der genannte Paragraph bildet einen Teil der strafgesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Freiheit. Diese soll aber nicht nur nach dem positiven, sondern auch dem natürlichen Vernunftrechte geschützt werden. Eine Auffassung des Gesetzes, die zu Mißverständnissen führen kann, sich aber aus der zufälligen Entstehungsgeschichte des Gesetzbuches erklären ließ.

¹ 22. Mai 1892 3243, zweite Strafsektion des Kassationsgerichts.

Ursprünglich lautete nämlich der erwähnte Ausdruck: „die im Staate gesetzmäßig ausgeübten Kulte“, was gerade deswegen in den Kommissionen der Kammer und des Senates beanstandet wurde, weil man annehmen könnte, daß nur solche Religionen gemeint seien, die durch ein besonderes Gesetz zur Ausübung zugelassen worden wären. Und so kam der Ausdruck: „die im Staate erlaubten Kulte“; — er gilt also gegenüber jeder Art von Kultus, der auf italienischem Boden tatsächlich ausgeübt wird.

Es kann darunter gewiß nicht gemeint sein, daß, wenn in irgendeiner Religion Menschenopfer dargebracht werden sollten, dies vom Staate auch geschützt werden müßte. Der erste Grundsatz des Rechts lautet ja, daß der Staat die Macht haben muß, alles zu verbieten, was gegen die Kultur und guten Sitten verstößt. Solange aber ein Kultus vom Staate auf Grund des geltenden allgemeinen Rechts nicht verboten worden ist, solange er also ein religiöser bleibt und nicht etwa die Vergöttlichung irgendeines Umsturzgedankens darstellt, ist er schon von selbst als vom Staate erlaubt zu betrachten und muß also, nach dem § 140 des Strafrechts, geschützt werden.

Die verfassungsmäßige Freiheit und die rücksichtsvolle Politik des Staates haben Italien bis jetzt von den Greueln eines religiösen Krieges gerettet.

Die Zeiten müssen besser werden, damit hier eine vollständige Trennung von Staat und Kirche kommen kann, und sie muß kommen. Das gegenwärtige Gesetz hat ihr bereits den Boden genügend geebnet.

Die französische Schweiz, namentlich die Kantone Neuchâtel und Genf, hat mehr als irgendein Staat Europas den Diskussionen in der französischen Kammer gelauscht. In Genf hat der Trennungsgedanke triumphiert, in Neuchâtel aber wurde er zurückgewiesen.

Diese kleinen Kantone der Schweiz sind in der Tat wahre Laboratorien für soziale, religiöse, politische Versuche gewesen, die sich zum Wohl der Menschheit verwerten lassen. Der Raum, den die Schweiz auf der geographischen Karte einnimmt, ist kaum merklich; groß wird aber dieser Raum in der moralischen Geographie der Nationen.

Die Trennung von Staat und Kirche wurde durch ein Volksreferendum im Januar 1907 abgelehnt. Die Sozialisten und die aufrichtigen Gläubigen fanden sich im Kampf um die Durchführung der Gesetzesvorlage zusammen; Vertreter des Unglaubens und des auserlesenen reinen Glaubens, ohne irgendwelchen Wahlbund aus politisch taktischen Rücksichten abzuschließen, gingen Hand in Hand. Für beide war ein Glaube rein, nur wenn er frei war. Atheisten, Philosophen, alle die den Grundsätzen des konstitutionellen Rechts huldigen, — und Menschen von einer besonders feinen religiösen Veranlagung sind alle Freunde der reinlichen Scheidungen. Wer die Trennung nicht sucht, wer sie nicht will — sind die Gleichgültigen, die Gewohnheitsgläubigen, die zum tiefen Nachdenken über religiöse Dinge keinen besonderen Hang verspüren, alle denen eine überflüssige Wahlbetätigung zur Last fällt, die vielleicht aus der Freiheit der Religion neue Unkosten befürchten, während jetzt die Kirchensteuer alle Gottesschulden bequem abträgt, endlich nun der große Durchschnitt, der die Wirklichkeit hinnimmt, wie er sie vorfindet, für den — hier Wissenschaft, dort Glaube — als ganz getrennte Gebiete dastehen, ohne daß der kritische Sinn und Gemütstiefe einander durchdrängen.

Die Bewohner von Neuchâtel sind aber hartnäckig. Die an religiösem Ideal leidenden Seelen entsagen niemals ihrem Traum! Und so ist nach der Ablehnung der Trennungsvorlage, an den Orten, wo nur die offizielle protestantische Kirche da war, eine unabhängige Gemeinde aus Gruppen auserlesener Gläubigen entstanden. Diese haben keinen anderen Glauben, sie wollen nur einen Gott verehren, der sich keines besonderen staatlichen Schutzes erfreut. Und — was äußerst bedeutsam ist — die Vertreter der offiziellen Landeskirche selbst gründeten einen Verein, dessen Aufgabe es ist, den Gedanken zu verbreiten, daß nur die Gläubigen die Kirchensteuer zu entrichten haben. Es sollen nicht die einen zahlen und die anderen — beten.

In Genf hat sich die Trennung, die in Neuchâtel abgelehnt wurde, in herrlicher Weise vollzogen.

Es läßt sich behaupten, daß dieses Gesetz das beste von allen vorhergegangenen, die wir im allgemeinen kennen lernten, ist. Hätte sich Frankreich an dasselbe gehalten, so würde es alle Kulte innerlich zwingen, jenes Gesetz anzuerkennen und zu

befolgen. Hat doch auch das geltende italienische Gesetz in seiner Art durch den Gerechtigkeitsgeist, von dem es getragen wurde, die feindselig gesinnten kirchlichen Kreise zur Anerkennung verleitet. Es ist dies die magnetische Kraft jeder wahren Freiheit, auch die Gegner zu entwaffnen. — Das Trennungsgesetz in Genf ist am 30. Juni 1907 im Volksreferendum mit 7756 Stimmen gegen 6622 angenommen worden. Es sichert die Freiheit der Ausübung der Religion, verbietet dem Staate oder den Kommunen, irgendwelchen Kultus zu unterhalten, und erklärt, daß niemand zur Zahlung von Kirchensteuern herangezogen werden darf. Die Organisation der Kirche geschieht auf Grund der geltenden Vereins- und Versammlungsfreiheit. Die Mitglieder der Religionsvereine sind verpflichtet, den allgemeinen Gesetzen und den polizeilichen Verordnungen zu gehorchen in bezug auf äußere Ausübung der Religion. Als juristische Persönlichkeit oder eingetragener Verein kann die Kirche alle entsprechenden bürgerlichen Rechte genießen. Die Kultusfreiheit ist somit in ihrem geistigen Inhalt sowohl wie in ihren rechtlichen Grundlagen mit vollendeter Klarheit ins Leben getreten. Das Versammlungs- und Vereinsrecht ist ihr Ursprung, ihr materielles Dasein steht unter dem Schutz des bürgerlichen Gesetzes, das keine Unterschiede kennt und eine durchaus liberale Auffassung allen gegenüber geltend macht. Die Frage nach den Tempeln, nach der Besetzung der geistlichen Stellen ist in einfachster und bester Form gelöst worden.

Wenn die Kirchengebäude das Eigentum der Kommunen sind, so bleiben sie nach wie vor dem protestantischen Kultus unentgeltlich zur Verfügung gestellt, ebenso wie dem nationalen katholischen Kultus und dem altrömischen, die im Besitzrecht der Kirchen zurzeit der Inkraftsetzung des Gesetzes waren.

Die Kommunen können die Kirchengebäude den Vertretern des Kultus übergeben, steuerfrei, mit der Verpflichtung, die Genehmigung des Staatsrates einzuholen und diese Kirchengebäude nur dem religiösen Zweck zuzuwenden.

Wie man sieht, folgte das Gesetz dem liberalen Geist, der in den Vereinigten Staaten in die Erscheinung trat, nachdem auf das System der willkürlichen Staatsprivilegien dasjenige der Freiheit folgte. Eine andere Verwendung der Kirchen ließe sich nicht gut denken.

Orte, wo gebetet wurde, wo menschliche Gemüter in Andacht versunken waren, dürfen nicht in ein weltliches Lokal verwandelt werden. Das Idealitätsgefühl muß sich in der Regierung menschlicher Dinge offenbaren. Der Staat ist keine anonyme Handelsgesellschaft, sondern eine vom Geiste der Güte durchleuchtete Gemeinschaft. Eine freie Kirche läßt sich auffassen als Verband zur gegenseitigen Gemütspflege.

Das Trennungsgesetz, das in Genf zur Durchführung kam, ist äußerst einfach wie alle liberalen Gesetze. Vor der Trennung waren in Genf zwei vom Staate unterstützte Konfessionen, die protestantische und die nationale katholische. Dagegen wurde die römisch-katholische davon ausgeschlossen. Dies rührte von dem Kampf gegen den Vatikan her, den auch Genf im Jahre 1873 im Namen eines reformierten Katholizismus führte. Die Geistlichen sollten von den Gläubigen gewählt werden, die sie auch absetzen können. Der Bischof mußte vom Staate anerkannt sein und einem Gesetz gehorchen, das dem hierarchischen Geist der katholischen Kirche zuwiderlief. Das Staatsgesetz bestimmte genau die Art der Wahl, des Eides, den die Geistlichen zu leisten hatten und die Fälle, wo eine Absetzung erwirkt werden mußte. Der Staat zahlte diesen reformierten Geistlichen Gehalt. Es war also eine bürgerliche Einrichtung der katholischen Geistlichkeit, eine revolutionäre Bewegung gegen das Papsttum.

Die römischen Katholiken leisteten Widerstand, wie es nicht anders denkbar war, und sie stimmten geschlossen für die Trennung der Kirche vom Staate, begreiflicherweise, denn sie sind von nun ab den reformierten Katholiken gleichgestellt worden. Jene dagegen, des staatlichen Privilegs beraubt, die merkwürdigen katholischen Geistlichen, die frei heiraten durften, verlieren allmählich die Lebensfähigkeit.

Die Kirche Notre-Dame, die im Jahre 1873 den römischen Katholiken genommen wurde, ist ihnen zurückgegeben worden. Allerdings ist der Vergangenheit ein gewisses Zugeständnis gemacht worden: die historische Kirche des heil. Petrus blieb für Abhaltung besonderer nationaler Feierlichkeiten vorbehalten. Das politische Leben von Genf war stets aufs engste mit seinem religiösen Leben verknüpft. Ein Vertreter des alten Geschlechts erklärte mir einmal, ohne die nationale Kirche würde Genf bald eine französische Unterpräfektur geworden sein.

Gewiß hat die Einheit der reformistischen Kirche mit dem Staate von Genf eine ruhmreiche Geschichte hinter sich. Es waren große Bürger, die, von mystischem Idealismus erfüllt, die Lehre von der Gnade bis zur Prädestination steigerten und die persönliche Verantwortlichkeit in Gott, dem alleinigen Herrn über alles, aufgehen ließen. Und doch sind sie nicht, wie die alten Buddhisten, in der Betrachtung des Absoluten versunken, des Alls und Nichts zugleich; sie flohen nicht die praktische Lebensarbeit. Sie haben ein Kreditwesen auf Grundlage der persönlichen Ehrlichkeit entwickelt und haben es zu einem hohen ökonomischen Wohlstand gebracht.

In dieser Kalvinstadt gibt es wohl noch mehrere Gläubige, die sich nach jenen alten Zeiten sehnen, wo die Religion als der moralische Vormund des Staates galt, jenen Zeiten, wo Kirche und Gemeinwesen nur verschiedene Seiten einer und derselben Erscheinung waren. Die Hingabe an Christus fiel damals mit der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten zusammen. Politische Freiheit war durch religiöse Sklaverei errungen.

Und jetzt — eine völlige Liquidation jenes alten Staates. Sozialisten und römische Katholiken im Bunde nehmen das Trennungsgesetz an. Atheisten dürfen alle Staatsämter bekleiden.

Wie kann man von einer solchen Regierung etwas zugunsten des kalvinistischen Glaubens erwarten?

Solchen wehmütigen Klagen gegenüber, deren psychologische Gründe so wohl begreiflich, läßt sich nur dies sagen.

Der wahre Glaube wird von Aufrichtigkeit genährt. Wenn nach der Trennung die oben gekennzeichnete katholisch-reformistische Konfession keinen inneren Halt mehr haben wird, so ist es ein Beweis, daß sie durch Beihilfe des Staates künstlich am Leben erhalten wurde. Wenn die ehemalige protestantische Kirche, die auch früher staatlich unterstützt wurde, sich in mehrere Sekten spaltet, so bedeutet es doch nur, daß die Kirche von Genf für viele Suchende ihre innersten Neigungen in der Einförmigkeit der Überlieferung nicht fühlen ließ.

Das große Experiment ist in Frankreich mangelhaft ausgeführt worden. In dem kleinen Kanton Genf ist es viel besser gediehen, und es müßten alle Freunde des konstitutionellen Rechts mit besonderer Aufmerksamkeit die Entwicklung der

Kirche in Genf verfolgen. Die Anfänge sind verheißungsvoll. Die nationale protestantische Kirche hat sich gerade jetzt (1908) mit der Ausarbeitung ihrer Satzungen eifrig befaßt. Und schon sieht sie sich veranlaßt, zugleich die Dogmen der christlichen Kirche selbst umzuändern. Dies ist die Folge der Freiheit. Der innere Fortschritt des Glaubens verkörpert sich auch in äußeren Satzungen der Organisation.

Und die römischen Katholiken, die immer treu zu der Vergangenheit halten, dürfen unbehelligt in ihrer alten Kirche, die die Gerechtigkeit des Staates ihnen wiedergab, ihre Andacht verrichten.

Die Trennung von Staat und Kirche, wie sie sich im Jahre 1907 in Genf vollzog, ist ein großer Sieg der Freiheit und der Ehrlichkeit. Alle Staatsmänner, alle Gläubigen und Ungläubigen sollten ihn begrüßen.

Einem kleinen Volke ist es vergönnt worden, den größten Staaten Europas die lichtvollen Wege ihrer geistigen Zukunft zu weisen!

Und nun England? Dieser Staat hat im Jahre 1869 die protestantische Kirche in Irland aufgelöst und ließ sie in der heilvollen Atmosphäre der Freiheit auf denselben Grundlagen wie die katholische leben. Der Minister Roseberry versuchte in den Jahren 1894—1895 der anglikanischen Kirche in Wales den Charakter einer Staatsreligion zu nehmen. Der Entwurf, der von den kirchlichen Anhängern lebhaft bekämpft wurde, wurde in zweiter Lesung mit einer Majorität von 44 Stimmen angenommen, doch bald darauf wurde das Ministerium gestürzt und dieser Entwurf teilte dasselbe Schicksal. Die religiöse Freiheit hat sich in England recht langsam Bahn gebrochen. Der obligatorische Eid im Geiste der anglikanischen Kirche ist erst im Jahre 1828 aufgehoben worden und die Befreiung der römisch-katholischen Kirche datiert erst von 1829. Erst im Jahre 1858 sind die Juden in das Parlament zugelassen worden, nachdem die Eidesformel verändert worden war und die Freidenker, die Konfessionslosen, erst im Jahre 1884. Es erscheint noch fraglich, ob auch jetzt gewisse hohe Staatsämter von solchen bekleidet werden können, die der anglikanischen

Kirche offiziell nicht angehören¹. Würde dieser Staat vielleicht doch das unerwartete Schauspiel einer Trennung bieten? Ein erster Versuch ist in der Tat ausgeführt worden. Am 27. Februar 1907 galt eine sehr bedeutsame Diskussion im Unterhause der Trennungsfrage. Die anglikanische Kirche sollte aufhören, Staatskirche zu sein. Schon seit 1844 wirkte eine „Gesellschaft zur Befreiung der Religion von der Bevormundung und der Kontrolle durch den Staat“, der eine konservative Vereinigung zur Aufrechterhaltung der Staatskirche entgegenarbeitete. In der neuesten Diskussion im Unterhause kam jene erste Gesellschaft zu Wort. Im Gegensatz zu dem Charakter der Diskussion, der im französischen Parlament herrschte, war als Mittelpunkt die Notwendigkeit, die Kirche von der Staatsleitung zu befreien, betrachtet worden, damit die Glaubenswerke desto inniger und schöner emporblühen. Es wurde die religiöse Freiheit zugunsten und nicht gegen den Glauben verlangt. Es machte sich dieselbe Tendenz geltend wie in anderen protestantischen Ländern. Die breiten Schichten des Volkes entfernen sich immer mehr von der nationalen Kirche, weil diese zu herrschaftlich, zu aristokratisch wurde. Sie sprengt die goldenen Fesseln, die ihr der Staat angelegt hat, und das Volk wird von neuem aus den ungetrübten Quellen des Glaubens schöpfen wollen! — Dieses war der leitende Gedanke der Anhänger der Trennung.

Die Existenz der Staatskirche ist eine Verletzung der Freiheit, denn die Kirche kann sich nicht mehr selbst regieren, und der Staat ernennt die höchsten geistlichen Würdenträger unvermeidlich nach politischen Erwägungen, wodurch die wahren religiösen Interessen gefährdet werden. Der Gesetzentwurf ist aber nicht in seinem ganzen Umfange angenommen worden; nur Wales sollte die Freiheit erreichen².

Der Versuch, die Kirche von dem Staat loszureißen, erweckt ein Angstgeschrei in den protestantischen Ländern seitens aller,

¹ Darüber ist nachzulesen im Werk: Lilly and Wallis: A Manual of the law specially affecting Catholics. 1893.

² Mit 198 gegen 90 Stimmen wurde für den folgenden Vorschlag von Everett gestimmt:

„That in the interest alike of religion and the Nation, it is desirable to disestablish and disendow the Church of England in England and Wales.“

die aus der Geschichte gewohnt sind, im Staate den Schutz gegen das Papsttum zu erblicken. Doch auch die stärksten Traditionen flauen ab. Und alles, was die Religion dem Gefühl an Vornehmheit und Trost bietet, schöpft Licht und Macht nur in den intimsten Falten des persönlichen Bewußtseins.

Es erneuert sich in einer von selbst emporquellenden Wiedergeburt, welche von Ehrlichkeit getragen wird und keinen äußeren Schutz duldet, außer der Freiheit. Eines der wertvollsten und lehrreichsten Beispiele bietet uns, um die englische Welt nicht zu verlassen, das Beispiel der freien schottischen Kirche¹. Seit Cromwells Zeiten ist die protestantische Kirche in Irland ein Ausdruck für die politische Herrschaft über die besiegten Katholiken gewesen. Macht und Reichtum flossen durch Gewalt der Kirche und den militärischen Vertretern des siegreichen Gottes zu. Dies dauerte bis 1869, als ein großer Staatsmann und ein schlicht religiöser Mensch, Gladstone, die protestantische Kirche in Irland aus ihrer Machtstellung verdrängte. Das Einkommen der Kirche wurde Wohltätigkeitszwecken zugewandt, die allen gleich zugänglich sein sollten, und es hat, wie schon oben angedeutet wurde, das konstitutionelle Prinzip der Gleichheit triumphiert. Der Gott der Rache wurde in einen milden Gott umgewandelt, der sein Licht für alle gleich strahlen läßt.

In den freien Satzungen, die die protestantische Kirche befolgen sollte, war auch die Bestimmung von unschätzbare Bedeutung mit enthalten, daß die Gläubigen ihre Konfession umändern dürfen, sobald sie dies in Mehrheit verlangen. So ist jener Same ausgestreut worden, dessen Saat einem Volke zu Ehren gereichen muß.

Die Völker von heute sind nicht mehr geneigt, wie es einmal war, das Erbe des überkommenen Glaubens anzutreten. Sie sehnen sich nach Erfindergefreuden. Ungeduldig im Fortschreiten, selbst auf dem Gebiet der mystischen Erlebnisse, wollen sie ihren Gott entwickeln und vervollkommen.

Das staatliche Recht hat die Aufgabe, den Völkern auf ihrer neuen mächtigen Heilsuche freien Lauf zu geben, sie zu

¹ Das Folgende über die kirchliche Entwicklung in Schottland ist einer Vorlesung entnommen worden, mit welcher der Kursus des konstitutionellen Rechts an der römischen Universität im Jahre 1905 von Luzzatti eröffnet wurde. (Anm. des Übersetzers.)

fördern. Das schottische Volksbewußtsein hat sich in dieser Art als schöpferisch erwiesen. Einige technische Einzelheiten mitzuteilen wird nicht als überflüssig erachtet werden.

Von 1560 an hatte Schottland die presbyterianische Staatskirche, mit dem König von England als ihrem Oberhaupt, die eine weitgehende Autonomie fast republikanischer Art genoß.

Von dieser Staatskirche trennte sich im Jahre 1843 die freie Kirche in Schottland.

Es waren keine Gründe dogmatischer Natur, keine Verschiedenheiten in den Lehrmeinungen, die diese Erscheinung hervorriefen. Es handelte sich um den Geist des Glaubens, der andere Wege suchte. Die freie Kirche verzichtete auf alle Reichtümer, die vom Staate her flossen; sie lebte nur von freiwilligen Spenden. Aber auch die freie Kirche hielt es von ihrem christlichen Standpunkte aus für die Pflicht des Staates, das Christentum zu schützen, wenn auch nicht in der Form der Beamtenstellung der Geistlichkeit.

Neben diesen beiden Kirchen, der alten und der freien, bestand in Schottland noch die sogenannte „Geeinte presbyterianische Kirche“, die seit alters her das Anbeten des Staates, die „Statolatrie“, in der Religion bekämpfte, und, wie in den amerikanischen Republiken, dem Staate jedes Recht versagte, in religiöse Dinge einzugreifen. Nur das persönliche Bewußtsein durfte zu ihnen Stellung nehmen.

So sind die großen Probleme entstanden. Wie würde man in einem Lande, wo der religiöse Drang so wach ist, der Staatskirche ganze Gemeinschaften der Gläubigen entreißen können? Wie und mit welchen Rechtsmitteln würden jene eine Kirche für sich gestalten? Welche Verfassungsgründe wären dafür anzuführen? — In der Seele der Schottländer gärte unaufhörlich die mystische Sehnsucht.

Die freie Kirche mit ihren 400 000 Anhängern und mit etwa einer Million indirekt an ihrem Bestand Interessierter, mit über achtzig Millionen Mark etwa in beweglichen und unbeweglichen Gütern angelegt, was alles im Zeitraum von 1843 bis 1900 die freiwilligen Spenden aufgespeichert haben, gründete Schulen, Wohltätigkeitsanstalten in der ganzen Welt, von dem reinsten Beweggrund des Apostolats auf diese Höhe der Gesinnung gebracht; in ihren Krankenhäusern werden die reichen Fabrik-

besitzer aus Glasgow und die elenden Fischer von der Küste in ganz gleicher Weise angenommen und gepflegt. Die freien Kirchen, namentlich in den protestantischen Ländern, wo die Ausgaben des Kultus durch freiwillige Spenden aufgebracht werden, laufen allerdings auch die Gefahr, daß die ganz mittellose Bevölkerung vernachlässigt wird, weil sie nichts beitragen kann. Insofern sollte man dem Katholizismus, wie überhaupt den Staatskirchen, die Ehre nicht versagen, daß sie immer mehr zur Kirche der kleinen Leute werden, die einen unentgeltlichen Gottesdienst für ihre Andacht brauchen, wie ihnen der moderne Staat eine unentgeltliche Schule gibt . . .

Seit mehreren Jahren ist inzwischen der dogmatische Gehalt im Geiste Kalvins, wie auch das politische Credo der Anhängerschaft der freien Kirche gemildert und der alten vereinigten presbyterianischen Kirche näher gebracht worden. Die unerbittliche Lehre von der Gnade, die in dem sogenannten Glaubensbekenntnis von Westminster noch in voller Schärfe ausgesprochen wurde, konnte nicht mehr von einem sittlich verfeinerten Bewußtsein aufrecht erhalten werden. Die Schottländer fühlten den Drang nach einer für die einzelne Persönlichkeit nicht so trostlosen Religion.

Der Katholizismus hatte seine Werbekraft nicht an letzter Stelle dem optimistischeren Glauben gegenüber den lutherischen und besonders kalvinistischen religiösen Anschauungen zu verdanken. Die Annäherung an die presbyterische Kirche wurde immer fühlbarer; hat doch schon die ablehnende Stellung der beiden Kirchen zur Abhängigkeit vom Staat sie zu Bundesgenossen gemacht. Wozu also weiterhin getrennt leben? Und so ist im Mai 1900 die Vereinigung der freien mit der alten presbyterischen Kirche zur Tat geworden. Die eingetragenen Anhänger der freien schottländischen Kirche haben dies mit überwältigender Stimmenmehrheit beschlossen, und die presbyterische Kirche nahm sie aufs herzlichste auf. Nur eine verschwindende Minorität namentlich der Pfarrer, der Bergbewohner (highlanders) und Fischer stimmte dagegen¹.

¹ In der freien Kirche wurden 593 Stimmen für und 29 Laien- und 30 Pfarrerstimmen gegen abgegeben, in der presbyterianischen wurde die Vereinigung im Oktober 1900 mit 643 gegen 27 Stimmen beschlossen.

Diese Minorität wandte sich nun an den Obergerichtshof in Schottland mit der Klage, daß die Auflösung der freien Kirche und die Umbildung derselben in eine neue Körperschaft unrechtmäßig gewesen seien. Man durfte nicht das Wesen der freien Kirche anders gestalten, wie es in der Gründungsurkunde gekennzeichnet war, ebensowenig wäre man befugt, die Lehren einer Kirche aufzugeben und die Güter, die ausschließlich dem Bedarf der freien Kirche dienen sollten, jetzt einer willkürlichen Bestimmung preiszugeben. Die Mehrheit der Anhänger konnte wohl flüchten, die freie Kirche selbst aber — mit ihren Satzungen, ihren Kultusvorschriften, mit ihrem moralischen Wesen und ihrer materieller Gestalt —, alles dies sollte unangetastet bleiben. —

Ein Streit von höchstem Interesse versetzte die Geister in Aufregung. Schottland war bald in Parteien geteilt, die Theologen zankten miteinander, die Juristen suchten nach Gesetzesparagraphen, die Politiker schwankten — wie es nun einmal ist. Ein ganzes Volk von Kaufleuten, Fischern, Ackerbauern, Matrosen, Industriellen schien jenen Sinn für das Reale eingebüßt zu haben, dem es seine große Macht verdankte, und ist zu einer Schar von Mystikern geworden . . . Und alle stritten — im Anfang des 20. Jahrhunderts — über das Dogma der Prädestination, der Gnade, über die Trennung der Kirche vom Staate.

Der Gerichtshof wies die Klage der Minorität zurück¹. Diese gab sich damit nicht zufrieden, wie es zu erwarten war; galt doch ihr Bestreben dem Glaubenseifer mehr als der Aussicht auf die Zurückgewinnung der kirchlichen Güter.

Die Entscheidung mußte nun in der Lordskammer, einem der höchsten Gerichtshöfe in England, fallen. Und diesmal wurde das Urteil des ersten Gerichtshofes aufgehoben und, nach einer eingehendsten Betrachtung der Streitfrage, wurde beschlossen, daß man kein Recht hatte, eine Kirche aufzulösen und ihre Satzungen, die in der Gründungsurkunde verzeichnet waren, umzuändern, ebenso wie die Güter, die von den Schenkern und Erblässern zu vorgeschriebenen Zwecken gegeben worden sind, ihrer Bestimmung zu entziehen. Die Mehrheit der Gläubigen durfte nicht die Regeln, die seit der Gründung der Kirche maß-

¹ Das Urteil ist zu finden im Werke von Tailor Junes: The law of Creeds in Scotland. 1902, p. 343—354.

gebend waren, nach ihrem Beschlusse umwerfen. Dies könnte nur durch ein neues Gesetz geschehen, nicht aber durch das gegenwärtige Gericht, das nur die vorhandenen Gesetze anzuwenden hat. Dieser oberste Gerichtshof hielt an der klassischen englischen Gesetzgebung fest, nach der keine Körperschaft die Befugnisse, die in der Gründungsurkunde verzeichnet waren, überschreiten darf¹.

Wie man sich wohl vorstellen kann, frohlockte die Minderheit, und die Mehrheit war wütend. Es mußten nach dem unwiderruflichen Beschluß des Obergerichtshofes die Kirchen, Schulen, Wohltätigkeitsanstalten einem kleinen Häuflein der Gläubigen übergeben werden, — die Frucht so vieler Jahre, so vieler Opfer. Die Mehrheit fühlte sich besonders erbittert gegen das Urteil, welches sie so hart betroffen hat, weil die freie Kirche, wie sie krampfhaft zu beweisen suchte, den größten Teil der Einnahmen nur den Spenden derer verdankte, die sich entschlossen haben, mit der presbyterianischen Kirche eine einzige Körperschaft zu bilden. Sollten alle, welche mit ihrem Opferfleiß und ihrer Tätigkeit redlich die Kirchengüter aufspeicherten, jetzt dies alles durch die Falle einer Mißdeutung der Gesetze einbüßen? In demselben Geiste durfte man einen heidnischen Altar, auf dem nach dem Willen des Erblassers ständig eine Kerze brennen sollte, den Fall des Heidentums überdauern lassen, da die Kerze keinem anderen Gebrauche dienen durfte! —

Im heißen Streit operierte man mit solchen Beweisen — man vergaß aber, daß die Lordskammer genau unterschieden hat, welche Anwendung das vorhandene Gesetz haben und was ein neues Gesetz bewirken könnte.

Der Streit wurde immer leidenschaftlicher, er drohte zuweilen in bürgerliche Fehden auszuarten, und sein Nachhall überschritt weit das Gebiet Schottlands.

Infolgedessen ist nach der Sitte dieses freien Landes eine besondere Kommission ernannt worden, deren fünf Mitglieder das höchste Ansehen genießen, und diese Kommission befragte die Sieger wie die Besiegten, unterzog den ganzen Verlauf des

¹ Darüber Näheres in den Werken: W. Preston: *Étude sur les Trusts et les Trustees*. 1909, und mit besonderer Kompetenz Julius Hatschek: *Englisches Staatsrecht. I. Die Verfassung*. 1905.

Streites einer eingehendsten Betrachtung und faßte den Beschluß, der auf dem Wege der parlamentarischen Bestätigung Gesetzeskraft erlangte. Ein Ausgleichsgesetz wurde angenommen, und eine besondere königliche Kommission befaßte sich mit der Aufteilung der Güter der früheren freien Kirche nach Maßgabe der Beiträge, so daß beiden Parteien Gerechtigkeit widerfahren wird¹.

Ein bürgerliches Gericht mußte in diesem Falle notwendigerweise abstrakte kirchliche Lehren erörtern. Aber alle diese Fragen, wie die von der Auffassung der göttlichen Gnade, mußte das wahrheitsbeseelte Gericht nur nach ihrer juristischen Tragweite betrachten, nach den bürgerlich gültigen Rechten und Pflichten der Gläubigen, die jene Dogmen schufen. Den Mittelpunkt der juristischen Betrachtung bildete die Frage nach den Gütern, die zu bestimmtem Zwecke gestiftet wurden, und die nun nach dem Entschluß der Mehrheit dem Gesamtvermögen der neuen Körperschaft zugeführt werden sollten. Die Kirche, sagen wir, muß vom Staate getrennt werden, das heißt von der jeweiligen Regierung, nicht aber von den Normen des öffentlichen Rechts; die sichtbare Kirche hat ihre Wurzel in dem bürgerlichen Gesetzbuch des Staates.

Wir danken von dem Universitätskatheder aus, wo das konstitutionelle Recht vorgetragen wird, diesen schottländischen Gläubigen, mit ihrer mystischen Veranlagung und ihrem positiven Rechtsgefühl, diesen immer aufrichtigen Männern, wir danken ihnen für den Beitrag, den sie, ohne es zu ahnen, der Rechtswissenschaft geliefert haben!

So ist die Freie vereinigte Kirche Schottlands entstanden, wie sich nunmehr die vereinigten Kirchen nannten. Was sollten nun die in anderen Ländern wohnenden Schottländer tun, die dort ihre Kirchen hatten? Ein diesbezüglicher Fall von größter öffentlich-rechtlicher Tragweite trat in Italien in die Erscheinung. Das geistige Klima Italiens in religiösen Fragen

¹ Weitere Urkunden für diesen bedeutungsvollen Rechtsstreit: das Urteil der Lordskammer, *The Times law reports for the week ending 1904, August 9; vol. X, p. 730; Second division of the Court of Session.*

Die Arbeiten der königlichen Kommission: *Report of the royal commission, vol. I, II.* — Die Diskussion im Unterhause und Oberhause auf Grund des Kommissionsbeschlusses, 1905, *Churches Act (Scotland).*

drängt alle, die außerhalb des starren Katholizismus stehen, zu sehr kühnen Reformen. So war es begreiflich, daß zwei schottländische Pfarrer sich an das italienische Kultusministerium mit dem Gesuch wandten, den Namen ihrer Kirche gemäß der Reform zu ändern; sie ergriffen offenbar Partei für die reformatorische Mehrheit und gegen die konservative Minderheit. Als Zeugnis hatten sie sich unter anderem auf meine Darstellung, wie sie oben zu lesen ist, berufen.

Das vom englischen Parlament angenommene Gesetz vom 11. August 1905 (auf Grund des Beschlusses der königlichen Kommission, wie oben bemerkt wurde) mildert den in England bisher geltenden Grundsatz, daß keine Körperschaft die Befugnisse, die in ihrer Gründungsurkunde verzeichnet sind, überschreiten darf. Die Mehrheit bekommt somit das Recht, eine neue Kirche zu gründen; doch haben die in Minderheit Gebliebenen einen Anspruch auf entsprechenden Teil der Kirchengüter zu erheben. Nach dem endgültigen Beschluß vom 11. März 1907 ist der neuen religiösen Körperschaft — der Freien vereinigten Kirche in Schottland — das ganze Vermögen, das der früheren freien Kirche in Europa angehörte, übertragen worden.

Welches durfte nun das Verhalten des italienischen Staates sein? Da in Italien alle Konfessionen das freie Ausübungsrecht haben, wie schon das Gesetz vom „Verbrechen gegen die Freiheit des Kultus“ (§ 2 des Kirchengesetzes), ohne also irgendeinen zu bevorzugen, besagt, und alle früheren Unterschiede schon dadurch allein streicht, so mußte auch die neue Kirche in Schottland anerkannt und geschützt werden. Der italienische Staat sollte nur feststellen, daß das Vermögen der früheren freien Kirche, das sich in Italien befindet, nunmehr der neuen rechtmäßig gegründeten Kirche angehört, die gegen die Landesgesetze in keiner Weise verstößt. Es handelte sich um einen bloßen Namenwechsel, da der geistige Inhalt der alten und der neuen Kirche sich der Urteilsfähigkeit des Staates entzieht. Der damalige Kultusminister Orlando, einer der Erneuerer der Rechtswissenschaft in Italien, befürwortete das Gesuch vor dem Staatsrat, welcher der Entscheidung des Ministers die gesetzliche Kraft verleihen mußte. Dieser war aber weniger geneigt, den neuen liberalen Lehren zu huldigen. Er bestritt, daß es sich in diesem

Falle nur um einen Namenwechsel handle, und behauptete, daß jene zwei schottländischen Geistlichen den Beschluß eines ausländischen Gerichtshofes in Italien zur Ausführung bringen wollten. Der Staatsrat verlangte, daß ein italienisches Gericht die rechtmäßige Ausführbarkeit jener Entscheidung des englischen Gerichts feststellen soll, bevor sie für Italien Gültigkeit bekommen kann. Für den Minister Orlando und für mich, der mit ihm damals in dieser Angelegenheit mitarbeitete, um der liberalen Idee zum Siege zu verhelfen, war das Urteil des Staatsrates unbefriedigend. Der Minister berief sich von neuem darauf, daß es sich nicht um eine gewöhnliche Entscheidung eines ausländischen Gerichtshofes handelt, die an sich für Italien keine Gültigkeit hat, bevor sie von einem italienischen Gericht anerkannt wäre, sondern um den Beschluß der englischen königlichen Kommission, die bereits Gesetzeskraft erlangte. Der Staatsrat bestand auf seinem früheren Standpunkte. Der Konflikt konnte nicht offener sein. Wir behaupteten, daß auch die Kirche von dem organischen Entwicklungsgeist getragen werden und daß daher die Mehrheit der Gläubigen das volle Selbstbestimmungsrecht haben muß, daß der Wunsch der freien schottländischen Kirche, eine neue Körperschaft durch Vereinigung mit einer anderen Kirche zu bilden, vollkommen berechtigt war und die Entscheidung der englischen Kommission von höchster Gerechtigkeit Zeugnis ablegt, daher als definitives Gesetz betrachtet werden muß. Der italienische Staat brauchte nicht den Streit von neuem beizulegen, er durfte sich nur auf die Prüfung der englischen Urkunden beschränken. Entweder handelte es sich um bloße Formalitäten oder es ließ sich eine andere Auffassung denken als die des Staatsrates, und der Zweifel allein mußte die Hinfälligkeit jener Auffassung bloßstellen. So ist nun die Angelegenheit zuletzt im Ministerrat gegen den Staatsrat entschieden worden. Ein besonderer königlicher Erlaß hat unsere Entscheidung zum Gesetz erhoben. Der Ministerrat hat einstimmig nur eine Bedingung gestellt: daß eine Prüfung der englischen Urkunden über den Verlauf jenes großen Streites stattfinden soll. Nachdem dies der Fall war und die oben von mir gegebene Darstellung als zutreffende Wiedergabe befunden worden ist, kam die neue schottländische Kirche in Italien zu ihrem Rechte. So hat ein Gesuch jener zwei Geistlichen an das Kultus-

ministerium dazu verholfen, daß der große Grundsatz der Freiheit des Gewissens in Italien eine neue und höchste gesetzliche Weihe erhielt.

Die Grundauffassung, in deren Lichte ich den konstitutionellen Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche betrachtete, wird im Laufe der folgenden Kapitel eingehender auseinandergesetzt. Es mag nur zum Schlusse dieser Einleitung ein ganz allgemeiner Umriss gegeben werden. —

Wissen und Glaube sind die zwei Lebenskräfte des geistigen und materiellen Daseins aller Völker; niemand darf sich anmaßen, die eine der anderen opfern zu wollen. Ihren notwendigen Fortschritt kann nichts verhindern. Denn diese Kräfte bilden das Wesen des menschlichen Geistes, und will man ihn in eine einzige Bahn einzwängen, so erscheint dies, mit jedem Tage klarer, als ein Versuch, den vornehmsten Offenbarungen der Menschheit Gewalt anzutun.

Glauben — Wissen . . . — nur die Freiheit kann das wahre Verhältnis zwischen diesen höchsten Ideen herstellen — Ideen, die dazu bestimmt sind, sich zu kreuzen, ja sich zu widersprechen und doch miteinander ein Ganzes zu bilden. In diesen Gegensätzlichkeiten und in diesen Übereinstimmungen spiegelt sich der volle Mensch ab, durch sie wird der organischen Weiterbildung der Kultur der Boden geebnet.

Wenn die Religion es wagt, der wissenschaftlichen Forschung Grenzen zu ziehen, wie sie es so oft versuchte, wird dadurch die Entdeckung des Wahren verlangsamt. Wenn die Wissenschaft wiederum nicht mehr mit ihren Theoremen, wo sie allein herrschend ist, sondern mit Gewaltanwendung sich der freien Entfaltung des Glaubens entgegensetzt, so kann sie die Heiligkeit töten oder jedenfalls die wohltätigen Wirkungen der letzteren in der Welt hintertreiben.

Eine Wissenschaft ohne Grenzen, ein Glaube ohne Hindernisse, die eine wie der andere unendlicher Entfaltung und Erweiterung fähig, zur Erleuchtung der Vernunft aller, zum Trost des Herzens aller — dies ist das Wunder, welches oft, ohne daß wir uns dessen bewußt wurden, ruhig und stetig die Freiheit des Gewissens und Wissens bewirkte. Glaube und Wissen begegnen sich und verbessern sich gegenseitig. Die langen tragi-

schen Streite, die in den vorigen Jahrhunderten zu Bürgerkriegen und zu Scheiterhaufen führten, sind nunmehr in Ermattung ausgelöscht worden; dasselbe Schicksal werden gewisse metaphysische Konstruktionen teilen, die einst eine philosophische Theologie bildeten.

Doch bleibt der Glaube so lebendig wie nie zuvor. Gerade unsere Zeitgenossen sind imstande, über die Bergpredigt im Evangelium Tränen zu vergießen, was die Alten wohl nicht vermochten. Der Glaube läutert und verfeinert sich, und es ist in der Art seines Erlebens etwas Neues, Erhabenes hinzugekommen. Gerade diese rücksichtsvolle Güte ist eines Jahrhunderts würdig, das keine Grenzen für den Fortschritt der Wissenschaft kennt. Der Glaube belebt sich, reinigt sich, hört aber nicht auf, Glaube zu sein; er gewinnt, könnte man sagen, an Tätigkeitskraft wieder, was er auf dem Gebiete der Beschauung und der Dogmatik verliert. Die, welche den Tod Gottes verkünden, verfallen einer Täuschung. Es sterben Götzen und Götter, Gott dagegen bleibt als ein himmlisches Idealbedürfnis, welches keine Wissenschaft befriedigen könnte. Die Wissenschaft, die den Atheismus beweisen will, ist jetzt auch im Niedergange begriffen.

Auf den Seiten, die seit 1876 vom Verfasser geschrieben und jetzt von neuem veröffentlicht wurden, soll versucht werden, nachzuweisen, daß der wissenschaftliche Spiritualismus mehr als jemals auflebt oder jedenfalls, daß die Lehren, die aufgetreten waren, um ihn zu vernichten, selbst von der Wissenschaft vernichtet worden sind, — von der Wissenschaft, die so viele eitle Systeme überdauerte, welche sich ihren Namen anmaßen.

Und wenn diese Bemühungen des Glaubens und der Wissenschaft stetig sind, unaufhörlich und unvermeidlich quälend und ergreifend, entsteht eine einzige Pflicht für die Regierungen, die Parlamente, für alle, die die Geschicke der Völker leiten; und diese ist, die vollste Freiheit den Gottsuchenden und den Wahrheitsuchenden zu gewährleisten. Die Geschichte hat schon gesprochen, mit unfehlbaren Worten, und hat alle verdammt, die im Namen Gottes die Wissenschaft enteignen, und die das Entgegengesetzte tun. Und die Lehre von der organischen konstitutionellen Freiheit schöpft ihre Gründe nicht nur aus dem Innersten des Bewußtseins, sondern findet in der Geschichte ihre wirksamste und offenbarste Weihe.

Wenn diese Studien, die seit so vielen Jahren meinen Geist beschäftigen und mein Herz entzünden, einigermaßen dazu beitragen könnten, die Wissenden weniger anspruchsvoll und die Gläubigen mehr demütig zu machen, die gegenseitige Achtung in diesen und jenen zu erwecken, die Gläubigen fühlen zu lassen, daß ihr Glaube ohne Freiheit seiner Lebensnahrung entbehrt, und die Gelehrten, daß in den moralischen und religiösen Wahrheiten sich auch ein Wissensgehalt findet, der nur mit anderen, von der wissenschaftlichen Logik verschiedenen Methoden beweisbar ist, von dem aber die soziale Güte und Solidarität ihre größten Einflüsse bekommen können, — es würde mir scheinen, daß ich mit größerer Ruhe im keuschen Gedanken dem Grabe entgegensehe.

Es ist unmöglich, daß zwischen den erhabenen Gedanken der Bergpredigt und den größten wissenschaftlichen Entdeckungen unserer Zeit ein dauernder Gegensatz besteht. Und in Erwartung jenes großen künftigen Aristoteles, der die ideale Verwandtschaft zwischen dem Wahren, Schönen und Heiligen erschauen wird, wollen wir das große Geheimnis Gottes zu verehren und die Natur zu erforschen suchen und so den Schatz der Wissenschaft immer wachsen lassen.

Rom, 1908.

Ein asiatischer Vorläufer der Freiheit des Gewissens und des Kultus.

I.

Das erste Dekret über die Freiheit des Gewissens¹.

Ein bekannter französischer Schriftsteller, Gaston Boissier, hat in seiner Besprechung des Duldsamkeitsgesetzes, das Kaiser Konstantin in Mailand im Jahre 313 n. Chr. erließ, die Bemerkung gemacht, daß es ein neues System eröffne: die Herrschaft der religiösen Duldsamkeit feierlich verkündigt von einem Kaiser.

Es war dies zum ersten Male, meint Boissier, daß die Welt eine solche Rede vernommen².

Ist diese Behauptung richtig? Man glaubte es bis jetzt fast allgemein in den Kreisen der Gelehrten, die sich mit der Frage befaßten. Dem gegenüber muß festgestellt werden, daß die großen philosophischen und religiösen Werke des Orients, namentlich aber Indiens, sich in der Geistesgeschichte Europas unverkennbar abespiegelt haben, so daß die Originalität Europas im Guten wie im Schlimmen durchaus geringer war als sie erscheint. Wir haben uns nicht zu verwundern, wenn wir erfahren, daß etwa 540 Jahre vor dem genannten Edikt des Kaisers Konstantin die indische Welt kaiserliche Gedanken viel erhabenerer Art über die Freiheit des Kultus gekannt hat. Es waren dies große moralische und religiöse Ideen, die in Asien entstanden, ihren lichtvollen Weg nach Europa gefunden haben, dessen Kultur sie durchgeistigten.

In allen Philosophien, die sich im Laufe der Jahrhunderte

¹ Diese Studie ist zuerst im Jahre 1892 erschienen.

² Boissier: La fin du paganisme, 1891, p. 54.

ablösen, von den ersten kosmogonischen Systemen bis zu den neuesten Behauptungen des Positivismus, wird die Gottheit immer ferner entrückt, oder, um einen Ausdruck Maine de Birans zu gebrauchen, die Unwissenheit wird aus einer immer höheren Quelle geschöpft. In allen diesen alten und modernen Formen der Weltauffassung kommen zwei Gedanken besonders eindringlich zum Vorschein: das Gefühl der Gottheit wohnt dem menschlichen Geiste inne, und: dieser hat das Bedürfnis, es in voller Freiheit zum Ausdruck zu bringen; denn das Wesen des Gottheitsgefühles bedingt dies¹.

In dem urwüchsigen reinen Glauben feierte die Religion ihre erhabensten Siege, und dieselbe Religion, von Heuchelei umgeben, grausamsten Verfolgungen dienstbar gemacht, büßte jede Größe ein, sank tief und war oft nahe daran, aus dem Bewußtsein der Menschen gänzlich zu verschwinden. Die Freiheit des Gewissens enthält auch die Freiheit des Wissens; ohne die erste würde uns der unaussprechliche Trost des Himmels fehlen, ohne die zweite würde unsere Herrschaft über die Erde verloren gehen!

Wenn man versucht, die erste Morgenröte der Gewissensfreiheit in dem Nebel der Zeiten zu verfolgen, wenn man nachweisen will, daß auch unter den traurigsten Umständen ein schwacher Lichtstrahl fortschimmerte, daß die angeborene Güte der menschlichen Natur sich zugunsten der Verfolgten auch dann offenbarte, als die Unduldsamkeit im Namen Gottes der öffentlichen Meinung als die größte Tugend galt, so bewegt man sich auf einem Gebiete, welches die hervorragende Stellung in unserer Wissenschaft verdient. Jede neue Seite, die dem dünnen Buche der Gewissensfreiheit hinzugefügt wird, ist ein wertvolles Dokument, welches das vornehme Wesen unserer menschlichen Natur ans Licht bringt und die Herzen aller durch vorurteilsvolle Gesetze in der Gegenwart Bedrückten leichter aufatmen läßt².

¹ Darüber siehe besonders: Caird: Introduction to the philosophy of religion, 1880; sodann von Hegels Religionsphilosophie an bis zu den neuesten Versuchen von James, Boutroux u. a.

² Wie noch in der Gegenwart die Unduldsamkeit wüten kann, weiß man aus den Schilderungen der Lage der Juden in Rußland; eines der Werke darüber ist von Harold Frederic: The new Exodus; A study of Israel in Russia; — es ist ein Buch, das mit Blut und Tränen geschrieben wurde.

Der indische König Asoka war ein Vermittler zwischen dem Brahmanismus und dem Buddhismus, den man als das Christentum des Orients bezeichnen könnte, so wie Kaiser Konstantin ein solcher Vermittler zwischen Heidentum und Christentum gewesen ist. Diese beiden Herrscher verließen die alte Methode der Verfolgung, die als unfehlbar galt, und bekehrten sich zur Achtung jeder Religion, zur Freiheit. Sie konnten zwar im Namen Gottes Gemetzel veranstalten, wie es ihre Vorgänger getan hatten, sie wollten aber das Aufhören jedes solchen Verfahrens bewirken. Dies war eine Handlung der hohen Einsicht, der mutigen Weisheit dieser Allgewaltigen, die über die Gewissen zu herrschen gewohnt waren. Sie verdienen das Lob, welches der römische Historiker Marcellinus dem römischen Kaiser Valentinian spendete: „Er hat sich während seiner Herrschaft dadurch ausgezeichnet, daß er unparteiisch inmitten der Verschiedenheit der Religionen dastand. Niemanden hat er beehelligt, niemals verlangt, daß man dies oder jenes glauben oder verehren solle und hat niemals durch Drohungen die Häupter seiner Untertanen vor den Gegenständen gebeugt, die er selbst verehrte.“

Der König Asoka, wegen seiner Grausamkeit der Wütende genannt, bekehrte sich zum Buddhismus und führte, nachdem er aufrichtig bereut hatte, das Leben eines Heiligen.

Wir stehen zwischen den Jahren 259 und 232. Hundertvierzig Jahre vorher hat die größte Republik, Athen, den Sokrates zum Tode verurteilt, weil er die Landesreligion verletzt hatte. Und Plato, der erhabene Schüler des Sokrates, hat in seinem idealen „Staat“ und in den „Gesetzen“ sogar die Annahme zurückgewiesen, daß es Bürger geben dürfe, die der Staatsreligion nicht angehörten. Solche Bürger, lehrte er, schadeten schon durch ihr Beispiel, auch wenn sie sich jeder Art Werbung für ihren Glauben enthielten; verbergen sie sich, bleiben sie einsam durch ihr sanftmütiges Wesen, durch ihren Rechtssinn, so scheinen sie doch nicht ungefährlicher zu sein. Der große Philosoph verdammt sie zu fünf Jahren Gefängnis, während welcher Zeit man sie durch tägliche Strafpredigten zum wahren Glauben bekehren soll. Denn wenn die Atheisten, die Leugner der vaterländischen Götter, sich noch anmaßen würden, die Gläubigen zu verlocken, jene Bürger der idealsten Republik,

dann sollten sie in fürchterliche Kerker geworfen und nach ihrem Tode sollte ihnen das Begräbnis versagt werden. Wie in so vielen anderen Lehren des „Staates“ und der „Gesetze“ erinnerte das metaphysische Ideal an die unmmittelbare Wirklichkeit. Die von Plato gewünschten Strafen wurden in der Tat vollzogen, von Sokrates' Giftbecher bis zu Aristoteles' Flucht, der dadurch bekanntlich ein neues Attentat gegen die Philosophie in Athen verhindern wollte. Protagoras war zur Verbannung gezwungen und sein Buch über die Götter auf Anordnung der Behörden verbrannt worden; Anaxagoras, zum Gefängnis verurteilt, mußte in der Flucht Rettung suchen; Theodorus, genannt der Atheist, und sehr wahrscheinlich auch Diogenes waren als Gottesleugner vor Gericht gezogen worden¹.

Dies alles geschah in der freiesten Stadt der Welt zu jener Zeit, als man in dem fernen Indien die Lehre von der religiösen Gewissensfreiheit vernahm.

Lernen wir das Evangelium jenes Weisen auf dem Throne kennen².

„Der König Piyadassi, den die Götter schätzen, ehrt alle religiösen Sekten: die einsamen Asketen sowohl wie die in Häusern leben; er ehrt sie durch Almosen und in anderer Weise. Aber der König legt diesen Almosen und diesen Ehrungen weniger Bedeutung bei als dem Wunsche, die Tugenden herrschen zu sehen, die das Wesen der so Geehrten ausmachen. Für alle diese Tugenden gibt es eine gemeinsame Quelle: die Bescheidenheit im Denken und Sprechen, d. h. daß man die eigene Religion nicht verherrlichen soll dadurch, daß man andere zu entwerten sucht, ohne triftige Gründe dafür zu haben. Man muß im Gegensatz dazu jedem Glauben die Ehrungen zuteil werden lassen; die ihm zukommen. Wenn man so handelt, so trägt man zum

¹ Lange: Geschichte des Materialismus; französische Ausgabe, Bd. I, S. 3 f., 440 f.

² E. Senart: Les inscriptions de Piyadassi. Paris 1811. 2 Bde. Dies ist ein grundlegendes Werk; zu vergleichen: Corpus inscriptionum indicarum, vol. I. Inscriptions of Asoka prepared by Cunningham. Calcutta 1879. Die klassischen Werke von Burnouf: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien und Considérations sur l'origine du bouddhisme. — Lassen: Indische Altertumskunde, Bd. VI. Burnouf und Lassen berichten vieles über das Leben des Königs Asoka.

Fortschritt der eigenen Religion bei und unterstützt zugleich die andere Religion; handelt man aber dem zuwider, so schadet man dem eigenen Glauben dadurch, daß man den fremden Glauben des Ansehens beraubt. Wer so den eigenen Glauben verherrlicht und den der anderen zu entwerten strebt, tut dies sicherlich, um den Geboten seiner Religion zu gehorchen mit der Absicht, sie dadurch zu stärken. In der Wirklichkeit aber erreicht er nichts als das Gegenteil, er versetzt seiner eigenen Religion die gefährlichsten Schläge. Die Eintracht ist nur in diesem Sinne gut, daß alle lernen sollten, auf den Glauben der anderen Rücksicht zu nehmen. Dies ist in der Tat der Wunsch des Königs, daß jeder Glaube aufgeklärt sei und nur den reinen Lehren Eingang gewähren sollte. Alle, welches auch immer ihr Glauben sein mag, müssen sich sagen, daß der König dem Almosengeben und dem äußerlichen Kultus weniger Bedeutung beilegt als dem Wunsche, die wesentlichen Lehren der Rücksicht gegen alle Glaubensformen herrschen zu sehen. Zu diesem Zwecke wirken die Religionsaufseher ebenso wie andere Vertreter der öffentlichen Gewalt. Die Frucht davon ist der Vorteil für den eigenen Glauben und die Läuterung der Religion.“

An einer anderen Stelle verkündete der große König: „Der König wünscht, daß alle Sekten (die Vertreter der verschiedenen Religionen) an allen Orten leben dürfen. Erstreben sie doch alle die Unterwerfung der Sinne und die Reinheit der Seele. Beweglich ist der Mensch in seinen Willensentscheidungen, in seinen Neigungen. Mag doch jeder nach dem Ideale leben, welches er erwählt, wenn er nur die Herrschaft über die Sinne besitzt, der Reinheit der Seele zustrebt, die Dankbarkeitsgefühle und die Treue pflegt; dies ist stets ein köstliches Ding . . .“

„In Wahrheit, das Übel ist leicht, das Übel liegt in der Natur; daher sollte man gegen das Übel kämpfen. In der Vergangenheit gab es keine Aufseher über die Religion; ich aber habe im vierzehnten Jahre meiner Herrschaft dieselben eingesetzt. Diese Aufseher beschäftigen sich mit den Anhängern jeder Sekte zu dem Zwecke, die Religion zu stärken, ihrem Fortschritt und dem Nutzen und Heil ihrer Anhänger zu dienen; sie gehen zu den Yavanas, Kambojas, Gandharas, den Bewohnern von Surashtra und Petenikas und den anderen Grenzvölkern; sie kommen zu den Kriegern, zu den Brahmanen, den Reichen sowohl wie

Armen und Alten zu dem Zwecke, ihrem Vorteil und ihrem Glücke zu dienen und jedes Hindernis für die Anhänger der Religion zu beseitigen; sie haben auch zur Aufgabe, alle, die in Fesseln schmachten, zu trösten und ihre Not zu lindern.“

Alle diese Bestrebungen, in denen eine pietätvolle Liebe zu jedem menschlichen Geschöpf überströmt, sind bei dem alten indischen König zugleich von dem Gedanken an das zukünftige Leben getragen worden; die Dauer des großen Übels sollte ihr Ende finden.

„Gewiß ist dies schwer zu erreichen für den Schwachen sowohl wie für den Mächtigen, wenn man sich nicht durch einen wuchtigen Aufschwung von allem loslöst. Doch das ist wahrhaft schwer, namentlich für den Mächtigen.“

Dieser König betrachtete sich als Stütze jedes freien religiösen Bewußtseins, welches keine Gewalt kennt, welches aus inneren Willensantrieben handelt und so den Menschen läutert und verkärt.

Über seine Pflichten urteilte der König: „In der Vergangenheit zogen die Könige aus ihren Palästen aus, um Vergnügungsreisen zu unternehmen; Jagd und ähnliche Zerstreuungen bildeten ihre Genüsse. Ich, der König Piyatassi, bin zur vollkommenen Einsicht gelangt. Deswegen unternehme ich Religionsreisen; ich besuche und unterstütze Brahmanen sowohl wie Samanen, verteile Lebensmittel unter die Alten, gebe dem Volke Aufklärung über alle Sachen der Religion. Meine Pflicht,“ sagt er, „ist, das allgemeine Wohl zu fördern. Die Quelle des letzten liegt in der Ausübung der Gerechtigkeit, denn es gibt nichts Wirksameres für das öffentliche Wohl. Alle meine Bestrebungen haben nur dies einzige Ziel, diese Schuld an alle Geschöpfe abzutragen. Ich mache, soweit ich es kann, Glückliche auf Erden. Mögen sie in der anderen Welt den Himmel erwerben.“

Ein großes Mitgefühl ergreift ihn gegenüber allen Geschöpfen; die Guten, die Heiligen sind überall und immer mystisch veranlagt gewesen. Der wesentliche Charakter der Lehren jenes buddhistischen Königs ist die tiefe Aufrichtigkeit, die Überzeugung, daß es kein wahres Heil gibt ohne einen inneren Umschwung. Er leitet die Freiheit des Gewissens von der Reinheit des Glaubens her, welcher befiehlt, selbst die Anders-

gläubigen zu lieben, in der Tiefe des eigenen Bewußtseins die Gründe für die Achtung aller aufrichtigen Äußerungen des Glaubens der anderen zu finden, niemals sich durch den Schein, durch die äußere Form zufriedenstellen zu lassen. In solche goldenen Sprüche lassen sich die feierlichen Motive jener ersten Dekrete über die religiöse Freiheit zusammenfassen.

„Nur wenn man sich innerlich ganz umartet, verleiht man dem Fortschritt der Religion die wahre Stärke,“ — dies ist der buddhistische Gedanke, durch den der König Asoka der religiösen Freiheit ihre Weihe verlieh.

Ohne die Freiheit würde es sich um eine despotische Theokratie handeln; durch die Freiheit ist die Harmonie der Aufrichtigkeit und des Glaubens hergestellt worden; die Religion ist eine Sehnsucht des Einzelnen und nicht eine Staatsangelegenheit geworden. Nach dieser buddhistischen Lehre dürsten die Menschen nach Aufrichtigkeit, sie forschen in den verborgensten Falten ihrer Seele im Nachdenken, in stiller Beichte.

Bis zur Bekehrung des Königs Asoka war der Gott seines Volkes ein verheerender nationaler Schutzgott; außerhalb des eigenen Vaterlandes sah man nicht die Menschheit, außerhalb der eigenen Religion war nichts als Irrtum. Die fremden Götter hassen, das Zusammenleben mehrerer Religionen in ein und demselben Staate für unmöglich halten, im Namen des Himmels Tod und Verderben bringen, — dies war die herrschende Lehre der alten Welt. Im alten Rom hat sich diese Lehre durch Staatsnotwendigkeit gemildert und ist allmählich in dem Sinne pantheistisch geworden, als man alle Götter der eroberten Völker gleichmäßig duldete. Das erste Dekret über die Freiheit des Gewissens, soweit wir feststellen können, ist also in Indien entstanden.

Der Wert jener indischen Toleranzlehre liegt in ihrem ausschließlich moralischen Charakter, der frei ist von irgendwelcher Beimischung politischer und sonstiger Klugheitsrücksichten. Die moderne Übung der Kultusfreiheit ist mehr die Folge der Friedensnotwendigkeit nach erbittertsten Religionskämpfen; nach wilder Schlacht fühlt man sich auf beiden Seiten müde. Selbst jenes berühmte Dekret des Kaisers Konstantin im Jahre 313 n. Chr. bezeichnete nur einen Waffenstillstand zwischen dem untergehenden Heidentum und dem siegreich aufkommenden Christen-

tum. Es war mehr eine politische als religiöse Handlung. Dagegen wird die indische Auffassung von reinen Interessen der Religion getragen. Sie sprach zu dem Gläubigen im Namen seines Glaubens und strebte, ihn zu überzeugen, daß man nur durch Achtung fremder Religion die eigene aufrecht erhält. Es war in jener Lehre kein fremdartiger Gedanke, keine Gelegenheitsrücksicht. Das religiöse Bewußtsein hat sich in einem inneren Selbstgespräch zur Verehrung des Bewußtseins der Anderen emporgeschwungen. Die Welt ist voll von himmlischen Keimen, sie blühen in verschiedenen Formen auf, doch bleibt ihr Duft überall göttlich, — so war jene indische Lehre.

Der theologische Haß würde in jenen Seelen keinen Platz finden können; die Aufrichtigkeit sollte das Wesen jedes Glaubens bilden. Wohl durfte man die Anderen zu überzeugen suchen, ohne daß daraus jemals der Verfolgungsgeist entstehen könnte. Die Verschiedenheit der Glaubensformen schließt keineswegs die Eintracht zwischen ihnen aus. Die menschlichen Tugenden haben unendlich verschiedene Gestalten angenommen; unendlich verschieden sind ihre Anwendungen im Leben. Der König erklärte, daß ihm die Aufrichtigsten am liebsten seien, die Bescheidensten, die Tatkräftigsten, die ihren Glauben im tiefsten Herzen und nicht auf der Oberfläche des Mundes tragen. Und das Amt des Staates beschränkt sich nach diesem System nicht auf die Aufrechterhaltung der Freiheit durch Strafen gegen ihre Verletzer; noch mehr besteht seine Pflicht in der Erziehung zur Toleranz. Die Wärme des eigenen Glaubens sollte auch auf den des anderen hinüberstrahlen. In Frankreich gab es vor der Trennung der Kirche vom Staate aus Staatsmitteln bezahlte Beamte für öffentliche Gebete; das Reich des buddhistischen Königs hatte, wie wir schon wissen, Beamte, deren Aufgabe es nur war, die Gläubigen stets daran zu erinnern, daß der Eifer für den eigenen Glauben, den bescheidenen, den uneigennütigen, schweigsamen, die Achtung vor dem Glauben der Mitmenschen und selbst die Liebe zu ihm in sich schließt. Statt des theologischen Hasses die theologische Liebe, vom Staate öffentlich geweiht, — darin besteht die Originalität der buddhistischen Lehre des indischen Königs und ihr unvergänglicher Wert. Die großen Heiligen der Menschheit erfüllen die schicksalsschwere Mission, das Ideal als möglich und erreichbar

nachzuweisen, lange bevor es in die geschichtliche Wirklichkeit annähernd eintritt. Schopenhauer behauptete bekanntlich, daß die indische Philosophie und Literatur nicht weniger als die griechische zur Entstehung unserer modernen Kultur beigetragen hätte. Sicher ist aber nur, daß die oben erwähnte Einführung der religiösen Freiheit in Indien unsere moderne Gesellschaft läutern könnte. Diese letztere wird zu gleicher Zeit vom theologischen und vom atheistischen Hasse bedroht, von der Wut des blinden Glaubens und nicht minder von der blinden Leugnung. Zwei und einhalb Jahrhunderte vor Christus waren aber schon so erhabene, so moderne Wahrheiten verkündet worden! Der französische Gelehrte Senart, dem wir die Herausgabe der indischen Inschriften verdanken, bemerkt, daß die religiöse Toleranz nicht nur eine zufällige Episode zur Zeit König Asokas war, sondern die ganze damalige Periode charakterisierte¹.

Und wenn es wahr ist, daß die Menschen, die am meisten unserer Verehrung würdig sind, den Haß aus den menschlichen Herzen verbannt und durch Liebe ersetzt haben und dadurch der Menschheit Blut und Tränen ersparen, so sollte jener buddhistische König nicht nur als geschichtliche Merkwürdigkeit erwähnt, sondern zusammen mit allen, die für Freiheit des Geistes gewirkt und gelitten haben, unter die Wohltäter der Menschheit gerechnet werden.

II.

Die verkannten Urheber der Freiheit des Gewissens am Ende der heidnischen Periode und vor dem Jahre 1000 n. Chr.

Themistius, der vergessene Vorläufer der Gewissensfreiheit².

Die religiöse Freiheit hat verschiedene Arten von Vertretern, gläubige und gleichgültige bis zu den rationalistischen Philosophen.

¹ Senart, das zit. Werk, II, 267 ff. Zu vergleichen, was Grandinier in seiner Beschreibung der Reise nach Indien über die Duldsamkeit der Buddhisten berichtet, und die Werke von Spence Hardy, der als Missionär 20 Jahre in Ceylon verlebte.

² Eine Rede im Institut für Wissenschaft und Literatur in Venedig, 1885. — Seitdem ist das Werk von L. Meridier erschienen: *Le philosophe Themistius devant l'opinion des contemporains*, 1906. — Frühere Arbeiten:

Einige gemüthvolle Seelen, von Liebe zu ihrer eigenen Religion entflammt, leiten die religiöse Freiheit von der Reinheit ihres enthusiastischen Glaubens her. Sie würden mit Ruhe jedes Martyrium ertragen, jeden Schmerz würden sie regungslos erdulden, wenn es gälte, dem irrenden Bruder zur Umkehr zu verhelfen und die Verehrung ihres Gottes in die Herzen einzupflanzen. Dieses erhabene Bestreben würde aber in ihren Augen entweiht sein, wenn sein Ziel durch List und Gewalt zu erreichen wäre. Für diese mystisch angelegten Seelen ist die Religion ein ur-eigenes, von selbst erwachsenes Gefühl; ihr Glaube fällt mit ihrer Freiheit zusammen.

Anders gehen die Verfechter der religiösen Freiheit unter den Philosophen vor. Sie schließen sich in keinen eigenen Kultus ein; ihre lichtvolle Vorstellung von der Gottheit wird nicht in farbig grellen Gestalten verkörpert. Von den Gipfeln des spekulativen Gedankens aus suchen sie mit einem Blicke alle Formen des Kultus zu erfassen; die Verschiedenheiten dieser himmlischen Töne fließen für jene Philosophen in einen Weihhymnus zusammen, und aus dem veränderlichen Wesen des Einzelglaubens strahlt die unveränderliche Idee der Religion hervor.

Es kommen dann die Gleichgültigen, die Skeptiker, die Positivisten, welche die Freiheit verteidigen, weil sie den Glauben bekämpfen; manche von ihnen würden jeder Philosophie die vollste Freiheit gewähren, vorausgesetzt, daß sie nicht in Religion ausartete.

Von allen diesen verschiedenen Verfechtern der religiösen Freiheit waren im Laufe der Geschichte die zuerst bezeichneten zugleich oft die wirksamsten. Doch geschah es gar zu oft, daß aus der Glut des Glaubens einige Funken der Unduldsamkeit absprangen.

Die Gleichgültigen und die Skeptiker verletzten oft den zarten und in sich gekehrten Sinn; man war geneigt, anzunehmen, daß die Ironie Voltaires weniger dem Eintreten für die wahre Freiheit als der Ausbreitung des Unglaubens diene.

Als glückliche Vorkämpfer für die Gewissensfreiheit haben sich die Philosophen erwiesen. Sie bilden eine ruhmreiche, un-

Baret: De Themistio Sophista, 1853. — Hertlein: Zur Kritik der Reden des Themistius, 1872.

unterbrochene Dynastie, die mit der ersten Auflehnung gegen die Landesgötter beginnt. Ihre ersten wissenschaftlichen Vertreter in der griechischen Gedankenwelt waren die leuchtenden Gestalten des Protagoras und Anaxagoras; im Laufe der Zeiten gesellten sich zu ihnen Denker wie Montaigne, Spinoza, Locke bis Stuart Mill. Zur Ehre und zum Troste der Menschheit werden solche Vorkämpfer der Freiheit erscheinen, bis die religiöse Unduldsamkeit durch die Aufklärung verdrängt sein, diese in die gesellschaftlichen Sitten und Einrichtungen übergehen wird.

Die gewöhnliche Ungerechtigkeit unserer Geschichtschreibung hat mehrere Namen dieser Philosophen der Vergessenheit anheimfallen lassen. Der Zweck dieser Studie ist es nun, einen der bedeutsamsten Vorläufer der modernen Ideen, Themistius, der Vergessenheit zu entreißen und ihm die ihm gebührende Stellung in den Annalen der Freiheit und des konstitutionellen Rechtes anzuweisen. Für die, welche in der Geschichte nicht nur ein geräuschvolles Schauspiel von Schlachten, das ihre Neugierde reizt, erblicken, sondern die Idee der Gerechtigkeit, und die Wechselfälle der Freiheit des Gewissens und Wissens geduldig verfolgen, entsteht oft die Pflicht, die Gründe des Lobes und des Tadels umzukehren; es kann dem einsamen Denker der geschichtliche Ruhm zukommen, der einem gekrönten und angestammten Volksführer und dem ganzen souveränen Volke selbst nicht zugeschrieben werden darf.

Wir verfolgen auf diesen Blättern die Spuren dieser Befreier der Seelen, dieser schweigsamen Gründer der Kultur in der Geschichte des Geistes.

Themistius ist kein Märtyrer des freien Gedankens, kein Opfer der kämpfenden Wissenschaft gewesen; er hat auch vielleicht nicht gelitten, um den Triumph der Wahrheit zu ermöglichen. Und vielleicht erklärt sich zum Teil dadurch die Vergessenheit, die jetzt seinen Namen deckt. Die Menschen pflegen den Kranz des Ruhmes nur denjenigen zu erteilen, die ihre großen moralischen Grundsätze durch schmerzvolle Opfer erhardt haben, gewiß nicht mit Unrecht. Man bewundert den Philosophen, aber man liebt den Märtyrer. Themistius verfügt nicht über diesen Nimbus des Leidens.

Er ist in Paflagonien um das Jahr 325 der christlichen Ära geboren und von seinem Vater, dem Philosophen Eugenius, er-

zogen worden. Er trat als Lehrer der Philosophie in Nikomedien, Konstantinopel, Rom und Antiochien auf. Dieser Unterricht machte ihn sehr bekannt und trug ihm gesellschaftliche Ehrungen ein. So ist er zum Senatsmitgliede gewählt worden, worüber wir einen Brief des Kaiser Julianus besitzen; später ist er sogar einige Jahre Präfekt der Stadt Konstantinopel gewesen und starb im Jahre 390. In einer seiner Reden behauptet er, vierzig Jahre des Lebens den öffentlichen Angelegenheiten gewidmet zu haben, und in einer anderen rühmt er sich, zwanzig Jahre der philosophischen Spekulation gelebt zu haben.

In seinen Schriften leuchtet uns eine moralische Schönheit voller Ruhe und Friedfertigkeit entgegen. Ihm, der wenig gelitten, schien die Tugend die natürlichste Äußerung des menschlichen Wesens zu sein. In den erbitterten Kämpfen, die damals zwischen dem Christentum und Heidentum sich abspielten, ergreift er keine Stellung; er läßt sich niemals zu einer leidenschaftlichen Parteinahme hinreißen, seine Philosophie ist so erhaben und affektlos, wie sein öffentliches und privates Leben vornehm und würdevoll ist. In seinen moralischen Lehren schimmert der christliche Geist durch; der freundschaftliche Verkehr mit dem heiligen Gregorius macht sich in seinen Reden geltend. Mit Verwunderung liest man bei einem Heiden die glaubensdurchglühten Worte zugunsten der menschlichen Brüderlichkeit. Die Moral des Themistius war in Wirklichkeit nicht christlichen, vielmehr stoischen Ursprungs¹.

Julian, der Wiederhersteller des Heidentums, ehrte Themistius durch seine Freundschaft, und der heilige Gregorius, wie schon erwähnt, dieser Lehrer des neuen Glaubens, zählte ihn unter seine Nächsten. Nur diese Philosophie, die von keinen trüben Affekten behaftet war, die allen theologischen Streitigkeiten ziemlich gleichgültig gegenüberstand, konnte jenen zwei großen Gegnern, ohne Anbequemung und Verrat irgendwelcher Überzeugung, zu gleicher Zeit zusagen. Es ist ein Philosoph, der alles verstehen und alles verzeihen will. Von der idealen Höhe,

¹ In dem klassischen Werke von Denis: *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 1856, ist dies nachgewiesen worden; man merkt aber bei Denis die Tendenz, die Bedeutung des Christentums zu verkleinern durch die Beweisführung, daß die antike Welt alle Fähigkeiten zu einer moralischen Wiedergeburt in sich trug.

wo sein Geist in Ergriffenheit die verborgene Gottheit fühlt, beherrscht er mit olympischer Ruhe alle Verschiedenheiten der wechselnden Kulte. So sind in der Geschichte der Philosophie Fälle bekannt, wo Gedanken, gerade weil sie zu unparteiisch zu der Wirklichkeit Stellung nahmen und jeder menschlichen Leidenschaft verschlossen waren, auch die Wirksamkeit eingebüßt hatten und jenen Sternen zu vergleichen wären, die zu hoch über der Erde strahlen, so daß sie ihr Licht niemals zu ihr herabgelangen lassen.

Offen und aufrichtig steht Themistius dem Christentum sowohl wie dem Heidentum gegenüber. Ein Epikuräer der Tugend und des Gedankens der Gottheit, kümmerte er sich nicht um das gewaltige Ringen der Geister, das am Ende der antiken Welt das Morgenrot der neuen bezeichnete. So hat derselbe Mann sowohl von Julian geschätzt werden können wie von den folgenden christlichen und arianischen Kaisern.

Themistius schrieb einen Brief an Julian; wir besitzen diesen Brief nicht mehr, wohl aber die Antwort Julians. Welche Größe offenbart sich in diesem Gespräch zwischen dem kühnen und kriegerischen Fürsten, der das sterbende Heidentum am Leben erhalten wollte, und dem sanften Philosophen, der mit gleicher Freiheit des unabhängigen Denkens den Niedergang der einen Glaubensart und das Aufkommen der anderen beurteilte! Themistius erhofft viel von Julian und stellt die glänzenden Beispiele von Marcus Aurelius, von Alexander d. Gr. und anderen Fürsten, die durch ihre Geistesgaben berühmt geworden waren, vor ihn hin. Julian aber weicht vor der unerreichbaren Höhe dieser Beispiele und vor der Notwendigkeit harten Kampfes zurück. Er würde die sanfte Ruhe der philosophischen Beschaulichkeit vorziehen¹.

Einmal, nach einem solchen Gespräch, wandte sich Julian zu Themistius mit den Worten: „Ich will dir, teures und meiner ganzen Achtung würdiges Wesen, einige meiner Zweifel vorlegen, die dein Brief in mir hervorgerufen hat. Du setzest das tätige Leben über dasjenige der Philosophen und berufst dich dabei

¹ Ich benutzte die französische Übersetzung der Werke von Julian von Talbot, 1868. — Wichtig ist das Buch von Sievers: *Das Leben des Libanius*, wo man vieles über Themistius findet.

auf den weisen Aristoteles, für welchen die Glückseligkeit im Tun des Guten bestand. Vielleicht aber versteht Aristoteles das Wort Tun nicht in dem Sinne, daß man es nur auf Gesetzgeber und Politiker anwenden sollte, vielmehr auch auf solche, die mit dem Geiste und dem Worte tätig sind. Gab es je einen tätigeren Menschen als Sokrates? Und er hat doch nicht einmal über seine Frau zu herrschen vermocht. Nach meiner Überzeugung hat Sokrates mehr als Alexander d. Gr. geleistet. Sokrates verdanken wir die Weisheit Platos, die strategische Tüchtigkeit Xenophons, die kretische und megarische Philosophie, einen Kebes, einen Simmias, einen Phaedo und tausend, tausend andere, um nicht zu sprechen von allen Abzweigungen derselben Schule, vom Lyzeum, von den Akademien! Wer verdankt aber sein Heil den Eroberungen Alexanders? Welche Stadt wird dadurch besser regiert? Welcher Mensch ist dadurch besser geworden? Du wirst wohl einige finden, die dadurch reicher geworden sind, keinen aber, der maßvoller und weiser wurde — selbst nicht Alexander, dessen Maßlosigkeit und Stolz nur verdoppelt wurden. Alle dagegen, die durch Philosophie geläutert und gerettet werden, verdanken dies alles Sokrates.“

So unterhielten sich vor etwa 1550 Jahren zwei große Geister, und wenn man dies anhört, so fühlt man sich von Bewunderung hingerissen. Ein geheimer Schmerz überkommt uns aber, wenn wir uns erinnern, daß derselbe Kaiser, der die Eitelkeit der weltlichen Dinge von sich fern hält, dem die Triumphe der großen Welteroberer und der Ruhm der Volksführer und Gesetzgeber nichts Anziehendes bieten können, und der nur die ideale Macht der Philosophie, die in Sokrates, jenem Erlöser und Märtyrer des moralischen Gedankens, verkörpert war, zum Himmel emporhob, — daß derselbe Julian die christliche Religion bekämpfte, der er doch innerlich so nahe war. Resigniert entschloß sich der Kaiser, zu herrschen, während er sich nach der philosophischen Zurückgezogenheit Athens sehnte, und in seinen melancholisch-vertraulichen Gesprächen mit Themistius war er aufrichtig wie alle Starken.

Zur Zeit, wo der letzte Held des Heidentums sich so Themistius anvertraute, standen die Vorkämpfer des Christentums, die Heiligen, zu ihm in den herzlichsten Beziehungen. Gregorius nennt ihn in seinen Briefen den Großen, den König der Bered-

samkeit, er ehrt in ihm den philosophischen Leiter der Völker. „Du bestätigst den Gedanken Deines Plato,“ schreibt er ihm, „daß die Übel des Staates kein Ende haben werden, bis sich die Philosophie zu der Macht gesellen wird, und Du bist ja groß in einer sowohl wie der anderen. Du kannst nicht besser philosophieren, als wenn Du die Verteidigung mit Gerechtigkeit aufnimmst.“ Und es ist bekannt, daß der heilige Gregorius unter Gerechtigkeit damals die Toleranz gegenüber der neuen Religion verstanden hat; das Christentum wurde, wenn auch nur kurze Zeit, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts grausam verfolgt. Philosophie und Gerechtigkeit in ihrer Eintracht — das ist es, was von den hervorragenden Geistern jener fernen Zeit vor allem empfohlen wurde!

In dieser Seelenverfassung, gleichsam von einem erhabenen Berggipfel die Niederungen, die von Nebeln der Vorurteile umhüllt sind, klar und selbstbewußt beherrschend, hoffte Themistius Frieden und Ruhe zwischen den wilden Schlachtrufen der Heiden und der Arianer, die beide im Namen des Himmels sich die Erde streitig machten, zu erreichen. Die philosophische Rechtsschaffenheit hat seinen reinen Geist bis zum Hellsehen jener politischen Wahrheiten emporgehoben, die wir jetzt als konstitutionelle bezeichnen, und in denen unser öffentliches Recht die Gewähr des allgemeinen Wohls besitzt. Der Beweis für die Freiheit des Gewissens und des Kultus, den Themistius gegeben hat, ist in der Tat bewundernswert und, wenn wir uns nicht irren, übertrifft er an innerer Schönheit und Genauigkeit des Gedankens selbst die berühmtesten modernen Beweisführungen.

Bevor wir auf den Wert seiner Lehre und auf die geschichtlichen und psychologischen Gründe derselben eingehen, wollen wir sein Wort hören und die Macht seines Denkens auf uns einwirken lassen. Das nachfolgende Bruchstück ist einer Rede, die Themistius im Jahre 364 dem Nachfolger Julians gewidmet hat, entnommen. Nachdem er dem Kaiser zur Thronbesteigung gratuliert hat, lobt er ihn ganz besonders für die von ihm bewiesene Duldsamkeit gegenüber verschiedenen Religionen. Er spricht: „Du hast an die Spitze aller deiner Sorgen und deiner Menschenliebe die Ordnung der religiösen Dinge gestellt. Du erkennst klar, daß die Fürsten ihre Untertanen nicht in allem zwingen können, sondern daß es Dinge gibt, die sich jeder Ge-

walt, jedem Zwang entziehen, allen Androhungen und Befehlen Trotz bieten. Solche sind die Tugenden und vor allem die Gottesverehrung, die Religion. Damit uns diese Güter nicht trügen, muß sich ihnen die Seele aus freier Neigung, aus freiem Willen und vollem Rechte, unbeeinflußt von jeder anderen Rücksicht, ergeben dürfen . . . Wenn du, o Kaiser, durch deine Gesetze nicht bewirken kannst, daß man dir wohlgesinnt sei, wenn man es nicht aus eigenem Antriebe ist, um wieviel weniger wirst du erreichen können, daß Menschen, die die Gesetze von kurzer, flüchtiger Dauer nicht fürchten, pietätvoll und religiös werden; ist doch die Furcht vor dem Gesetze veränderlich, denn wie oft mindert sie sich im Wechsel der Zeiten und verschwindet gar ganz! Daher folgt, daß wir in sinnloser Weise verleitet werden, nicht die Gottheit, sondern das kaiserliche Purpurgewand zu verehren; im Wechsel der Religion sind wir unsteter als das Meer . . . Während du in allen Angelegenheiten ein unbestrittener Herrscher bist und sein wirst, hast du in Sachen der Religion jedem Freiheit gewährt. Darin folgst du Gott selbst, der in allen Menschen die Neigung zur Religion eingepflanzt, dabei aber dem freien Willen jedes Menschen die Art seiner Gottesverehrung überlassen hat. Wer nun jetzt Gewalt und Zwang übt, unterdrückt die von Gott selbst jedem gegebene Macht. Die Gesetze von Cheops und Kambyses überdauerten kaum das kurze Leben ihrer Urheber; unveränderlich und unvergänglich steht aber das Gebot Gottes, das du befolgst, nach welchem den Seelen der Menschen freigestellt wird, die Religion anzuerkennen, die sie für die beste halten. Dieses göttliche Gebot kann durch keine zudiktierten Entbehrungen und Folterqualen unwirksam gemacht werden. Gewiß kannst du den Körper zwingen, ihn sogar hinrichten; doch der Geist, der die von Gott ihm verliehene Gedankenfreiheit bewußt in sich trägt, wird unversehrt davonfliegen, mag auch manches Wort der Zunge abgezwungen sein. Und ich vertraue darauf, o Kaiser, daß du in das Wesen jenes göttlichen Willens eindringen wirst, daß namentlich der Mensch so beschaffen ist, daß er nur Dinge, die ihm Mühe kosten und im Wetteifer vollbracht werden, mit Lust tut, dagegen sich mühelosen Dingen gegenüber als nachlässig und schwächlich erweist. So wird man willenlos und untätig, wenn man keine Bewunderer und Gegner hat, denn unsere

Seele wird am leichtesten durch den Stachel des Wetteifers zur Tätigkeit bewogen. Daher hinderst du nicht den schönen Wettlauf der Pietät, den gegenseitig sich verstärkenden Eifer und Wettkampf, zu was allem die Selbstbestimmung in religiösen Dingen antreibt. In derselben Weise wie die Teilnehmer an einem Pferderennen nicht alle von einem und demselben Orte sich in Bewegung setzen, sondern dieser von hier, der andere von dort ausläuft, gleichwohl aber nur der den Preis bekommt, der wirklich gewonnen hat, und die Preisrichter dabei sich nicht rühren, so urteilst du auch, daß ein größter und wahrer Richter aller unserer Rennen da ist, daß wir zu ihm nicht auf einem einzigen, sondern auf vielen Wegen gelangen können, der eine auf einem schwereren, der andere auf einem geraden, aber holprigen, der dritte auf einem abschüssigen. Doch streben wir alle zu ein und demselben Ziele und das Rennen entsteht gerade durch die Verschiedenheit der zurückgelegten Wege. Wenn du aber nur einen Weg frei lassen und die anderen absperren wolltest, würde der ganze Raum für das Wettrennen verstellt sein. So beschaffen ist die Grundwesenheit des Menschen, und der Spruch: „Mancher verehrt dies und mancher jenes“ ist älter als Homer. Ich möchte auch nicht behaupten, daß die Übereinstimmung im Glauben Gott selbst gefällt. Die Natur, sagt Heraklit, liebt sich zu verbergen, und noch mehr als die Natur verbirgt sich ihr Urheber und Bildner, Gott. Wir verehren und bewundern ihn mit heiliger Ergriffenheit gerade deswegen, weil seine Erkenntnis uns nicht offen liegt, nicht auf der Oberfläche der Dinge zu finden ist, nicht vor den Augen eines jeden zu schauen ist, so daß wir über ihn auch nichts mit Gewißheit behaupten können.“

„Ich schätze dieses dein Gesetz nicht weniger als den Friedensvertrag, den du mit den Persern geschlossen hast. Durch diesen letzteren haben wir erreicht, daß wir keinen Krieg mit den Barbaren zu führen haben; durch jenes ist uns aber die Möglichkeit gegeben worden, ohne innere Spaltungen und Aufwiegungen zu leben. Wir waren gegen uns selbst viel feindseliger als gegen die Perser; die Beschuldigungen, die die eine Sekte gegen die andere schleuderte, die doch aus Bürgern desselben Staates bestanden, waren verhängnisvoller als die Raubzüge der Feinde. Es bietet dir die Zeit treffende Beispiele für

das Gesagte. Laß die Wage genau in der Schwebelage sein, willst du nicht, daß sie nach einer Seite Übergewicht habe. Laß von jedem Flecken der Erde Gebete für dein Reich sich zum Himmel erheben. Wird doch auch dein Heer, o Kaiser, nicht aus einer und derselben Art von Kriegern zusammengesetzt. Die einen führen schwere Waffen, die anderen leichte; die einen sind Reiter, die anderen Speerwerfer und dgl. Und alle hängen von deinem Willen ab; nicht nur die Krieger, sondern auch die unbewaffneten Bürger, die Studienbeflissenen, die Oratoren, die Philosophen. Sei gewiß, daß eine solche Verschiedenheit dem Urheber und Lenker der gesamten Welt zusagt. Er liebt es, daß die Syrier andere Religionsgebräuche haben als die Ägypter, und dieselben Syrier (Themistius verstand darunter die Juden und Christen) besitzen auch unter sich nicht ein und dasselbe Gesetz.“

„Da also niemand im Innern seines Herzens dasselbe was sein Nachbar fühlt, da dieser dies gut heißt, jener jenes, warum wollen wir da mit Gewalt auf etwas dringen, was sich in keiner Weise durchführen läßt . . .?“

Welche Frische der Bilder, welche Selbstverständlichkeit der Beweisführung, welche Größe der Gedanken!

Diese Rede, die vielleicht in Rußland auch jetzt noch nicht verstanden worden wäre, könnte in manchem Parlament unserer Kulturvölker gehalten und mit Beifall aufgenommen werden. So sehr ist es wahr, daß die Wissenschaft und die materielle Macht nicht vermengt werden dürfen mit der religiösen Überzeugung und der Ausübung der Toleranz.

Wir wollen jetzt mit einigen Worten auf die Stellung des Themistius in der Geschichte der politischen Wissenschaften eingehen. Die konstitutionelle Auffassung der Kulturfreiheit, die von dem hohen Geiste des Themistius so richtig und tief entwickelt wurde, war sie sein eigenes Erzeugnis oder gab er nur bereits existierenden Ideen und Überzeugungen einen zusammenfassenden Ausdruck? Es läßt sich nur sagen, daß die Gewissensfreiheit nicht in der Volksüberlieferung lebt. Ihre einsame Pflege wird von Denker zu Denker, von Märtyrer zu Märtyrer weiter gegeben als ein heiliger Schatz, der liebevoll zu bewachen ist. Den herrschenden Massen, die, vom Blute trunken, nach Verfolgungen begierig, jedem Winde gefügig,

durch Unwissenheit und das erduldeten Elend grausam geworden, in Gottes Namen die abscheulichsten Verbrechen begehen; den abergläubischen Monarchen, die ihre Gegner in der Art der Wilden vernichten möchten, standen zu jeder Zeit die unfehlbaren Proteste der Vernunft, das selbstaufopfernde Heldentum der Märtyrer als Beweis, daß die menschliche Natur nicht ganz verdorben ist, gegenüber.

Ob es die christliche Jungfrau war, die, im römischen Zirkus den Bestien preisgegeben, durch unaussprechlich verklärte Ruhe die Unverletzlichkeit des unsterblichen Menschengestes bewiesen hat; ob es ein Heide war, der für die seinen Göttern bewahrte Treue zum Tode verurteilt wurde; ob es der Jude war, der im Mittelalter auf dem Scheiterhaufen seine Seele aushauchte im Gedenken an das verheißene Land und in Verachtung aller anderen außer dem auserwählten Volke; ob es Themistius war, der vor dem Kaiser Julianus die Kulturfreiheit zugunsten der Heiden und vor dem Kaiser Valens zugunsten der Christen verteidigte, ob es Stuart Mill war, der die Denkfreiheit gegen die modernen Philister verfochten hat, — alle diese sind für uns unvergängliche Zeugen für die Unverletzlichkeit der menschlichen Selbstbestimmung, alle flößen tiefe Achtung vor dem Menschen ein.

Die Märtyrer, die ihren Glauben mit dem Tode besiegelten, die Philosophen, die ihre Grundsätze durch den Scheiterhaufen beweisen wollten, sind weniger berühmt geworden als die Helden, die auf dem Schlachtfelde ihr Leben für das Vaterland eingesetzt haben. In Wirklichkeit scheinen die ersten viel größer zu sein. Für das Vaterland sterben! Welch eine Genugtuung! Welch ein sicherer Ruhmespreis! Aber für einen verachteten, dem Hohne preisgegebenen Glauben zu sterben! Welche dunkle Schwermut in diesem Verlassensein, diesem Mangel jeder irdischen Stütze!

Die politischen Erlöser der Völker wissen, daß sie mit ihrem Blute den bevorstehenden Sieg ihrer Lehren beschleunigen; der Heide und der Jude aber, die sich ruhig dem Tode weihten, um sich nicht von ihrem Glauben loszusagen, hatten auch nicht die Befriedigung des Apostolats, die Hoffnung auf einen zukünftigen Triumph. In gräßlicher Einsamkeit starben sie; keine Tragödie war so düster wie die ihre!

Die ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche mit ihren blutigen Kämpfen zwischen den Religionen, wo die zuerst Verfolgten später die Übermacht gewannen und ihre ehemaligen Beherrscher verfolgten, bieten uns ein Schauspiel, welches die der Freiheit ergebenen Seelen tief erbittert und den schmerzlichen Zweifel verstärkt, ob denn irgendwelche Religion jemals aus eigener Vollkommenheit und ohne Beihilfe der Gewalt siegen könnte.

Die christlichen Kaiser wetteiferten an Grausamkeit mit den heidnischen, wenn sie sie auch darin nicht übertrafen, wie übertriebenerweise behauptet worden ist. Das Gesetzbuch des Theodosius ist nichts als ein Verbot der heidnischen Religion. „Der Aberglaube soll aufhören, der Unsinn der Opferbringung soll verschwinden. Wer namentlich gegen das Gesetz des göttlichen Kaisers, unseres Vaters, und gegen das Gebot unserer Milde sich auflehnen und Opfer darzubringen wagen würde, wird über sich Strafe verhängt sehen.“ Konstans, der Vorgänger Julians, der, wie Konstantin, die eigene Familie ausrottete, richtete gegen das Heidentum folgenden Erlaß: „Alle Tempel in allen Städten und Orten sollen geschlossen werden und der Eingang in diese soll verboten werden, damit niemandem die Möglichkeit des Verbrechens freistehe. Wir wollen auch, daß alle sich der Opferbringung enthalten sollen. Wer aber etwas davon vollziehen würde, soll dem rächenden Schwerte anheimfallen.“ In dieser Art setzt dieses Todesgesetz seine Verfolgungen fort, wie sich aus den bisher untersuchten damaligen Dekreten ergibt. Die Tempelpriester, die heidnischen Gläubigen, die Tempel selbst mit ihrem Eigentum, alles verfiel den verheerenden Waffen; die christlichen Konzilien, von religiösem Zorn entflammt, förderten diese Verdammungen und hießen sie gut.

Zwar hat bald die Notwendigkeit, bald die Klugheit, bald die Güte ein kurzes Aufleben der Duldsamkeit mit sich gebracht; doch es war flüchtiger Art. Niemand zweifelte damals, daß man im Namen Gottes gewaltsam vorgehen dürfe; das Herz jener Menschen war noch mehr verhärtet als ihr Geist, und da wir von einer Zeit der raschen religiösen Veränderungen sprechen, waren die Verfolger von heute die Verfolgten von morgen. Kaiser Julian selbst, dieser harmonische Geist, enthielt sich kaum des Blutes, und da er das Schwert gegen die Christen

nicht anwenden wollte oder konnte, setzte er sie seinem Hohne aus, der noch mehr als das Schwert verletzte, da er einen so weisen Menschen zum Urheber hatte.

Zwischen allen diesen Greueln himmlischer und menschlicher Art erscheint die Persönlichkeit unseres Themistius um so sanfter und schöner; wie wir sehen werden, hat sich um ihn eine ganze Schar duldsamer Geister weitherziger Natur und menschenfreundlicher Denkart versammelt: es entwickeln sich die freiheitlichen Ideen seiner Zeitgenossen von Maximus aus Tyrus bis Libanius, vom heiligen Anastasius bis zum heiligen Gregorius.

Der Beweis für die Religionsfreiheit, die wir in den Werken von Themistius vorfinden, ist nicht nur für jene Zeiten bewundernswert, sondern, wie wir schon sagten, vielleicht auch vollkommener als irgend ein anderer aus unserer Zeit. In keinem anderen finden sich solche Gründe, die zugleich die Wucht eines tiefen Gedankens, die sokratische Selbstverständlichkeit für den gesunden Menschenverstand offenbaren und die untereinander mit Hilfe einer unanfechtbaren Kunst des Urteils so gut verknüpft wären.

Die ganze Beweisführung des Themistius läßt sich in etwa zehn Sätze auseinanderlegen.

1. Der Geist läßt sich durch keine Gewalt der Fürsten zwingen; keine Furcht kann die Gründe des Guten und Wahren umkehren. Wohl kann der Körper durch Gewalt gezwungen werden, falsche Worte widerwillig mit der Zunge hervorzubringen, aber der Geist ist unverletzlich und frei. Man kann unmöglich mit Dekreten Wohlwollen oder Überzeugung beibringen, noch weniger das religiöse Gefühl.

Dieser erste Beweis entspringt dem tiefsten Innern der Seele, jenem verborgenen wundervollen Heiligtum, wo die Freiheit erzeugt wird.

2. Gewalt und Zwang schaffen nur Heuchler. Themistius zeigt, wie der Kultus jener, die zu einer Religion gezwungen werden, nicht Gott, sondern dem königlichen Purpurgewand gilt. Von der Furcht wird die Lüge geboren. So lange die Furcht herrscht, wird versteckter Haß gebrütet, der bei günstiger Gelegenheit um so schauderhafter wirkt, je länger er in Verborgenheit hinuntergedrückt wurde. Alles, was sich auf Furcht gründet, ist von kurzer Dauer; nur wer gewaltlos und unbefangen zu-

stimmt, hat das innere Gesetzesrecht für sich. Themistius fügt noch hinzu, daß die Verstellung unfehlbar die Ursache der Geistesentartung und des menschlichen Verfalles sei.

3. Die Duldung schadet dem Ansehen des Fürsten nicht, denn die Religion gehört der freien Befugnis des Einzelnen, und der Souverän, der die Freiheit des Kultus schützt, mindert keineswegs die eigene Macht in allen anderen Sachen. Diese letztere wird vielmehr nur verstärkt mit der wachsenden Liebe der Untertanen zu dem Fürsten.

4. Die Duldung hebt die Reibungen und Streitigkeiten auf, die sich sonst zwischen den Bürgern in zügelloser Grausamkeit bis zum Schrecken gesteigert hätten.

5. Das bürgerliche Gesetz regiert in gleicher Weise die Rechtgläubigen und Andersgläubigen, wodurch allein die Sicherheit des sozialen Lebens und die Einheit des Vaterlandes inmitten des religiösen Feuereifers und der Verschiedenheit der Glaubensarten gewährleistet wird. Dieselben Beweise werden später mit erhabener Meisterschaft von Spinoza aufgenommen und selbst im Titel seines berühmten Werkes wiederholt: „Theologisch-politischer Traktat, einige Abhandlungen enthaltend, in denen bewiesen wird, daß die Freiheit des Philophierens nicht nur mit der Erhaltung der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens vereinbar ist, sondern daß man jene nicht unterdrücken kann, ohne zu gleicher Zeit sowohl die Frömmigkeit wie den bürgerlichen Frieden zu vernichten.“

6. Die Duldung ist durch ein unvergängliches Gesetz gewollt und gebilligt; weder Zwangs- und Foltermittel noch die Zeit selbst können den Gedanken an den eigenen Gott vernichten.

7. Die Duldung ist durch das Beispiel Gottes selbst vorgezeichnet worden, der zu jeder Seele spricht, der sein Ebenbild in jeden eingepflanzt und keine bestimmte Art und Weise vorgeschlagen hat, wie er verehrt werden möchte. Wer also einen bestimmten Kultus mit Gewalt durchsetzen will, setzt sich dem göttlichen Willen entgegen.

Hier ist Themistius bestrebt, die erste Wurzel der Unduldsamkeit aufzudecken. Sie besteht in der Tat in dem Glauben, daß Gott eine bestimmte Weise seiner Verehrung vorgeschrieben habe. Dieses Argument ist ganz weltlich und mensch-

licher Regierungskunst nachgebildet und würde auch von manchem guten Gläubigen, welcher der Gewissensfreiheit nicht abhold ist, kaum gutgeheißen werden. Glücklicherweise hängt der Sieg der Duldung nicht von diesem einzigen Beweise ab.

8. Wenn man nur einen Weg für die Verehrung Gottes offen lassen wollte, so würde der Eifer, der aus dem Wettkampfe und aus der Hoffnung auf den Sieg entspringt, aufhören. Bei der bestehenden Verschiedenheit der Religionen bemüht man sich, die Vorzüge des eigenen Glaubens nicht nur auf dem Wege der theoretischen Beweise, sondern auch der Sitten und guter Werke darzutun.

Dieser so alte Beweis trägt ein ganz modernes Gepräge und findet seine Anwendung in den so verschiedenartigen Sekten, die heute in England und in den Vereinigten Staaten sich den Himmel streitig machen, dadurch aber sich vervollkommen und in ihrem Eifer um das Seelenheil ihrer Mitmenschen Anhänger werben, ohne Zwang gebrauchen zu müssen.

9. Gott selbst hat nicht gewollt, daß alle in einer und derselben Religion sich zusammenfinden. Die Natur liebt sich zu verbergen und ihr Urheber ebenso.

10. Gott selbst ergötzt sich an der Verschiedenheit der Kultusformen.

Diese zwei letzten Behauptungen lassen sich, modern ausgedrückt, dahin zusammenfassen, daß derartig tief verhüllte, die erhabensten Dinge betreffende Geheimnisse sich nicht in dürre Begriffe auflösen lassen; dies würde nur einen Mangel an tief durchdachten Gedanken aufdecken. Ebenso würde die Einförmigkeit der Willensneigungen in bezug auf mystisch-geistige Dinge einen Mangel an natureigenen aufrichtigen Gefühlen anzeigen. Denselben Satz hat ja auch Stuart Mill in seinem Buch über die Freiheit so glänzend verfochten.

Wie wir sehen, kann man in der Tat kaum eine lichtvollere Idee über die Freiheit des Gewissens haben als die, welche der alte Themistius kannte. Und er gab sich nicht mit der Idee allein zufrieden, sondern verfehlte nichts, um sie in die Tat umzusetzen. Er verteidigte die Heiden vor den Christen, die Katholiken vor den Arianern, während die Kaiser diese oder jene erbittert verfolgten. In dem eisernen Jahrhundert der Unwissenheit und der Grausamkeit, wo man mit Gewalt auf die

Vernichtung der jeweiligen Gegner ausging, hat er, der unerschütterliche Philosoph, von heiliger Menschenliebe durchglüht, der ewigen Gerechtigkeit, ohne Zwang und ohne Angst, der Gewissensfreiheit das Wort geredet.

Welch heiße Kämpfe sind damals zwischen den verschiedenen Sekten der christlichen Kirche, wo die arianische mit der orthodoxen um die Herrschaft rang, zum Durchbruch gekommen! Kaiser Valens, der für die Arianer Partei ergriff, tötete nicht wenige heidnische Philosophen unter dem bekannten Vorwande der Majestätsbeleidigung. Als er in Syrien krank wurde, wütete er, wie Sozomenus, eine unverfälschte Quelle, berichtet, „gegen alle, die über Gott anders dachten als er selbst, von Tag zu Tag mit größerem Hasse und hörte nicht auf, jene in erbitterter Weise zu quälen und zu verfolgen“. Da trat Themistius vor ihn, derselbe, der vor wenigen Jahren die Heiden gegen die Christen verteidigt hatte, und nahm für die Freiheit und Unverletzlichkeit der christlichen Sekten das Wort. Wundervoll muß diese Rede gewesen sein. Der Philosoph ermahnte den Kaiser, sich nicht zu wundern über die Streitigkeiten zwischen den Anhängern der Kirche; seien doch bei den Heiden dieselben Erscheinungen zutage getreten, und noch in größerem Maße. Immer verlange die Verschiedenheit des Gedankens auch diejenige des Glaubens; dies alles, meinte er, den schon erwähnten Beweis wiederholend, gefalle der Gottheit, die es darauf abgesehen habe, den Wetteifer des Glaubens, die Hingebung der frommen Seelen zu fördern. Möge jede von ihnen nach ihren eigenen Eingebungen sich die Gottheit günstig stimmen.

Manches klingt uns jetzt rhetorisch in den Reden des Philosophen. Je mehr das menschliche Wort durch die Kunst verschönert wird, desto mehr erweckt es den Verdacht, daß es durch den Schein verführen wolle, außer wenn es einer hohen moralischen Aufgabe zugewandt ist. Wir sollen die Rhetorik des Guten hassen, von der wir durchdrungen sind, wenn der Wohlklang nur Wohlklang ist, wenn das Wort nicht zur Tat wird. Die Toleranzrhetorik des Themistius rief aber die Toleranz ins Leben. Die oben gebrachte Rede an den Kaiser Valens erschütterte diesen so, daß er seine Verfolgungspolitik nicht mit der früheren Härte fortsetzte. Der alte Geschichtsschreiber Sozomenus bemerkt: „Der Kaiser, durch die Rede des Themistius

geführt und der Menschlichkeit wieder zugewandt, hat sich in der Verhängung von Strafen niemals mehr so grausam gezeigt.“

Das Wort hat ein wenig menschlichen Blutes erspart, es hat eine Schule erzeugt, die in der dichten Finsternis jener blindwütenden Verfolgungen den kommenden Geschlechtern die Fackel der Gewissensfreiheit unversehrt übergeben hat, die Fackel, die zu verdunkeln oder gar auszulöschen nunmehr keine vorübergehende Intoleranz jemals imstande sein wird.

Es folgten römische Kaiser jener Untergangszeit des Reiches, die Toleranzedikte, könnte man sagen, erließen. Der Geschichtsschreiber Marcellinus hebt an dem Kaiser Valentinian die oben schon erwähnte Eigenschaft hervor, daß er die Häupter seiner Untertanen vor den Gegenständen nicht zu beugen suchte, die er selbst verehrte. Wer fühlt da nicht die Einwirkung des Geistes von Themistius? Derselbe Geschichtsschreiber, der ein großer Bewunderer Kaiser Julianus' war, dessen Regierungszeit er mit der Beredsamkeit eines Titus Livius schildert, erspart seinem Lieblingshelden doch nicht den gerechten Tadel und hält für einen unausrottbaren Fleck seiner Herrschaft das Dekret, wodurch den Christen verboten wurde, öffentliche Vorlesungen über die griechischen und römischen Klassiker zu halten. Julian vertrat den Hellenismus, er wollte, daß die griechische Philosophie auf dem Kaiserthron Platz nähme. Er war verliebt in die Gestalt des Marcus Aurelius, und beide verachteten das Christentum, das sie mit der Größe des Reiches für unvereinbar hielten. Julian setzte dem neuen Glauben die alte Lehre von den Heimatgöttern entgegen; es widerstrebte seinem Geiste, die Fischer aus Kapernaum den Philosophen Athens für überlegen zu halten. Damals hat niemand das einsehen können, was jetzt leicht bewiesen worden ist, daß nämlich die moderne Kultur ein dialektisches Erzeugnis des Christentums und des Griechentums in ihrer Verknüpfung und gegenseitigen Durchdringung ist. Jahrhunderte haben die Rosen Griechenlands über die Dornen Galiläas gepflanzt.

Wir haben schon am Anfang dieses Abschnittes die Behauptung aufgestellt, daß die Freiheit des Gewissens zugleich die Freiheit des Wissens sei; ohne die erste würde uns der unaussprechliche Trost des Himmels fehlen, ohne die zweite würde unsere Herrschaft über die Erde verloren gehen. Und wenn die

Himmel stumm sind und die Erde sich unserem freien Forscherblicke verschließt, was würde das Leben für uns werden? Ein Leben ohne freien Glauben und freie Wissenschaft würde einem verlöschten Planeten gleichen, der des Lichtes und der Wärme beraubt worden wäre.

III.

Ein Heiliger als Vorläufer der religiösen Freiheit¹.

Wir suchen auf diesen Blättern nicht die ruhm- und geräuschvollen Ereignisse der Geschichte darzustellen, wir streben danach, die Zustände der auserlesenen Seelen, mag uns dieser Ausdruck erlaubt sein, vorzuführen, jener Seelen, die, vom Glauben trunken, von der Philosophie ergriffen, das große Rätsel des Lebens in geistiger Freiheit auflösen. Die wertvollsten Urkunden sind für uns der Leidensgeschichte der Apostel, der Märtyrer, der verfolgten Philosophen entnommen. Sie legen Zeugnis zugunsten der menschlichen Güte ab, welches auch die Quellen sein mögen, aus denen sie ihre moralische Reinheit und ihren Heldenmut geschöpft haben. Unsere schönste Freude verdanken wir jenen im Sturm der Zeiten übrig gebliebenen Verteidigungen der Gewissensfreiheit, die den Herzen der Bedrückten entquollen und in den Fällen noch einen besonderen Wert besitzen, in denen die Verfolgten von heute die Sieger über ihre Verfolger von gestern wurden. In solchen erhabenen Seelenzuständen ist die höchste Verherrlichung der menschlichen Natur erhalten.

Die innerste Geschichte von Theodor Studita, sein großes Lebenswerk, gehört in den eben gezeichneten Lichtkreis. Er lebte im Anfange des 9. Jahrhundert als Zeuge und Mitbetroffener der Verfolgung der Katholiken durch die Bilderstürmer, die damals bis in das erste Viertel des Jahrhunderts wütete. Wie der heilige Athanasius, von den triumphierenden Arianern verfolgt, für die Unverletzlichkeit seiner Bedrücker eintrat, so tat es Studita gegenüber den Bilderstürmern. Der Faden der religiösen Freiheit ist in der Geschichte niemals abgerissen worden. Wenn sie sich auch verbirgt, so lebt sie doch, diese himmlische

¹ Diese Studie ist im Jahre 1893 erschienen. — Studitas Werke Opera varia sind von Sirmond herausgegeben worden, wo auch die Briefe zu finden sind; diese finden sich auch in Patrologia graeca, vol. XCIX.

Flamme der Gewissensfreiheit, von reinstem Glauben genährt! Die Kaiser in Konstantinopel, die einen ständigen Argwohn gegen den Papst in Rom hegten, unterstützten damals die Bilderstürmer. Die Menschen von damals, die in der Beschauung der Gestalt Jesu ihren Geist stärken wollten, wurden dafür den irdischen Qualen ausgesetzt, und sie bestanden sie in der Hoffnung auf geistigen Lohn im Jenseits. Man entfernte aus den Kirchen die Heiligenbilder, die man entweihte. Man geißelte die Priester, marterte die Mönche und noch mehr die Nonnen; mit kaum glaublicher Sanftmut wurden alle diese Grausamkeiten ertragen. Der Zorn der Henker im Namen der Religion kannte keine Grenzen. Studita, den Verfolgungen ausgesetzt, dreimal verbannt, so oft und so schmerzlich verletzt, schreibt an den Bischof Theophilus einen bemerkenswerten Brief, — eines der idealsten Zeugnisse in der Geschichte der religiösen Freiheit. Der ganze Briefwechsel von Studita sollte in allen modernen Sprachen erscheinen. Diese Zeit wird kommen, wenn das Leben der Kulturgründer mit demselben Interesse erforscht werden wird, mit dem man gegenwärtig demjenigen der großen Kulturzerstörer nachgeht, wenn die innere Geschichte der Volksseele mit mehr Aufmerksamkeit betrachtet werden wird als die Geschichte der äußeren Ereignisse.

Aus Studita spricht nicht jene Verzeihungsseligkeit, die in schwachen Menschen lebt; es ist die Nachsicht der überlegenen Vernunft, die ihm die Worte eingibt: „Die Ketzler muß man belehren, nicht töten.“

Kerker, Hunger, Durst für seinen Gott gelitten zu haben; die besten Freunde getötet, verstümmelt, verbannt zu wissen; die grenzenlose Schlechtigkeit ertragen zu haben, der das menschliche Tier fähig ist, wenn in ihm eine falsche Gottesliebe waltet . . ., dann aber durch einen jähen Wechsel des launischen Schicksals die Macht bekommen zu haben, sich an den Verfolgern zu rächen, und in dem Augenblick, wo man das Hervorbrechen des natürlichsten Grolles erwartet, die besiegtten Verfolger zu küssen, sie mit einer Liebe zu umstrahlen, die alles versteht, die aus dem Bewußtsein der höchsten Gerechtigkeit und des tiefsten Mitgefühls geschöpft ist, — da haben die Modernen, die sich so leicht pessimistischen Anwandlungen hingeben, die so müde sind von Vergnügungen, die so leiden aus Neugierde und zum Scherz, sie alle, die kleinen Parteigänger

unserer parlamentarisch regierten Gesellschaften, da haben sie Seelenzustände vor sich, die in die höchsten Sphären, wo wir reinere Lüfte atmen, erheben, Zustände, die unseres Ursprunges uns nicht schämen lassen und uns mit starker Hoffnung auf die Erreichung des menschlichen Ideals erfüllen!

Betrachten wir jenen Brief von Studita näher; er ist mehr wert als eine Abhandlung über das geltende Recht. Nur sehr selten hat man mit einer solchen überwältigenden Klarheit die Grenzen der Staatsgewalt, die keinen Druck auf das religiöse Mysterium der Seelen auszuüben vermag, bestimmt. Der Heilige leitet eine Wissenschaft aus seinem Herzen ab, welches sich bis zum Hellsehen der Vernunft erhebt. Da der Bischof, an den der Brief gerichtet wurde, die Sache der Verfolger durch geschichtliche Beweise zu stützen suchte, so beruft sich auch Studita auf die Geschichte und widerlegt mit äußerster Feinheit und Wirklichkeit alle Einwände des fanatischen Gegners.

Jener Bischof schrieb: „Wir haben zwar selbst niemals geraten, die Manichäer zu töten, ebenso wie auch — nicht zu töten. Würden wir aber unsere Einwilligung dazu geben, jene zu töten, so walteten wir gewissenhaft unseres Amtes.“ Studita empört sich gegen solche Roheit. Er bittet zwar bei „Seiner Magnificenz“ um Verzeihung; doch er kann unmöglich schweigen. Die Wahrheit zwingt ihn zu reden. „Die Heiligen haben niemals geschwiegen,“ sagte später Pascal, auch ein weltlicher Heiliger. Studita beruft sich auf das Evangelium. Heißt es denn nicht dort, daß man das Unkraut mit dem Weizen auf dem Felde zusammenlassen solle (Matth. 13, v. 21 ff.)? Das Unkraut sind die Ketzer, sowohl die der damaligen wie der heutigen Zeit. Und in der Tat deutet der heilige Chrysostomus jenes göttliche Gebot in der Weise: „Was verbietet unser Lehrer mit diesen Worten? Den Krieg, das Blutvergießen, das Gemetzel. Daher solle man die Ketzer nicht töten, sonst würde ein unerbittlicher Krieg die Welt erschüttern.“ An anderer Stelle lehrt er: „Wenn ihr nach den Waffen greift, um die Ketzer zu vernichten, wie viele Heilige werden da notwendigerweise dem Tode mit anheimfallen!“

„Dies ist in unseren Zeiten geschehen,“ schreibt Studita betrübt. Bewunderung und Mitgefühl will er den im Kampfe für den Glauben Gefallenen zollen. „Sagen wir auch, daß man die

Ketzer nicht töten darf? Der Lehrer hat ja nicht einmal erlaubt, ihnen zu fluchen.“ Und der Apostel Lukas lehrt: „Es ist nicht erlaubt, den Ketzern zu fluchen, vielmehr muß man für sie beten; so hat der Herr selbst zur Zeit seines Leidens dem Vater zugerufen: Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ — So bekämpft Studita „Seine Magnificenz“ mit Zitat gegen Zitat, mit Gelehrsamkeit gegen Gelehrsamkeit.

Und in einer lichtvollen Steigerung behauptet dieser von Christi Güte und Sanftmut durchdrungene Mann: „Daher muß man diejenigen belehren, nicht aber bestrafen, denen es an Kenntnis des Wahren mangelt.“ Er fährt fort: „Gewiß, wenn ein fremdes Volk die Christen mit den Waffen bedroht, muß man Widerstand leisten. So waren die alten Samariter Mörder, und daher hat der heilige Simeon den Kaiser aufgefordert, sie mit Waffengewalt zu bestrafen, obzwar sie Ketzer und weil sie Mörder seien. Wir geben den Kaisern dieselben Ratschläge, damit sie gegen die Scythen und Araber, die unter dem Christenvolke Gemetzel anrichten, mit Waffengewalt vorgehen. Denn wohlverstanden: es handelt sich um zwei verschiedene Dinge, dort um Feinde, hier um Ketzer, aber doch Bürger desselben Staates.“ Und hier erhebt sich Studita zur Höhe der modernen Rechtsanschauung. Er erklärt: nur die Vergehen, welche die äußeren Verhältnisse der Menschen untereinander betreffen, dürften vom Staate bestraft werden, nicht aber die sich im Innern des Einzelnen abspielen. Diese letzteren gingen nur die geistlichen Fürsorger an, und als Strafe hätten sie nur den Tadel. Die Ketzer möchten also aus der Kirche ausgeschlossen, dürften aber nicht aus der Welt entfernt werden. Ihre Schuld ist eine Verirrung der suchenden Seele, nicht aber eine Staatsangelegenheit.

Derselbe Heilige hat auch antworten können, als man ihn um die Verteidigung eines Mordes bat: „Nehmt mir eher das Haupt weg, als daß ich meine Einwilligung dazu gebe.“ Studita schließt mit geißelnder Ironie: „Wenn ihr, o Heiligste, ein anderes Evangelium gelesen habt, das wir nicht kennen, so ist es gut; sonst nehmt darauf Rücksicht, was die Apostel lehrten.“

Zum Unglück für die Menschheit haben so viele berufene Vertreter des christlichen Glaubens dieses „andere“ Evangelium gelesen, das die großen Heiligen niemals kannten!

Unter den Beweisen für die Gewissensfreiheit, die von König Asoka bis zu Bernhard von Clairvaux, zu dem wir bald übergehen, gegeben wurden, ziehen wir diejenigen der Mystiker und Gläubigen vor. Denn es ist leicht, die Gewissensfreiheit zu verteidigen, wenn man selbst niemals das Verlangen, etwas zu glauben, gekannt hat, wenn man Philosoph ist und abseits von jeder Religion steht. Es ist leicht, jene Freiheit des Glaubens und des Philosophierens vor einem Politiker zu verteidigen, der sehr bald zu dem zwingenden Schlusse gelangt, daß man im Namen des Friedens im Staate alle Kulte ruhig nebeneinander bestehen lassen solle. Wenn aber ein Heiliger, dessen Seele von Mystik überströmt, der bereit ist, mit Jubel zu sterben, einer, der sein Leben lang verfolgt wurde, für die Freiheit der Ketzer mit glühender Aufrichtigkeit eintritt und im dichten Nebel des 8. Jahrhunderts die Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche ahnt, so stellt dieser ein Wunder der menschlichen Weisheit dar, er ist ein großer Vorläufer des modernen Geistes, ihm gebührt in der Geschichte des menschlichen Gedankens ein lichtvoller Platz . . .

IV.

Die Verfolgung der Juden im Mittelalter und die rettende Tat eines christlichen Heiligen.

Im Jahre 1575 erschien in hebräischer Sprache ein Buch, betitelt „Das Jammertal. Chronik der Qualen Israels von der Zeit seiner Zerstreuung bis auf unsere Tage“¹; es ist in Italien verfaßt, wo die Juden trotz unaufhörlicher Verfolgungen auch zeitweise erleichtert aufatmen durften. Jenes Buch, das düster ist wie der Tod, hätte betitelt werden können: Akten der jüdischen Märtyrer zum Vergleich mit den Akten der christlichen Märtyrer. Aus beiden leuchtet die heldenhafte Erhabenheit des Glaubens und die wütende Grausamkeit der Verfolgung hervor. Die Geschichte wird einmal untersuchen, welche Verfolgungen grausamer und welcher Widerstand heldenhafter war,

¹ „Hemek Habakha“ von Joseph Ha Cohen; das Buch erschien zum ersten Male in deutscher Übersetzung von Wiener 1858, in französischer im Jahre 1881 mit einer Einleitung von Sée. — Im klassischen Werk von Graetz: Geschichte der Juden, ist auch darüber nachzulesen.

sobald man die Seele der Völker und nicht bloß ihr äußerliches Auftreten kennen lernen wird. Da die Märtyrergeschichten der Christen besser bekannt sind, so wollen wir hier lieber ein paar Seiten aus jenem jüdischen Märtyrerbuche aufschlagen. Mag auch dort manches von Legende umwoben sein, so fühlt man doch durch alle möglichen Übertreibungen den zitternden Pulsschlag des menschlichen Herzens hindurch.

Das Martyrium läutert und verherrlicht jeden Glauben, welcher es auch sei. Völker, die für ihren Glauben nicht sterben können, werden auch keinen großen Wert in der Geschichte darstellen. Die Größe wird durch den Schmerz geweiht und gemessen.

Die grausamsten Verfolgungen der Juden im Mittelalter brachen zur Zeit des ersten Kreuzzuges aus. Bevor das heilige Land erreicht werden sollte, wollten jene bewaffneten Scharen, von finsternen Trieben gestachelt, ihrem Gotte Menschenopfer darbringen, bei dem Gotte der Schlachten durch Geschenke sich angenehm machen. Tod oder Bekehrung zum Christentum! schrien die Kreuzzügler den Juden zu.

Am 23. Mai des Jahres 1096 stürzten sie sich wie von Hunger wütende Wölfe auf die Judengemeinde in Worms und metzelten Männer, Frauen und Kinder hin. Der Glaube wandelte die gedemütigten und verachteten Menschen in Helden um; einige töteten sich selbst, andere zuerst ihre Nächsten, um sie nicht den Mördern preiszugeben, und ihr Abschiedswort von der Erde war: „Höre, Israel, dein Gott ist der einzige Gott!“

Man konnte von einer Wollust des Todes in jenen Verfolgten sprechen, die sich wie eine heilige Epidemie verbreitete und die die entflammten Seelen in überirdische Entzückung versetzte. Ein in hoher Verehrung stehender Rabbenu Samuel ben Jehiel hatte einen einzigen blühenden Sohn. Bei der Verfolgung warf er sich mit ihm ins Wasser. Der Jüngling streckte dann seinen nackten Hals hervor und der Alte schlachtete ihn mit dem Opfergebete. Der Jüngling hatte nur die Möglichkeit, „Amen“ zu sagen, und die Zeugen der tragischen Tat stießen dasselbe „Höre Israel“ aus.

Die christlichen Märtyrer lassen sich töten, sie werden durch eine unaussprechliche Hingebung verklärt; die jüdischen Märtyrer töten sich, jede fremde Berührung verachtend; die einen sind

sanftmütig, engelhaft, sie erinnern an den Gekreuzigten; die anderen sind erbittert, sie erschüttern, sie erinnern an Abraham, der seinen Sohn Gott darbringt, an Judas Makkabäus. Und um wie viel grausamer sind die religiösen Verfolgungen als alle anderen: ein Mitgefühl zu haben, heißt dann Gott selbst verletzen!

Wie tief sänke nicht die menschliche Natur, wenn inmitten der wahnsinnig grausamen Verfolgungen sich niemand gefunden hätte, in dem das unverletzliche Gewissen der Menschheit gesprochen hätte?

In der Tat, man hörte die Stimme eines Heiligen, der auf die Kreuzzügler zugunsten der Juden einwirkte; es war dies ein Riesengeist der Kirche: Bernhard von Clairvaux.

Unsere Chronik erzählt, daß im Jahre 1146 Kaiser Konrad und König Ludwig einen Kreuzzug zur Eroberung des heiligen Grabes unternahmen. Der Mönch Rudolf, der die Kreuzzügler in Deutschland warb, hetzte sie gegen die Juden und schrie überall: „Rächen wir uns doch für unseren Gott zuerst an den Feinden, die vor uns stehen, dann ziehen wir aus ins heilige Land.“ Die Juden baten ihren Gott um Rettung. „Und da,“ sagt die Chronik, „hat der Herr ihre Seufzer vernommen und hat sich erbarmt in seiner unendlichen Güte.“ Er sandte gegen die Wütenden den Mönch Bernhard von Clairvaux in Frankreich, der die Kreuzzügler so überredete: „Brechen wir auf und steigen wir hinauf bis zu Zion, zum Grabe unseres Heilandes! Doch tragt Sorge, daß ihr über die Juden weder gut noch schlecht redet. Wer die Juden anrührt, tut dasselbe als wenn er die Augen Jesu anrührte, denn die Juden sind Fleisch von seinem Fleisch, Blut von seinem Blut, und Rudolf [der Verfolger] hat nicht richtig zu euch gesprochen.

Und die Kreuzzügler lauschten diesen Worten, denn der Mönch stand in hoher Verehrung. Ihr Zorn wurde besänftigt und sie ließen den Gedanken an die Metzeleien fallen. Und doch hat jener Mann von den Juden keinen Lohn für sein Eintreten für sie bekommen; was er zugunsten der Juden sprach, war seine eigene aufrichtige Überzeugung. Hätte Gottes Erbarmen nicht jenen Geistlichen gesandt, kein Jude hätte sich damals retten können.“

Der Segen Gottes, den die dem Tode entronnenen Juden

auf ihren Retter Bernhard herabriefen, wirft auf jene Greuel einen Strahl von himmlischer Erhabenheit und läßt der Tiefe des Schmerzes Trost entquellen. Dieser Bernhard stammt geistig vom heil. Athanasius, der es auch nicht wollte, daß man gegen die Ungläubigen mit Gewalt vorgehe, der vielmehr dem freien Apostolate das Wort redete. Wir wissen nicht, ob die jüdische Chronik die Rede Bernhards richtig wiedergegeben hat; sehr wahrscheinlich ist es allerdings, daß jene für die Juden so unendlich wichtige Rede durch Überlieferung von Familie zu Familie aufbewahrt worden ist. Sicherlich aber hat die jüdische Chronik jenen wundervollen Brief nicht gekannt, welchen Bernhard im Jahre 1146 an die Geistlichkeit und an das Volk des orientalischen Frankreichs richtete. Man nannte damals „Orientalisches Frankreich“ den Teil Deutschlands am rechten Ufer des Rheins. Der Brief wurde in mehreren Versammlungen der Fürsten und der hohen Geistlichkeit verlesen.

Nach einem im Geiste jener Zeit sehr wirkungsvollen Anfange tritt Bernhard in die Behandlung seiner eigenen Aufgabe ein. Er schreibt: „Meine Lieben, glaubt nicht einem jeden Manne! Ich habe mit Freude vernommen, welch einen glühenden Eifer Ihr in Sachen Gottes zeigt, doch muß dieser Eifer von Wissenschaft und Weisheit gewürzt werden. Ihr sollt nicht die Juden verfolgen, Ihr sollt sie nicht einmal von ihren Wohnsitzen vertreiben. Befragt doch darüber die Heilige Schrift . . . Die Juden sind ein lebendiges Denkmal, indem sie für uns sozusagen die Leidensgeschichte des Heilandes gegenwärtig halten. Aus diesem Grunde sehen wir sie zerstreut an allen Enden der Welt; denn die Strafe für das gewaltige Vergehen, welches sie sich haben zuschulden kommen lassen, ist ein unwiderleglicher Beweis für die Erlösung des menschlichen Geschlechts . . . Sie sind jetzt zerstreut und gedemütigt, sie leben in Sklaverei unter der Herrschaft der christlichen Fürsten. Doch wird dieses unglückliche Volk sich am Ende der Zeiten bekehren und in jenem letzten Augenblick wird Gott einen erbarmungsvollen Blick auf sie werfen, denn der Apostel lehrt uns, daß die Verblendung der Juden so lange dauern wird, bis alle Menschen in die Kirche eintreten werden.“ Nach diesem geschickten Zugeständnisse an die aufgeregten Leidenschaften der Zeit, die selbst ein Heiliger berücksichtigen mußte, fährt er fort: „Ich sage mit Schmerz,

daß es in den Ländern, wo man die Juden nicht findet, christliche Wucherer gibt, die ein jüdischeres Leben führen als die Juden selbst, so daß man diese eher getaufte Juden als Christen nennen dürfte. Wenn man das ganze Judenvolk von der Erde verschwinden ließe, was würde aus der Verkündigung werden, welche sie künftig als Bekehrte erscheinen läßt? Hätte es sich selbst um ein heidnisches Volk gehandelt, dürfte man sie dann so verfolgen? Wäre selbst dann ein Gemetzel jemals verzeihlich gewesen? Wenn aber die Juden gegen uns Gewaltmittel anwenden, so haben wir doch unsere Fürsten, die mächtig genug sind, gegen jene Gewalt vorzugehen. Wenn man auch gezwungen ist, nach Waffen zu greifen, mit denen die Schlechten und Stolzen gedemütigt und unschädlich gemacht werden müssen, so geziemt es sich doch, jene zu schonen, die gehorsam und ergeben sind, namentlich die Juden, die im Besitze des heiligen Gesetzes sind, deren Väter Patriarchen waren, und aus denen endlich unser Herr Jesus Christus selbst leiblich hervorgegangen ist, gesegnet sei er in alle Ewigkeit, Amen. Allerdings aber muß man die Juden verpflichten, gemäß der päpstlichen Bulle keinen Wucher von denen zu fordern, die am Kreuzzuge teilnehmen.“

In diesen Worten ist alles erhaben, voll Mitgefühls, überredend; und wenn auch der Heilige den Leidenschaften der Menge Zugeständnisse machen mußte, so leuchtet sein großer menschlicher Sinn schon durch einzelne Bemerkungen durch.

Man soll die Irrenden nicht verfolgen, denn sie sollen durch freie Bekehrung gerettet werden; die Juden sind Abkömmlinge der Patriarchen, ein Volk, aus dem Jesus Christus hervorgegangen, das die Überlieferung der Bibel hütet. Um solche Ideen zu hegen, mußte man damals weit über seiner Zeit erhaben sein. Aus der düsteren Macht des Mittelalters dringt zu uns jenes menschliche Licht, welches den jüdischen Märtyrer mit tiefem Danke an den großen Mönch denken ließ.

In diesem Dank reichen sich das Alte und das Neue Testament die Hände und läutern sich gegenseitig im göttlichsten Gefühl der Menschenliebe.

Bernhard von Clairvaux bestand immer wieder auf der Sache, die er verfochten hatte. In demselben Jahre (1146) schreibt er einen Brief an Heinrich, Erzbischof in Mainz, in

welchem er die Hetzereien eines Mönchs Raoul gegen die Juden scharf tadelt: „Jene Person, von der Ihr mir redet, ist weder von Gott noch von Menschen gesandt worden, um zu predigen. Wenn jener Mensch behauptet, Einsiedler und Mönch zu sein, so muß er wissen, daß seine Aufgabe in der Demut besteht. Jener Raoul aber flieht die Einsamkeit wie einen Kerker und betrachtet das Stadtleben wie ein Paradies. Ich würde ihm sagen: seid Ihr denn größer als die Apostel, wißt Ihr denn nicht, was Christus dem Petrus sagte: er solle sein Schwert in die Scheide stecken. Triumphiert denn nicht die Kirche viel ruhmreicher über die Juden, wenn sie sie überzeugt, als wenn sie sie vernichtet? Wie ist doch Eure Wissenschaft abschreckend! Wie ist sie geeignet, die Frömmigkeit zu entstellen und die Schätze der göttlichen Gnade zu verderben!“ Und er schloß: „Jener Raoul, der Verleiter zum Morde der Juden, will sich einen großen Namen machen, doch er hat nicht die nötigen Mittel zum Gelingen.“

Man hat das Gefühl, als wenn ein aufrichtiger humanistischer Philosoph unserer Tage zu uns redete, als wenn er die Todesstrafe verdammt, weil doch der Schuldige bis zum letzten Augenblick sich bekehren kann, weil es doch kein Recht gibt, den menschlichen Geist auszulöschen, welcher denkt, leidet und die Fähigkeit zur Reue hat.

Ein Mönch im Jahre 1146 umschloß die Verworfensten der damaligen Gesellschaft mit liebevoller Teilnahme, er ahnte die Freude ihrer selbstgewollten Bekehrung, wenn die zerstreuten Söhne Israels, die getauften und die ungetauften, sich in einem idealen Jerusalem zusammenfinden würden. Er vermochte es, jene zu lieben, die er für Irrende hielt, und nur durch Güte und unendlich sanfte Überzeugung hoffte er sie in den Tempel seines eigenen Gottes zu geleiten. Ein Glaube ohne Apostolat erlischt; ein Glaube, der das Apostolat bis zur Gewalt treibt, verroht. Die Gewissensfreiheit vereinigt in einer Geistesgemeinschaft einen Asoka, Themistius, Studita, Bernhard von Clairvaux mit Locke, mit Voltaire, mit Stuart Mill, mit den modernsten Vorkämpfern für die zum Staatsgrundgesetz erhobene Freiheit der geistigen Selbstbestimmung.

Um noch einmal in jenen Atken der jüdischen Märtyrer zu blättern: sollten nicht neben jenem auserlesenen Mönch einige

Gestalten darin auftreten, deren Namen die Geschichte nicht aufbewahrt hat?

In Würzburg am 24. Februar 1147 bei einem Überfall der Kreuzzügler wurde eine Frau gewaltsam in die Kirche geschleppt, wo sie, tödlich verwundet, mit Taufwasser besprengt wurde. Als die Nacht kam, ist die noch Lebende von einer Christin mitgenommen worden, die sie in ihr Haus trug, „weil,“ wie die Chronik berichtet, „ihr Herz von Mitgefühl entbrannt war. Sie rettete diese Jüdin, um sie ihrem Bruder zuzuführen.“ Diese Christin besaß nicht den Geist eines Bernhard, aber in ihrem Werke ging der Same auf, den er ausgestreut hatte.

Ein unbekannter Geistlicher geleitete die gewaltsam getauften Juden ohne Entgelt nach Frankreich, wohin sie nach dem Sturme der Kreuzzüge zurückkehren konnten.

Und ein kriegerischer Adeliger, in dessen Gegenwart ein Rabbiner aus Rameru von den Kreuzzüglern getötet werden sollte, nahm ihn mit auf sein Roß und wandte sich an die Menge mit den Worten: „Laßt ihn mir, ich werde ihm zum Herzen sprechen. Vielleicht läßt er sich bekehren; sonst gebe ich ihn euch morgen wieder.“ „Jene folgten dieser Stimme, und so wurde der Rabbi durch Gottes Erbarmen gerettet, gelobt sei sein Name! Amen!“

Das große Ideal der Freiheit findet in der Geschichte stets seine Verehrer, mögen auch die Vorurteile noch so finster sein und die Verfolgungen noch so heftig wüten. Es findet sich irgendein schlichter Weiser, oft ein Unwissender, der sich der Gewalt entgegensetzt, bald mit der flammenden Rede eines Bernhard von Clairvaux, bald mit der stillen Tat irgendeiner Frau oder eines kriegerischen Mannes, deren Namen die Geschichte nicht kennt. Das alles wirft einen erlösenden Lichtstrahl auf das erschütternde Bild der gesunkenen Menschheit und erfüllt die Seele mit der Ahnung des unausbleiblichen Sieges des freien Gewissens . . .

Ein Heiliger der Philosophie als Verkünder der Freiheit des Gewissens und Wissens.

In der Hauptstadt Hollands vereinigten sich Vertreter des Geistes aus allen Teilen Europas zu einem Feste von besonderer

Bedeutung. Feierlicher Ernst beherrschte dieses Fest: es galt dem Andenken Spinozas. Der Mann, auf dessen Grabe zum Zwecke der doppelten Verachtung geschrieben stand: Hier liegt Spinoza, der Jude und der Atheist, bildete jetzt, im Jahre 1877, zwei Jahrhunderte nach seinem Tode, den Gegenstand eines auserlesenen, wahren, uneigennütigen Kultus. Eine tiefe, bis jetzt noch nicht vollendete Wandlung hat sich seit jener Zeit, seit dem Jahre 1677, im menschlichen Bewußtsein vollzogen. — Die Philosophie hat auch ihre Heiligen wie die Religion. Spinoza wird jetzt unter die Unbeflecktesten gezählt, und ihm ist ein Platz in jener überirdischen Gemeinschaft der Denker angewiesen worden, die die Wahrheit von verschiedenen Seiten beschauen und ihr die hellsten Lichtstrahlen abzugewinnen wissen.

Wie man vom Gipfel der Alpen her bei Sonnenaufgang die in Nebel gehüllten Niederungen, die sich unten weit ausbreiten, mit dem Blicke siegesfroh überschaut, so beherrschen jene großen einsamen Geister die Welt der Ideen.

In ihrem Machtbewußtsein ist nichts von dem geräuschvollen Jubel der glücklichen Männer der politischen Tat, der Schlachtenlenker, denen das Gelingen lächelt, zu spüren; es ist schamhaft rücksichtsvoll gegen ihre Mitmenschen, ein religiöser Hauch ruht auf ihm.

In der Tat, wenn die Religionen eine Gefühlsekstase zum Ausdruck bringen, so kann man wohl von einer Vernunft-ekstase in den großen philosophischen Systemen sprechen. In verschiedener Weise werden in diesen und jenen verborgene Gebiete, verhüllte, unbekannte Gegenden der unerschöpflich tiefen, geheimnisvollen Welt entdeckt, die sich „menschliches Bewußtsein“ nennt.

Die Philosophen, die Apostel sind Wanderforscher, Geographen der Seele. Der modernen Wissenschaft, die auf die wirkliche Erforschung der Natur und des Geistes gerichtet ist, erscheint jene noch immer übliche, trivial ironische Behandlungsweise der großen religiösen und philosophischen Systeme abstoßend. Lucian und Voltaire waren gewiß hervorragende Geister, — sie sind aber verantwortlich zu machen für den modernen Pöbel, dem die Hoffnung und der Glaube vieler Millionen sehnsüchtiger Seelen nur ein Gegenstand des Achselzuckens und des Belächelns ist.

Spinoza hat in dieser Hinsicht anders gedacht. Er fand zwar für sich selbst, für seine quälenden Zweifel den befreienden Frieden im Pantheismus, doch bereitete ihm der innige Glaube des einfachen Volkes eine Freude. Wie von ihm berichtet wird, forderte er seine Wirtin auf, die Kirchenandacht nicht zu verfehlen, und ließ sich den Inhalt der Predigten erzählen. Der größte Denker verstand die keusche Unmittelbarkeit des Glaubens.

Es soll aber im folgenden nicht über Spinoza als Philosophen gehandelt werden. Ich habe ihn stets bewundert, aber ich — glaube ihm nicht. Ich gebrauche mit Absicht das Wort „glauben“ in diesem Falle, als wenn es sich um eine Religion handelte. Schließlich ist doch die volle Annahme eines philosophischen Systems auch ein Glaubensakt wie die Annahme einer Religion. Spinoza soll uns hier als Verkünder der Gewissensfreiheit gelten. — In einem Jahrhundert der vernichtenden Verfolger und vernichteten Verfolgten, in einer Zeit, wo noch die katholischen und nicht viel weniger die protestantischen Inquisitionen jeder Art allen Ernstes glauben machten, daß der Rauch von Menschenopfern der angenehmste Duft für den Herrn sei, erschien ein Werk unter dem Titel: Theologisch-politischer Traktat; einige Abhandlungen enthaltend, in denen bewiesen wird, daß die Freiheit des Philosophierens nicht nur mit der Erhaltung der Frömmigkeit und des Friedens im Staate vereinbar ist, sondern daß man jene Freiheit nicht unterdrücken kann, ohne zugleich die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zu unterdrücken.

Es muß nochmals auf die Zeit hingewiesen werden, in der jener sanfte und gewaltige Denker lebte, um die Erhabenheit und die Originalität seiner Leistung würdigen zu können. Der Kampf zwischen dem Katholizismus und der Reformation forderte immer neue Blutopfer. Der Himmel hüllte nur die Erde in Schatten. Es bewährte sich, daß die Menschheit sowohl die höchsten wie die niedrigsten Triebe und Anregungen aus der Religion geschöpft hat, die männliche Entschlossenheit zur Selbstaufopferung — und die unversöhnliche Verfolgungswut. Einige Schriftsteller haben der Reformation allein den Ruhm der vollen Errungenschaft der Gewissensfreiheit zugeschrieben, um dadurch

den Wert und die Originalität der Beweisführung Spinozas zu schmälern. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß jeder wirksame Protest gegen den entarteten Geist der Überlieferung von dem Erfolge begleitet wird, daß, wenigstens indirekt, das Recht der freien Prüfung gewahrt und dadurch die Glaubensfreiheit in die Wege geleitet wird. Eine gewisse Duldsamkeit ist im Protestantismus zum Lebensbedürfnis geworden, dank der Verschiedenheit und der Zersplitterung der religiösen Sekten, und es ist auch nicht zu leugnen, daß ein geläutertes Gefühl von der Gottheit dazu beigetragen hat.

Doch wenn man die Frage eingehender prüft, so kommt man notwendigerweise zur Überzeugung, daß die Protestanten, namentlich im ersten Jahrhundert der Reformation, nicht minder als die Katholiken gewalttätig waren. Um dies zu erhärten, mag uns eine Abschweifung vom eigentlichen Thema dieser Betrachtungen erlaubt sein.

In Luthers Stellung zur Denkfreiheit sieht man zwei Perioden, zwei verschiedene Seelenarten, könnte man sagen. Erinnernte er sich an die glorreichen Vorläufer seines Protestes, so erwachte in ihm eine apostolische Entrüstungsgewalt der Beredsamkeit. Das Schicksal von Huß entriß ihm die Worte: „Die Steine selbst werden gegen die blutigen Tyrannen von Konstanz schreien, die, um ihre Herrschaft zu erhalten, einen Menschen schlachteten, in dem Glauben wohl, daß seine Stimme im Blute erstickt werden könnte. Die Papisten verbrennen die Ketzler, weil sie nicht in der Lage sind, auf ihre Schriften zu erwidern; wenn es genügte, Menschen zu töten, um ihre Lehren zu widerlegen, so wären die Henker die weisesten Theologen.“ — Dies ist eine herrliche Sprache, die der ersten Kirchenväter würdig erscheint! Doch hat der Führer des siegenden Lutheranismus jene erhabene Lehre verschmäht, die er selbst als verfolgter Doktor Martin Luther verkündete. Bevor ich den Beweis dafür liefere, möchte ich noch eine Bemerkung in bezug auf Huß machen. Wenn man die Briefe liest, die Huß in den letzten Tagen seines Lebens im Kerker schrieb, erneuert sich in der Seele des Lesers jene unaussprechliche Qual der göttlichen Tragödie eines Sokrates und Jesus. Der Scheiterhaufen in Konstanz hat das menschliche Mitgefühl verbrannt. Es ließe sich aber die Frage aufwerfen, ob Huß, wenn ihm der Sieg über das Konzil in Konstanz beschieden

gewesen wäre, verziehen oder gestraft hätte. Mit Schmerz fühle ich aus den vertraulichen Briefen, die er an die böhmischen Fürsten, an die Gläubigen in Prag richtete, seinen entflammten Zorn heraus¹.

Das Festhalten an der Gewissensfreiheit läßt sich nicht an den Besiegten, man muß es an den Siegern prüfen. Das Herz der Bedrückten wird zur Quelle eines natürlichen, ohne Überlegung hervorströmenden Lobhymnus auf die Freiheit; man hat mehr einen Instinkt als ein Prinzip vor sich. Der Instinkt wird aber zum Prinzip, sobald er auch in den Siegern zum Ausdruck kommt.

Zur Zeit Luthers waren in Europa, außer dem Christentum, nur zwei Religionen bekannt: die jüdische und die mohamedanische. Luther kennt keine Schonung, wenn er von einer dieser Religionen spricht; seine Feder schleudert dann Flüche ganz päpstlicher Art gegen sie. In einer Schrift: „Über die Juden und ihre Lügen“ fordert er mit einer Härte, die selbst die Katholiken übertrifft, daß man die jüdischen Synagogen niederbrenne, den Juden Ställe zur Wohnung gebe, sie für die Christen die Feldarbeiten zu besorgen zwingen, und sollten sie nicht gehorchen —, „man verbanne sie“. Und als er um sich neue Sekten wimmeln sah, als er fühlte, daß er mit seiner eisernen Hand die mächtige Geistesbewegung nicht bezwingen kann, die er selbst entfesselt hat, da vergaß er den böhmischen Märtyrer und ließ sich zu dem Ausspruche hinreißen: „Sind denn die Sekten nicht eine Ausgeburt des Teufels, und ist nicht der Teufel ein Menschenmörder von Natur? Darum setzen die Sektenanhänger den öffentlichen Frieden in Gefahr, und hieraus folgt, daß die Fürsten sie bestrafen dürfen.“

Diese Lehre hat sich der düstere Geist Kalvins zu eigen gemacht. Als Calvin in Genf des doppelten Amtes eines religiösen und politischen Führers waltete, fiel ihm der unglückliche Servet zum Opfer, dessen Schuld in der Leugnung der Trinität bestand. Die Geschichte hat das letzte Gespräch verzeichnet, welches zwischen dem Henker und seinem Opfer in dem da-

¹ Ich benutze die folgende Ausgabe der Briefe von Huss: *Lettres de Jean Huss, écrites durant son exil et dans sa prison, avec une préface de Martin Luther; traduites du latin en français et suivies d'une notice sur les œuvres de Huss par Émile de Bonnechose, 2^e éd. Paris 1846.*

maligen rohklingenden Französisch geführt wurde. Servet bat um Vergebung, um das Leben zu retten. Die menschliche Würde beugte sich vor der Todesangst. Calvin erwiderte ihm: „Du mußt dich erinnern, daß ich vor mehr als 16 Jahren, in Paris, keine Mühe gescheut habe, um dich für unsern Herrn zu gewinnen; und wenn du mit der Vernunft übereinstimmen wolltest, würde ich mich dafür verwenden, dich mit allen guten Gottesdienern zu versöhnen. Du hast damals den Kampf geflohen, ich ließ aber nicht nach, dich durch Briefe zu ermahnen. Doch — alles war vergebens; du schleudertest gegen mich eher noch eine Wut als einen Zorn. Übrigens, ich lasse alles, was mich persönlich betrifft, bei Seite. Denke daran, daß du bei Gott um Sündenvergebung flehen solltest, den du durch Leugnung der drei in seinem Wesen befindlichen Personen gelästert hast; bitte den Sohn Gottes um Verzeihung, den du entstellt und als Heiland nicht anerkannt hast.“ — Servet nahm seinen Stolz zusammen und schrieb, bevor er den Heldentod sterben sollte: „Ich weiß, daß ich dem Tode geweiht bin, weil ich die Wahrheit sage; doch verliert meine Seele nicht den Mut. Ich will in allem ein würdiger Schüler des göttlichen Lehrers sein.“ Und so starb er im Gedanken an seinen göttlichen Lehrer, auf den sich auch die Gegner der Trinität, ebenso wie ihre Nachfolger, berufen hatten. Welcher Unterschied zwischen den Worten von Calvin und Servet! Jener erinnert vor allem an die Verletzung seiner eigenen Person, bevor er ihm die Lästerung Gottes vorwirft; es spricht in ihm, wenn schon nicht zum vollen Bewußtsein gebracht, die traurige Anmaßung der Unfehlbarkeit, sein brennender Zorn entspringt im Namen Gottes dem beleidigten Stolz. Wenn der Katholizismus auf dem Scheiterhaufen von Konstanz das menschliche Mitgefühl vernichtete, so verbrannte der Calvinismus in Genf die menschliche Vernunft.

Die Geschichte der Menschheit ist von Metzelen überfüllt. Einen Menschen wegen seines Glaubens umzubringen, ist wohl noch schändlicher, als dies aus irgendwelchem andern Grunde zu tun, weil der eigene Glaube das kostbarste Gut der Persönlichkeit ist. Diese Verirrungen lassen nur eine Art der Rechtfertigung zu: die Katholiken glaubten ebenso fest wie die Männer der Reformation, daß ein theoretischer Fehler in der Theologie ein Laster des Willens erzeuge; deswegen mußte die strafende Ge-

walt des Staates angerufen werden, des Hüters der öffentlichen Moralität . . . „Wenn der Papst die Gläubigen verdammt, so wäre es widersinnig, daraus zu folgern, daß man die Ketzer nicht ausrotten dürfe,“ — so urteilte ein Freund Kalvins, Forel. Die Welt war damals ein eiserner Kreis, in dem an jedem Punkte der Tod durch den Henker lauerte. Weder vom alten, noch aber von dem neuen Glauben ist das Licht der Gewissensfreiheit ausgegangen. Nur der schweizerische Reformator Zwingli bemerkte schüchtern, daß die Ketzer doch lieber dem freien Urteil Gottes zu überlassen seien; er machte aber keine Schule, und bald fiel er in einer Schlacht, jener sanfte Apostel der Schweiz. Er zeigte einmal den römischen Gesandten, die eine mit Indulgenzgeldern zu erbauende, in Goldschmuck prunkende Kirche rühmten, „die schneebedeckten, von den Morgenstrahlen vergoldeten Alpen“ und meinte, dort ließe sich viel freier beten! — Luther hat diesen freiheitlichen Geist sehr übelgenommen.

In dem „Glaubensbekenntnis“ Zwinglis leuchtet bei der Schilderung des jenseitigen Lebens die Vorstellung durch, daß alle gläubigen und tugendhaften Menschen vom Urbeginn der Welt an im Paradiese Platz finden, „alle Heiligen des alten und des neuen Gesetzes“; er rechnet selbst Sokrates, Aristides, Cato dazu. „Kein gerechter Mensch wird dort fehlen; sie alle werden dort mit Gott sein.“ — Herrliche Worte, die aber damals ohne Nachhall verklungen¹. Nur die verrufenen „Libertinen“ — wir würden jetzt „Liberalen“ sagen — treten gegen die Calvinisten im Namen der Duldsamkeit auf. Einem Freunde Kalvins, der die Gewissensfreiheit für ein „Teufelsdogma“ erklärte, antwortete Castellion mit der Schrift: „Ob die Andersgläubigen verfolgt werden dürfen“. Castellion ist als Vorläufer Spinozas zu bezeichnen². Ein anderer großer Vorläufer hat sich in Holland gefunden — es war Coonhert.

¹ In der Misna der alten Juden findet sich auch der Gedanke, daß alle tugendhaften Menschen am Paradies Anteil haben werden.

² Das Werk von Castellion hieß: *De Haereticis, an sint persequendi*. Wir bringen eine Stelle aus diesem Werke (die in: *Lettres de Calvin*, éd. Bonnet, II, p. 18, zitiert wird): „Wer wird denn ein Christ werden wollen, wenn er sieht, wie Menschen, die sich zu Christus bekennen, von Christen selbst mit Feuer und Schwert ohne jedes Mitleid getötet und grausam behandelt werden, als wenn sie Räuber und Mörder wären? Wer würde da

Es gibt eine geheime Übereinstimmung zwischen gewissen Völkern und gewissen Ideen. Die Philosophie der Gewissensfreiheit konnte wohl nirgends zu ihrem vollendet klaren Ausdruck gelangen als nur in Holland. Dieses Land hat die Wut des Meeres durch Dämme besiegt, und der spanischen Inquisition, welche viel grausamer war, setzte es die Dämme des unverletzlichen menschlichen Gewissens entgegen. Holland stellt im siegreichen Kampfe mit Spanien das moderne Kulturgewissen dar, durch das die Herrschaft der Heuchelei ausgerottet wird. Man müßte an die Kriege der alten Griechen mit den Persern zurückdenken, um ein würdiges Beispiel dafür zu finden. Bei Marathon wurde die Blüte der antiken Kultur gerettet, die in der Kunst gipfelte; die Holländer am Zuidersee und in den hundert Schlachten seiner ungenannten Helden entrissen die reinste Blüte der modernen Kultur, die freie Forschung, dem Verderben. Ein Häuflein von Fischern und Bauern bot den Beherrschern zweier Erdteile Trotz, indem es den Gott der modernen Völker zu Hilfe rief: die Freiheit, die durch Opfer geweiht wurde.

Coonhert trug die Gründe des Herzens für die Gewissensfreiheit vor, Spinoza die philosophischen Gründe, beides hat Ewigkeit in sich.

Coonhert entsetzt sich vor dem vergossenen Blute; er fühlt sich als Bruder aller, die anders denken als er, und verlangt Freiheit auch für die Katholiken in demselben Lande, wo die Asche der spanischen Scheiterhaufen noch nicht erloschen war. Er entkräftet den ganzen Grund der theologischen Lehre: ein Irrtum ist keineswegs eine Verfehlung des Willens, behauptet er. Wer ist der zuständige Richter, um über Irrtümer in der Religion abzuurteilen? Ein großer Gelehrsamkeitspharisäer von

nicht glauben, daß Christus irgendein Moloch oder ein ähnlicher Götze sei, wenn man verlangt, daß Menschen ihm zum Opfer geschlachtet und lebendig verbrannt werden sollen? Wer würde ein Diener Christi sein wollen, wenn es ihm begegnen könnte, bei so vielen Streitigkeiten etwas anderes zu glauben als die, welche die Macht und die Herrschaft über andere besitzen, und wenn er dann Gefahr liefe, auf Befehl Christi lebendig verbrannt zu werden, möchte er auch inmitten der Flammen laut seinen Glauben beteuern?“ — Diese revolutionären Fragen fanden später in der Demokratie von Genf einen ruhmreichen Nachhall. — Näheres ist in dem Werke nachzulesen: F. Buisson: *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1515—1563). Paris 1892.

damals vertrat die Unduldsamkeit gegen Coonhert. In einer einfachen Frage schien jener seinen unanfechtbaren Beweis gefunden zu haben: Wenn der Mörder des Körpers Todesstrafe verdient, warum soll man dem Mörder der Seele gegenüber anders verfahren? Darauf entgegnete Coonhert: „Die Ermordung eines Menschen ist gewiß ein Verbrechen auch nach dem Bewußtsein dessen, der sie sich zu Schulden kommen ließ. Der Richter und der Beschuldigte stimmen in bezug auf das Schuldbewußtsein überein. Auf dem Gebiete des Glaubens aber hält sich der Beschuldigte im Besitze der vollen Wahrheit und bekennt sich zu ihr aus Pflicht.“ Denen aber, die die konfessionelle Einheit verherrlichten, entgegnete dieser Johannes der Täufer der vom Staate zu gewährleistenden Freiheit: „Die konfessionelle Einheit ist nur dann vorzuziehen, wenn sie frei von jedem Einzelnen angenommen wird.“ „Wenn man aber die Gewalt braucht, um sie zu erhalten, so entsteht daraus nur ein Dauergemetzel. Die Protestanten werden von Katholiken umgebracht und die Katholiken — von Protestanten. Welch ein Babelturm von Blut!“ — Und an die Mitbürger, die von den unsterblichen Kämpfen zurückkehrten, richtete er die Worte: „Wozu haben wir unser Blut vergossen? Um die religiöse Freiheit zu erringen. Lassen wir doch jedem das Recht, zu sagen, was er in Sachen der Religion, wie auch in anderen, denkt.“ — Die Ideen Spinozas konnten also in Holland einen Boden für ihre Aufnahme finden. Die Auflehnung des freien Geistes, der die spanischen Fesseln sprengte, der zähe Widerstand gegen die rohe Übermacht, die stillen Heldentaten der schlichten Männer, die für ihren Christus fielen, dies alles ging in den Geist des Werkes von Spinoza über, des Philosophen, der im Namen der menschlichen Vernunft den Waffenkampf mit Spanien in einen wirksamen und siegesgewissen Kampf gegen die Vergangenheit umwandelte. Das Werk Spinozas ist einfach und klar geschrieben; es hat nicht die tiefsinnigen Dunkelheiten seiner „Ethik“; jedermann kann es verstehen. Nur ein Genie kann so klar sein, wenn es klar sein will. Die Gedankenfülle bleibt durchsichtig. Man stellt sich gern den Denker so vor, wie ihn Auerbach in seinem bekannten Roman schilderte, in der Werkstätte, wo er, ganz in die Arbeit mit optischen Gläsern versunken, über die tiefsten Probleme des Unendlichen nach-

denkt. — Jener „Theologisch-politische Traktat“ hat zwei originelle Errungenschaften aufzuweisen. Im ersten, dem theologischen Teile, wird die Wissenschaft der Bibelkritik begründet, in dem zweiten, politischen, wird eine Begründung der Gewissensfreiheit von unvergänglichem Werte für das Rechtsbewußtsein gegeben. Wie herrlich ist das Schaffen eines solchen Genies! Neue Wahrheiten werden ausgestreut, ohne daß der Urheber sich seiner Tat bewußt wäre, in der Art, wie die Natur schafft¹. Spinoza, der selbst durch seine jüdisch-orthodoxe Erziehung mit der Bibel früh vertraut war, zog aus der Philosophie nicht die Geringschätzung, sondern die Bewunderung der Heiligen Schrift. Er lehrte, sie im historischen Sinne zu deuten und sie menschlich, aber nicht der Weihe beraubt, erscheinen zu lassen. Er ist einer der Begründer der Tübinger Schule der deutschen Theologen geworden, durch die die natürliche menschliche Geschichte der Bibel in einer unermüdlichen Arbeit des Wiederaufbaues der Texte klar geworden ist. Die meisten kennen nur zwei Stellungnahmen zum religiösen Problem: die abergläubische und die gleichgültige. Diese beiden Lösungen sind vulgär. Spinoza hat durch seine Bibelforschung den Weg zu einem höheren Verständnis gewiesen: der geschichtlichen Entwicklung des Göttlichkeitsbewußtseins, wo die Form sich ewig ändert und das Wesen bleibt². Für die nähere Darlegung der Verdienste Spinozas auf diesem Gebiete mangelt hier aber der Raum. Was uns hier am nächsten liegen muß, ist der politische Teil des Werkes, der mit dem Kap. XVI beginnt und über die Grundlagen des Staates und des Rechts handelt. Man muß diese Beweise, die sich so geschlossen miteinander verknüpfen, selbst kennen gelernt haben. Das Ergebnis wird von Spinoza in folgender Weise zusammengefaßt.

¹ Im Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller finde ich diese Gedanken Goethes in seinem Briefe an Schiller vom 6. März 1800: Alles, was das Genie als solches schafft, tut es, ohne Bewußtsein davon zu haben, und ohne irgendwelche Art von Reflexion. Mitunter handelt der geniale Mensch auch, nachdem er reflektiert hat; doch das ist nicht mehr seine wesentliche Art und Weise, Genie zu sein. — Schiller war derselben Ansicht. Diese zwei Männer verstanden sich in der Frage nach dem Wesen des Genies.

² Am Ende des Kap. XV des Theologisch-politischen Traktats spricht Spinoza ausdrücklich von dem größten Wert der Bibel, da nur die wenigsten

I. Nichts ist so verderblich sowohl für die Religion wie für den Staat, als wenn der Geistlichkeit die Macht gegeben wird, die öffentlichen Angelegenheiten zu leiten.

II. Nichts kann gefährlicher werden, als Sachen der reinen Spekulation dem Rechte unterzuordnen und Meinungen, die nur die inneren Beziehungen der Menschen untereinander betreffen, durch Staatsgesetze zu prüfen. In der Tat, die Regierung kann nicht anders; sie muß in den Fällen gewaltsam vorgehen, wo die Meinungen, die das Eigentum jedes Einzelnen sind und von denen man sich nicht losreißen kann, als Vergehen zur Last gelegt werden. In einem solchen Lande pflegt die Regierung ein Spielball der Volksleidenschaften zu sein.

Dies alles zeugt von einer vollendeten Durchsichtigkeit des Gedankens und mutet noch jetzt durchaus aktuell an . . . Die Beweisführung des philosophischen Publizisten ist nirgends mangelhaft, auch dort nicht, wo dies bei manchen modernen politischen Schriftstellern der Fall wäre. Spinoza beraubt nicht den Staat, um den Einzelnen zu krönen, wie dies selbst Stuart Mill getan zu haben scheint. Die Denkfreiheit, die Gewissensfreiheit soll uneingeschränkt, ganz, absolut sein. Zu gleicher Zeit aber gebührt dem Staate das allgemeine Aufsichtsrecht über den äußeren Kultus, um ihn so zu regulieren, daß der öffentliche Friede stets gewahrt bleibt. Nachdem aber der Machtbereich des Staates festgestellt und gesichert ist, „darf unter einer freien Verfassung jeder das Recht haben, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.“ So lautet der Titel des XX. und des Schlußkapitels des Werkes von Spinoza. So ausgedehnt, wie die Rechte des Souveräns in bezug auf die Gesetzgebung auch sein können, dies eine würde er nie erwirken, daß die Menschen aufhören sollten, mit ihrer Vernunft zu urteilen. Gemäß dem ewigen Naturgesetze ist das freie Recht zum Urteilen und sich als Herr der eigenen Gedanken zu fühlen, unveräußerlich, unbezwingbar. Bei der herrschenden Verschiedenheit der Ansichten und der Glaubensarten darf sich der Staat nicht anmaßen, eine alleingültige Wahrheit vorzuschreiben. Der Zweck des Staatswesens ist nicht etwa, die Menschen mit Gewalt und

Menschen aus reinen Vernunftgeboten heraus den Weg zum sittlichen Wandel gefunden hätten, den doch die Bibel bietet.

der Angst vor ihr zu beherrschen, sondern ihnen die sichere Möglichkeit zu gewähren, alle ihre schönen und reichen Anlagen zur vollen Entfaltung zu bringen. Die Freiheit ist der wahre Zweck des Staates. Die Staatsgesetze müssen aber auch dann respektiert werden, wenn man sie mit friedlichen Mitteln aufzuheben und durch bessere zu ersetzen sucht.

Es scheint, als wenn ein Engländer aus dem 19. Jahrhundert zu uns spräche.

Die Gewalt löscht niemals eine Idee aus. Die Menschen werden das eine reden und das andere denken. Die Aufrichtigkeit, die Grundtugend für das Staatsleben, wird verloren gehen. Die menschliche Natur ist aber so beschaffen, daß sie auf Verletzung ihrer Freiheit mit Widerstand antwortet. Will man von den Bürgern keinen erzwungenen Gehorsam, sondern aufrichtige Treue erzielen, so ist dazu das einzige Mittel die Denkfreiheit. Nur dann leben die Menschen, die nach Überzeugungen und Gefühlen eingeteilt sind, in voller Eintracht miteinander. An Beispielen aus der Geschichte ist kein Mangel; unter anderm verweist Spinoza mit Stolz auf Amsterdam, die Stadt, deren Aufschwung der Achtung vor jedem Glauben der Bürger zuzuschreiben ist. „In dieser blühenden Republik, in dieser vornehmen Stadt leben alle ohne Verschiedenheit der Abstammung und der Religion in vollster Eintracht,“ stellt er mit Befriedigung fest. Und so fährt der Philosoph in seiner so einfachen und so zwingenden Beweisführung fort, in welcher die Menschenrechte vor 1789 anerkannt werden. Um es nochmals zusammenzufassen, hat Spinoza bewiesen, daß es unmöglich ist, den Menschen die Freiheit zu rauben, zu denken, was sie wollen und zu sagen, was sie denken; daß diese Freiheit jedem Bürger gewährt werden muß, ohne dadurch die Machtbefugnisse des Staates in der Regelung der äußeren menschlichen Verhältnisse zu schmälern; daß die Gesetze, welche Gegenstände reinen Denkens und Glaubens betreffen, völlig unwirksam und nutzlos sind. Man darf sagen, daß keine der späteren Beweisführungen zugunsten der Duldsamkeit, weder die von Locke, noch von Wieland, noch von Ancillon, noch von Stuart Mill im Grunde etwas Neues zu dem Inhalt des Werkes von Spinoza hinzufügen¹.

¹ Die grundlegenden Werke sind also: Milton, Areopagitica; Locke,

So entwickelt Ancillon in wundervoller Weise eine der Behauptungen Spinozas fort, daß nämlich, wenn man nicht zu sagen wagt, was man denkt, man damit endet, daß man nur das denkt, was man zu sagen wagt, — und die menschliche Natur wird verstümmelt. Und Stuart Mill stellt sein berühmtes Trilemma auf, das sich, auch in seinen wertvollen Gedanken, bereits bei Spinoza vorfindet. Die Grenzen zwischen der Freiheit des Einzelnen und dem Hoheitsbereich des Staates hat sogar Spinoza, nach meiner Ansicht, genauer gezogen. Die drei Annahmen von Mill lassen sich so ausdrücken. Wenn der Mensch der Führung seiner eigenen Vernunft überlassen wird, so bringt er entweder das Wahre oder das Falsche oder dieses mit jenem gemischt zum Ausdruck. Im ersten Fall kann die Einschränkung der Freiheit die Welt um ein Evangelium der Wahrheit bringen oder jedenfalls sein Erscheinen verlangsamten. Im anderen Falle, wenn man einmal falsch denkt, es aber nicht offen sagen darf, wird dem doch keineswegs durch die Wirksamkeit irgendwelcher Einschränkungen abgeholfen. Die letzte Annahme trifft auch am häufigsten zu. Dank der Freiheit stoßen die Wahrheiten und die Irrtümer aufeinander, schalten die nicht beweisfähigen Elemente aus und räumen so der lichtvollen Wahrheit den Platz ein. Zwei Jahrhunderte vor Mill wurde dies alles, wie wir schon sahen, von Spinoza ausgesprochen.

Nur der alte Themistius bleibt wohl unübertroffen. Zum Unglück sind alle solche Wahrheiten, die so einfach und lichtvoll sind, daß sie uns jetzt geradezu banal scheinen, noch weit entfernt, ins Bewußtsein der Völker übergegangen zu sein.

Das Wort Spinozas ist noch immer nicht Fleisch geworden. Es sind auch heute noch recht wenige Staaten in Europa, wo selbst nur die religiöse Freiheit vom Gesetze wirklich geschützt wäre. Die Geister ringen miteinander, um irgendeinem eigenen Gott zur Anerkennung zu verhelfen, sie greifen an und wehren sich und sie leiden. Und der Staat verfolgt mit besonderer Aufmerksamkeit diese inneren Geschichten, er registriert genau den Zorn und den Jubel der Gläubigen, und

Brief über die Toleranz; Wieland, Versuch über die Denkfreiheit; St. Mill, Über die Freiheit. Um jedes dieser Werke schart sich eine ganze Literatur.

scheint keineswegs sich nur auf die Gewährleistung der vollen Freiheit beschränken zu wollen.

Noch unlängst war im englischen Parlamente von einem strengen Gesetze gegen die „Ritualisten“ die Rede, wonach also die Formen des äußeren Kultus vorgeschrieben werden sollten. Und hat man nicht in den „Times“ am Ende des 19. Jahrhunderts bittere Klagen über den Übertritt eines gewissen Lord Ripon zum Katholizismus lesen können? Denn dadurch, meinte die gelesenste Zeitung, verliere England einen bedeutenden Staatsmann. Und haben nicht auch die deutschen Maigesetze einen starken Nachhall in den kleinen schweizerischen Kantonen gefunden?

Es wimmelte damals in jenen kleinen, aber blühenden Kantonen von Staatsmännern, die den Ruhm Bismarcks für sich haben wollten. In Genf wurde um jene Zeit ein Geistlicher verhaftet und ins Gefängnis gesteckt, weil er in seiner religiösen Amtstracht durch die Straße ging, die von seinem Hause zur Kirche führte. Jetzt hat allerdings gerade Genf dies alles gestühnt durch sein oben erwähntes wundervolles Gesetz über die Trennung der Kirche vom Staate. Und in Belgien trennt die Religion jene junge Nation, die im Jahre 1830 so glücklich ihre Selbstbefreiung vollzog, in zwei feindliche Völker. Von der Elementarschule bis zur Universität teilt sich der Unterricht aus konfessionellen Gründen. Es gibt dort bereits katholische Metzgereien und auch liberale, ebenso wie entsprechend verschiedene Cafés und Läden. Bei jeder großen politischen Wahl droht ein religiöser Bürgerkrieg auszubrechen.

So bleiben noch bei so vielem blendenden Lichte der Kultur die Keime der zersetzenden religiösen Unduldsamkeit zurück; Groll und Haß aus Unvermögen, die Denkfreiheit zu begreifen, vergiften noch die Herzen. Der moderne Zeitgeist sucht dies zu überwinden. Dürfen wir aber hoffen, daß der von Spinoza formulierte Freiheitswunsch in absehbarer Zeit erfüllt wird? Das ist eben die Frage. Der Friede muß zuerst in das Herz einziehen, bevor er durch Gesetze Wirksamkeit erlangt.

Die Verehrung des eigenen Gottes soll mit der Achtung vor dem Gotte des Nachbars Hand in Hand gehen. Die Glut des Bekehrenwollens, gepaart mit der reinen Liebe zu den Anders-

denkenden — und Glaubenden — dies wäre das ideale Programm.

Es wird ja behauptet, die Religion sei, ihrem eigensten Wesen nach, unduldsam; es soll ein verhängnisvoller Widerstreit zwischen der Gottesverehrung und der menschlichen Freiheit walten.

Ich würde einem so grausamen Gedanken nicht beipflichten können. Die Religion und die Freiheit sind zwei wesentliche, gleich unzerstörbare Güter; wie das Herz und die Vernunft. Ich hege die Hoffnung auf eine endgültige Harmonie zwischen dem Glauben und der Freiheit, selbst auf die Gefahr hin, als Idealist und Optimist in Verruf zu kommen. Um jenen Zustand zu beschleunigen, sollten wir den Geist des Philosophen, dem diese kleine Studie gewidmet ist, in unsern Geist überführen, ihn sich in uns einleben lassen. Auf dem Boden eines solchen Pantheismus würden sich alle zusammenfinden können. Möchte nur auf unseren Schulen und Kirchen jener Ausspruch zu lesen sein: „Die Freiheit des Denkens ist nicht nur mit der Erhaltung der Moralität und des Friedens im Staate vereinbar, sondern man kann sie nicht unterdrücken, ohne zugleich diese Moralität und diesen Frieden zu vernichten.“

Geht man diesem Ideale nach, so läutert sich der Glaube, wird aber nicht ausgelöscht. Die Freiheit nährt alle Lebenskräfte des Geistes.

Die erste Stadt, wo man Gott frei verehren durfte.

Welches ist die erste und wahre Gottesstadt, wo man frei von Privilegien und Verboten, in einer vollkommen verfassungsmäßigen Weise Gott verehren durfte? Die kleine Stadt Providence in Nordamerika, die Roger Williams um das Jahr 1641 gründete, darf den lichtvollsten Platz in der moralischen Welt beanspruchen, obschon sie im Raume kaum merklich war.

Die Angelsachsen, die ihr Vaterland verließen und sich über den Ozean hinüberwagten, suchten in den unberührten Weiten Nordamerikas die Möglichkeit, Gott nach ihrem eigenen Gewissen zu verehren. Das Verhältnis zwischen Glauben und Freiheit war aber bei ihnen noch sehr unvollkommen geordnet. Jede Ansiedlergruppe gönnte nur sich selbst die Unabhängigkeit, und auch in religiöser Beziehung herrschte das Recht der Zahl. Mit

der Zeit mußte aber aus dem geistigen Gärungsstoff in allen diesen getrennten religiösen Gemeinschaften, die die Erinnerung an die gemeinsame Verfolgung in der Heimat verknüpfte, durch notwendige Entwicklung die volle Befreiung des Kultus hervorgehen.

Aus Indien zu buddhistischen Zeiten und aus Nordamerika im 17. Jahrhundert wurde die Lehre der Gewissensfreiheit an die Völker gerichtet.

Unter dem Einfluß Hollands haben die Radikalen und die Unabhängigen in England um das Jahr 1640 durch ihren schlichten Heldengeist bewiesen, welche moralische und politische Wirksamkeit die spontane, nicht gezügelte Offenbarung der verschiedensten Glaubensformen nebeneinander haben kann. In den berühmten Briefen von Baillie sind die wundervollen Kerngedanken dieser Sekten aufbewahrt. — „Da die Religion ein inneres Verhältnis zwischen Gott und der Seele darstellt, so können wir uns sowohl wegen der Wahrheit wie auch der Macht der Religion keine menschliche beschränkende Gewalt über dieselben denken.“

Jene Radikalen und Unabhängigen forderten die Gewissensfreiheit für alle, auch für Fürsten, Juden, Papisten¹. Die Verfolgungslehre auf dem Gebiet des religiösen Bewußtseins trägt an allem Blute schuld, das von den Altären um Sühne schreit. Die Verfolgungen sind auch unnütz, denn sobald sie zu Ende sind, sprießen die Ketzereien hervor, das vergossene Blut läßt sie auferstehen, es befruchtet sie von neuem².

Ein Unbekannter, dessen Namen wir leider nicht erfahren haben, um ihn zu verherrlichen, schrieb im Jahre 1649 in England in einer Schrift über „die wiedererlangte Gewissensfreiheit“: „Wenn es mir gelingen wird, zu beweisen, daß jeder, welcher der gebieterischen Stimme seines Gewissens nicht gehorcht, eine Sünde begeht, so folgt hieraus, daß, wer eine menschliche Seele durch Gewalt oder List dazu verleitet, in einer ihrem Glauben entgegengesetzten Weise zu handeln, sich dieselbe Sünde zu schulden kommen läßt. Die Verfolgung ist ein geistiger Mord,

¹ Baillie, Letters, 10. Mai 1694.

² Diese Gedanken werden in den Schriften „The Compassionate“, 1644, — „No Papist, no Presbyterian“, 1640, verfochten.

eine Ertötung der Seele, ein Aufstand gegen Gott, das größte Verbrechen.“

Der große Milton war nicht so groß, wie jener dunkle Apostel der vollen religiösen Freiheit, denn er machte in seiner Verteidigung der Gewissensfreiheit eine Ausnahme gegenüber den Katholiken. Diese durfte man verfolgen, weil sie „einem fremden Herrn gehorchten“ und es schien ihm ungereimt, „die Freiheit dem zu gewähren, der sie anderen entreißen wollte.“

Roger Williams verließ im Jahre 1631 England unter diesen Zeichen der Läuterung des Glaubens und wurde von der Gemeinschaft Salem in Massachusetts zum geistigen Leiter gewählt. Er war aber ein zu großer Geist für jene primitiven Menschen.

Er lehrte die uneingeschränkte Freiheit des Kultus und verlangte die Trennung von Staat und Kirche. In seiner neuen Heimat, deren Gesetzgebung er um fast anderthalb Jahrhunderte vorausahnte, durften Juden und Ketzer jeder Art dieselben Rechte wie alle anderen genießen. Also auch in den einsamen Weiten Amerikas war ein Streifen Erde und ein Häuflein Menschen zu finden, wo seine erhabene Lehre in die Wirklichkeit umgesetzt werden konnte.

Roger Williams gründete nun die Stadt Providence, wozu er mit erstaunlichem Gerechtigkeitsgefühl den Boden von den Indianern kaufte. Katholiken und Protestanten, alle hatten schon von ihren Seelenfürsorgern spitzfindige Ratschläge bekommen, um den Besitz an sich zu reißen; handelte es sich doch um Heiden, gegen die jede Gewalt erlaubt war. In Providence fanden sichere Unterkunft auch die, welche ihre Kinder nicht taufen konnten oder wollten. Es war ein Zufluchtsort für alle Gläubigen verschiedenster Art, für alle Ungläubigen nicht weniger. Williams selbst war ein Mystiker; er ließ sich von einem Laien taufen und taufte andere von neuem anabaptistisch. Später schien er eine Vision gehabt zu haben und entwarf im Keime den Unitarismus.

Es soll hier nicht die religiöse Geschichte jener Seele erzählt, sondern nur der Beweis erbracht werden, daß auch in Roger die Gewissensfreiheit ihre Nahrung aus der tiefen Aufrichtigkeit des Glaubens und aus der unruhevollen Sehnsucht nach einem immer höheren Gott schöpfte. Zu der Erkenntnis des großen staatsrechtlichen Grundsatzes gelangte er durch sein

inniges Festhalten am Glauben, wofür er von Menschen und Kirchen zu leiden hatte.

Jene Heiligenschar der Gewissensfreiheit beschloß unter Williams Führung, sich nur in bürgerlichen Angelegenheiten nach der Stimmenmehrheit zu entscheiden, denn das religiöse Gebiet entzieht sich jeder gesetzgeberischen Disziplin. Der von Williams ausgestreute Same befruchtete bald die anderen Gemeinschaften. In der Kolonie New Hampshire wurde die öffentliche Erklärung erlassen, daß jeder das natürliche, unveräußerliche Recht habe, den innersten Regungen seines Gewissens, den Geboten seiner Vernunft zu gehorchen. Die volle Verwirklichung erlangte die Lehre von Williams erst in der Verfassung der Vereinigten Staaten mit ihren Grundpfeilern: keine Religion privilegiert, keine ausgeschlossen.

Aus dem Örtchen Providence ist also die neue Gesetzgebung über die Freiheit des Gewissens und Wissens hervorgegangen. Die Apostel des 17. Jahrhunderts ahnten jene Wahrheiten, die unsere Rechtswissenschaft erst in neuester Zeit erlangen zu haben glaubt und zu verbreiten strebt¹.

Die Reue der Verfolger. Das Sühnedenkmal für Servet in Genf.

Im Namen der Religion sind die grausamsten Verbrechen und die erhabensten Heldentaten vollbracht worden. Die Niedermetzelung der Albigenser, die Bartholomäusnacht oder die Heilswestern, die den Pestkranken mit lächelndem, unaussprechlichem Mitgefühl zu Hilfe eilen, und der heilige Franziskus,

¹ Näheres in dem bekannten Werk von Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; auch bei Jellinek in der Monographie über „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“. — Der wertvollste Stoff zur Geschichte der religiösen Freiheit in England ist in den folgenden Werken enthalten: Tracts on Liberty of Conscience and Persecution (1614 bis 1661), das in London 1846 erschien; es enthält eine Reihe von Schriften, meistens von unbekanntem Autoren, die sich an das Parlament mit der Verteidigung der Duldsamkeit wandten und Frieden vom Staate erliefen. Man glaubt das Schluchzen der leidenden Menschen zu vernehmen, wenn man dies liest, und in der erschütterten Seele wechselt der Schmerz mit der Freude über die Freiheitskämpfer. Das andere Werk enthält die Gedanken und Polemiken von Roger Williams und ist betitelt: The bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience discussed, London 1848.

der durch sanfte Demut den Verbrecher, der sich ihm nahte, umwandelte und rettete, — dies alles trug den Gedanken an den Himmel in sich.

Die Grenzlinie zwischen dem Apostolat und dem Verfolgungsgeist ist oft mit dem geistig unbewaffneten Auge nicht zu bemerken. Der Apostel strebte mit Selbstaufopferung, auch denen, die von ihm nichts wissen wollten, die Erlösungsfreude mitzuteilen, und der Verfolger scheint ein entarteter Apostel zu sein; er tötete den Körper, um die Seele zu retten. Freie Bekehrung zu der gepredigten Wahrheit und Tod auf dem Scheiterhaufen, diese beiden Folgen waren oft einer und derselben Idee entsprungen. Der eine Urheber dieser Idee war ein Heiliger, der andere ein meistens unverantwortlicher Verbrecher, der auch der Reue unfähig war, weil er dem Allmächtigen allein gehorchte. Oft war es nur die Krankheit des Verstandes, nicht des Willens. Durch die Ausrottung der Ketzer sollte die Gesellschaft gerettet werden. Dieser Glaube herrschte bis in die neuesten Zeiten der Kultur. Stets traten aber neben den düsteren Gestalten der Verfolger jene lichtumflossenen Vorkämpfer für die Freiheit des Gewissens und Wissens auf, bald mit theoretischen Beweisen von unvergänglichem Werte, bald mit Heldentaten, die besser sind als alle wissenschaftlichen Behauptungen. Ein menschliches Geschöpf, das unerschüttert für irgendeinen Glauben, irgendeine Idee zu sterben wußte, hat wirksamer den Sieg der Denkfreiheit, die Befreiung des Bewußtseins vorbereitet, als es mehrere Theoretiker des Rechts je zu tun vermöchten. Das Toleranzedikt von Kaiser Konstantin im Jahre 313 in Mailand über die Gleichheit aller Kulte vor dem Gesetz wurde durch das Blut der christlichen Märtyrer befruchtet.

Wenn somit die Verfolgungen die leidenschaftlichen Proteste zugunsten der Freiheit hervorrufen, so lassen sie auch mit vollendeter Klarheit die edelsten Formen der menschlichen tragischen Größe hervortreten. Die Selbstaufopferung wegen einer Idee ist jedenfalls erhabener als der Tod auf dem Schlachtfelde für das Vaterland. Sokrates steht höher als Leonidas, Savonarola höher als Ferruccio. Und wer wird die christlichen Märtyrer mit den berühmtesten römischen Helden vergleichen wollen? Jene Jungfrau, die, vor die wilden Bestien im Zirkus geschleudert,

nur noch den Gedanken hat, die auseinandergerissenen Falten ihres Kleides schamvoll zu ordnen und das aufgelöste Haar zusammenzubinden, damit sie nicht als Trauernde erscheine, die sich aber, nachdem dies geschehen, mit friedlicher Ergebung dem keuschen Märtyrertod in die Arme wirft, sie bietet das Schauspiel eines Heldentums dar, dem wohl nichts an die Seite zu stellen ist¹.

Durch die Verfolgungen kam in den großen Seelen ihre erhabenste Macht zum gewaltigen Ausdruck; es offenbarte sich das Göttliche im Menschlichen.

Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung werden nun dieselben Taten aufs höchste bewundert und verherrlicht, die man ehemals verabscheute. Die am weitesten fortgeschrittenen Völker sind jetzt die, welche die Freiheit des Gewissens und Wissens zur Voraussetzung des Staatslebens erheben, um das persönliche Bewußtsein vom Drucke der alten Sklaverei zu befreien, die die Kirche vom Staate trennen, die jeder Äußerung der menschlichen Natur im Denken und Glauben zur vollen Entfaltung verhelfen, sofern dies auf gegenseitiger Achtung aller Bürger im Rahmen der höchsten Staatseinrichtungen beruht. Diese Entdeckung der Unverletzlichkeit des religiösen und philosophischen Bewußtseins, die in dem Dekret des Königs Asoka — 250 Jahre v. Chr. —, des Kaisers Konstantin im Jahre 313 n. Chr., in den Reden eines Themistius im Jahre 364 ihre höchsten theoretischen Gründe fand, wurde, wie wir wissen, wohl zum ersten Male von Roger Williams im Jahre 1641 in die Praxis umgesetzt; die Vereinigten Staaten verwerteten nach dem Befreiungskampfe mit England diese Entdeckung in ihrer Verfassung, der in dieser Hinsicht nunmehr alle Kulturvölker gleichzukommen streben.

¹ Es mag der alte Bericht über dieses Martyrium der heiligen Perpetua im Urtext gebracht werden: *Prior Perpetua jactata est, et concidit in lumbos, et ubi sedit, tunicam a latere descissam ad velamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris, dehinc, acu requisita, et dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyrium sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur.* — (Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rom 1896. 5. Heft, S. 143, 144: *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis.*)

Luzzatti, Freiheit des Gewissens.

Freilich ist das Ende der Verfolgungen noch nicht da. Doch, wo immer sie auch vorkommen mögen, erregen sie die leidenschaftliche Entrüstung aller ehrlichen Menschen, sie vereinigen diese unter jedem Himmelsstrich durch das Band der Solidarität, durch den gemeinsamen Protest gegen die tyrannischen Übergriffe eines herrschenden Kultus. Es wird nicht mehr erlaubt, im Namen des Himmels zu morden, ohne daß man als Scheusal unter den gesitteten Völkern gilt.

Die Fähigkeit eines Volkes, frei zu leben, wird an seiner Kraft gemessen, die Folgen des Wettkampfes auf dem Gebiete des Geistes zu ertragen und bei allem Widerstreit der Meinungen und der Glaubensarten die innere Einheit der Nation aufrecht zu erhalten, den Frieden im Staate unverletzt dauern zu lassen. Wir kommen nun wieder auf den goldnen Spruch des großen Spinoza, den wir schon im Laufe des Buches mehr als einmal zitiert haben. Er mag absichtlich nochmals wiederholt werden: die Freiheit des Denkens ist nicht nur mit der Erhaltung der Moralität und des Friedens im Staate vereinbar, sondern sie läßt sich nicht unterdrücken, ohne daß zugleich sowohl die Moralität wie der Friede im Staate zerstört werden; dies sagte der Titel des Werkes, das im Jahre 1670 erschien.

Es erscheint natürlich, daß man infolge dieser neuen Seelenzustände der Menschen, infolge des Gefühls der Gleichheit, das immer tiefer dringt, innerhalb der Völker, die in politischer Freiheit und Kultur weiter fortgeschritten sind, mit quälendem Schmerze sich an die Greuelthaten der Ahnen erinnert und sie zu sühnen sucht. Es ist das neue herrliche Gewissen der Geschichte, das in den Tiefen der Volksseele Leben gewinnt. Die Söhne verzichten zwar nicht auf den Glauben der Väter, sie wollen nur die Schuld der Unduldsamkeit durch öffentliche Reue, durch die den Opfern dargebrachte feierliche Huldigung austilgen. Eine neue Periode wird dadurch angezeigt.

Man muß die Berichte über diese Taten des Gewissens sammeln; man muß sie mit gespanntester Aufmerksamkeit verfolgen, denn sie stellen uns das nationale Erzeugnis unserer gegenwärtigen Kultur dar und lassen uns trotz aller Widersprüche, aller Enttäuschungen den Wert und die Größe der Zeit, in der wir leben, fühlen.

Die Calvinisten in Genf wollten diese Periode der Sühnekundgebungen als die Ersten eröffnen. Calvin verurteilte den Spanier Servet zum Tode, weil dieser die Trinität leugnete. Dasselbe Schicksal drohte damals einem Italiener, Gentili, der seinen Lehren entsagte und dadurch gerettet wurde, um nach einigen Jahren dem Henker in Bern zu verfallen. Der Gedanke, der ihn beherrschte, war stärker als der Verstellungszwang. Servet hätte sich auch verstellen und den Reuigen spielen können, um mit dem Leben davonzukommen. Doch er war ein dem Scheiterhaufen Geweihter. Von der Inquisition der Ketzerei beschuldigt, hätte er in Wien „am langsamen Feuer“ verbrannt werden müssen. Es gelang ihm, zu flüchten und sich nach Genf hinüberzuretten, wo er bald Einfluß gewann. Der unerbittliche Calvin verdammt ihn, — ob um seinen Gegner zu beseitigen oder um die Reinheit des Glaubens zu wahren? Wie oft vermengten nicht die Theologen die Liebe zu Gott mit der Liebe zu sich!

Servet bat, die Todesstrafe in Verbannung umzuwandeln; er verzichtete aber auf die Rettung seines Lebens, wenn er dafür die Trinität anerkennen müsse. Wien verlangte inzwischen sein Opfer, doch Genf machte ihm dies streitig. In diesem Heißhunger des Mordes im Namen der Religion hatte Genf die Ehre, zu gewinnen und Servet zu verurteilen: „à estre brûlé tout vif avec son livre“ (Restitutio Christianismi).

Die grausamen Verfolger finden stets solche erhabene Hartnäckigkeit vor sich. Die Apostel, dem Märtyrertode geweiht, kennen nur eine Angst, in ihrer Aufrichtigkeit etwas nachzulassen. Sie wissen wohl, daß sie gegen den Preis des Schweigens, der Abbitte, der scheinbaren Reue, das Leben retten und noch Ehre erwerben können. Es gibt aber eine höhere, wahrhaft himmlische Kraft, die sie fesselt, die sie begeistert; sie müssen aussagen, was sie fühlen, was sie leiden, und geben dafür ihr Leben preis. Als Huß in Konstanz aufgefordert wurde, eine Erklärung zu unterschreiben, in der er seine Zustimmung zu den Dekreten des Konzils ausdrücken sollte, erwiderte er schlicht und demütig, daß er aus Angst vor einer Strafe von kurzer Dauer nicht die schwere Übertretung des Gesetzes Gottes begehen dürfe, indem er sich von der Wahrheit entfernen, falsch schwören und seinen Nächsten verleumden würde.

Servet beschuldigte Calvin, in jenem erschütternden Gespräch im Kerker, Simon Magus zu sein¹. Dies trifft wohl nicht zu. Calvin war bekannt als eine ehrliche Natur, und gerade diese Ehrlichkeit machte sein Verbrechen so erschütternd.

Als nach dem Tode Servets einige Protestanten ihren Schmerz zum Ausdruck brachten und Calvin einen Castellion, den unbesiegbaren Vorkämpfer für Gewissensfreiheit, vor sich sah, war der eiserne Reformator, der in Genf eine Theokratie gründete, gezwungen, sich zu rechtfertigen. Er berief sich darauf, daß nach der Schrift Gott den zu steinigen befiehlt, der sein Volk vom Wege der Wahrheit ablenkt.

Denen, die in demselben Geiste urteilen, läßt sich nur sagen: was ist Wahrheit? Für die Athener, die schönsten und stärksten Geister des Altertums, war lange Zeit die göttliche Wahrheit gerade der Gegensatz zu dem, was ein Sokrates lehrte. Die Juden, von Vaterlandsliebe erfüllt und Hüter der monotheistischen Idee, glaubten zur Zeit Jesu, die Reinheit des Glaubens durch seinen Tod zu bewahren. Und Marcus Aurelius, der reinsten, erhabensten Geist des Altertums, sah im Christentum den politischen und moralischen Ruin Roms. Wer es also wagt, wegen religiösen Vergehens zu verfolgen, sollte sich zuerst fragen, ob er geistig höher stehe als die Athener, die ihren Sokrates, Plato, Aristoteles, Phidias, Äschylos hatten, ob er religiöser sei als die Juden in Jerusalem und sanfter und edler als Marcus Aurelius.

Genf hat somit die Ehre des Scheiterhaufens erlangt, und der Fleck an Calvin blieb unaustilgbar.

Kein Wunder, wenn einige erlesene Söhne dieser Stadt, tief gläubig, selbst Mystiker, jenen Fleck auf ihrem Gewissen auszumerzen suchten. Aus diesem Verlangen ist die Idee des Sühnedenkmal für Servet entstanden. Wir bringen das Zeugnis, welches diese Idee verkündet, in seiner Originalform. Man kann es nicht ohne erhebende Dankbarkeit lesen.

„Am 27. Oktober sind 350 Jahre vollendet von dem Tage an, wo Michael Servet in Champel auf dem Scheiterhaufen starb.

„Die Hinrichtung des unglücklichen Spaniers war eine Tat

¹ Relation du procès criminel de Michel Servet par Rillet de Candolle (Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, 1844).

der Unduldsamkeit im Widerspruch zu den wahren Grundsätzen der Reformation und des Evangeliums.

„Wir wollen öffentlich diese Tat bedauern und ergreifen die Gelegenheit, laut unser unerschütterliches Festhalten an der Gewissensfreiheit zu erklären, die so lange und so oft von den Kirchen und öffentlichen Gewalten verkannt wurde.

„Der Entwurf, den wir Ihnen vorlegen, hatte zu seinem vornehmsten Urheber Professor Doumergue in Montauban, den Geschichtsschreiber Kalvins. Er wurde in Frankreich im Prinzip von der Bräderlichen Vereinigung der reformierten Kirchen, in Genf von der Pfarrergemeinschaft gutgeheißen. Er wurde durch ein Komitee reiflich erwogen, dessen Mitglieder den verschiedenen Richtungen des reformierten Protestantismus angehörten; sie kamen alle in bezug auf den Text der Inschrift, die hier gebracht wird, überein.

„Es handelt sich darum, in Champel, möglichst nahe dem Platze der Hinrichtung, einen monumentalen Granitblock mit folgenden zwei Inschriften zu errichten:

Am 27. Oktober 1553
starb auf dem Scheiterhaufen in Champel
Michael Servet
aus Villeneuve in Aragonien,
geboren am 29. September 1511.

Respektvolle und dankbare Söhne
Calvins,
unseres großen Reformators,
doch verdammend
die Schuld, die seinem Zeitalter anhaftete,
und entschlossen festhaltend
an der Freiheit des Gewissens
gemäß den wahren Grundsätzen der Reformation
und des Evangeliums,
haben wir dieses Sühnedenkmal errichtet
am 27. Oktober 1903¹.

¹ — „Le 27 octobre prochain sera le 350^e anniversaire du jour où Michel Servet mourut sur le bûcher à Champel.

Die Errichter dieses Denkmals sind die ruhmvollen Fahnen-träger, die bewundernswerten Urheber ähnlicher künftiger Sühnetaten; sie sind die Läuterer des Glaubens, den sie von dem größten Fehler befreien, sobald sie der Verfolgung in solcher Weise entsagen. Dort im Himmel wird schon Servet Calvin verzeihen, und Calvin wird seinen Söhnen für die Sühne danken, die ihm zu spät scheinen wird . . . — Die Enkel haben in der Tat ein Wunder der Versöhnung bewirkt.

Kalvin war ein schonungsloser Mystiker, Servet ein genialer Gottesgläubiger. Er hatte, außer der Bibel, alle Philosophien und Religionen, die zu seiner Zeit bekannt wurden, kennen ge-

„Le supplice du malheureux Espagnol fut un acte d'intolérance, en contradiction avec les vrais principes de la Réformation et de l'Évangile.

„Nous voulons regretter publiquement cet acte et saisir cette occasion d'affirmer hautement notre attachement inébranlable à la liberté de conscience, si longtemps et si souvent méconnue par les églises et les pouvoirs publics.

„Le projet que nous vous soumettons, a eu pour un de ses principaux promoteurs M. le professeur Doumergue, de Montauban, l'historien de Calvin. Il a été approuvé en principe, en France, par la Commission fraternelle des Églises réformées, à la Genève par la Compagnie des pasteurs. Il a été mûrement étudié par un comité comprenant des hommes appartenant aux diverses tendances du protestantisme réformé, qui se sont mis d'accord sur le texte de l'inscription reproduite plus loin.

„Il s'agit d'élever à Champel le plus près possible du lieu du supplice un bloc monumental de granit avec les deux inscriptions que voici:

Le 27 octobre 1553
mourut sur le bûcher à Champel
Michel Servet
de Villeneuve d'Aragon,
né le 29 septembre 1511.

Fils respectueux et reconnaissants
de Calvin,
notre grand réformateur,
mais condamnant
une erreur qui fut celle de son siècle,
et fermement attachés
à la liberté de conscience
selon les vrais principes de la Réformation
et de l'Évangile
nous avons élevé ce monument expiatoire
le 27 octobre 1903.“

lernt. Sein Werk „Christianismi Restitutio“ steht in wissenschaftlicher Hinsicht viel höher als das von Calvin. Und wenn er auch an die christliche Trinität nicht glauben wollte, so starb er doch, wie wir schon wissen, mit dem Namen des „göttlichen Meisters“ Christus auf den Lippen.

Warum nun finden wir in den Inschriften der Sühner kein Wort der Bewunderung für den Märtyrer Servet, während da selbst Calvin als Reformationslehrer anerkannt wird? Wenn diese Calvinisten, die das Sühnedenkmal errichteten, die Ansichten eines Servet nicht teilen können, so bliebe doch für sie jener Starke, der den Tod der Lüge vorzog, nicht minder bewundernswert. Und ist es denn schließlich wahr, daß die Tat Kalvins nur „dem Irrtum seines Zeitalters“ und nicht auch zum Teil dem Argwohn eines starren Theologen zuzuschreiben wäre? Wir wissen doch, daß die Tat Kalvins in manchen seiner Zeitgenossen leidenschaftliche Entrüstung entfesselte, daß Castellion, der in derselben Stadt wirkte, die Unduldsamkeit im Namen des christlichen Geistes bekämpfte und manche, wenn nicht viele, edle Anhänger fand. Die Calvinisten würden ihr Gefühl der Verehrung für den schweizerischen Reformator nicht befleckt haben, wenn sie anerkannt hätten, daß er durch eigene Schuld ebenso wie durch die des Zeitalters irrte. Ganz freisprechen durften sie ihn nicht. Die Sühnetat muß uneingeschränkt, ohne Vorbehalt, vollendet aufrichtig sein, will sie das neue goldene Buch der befreiten Menschheit mit sich eröffnen. Wer wird dem nicht zustimmen, daß der Calvinismus, ohne den Scheiterhaufen für Servet, den Wettkampf mit den anderen Arten des verfolgenden Glaubens von seiner Entstehung an erfolgreicher bestanden hätte? Luther war schon weitsichtiger. Er predigte in Wittenberg acht Tage lang gegen die Wiedertäufer, wollte aber keine Gewaltmittel anwenden. Nur mit Beweisen der Frömmigkeit sollte gerungen werden. Wie wir bereits oben sahen, blieb Luther nicht immer auf derselben Höhe.

Der Verfasser dieser Zeilen bewundert derart das Beispiel, das die Calvinisten in Genf gegeben haben, daß er sich der Hoffnung hingibt, jene Inschriften auf dem Sühnedenkmal noch vervollkommnet zu sehen. Gegenüber auserlesen feinfühlenden Seelen wird man anspruchsvoll. Möge nun der Vorgang von Genf sich wie jenes Sonnenlicht verbreiten, das zuerst die

Gipfel der Berge, dann die weiten Täler unten überstrahlt. Glückliche Völker, die von den Gipfeln der Kultur aus als erste das ideale Licht erblicken und begrüßen. Es tragen aber auch alle diejenigen keine Schuld, die in den Niederungen wohnen und den Sonnenkuß später empfangen. Wenn sie sich nur von ihm beleben lassen! . . .

Ja, wir träumen von der Zeit, wo endlich die Abkömmlinge der Verfolger die lastende Schuld durch Verherrlichung der Opfer sühnen. Die Verzeihung, aufrichtig verlangt, wird von der Geschichte gewährt werden. So wird auch der eigene Glaube der Sühner im neuen und schöneren Lichte erscheinen.

Wenn die Abkömmlinge jenes Geschlechts, das die Bartholomäusnacht beging, jetzt ein Sühnedenkmal für die Hugenotten in Paris errichteten und die Erben des Jahres 1793 ein solches für die damals hingemetzelten Katholiken, so würden die Sieger und Besiegten, die Bedrücker und Bedrückten im lebenzeugenden moralischen Lichte erstrahlen. Solche Taten gelten ja nicht so sehr den bereits von der Geschichte geheiligten Märtyrern wie den jetzt lebenden Abkömmlingen der Verfolger, und sie erhalten dadurch die geistige Einheit aller Völker aufrecht. Denn alle Religionen hatten ihre Opfer, und die allgemeine Teilnahme der aufgeklärten Menschheit wäre für jene Sühnekundgebungen gesichert.

Das Ziel des neuen Glaubens: liebend verehren, das nur durch immer höher steigende Vergeistigung in der Freiheit zu erreichen ist, wäre durch diese unwiderrufliche Lossagung von der gräßlichen Vergangenheit näher gerückt. Und wenn beispielsweise die spanischen Katholiken den hohen Mut hätten, für die Opfer des Herzogs Alba ein Sühnedenkmal in Holland zu errichten, Spanien würde jetzt moralisch unvergleichlich mehr gewinnen, als es materiell durch die verloren gegangenen Kolonien eingebüßt hat; denn auch dieser Verlust war die Sühnestrafe für die Verbrechen Philipps II. und des Herzogs Alba, das Verbrechen der Unduldsamkeit, der Inquisition. Wenn es sich zu einer solchen ruhmvollen Reue aufgeschwungen hätte, es würde durch dies allein jene moralische Kraft offenbaren, die dem Volke zur segensreichen Wiedergeburt notwendig ist. Und die Liberalen Spaniens, namentlich jener Provinz Aragonien, wo Servet geboren wurde, bekämen die Gelegenheit,

dem Manne vor der Geschichte zu huldigen, der durch seine rechtzeitige Flucht aus der Heimat dem Gewissen seines Volkes ein neues Religionsverbrechen ersparte.

Ich darf wohl annehmen, daß dieser Vorschlag den spanischen ausgesprochenen Freidenkern nicht zugesagt wird. Zwischen den Dogmen der Kirchengläubigen und den Dogmen der Freidenker kann man aber leicht verlernen, in Spanien wie sonst, einfach: frei zu denken . . .

Wissen und Glaube in der Freiheit.

I.

Das Entwicklungsgesetz in der Wissenschaft und in der Moral¹.

Eine stolze Kunde geht heute durch die Welt, die in den Werken einiger einsamen Denker ihren ersten Ausdruck fand und bald die verbreitetste unter den Massen sein wird. Sie besagt, daß die Wissenschaft in ihrem unendlichen siegreichen Lauf allein genüge, jede Sehnsucht, jede Hoffnung der Menschheit zu befriedigen. Sie hat die Fähigkeit in sich, jedes Übel zu beseitigen, jeden Schmerz zu stillen und die menschliche Machtvollkommenheit aufs höchste zu steigern.

Die Naturwissenschaften in ihrem steten Fortschreiten und in ihren wundervollen Anwendungen verleihen dem Menschen die Macht über die Materie. Es ist ihm auch schon gelungen, die Natur nach seinem Willen umzuwandeln und als Eroberer sein souveränes Zepter auf ihr niederzulegen. Moral und Religion waren einst erhabene Hypothesen, die die leidende Phantasie ausgedacht hat, um irgendwelche Erklärung für die drohenden Rätsel zu versuchen, um irgendwie der Frage nach dem Anfange und Ende, die den Geist verwirrt, näherzukommen. Jetzt steht die Wissenschaft bereit, jene Sphinx zu bezwingen, und die mysteriöse Isis ist vor den alldurchschauenden Forschern nicht mehr verhüllt. Die Geologie und Paläontologie offenbaren den Ursprung sowohl der unorganischen wie organischen Materie, und die physiologische Paläontologie sucht nach der fernsten

¹ Dies ist eine Rede, die am 15. August 1876 im Institut für Wissenschaft und Literatur in Venedig gehalten wurde, zur Zeit, als es ein wissenschaftliches Verbrechen zu sein schien, von einem wissenschaftlichen Idealismus zu reden. Jetzt scheint man fast in das Gegenteil zu verfallen.

Entstehung des menschlichen Geistes. Es strahlt schon das Endziel den Propheten der Wissenschaft entgegen. Ein großer Denker, Renan, läßt uns gerade jetzt ahnen, daß die Zeit nicht fern liege, wo der Mensch durch Aufspeicherung des Wissens eine Art Allmacht gewinnen wird.

Auf dem Gebiete der Moral wird weiterhin mutig verkündet, die politische Ökonomie genüge allein, um den Egoismus und die Übergriffe des persönlichen Interesses gutzumachen, da die Ehrlichkeit auf Klugheit zurückgeführt und die Tugend der einsichtigen Buchhaltung gleichgesetzt werden müsse. In einem Buche eines bekannten Volkswirtschaftlers wird mit großer Offenheit vom ökonomischen Standpunkte die Frage über die „sittenbildende Kunst“ und die „religionsbildende Kunst“ erörtert. Wir haben es noch dankbar zu begrüßen, daß nichts über die industriellen Gesetze und die Warenarten gesagt wurde, die die Sitten und Religionen erzeugen.

Es ist gar zu klar, daß Gott in diesen neuen Systemen eines jener Worte wurde, die Bentham „vorurteilvoll“ nannte. Die Wissenschaft vollbrachte jenes Riesenwerk, dem die Giganten der alten Mythologie, jene Halbgötter der alten Phantasie, nicht gewachsen waren. Sie erstürmte den Himmel und errang in einem titanenhaften Kampf den denkwürdigen Sieg, wie einige glückliche Menschen erzählen, die in ihre Mysterien eingeweiht sind. Da der Götterolyp endgültig gestrichen ist, meinen jene Menschen, so bestehe die zuversichtliche Hoffnung, die Welt vollkommen zu erklären. Ein großer Philosoph verkündete neuerdings auf einem Kongreß in Palermo, unter Beifall einer Menge von Gelehrten, die Wissenschaft sei nunmehr die einzige Gottheit, die in der Öde des Himmels noch übrig geblieben sei. Und die Gesamtheit solcher Tendenzen, Anschauungen und Ansprüche fand ihre gewaltige Zusammenfassung oder, wie man zu sagen pflegt, ihre Philosophie in einem großen Werke, das leider unvollendet geblieben ist und das Ihnen allen zweifellos bekannt und auch in fast alle europäische Sprachen übersetzt worden ist. Ich spiele auf das Buch von Buckle an, das methodisch den Positivismus in der Geschichte begründet. Bunsen schrieb ein bedeutendes Werk unter dem Titel „Gott in der Geschichte“, und das Buch von Buckle könnte benannt sein „Der absolute Sieg der Wissenschaft in der Geschichte“.

Wenn ein Ideenkreis philosophischer Betrachtung fähig ist, so liegt darin schon ein Beweis für seine Reife und seine Bedeutung. Die Philosophien erinnern ebenso wie die Religionen an jene Adlerrückblicke, die ein unermüdlicher Wanderer von dem Gipfel der Alpen auf die von ihm zurückgelegte Höhenstrecke wirft. Auch das Buch von Buckle gehört jener auserlesenen Art an. Er sammelte mit hervorragender Geduld den ganzen Stoff, den ihm die Naturwissenschaften, die Geschichte, Statistik, Nationalökonomie boten und richtete dies alles auf ein einziges gewaltiges Ziel hin: auf die Verherrlichung des Wissens, auf die Beweisführung, daß Wille, Tugend, Religion bedeutungslos seien. Er betrachtet das Wesen und den Wert der physischen und der geistigen Gesetze. Die ersten stellen die Einwirkung der Natur auf die Menschen, die letzteren die Einwirkung des Menschen auf die Natur dar. Wenn die geistigen Gesetze die Herrschaft über die physischen erlangen, so beginnt der Fortschritt, es wird jene ruhmreiche Periode der Geschichte eröffnet, wo die Menschen den gesamten Naturanblick umwandeln, den Boden für sich ertragsfähig machen, selbst das Klima verändern.

Die geistigen Gesetze sind zweierlei Art: die moralischen und die intellektuellen; die einen beziehen sich auf den Willen, die anderen auf den Verstand. Der Fortschritt ist, wie man in der Mechanik sagt, die Resultante dieser beiden Kräfte. Der englische Philosoph, an die erste Synthese angelangt, fragt nun, welche von den beiden Kräften den größeren Einfluß, das entscheidende Übergewicht hat. Er beweist, daß die Verstandeskräfte einer steten Entwicklung fähig sind, oder, wie man sich jetzt mit Vorliebe ausdrückt, eine ununterbrochene Evolution darstellen. Die moralischen Kräfte dagegen haben keine Evolution. Jeder Mensch beginnt mit großer Mühe die Arbeit der sittlichen Vervollkommnung und zieht nur in sehr beschränktem Maße den Nutzen von den Versuchen seiner Vorgänger auf demselben Gebiete. Die guten Handlungen, die der Wille erzeugt, lassen sich nicht so vermitteln wie die aufgespeicherten Verstandeswahrheiten. Jene sind eben die Frucht einer persönlichen Selbstvervollkommnung, die eine innere unmerkliche Arbeit verlangt, und findet sich nicht in gesammeltem Zustande, wie eine Erbschaft des Wissens. Die moralischen Vorzüge haben wohl

einen sympathischen, fesselnden Anblick, sie reißen die Mengen fort. Doch ihre Folgen sind weniger fruchtbar und dauerhaft als die intellektuellen Fortschritte. Das Gute umfaßt nur beschränkte Kreise der Menschen und überschreitet gewöhnlich nicht den Rahmen einer Generation. Die moralischen Wahrheiten sind unbeweglich, sie sind seit Jahrhunderten vom menschlichen Geschlecht erworben worden. Liebt die andern wie Euch selbst, verzeiht den Beleidigern . . . solche Aphorismen sind zu Tausenden in allen heiligen Schriften der Völker zu finden.

Wenn unsere Kenntnisse in bezug auf das moralische Leben nicht größer sind als die der antiken Welt und wenn doch in allem anderen ein unermesslicher Fortschritt im Vergleich zu jener Zeit stattgefunden hat, so ist kein Zweifel, nach dem Gedankengang von Buckle, daß der Fortschritt an den Verstand und an seine schöpferischen Kräfte gebunden ist. Er ist die Ansammlung des Wissens, nicht eine Pflege der Tugend. Cuvier sagte: „Das Gute, das man den Menschen tut, so groß wie es sein mag, ist vergänglich; ewig sind aber die Wahrheiten, die man ihnen überläßt.“ Somit sind die Völker belehrt worden: die Moral ist nicht wichtig, weil sie nicht progressiv ist.

Die Kultur entspringt in erster Linie der wissenschaftlichen Entwicklung. Buckle wendet seine Theorie auf die moderne Geschichte an und stellt an den Beispielen Frankreichs, Englands, Schottlands und Spaniens zwei große Richtungen der menschlichen Geschichte fest. Die eine besteht im Zweifelgeist, in der unruhigen Erforschung der Dinge, in der Freiheit der Prüfung; die andere in der Tradition, in der Achtung vor dem Gewöhnlichen, wodurch die Sklaverei des Geistes zum Gesetz erhoben und die theologische Hierarchie geweiht wird. Buckle glaubt, daß Spanien seinen Verfall und schmachvollen Niedergang der eisernen Disziplin des geistlich-staatlichen Jochs verdankt. Wenn die spanischen Kommunen im Jahre 1521 bei Villala die Macht des Königs gebrochen hätten, wenn die wenigen Funken des Protestantismus in die unauslöschlichen heiligen Flammen der Reform aufgelodert wären, so wäre Spanien nicht untergegangen. Der Fortschritt der Kultur steht in direktem Verhältnis zu dem skeptischen Geist, der sich in der Freiheit entfaltet, und in umgekehrtem Verhältnis zu dem Druck der Überlieferung, die mit dem System der Protektion Hand in Hand

geht. Die Völker, welche zweifeln und forschen, gewinnen die Oberhand über die Völker, die ohne Prüfung den bestehenden Kultus, die Religion der Väter annehmen und daran festhalten. Wollte man dieses Gewebe von wohldurchdachten Aphorismen auseinanderreißen und den englischen Philosophen auf die Geschichte der freiwilligen, erhabenen, glaubensdurchglühten Handlungen der Menschen hinweisen, die nicht weniger groß und nicht weniger wahr sind als die Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen, der Philosoph würde ganz unerschrocken bleiben. Er würde ruhig antworten, daß die menschlichen Handlungen, sofern sie durch ihre moralischen Gefühle und ihre Leidenschaften bestimmt werden, denselben Gefühlen und Leidenschaften anderer Menschen entgegengesetzt sind, und im großen Durchschnitt der menschlichen Tätigkeit jene sich einander ausschalten. Nach dieser sonderbaren Auffassung wird das Gefühl der Lebenssicherheit, die Weihe des Eheglückes, die Zartheit der Kinderliebe im großen Durchschnitt durch Morde, durch Ehebrüche, durch unnatürliche Verwahrlosung der Kinder seitens der Eltern aufgewogen oder überhaupt gestrichen. Von welcher Seite immer also das Problem betrachtet wird, stellt die Menschheit eine unermessliche Gehirnarbeit dar, die von der Herzbewegung nicht getrübt wird. Diese Theorie von Buckle erinnert mich an jene ewigen unbeweglichen Eisberge, die von den Sonnenstrahlen nur gefärbt, aber nicht geschmolzen, nicht durchdrungen werden.

Die Widerlegung solcher Tendenzen und Lehren würde die unerbittlichen Grenzen einer akademischen Rede überschreiten. Doch werden Sie mich die Haupteinwände formulieren lassen. Es scheint mir, daß man in einem wissenschaftlichen Institut, wie das ist, wo ich spreche, neben der Macht und Wirksamkeit der Wissenschaft auch ihre Ohnmacht zum Ausdruck bringen soll, um so den maßlosen Dünkel dieser neuen Systeme zu beschränken, die die Menschheit dazu verleiten möchten, sich selbst anzubeten.

Die griechische Welt vergöttlichte die Schönheit. Narziß, der in seine eigene Gestalt verliebt war und sich im Spiegel der Wellen beschaute, ist das Sinnbild dafür.

Sollte wohl zufällig die moderne Welt nur die Wissenschaft vergöttlichen und sollte sie daher ausschließlich durch Lehr-

bücher der Physik, Chemie, Nationalökonomie die Bibeln aller Völker, die Dichtungen, die wundervollen Schöpfungen der Kunst, jene stetige lebendige Epopöe, in der die Helden, die Apostel, die Heiligen verewigt sind, ersetzen wollen? Und zur einzigen erlaubten Erholung von schwierigen wissenschaftlichen Analysen wird uns wohl nur vergönnt sein, die harten Wahrheiten, die Todesurteile über unser Schicksal in den Werken von Buckle, Renan, Hartmann zu lesen? Nach diesen neuesten Erklärungen sind die Gesellschaften endgültig aus der theologischen und metaphysischen Periode herausgetreten und sind in die kritisch-rationalistische eingezogen. Unsere Zeit ist nunmehr reif; sie fühlt die heiße Wucht der Männlichkeit in sich. Der Mensch genügt sich selbst, und auf dem Wege zu den Gipfeln der positiven Philosophie sind die auserlesenen Geister überzeugt, daß die Menschheit auch in sich vollkommen ist, daß sie in sich ihren Gott reifen läßt. Und zur Milderung der Melancholie, die diese Ergebnisse jemandem einflößen können, erteilt Strauß den Rat, Goethe zu lesen und sich in der Ekstase durch die Melodien von Beethoven beglücken zu lassen. Wenn alle Bibeln niemals aufgeschlagen zu werden brauchen und das Licht der Erlöser ausgelöscht wird, so bleiben doch in dem allgemeinen Schiffbruch des Glaubens die Genüsse der schönen Literatur, der Musik offen. Der Allwissende erklärt diese letzten für die allein übrig gebliebenen Heilande der leidenden Seelen.

Diesen weisen Verbannungsdekreten zum Trotz wird das religiöse Gefühl verändert, vervollkommnet, aber nicht geschwächt, nicht ausgelöscht, und die Bibel zeigt sich imstande, einen ruhmreichen Kampf mit allen Lehren zu bestehen, die sie der Vergessenheit anheimfallen lassen. Ich betrachte die Bibel von diesem Katheder aus, gemäß meinen Anschauungen, wie ein menschliches Buch, das durch seinen erhabenen sittlichen Inhalt strahlt. Und es ist gerade deswegen eine einzigartige Erscheinung, daß die Bibel sich in der Welt mit jedem Tage immer mehr verbreitet, ungeachtet aller Philosophien und exegetischen Kritiken, die sie zur Bedeutungslosigkeit herabdrücken.

Lassen Sie mich eine merkwürdige und genügend unbekanntete Statistik vorführen; ich folge hier der Sitte der positiven Philosophen, denen dieser Vortrag gilt. — Zum Anfange des 19. Jahrhunderts waren annähernd vier bis fünf Millionen Exemplare der

Bibel vorhanden, in fünfzig Sprachen übersetzt. Seitdem hat allein die englische Bibelgesellschaft 76, und ihre Zweigvereine haben noch 55 Millionen Exemplare der Bibel erscheinen lassen. So hat also nur eine Anstalt 131 Millionen verbreitet. Die Bibel ist jetzt in 260 Sprachen und Dialekten übersetzt. Dreißig davon sind zum ersten Male Schriftsprachen geworden, damit das Volk die Möglichkeit bekäme, das mystische Wort zu lesen. Die genannte Bibelgesellschaft verbreitete im Laufe weniger Jahre 38 Millionen Exemplare der Bibel nur unter den Völkern angelsächsischer Abstammung. Die Statistik der letzten sechs Jahre zeigt, daß in Deutschland, wo jetzt die positive Philosophie und der Kulturkampf herrscht¹, der Bibelabsatz um 13% zurückgegangen ist, in Frankreich dagegen ist er nach Sedan um denselben Prozentsatz, und in den von Polen bewohnten Ländern um 34% gestiegen. In Österreich allein ist in zehn Jahren eine Million Exemplare in 13 Sprachen abgesetzt worden. Der berühmte Reiseforscher Bartle Frere erzählt, daß dem englischen Kronprinzen bei seiner Reise durch Indien elf Bibelübersetzungen in die einheimischen Dialekte dargeboten wurden, während noch vor vierzig Jahren nur vier solcher Übersetzungen vorhanden waren. Derselbe Reiseforscher berichtet, daß mehrere Tausende der Inder, die sich zum Christentum bekennen, durch die Bibel erbaut werden und in ihr die höchste Form der Moralität erblicken. Gerade zur Zeit, wo man die Heilige Schrift versiegeln will, verbreitet sie sich überall und erst jetzt ist es erlaubt, zu sagen:

Der Araber, Perser und Syre
Lauschen dem heiligen Wort.

Diese ermüdeten modernen Gesellschaften haben trotz des Lichtes des Wissens und der fröhlichen Siege auf den naturwissenschaftlichen und ökonomischen Gebieten ihren Schmerz und ihre Sehnsucht nicht zu bezwingen vermocht. Das Gefühl ist da, daß man mit dem bloßen Wissen dem Problem des Daseins nicht beikommen wird. Und es werden noch die Bibeln aufgeschlagen, um sich an dem begeisternden Worte zu erbauen, welches das Schweigen zwischen der Erde und dem Himmel

¹ Es mag daran erinnert werden, daß diese Rede im Jahre 1876 gehalten wurde. (Übersetzer.)

bricht und den bedrückten Seelen Frieden und Hoffnung einflößt. Von diesem statistischen Hinweis, der mit der Beredsamkeit der Zahlen spricht, wollen wir zu grundlegenden Betrachtungen übergehen.

Ist es wahr, was mit dogmatischer Starrheit von der Schule Buckles behauptet wird, daß die Moral unbeweglich, erschöpft, einer weiteren Entwicklung unfähig, zu neuen Entdeckungen ungeeignet ist? Solche Behauptung scheint uns gänzlich mangelhaft zu sein.

Der erste Fehler dieser Art der Beweisführung liegt in der Inhaltsbestimmung der Moral. Sie ist nämlich keineswegs nur eine theoretische Lehre, sondern vor allem Übung, Tat, und darin besteht der spezifische Charakter ihrer Entwicklung. Man mag sogar den Gegnern zugeben, daß die moralischen Ideen ein für alle Male bekannt sind, daß etwa ebenso wie kein Künstler einen Phidias oder Raffael übertroffen hat, so auch kein Apostel und Moralist jemals einige Gedankengänge von Sokrates in der Deutung Platos oder auch den ersten Brief Paulus' an die Korinther übertreffen wird. Doch muß die moralische Idee sich in die Taten umsetzen; nur so wird ihr ein unendlicher Fortschritt in seiner Art bestimmt.

Die Entwicklung der Tugend hängt von dem verschiedenen Grade der Intensität, mit dem dieselben moralischen Gefühle gepflegt und geübt werden, ab. Man könnte darum die Geschichte der moralischen Ideen bei den Völkern, wie sie in verschiedenen Lebenseinrichtungen zum Ausdruck kommt, in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten lassen. Ein bekannter englischer Philosoph, Lecky, schilderte in seiner „Geschichte der Moral in Europa“ mit großer Kenntnis die verschiedenen Entfaltungsgrade der menschlichen Güte, den relativen Wert und das Übergewicht einer bestimmten Gruppe der moralischen Fähigkeiten in ihrem Verhältnis zu den Kulturverhältnissen der Zeit. Die ersten Elemente der Sittlichkeit bleiben konstant, unverändert, es gibt aber eine stetige Entwicklung in bezug auf die Art des moralischen Verhaltens, welche vorgezogen wird, auf die herrschenden Regeln, auf den Grad der Schätzung jeder besonderen moralischen Eigenschaft. Es trifft auch nur zum Teil der Gedanke von Buckle zu, daß, während das Wissen aufgespeichert und an die kommenden Generationen übertragen wird, jeder Mensch die

Anstrengung der Tugend auf seine eigene Rechnung von neuem beginnen muß. Es ist kein Zweifel, daß irgendein Lehrling heute die physikalischen Wahrheiten besser als ein Galilei kennt: er findet die Weisheit der hervorragenden Reihen von Naturforschern in wenigen Sätzen in irgendeinem Lehrbuch vor. Dagegen läßt sich mit Epicharmus von der Tugend sagen: „Die Götter bieten uns alle Gunst nur gegen Preis von Arbeit.“ Trotz der guten Handlung, die ein anderer vor uns ausführte, trotz der Summe der vollbrachten guten Handlungen wird die Tugend nicht leichter. Das Verdienst kostet jetzt genau soviel wie zum Beginn der Weltschöpfung. Die Pflicht, nicht anders als des Guten wegen zu wirken, verlangt dieselben Opfer und dieselben Anstrengungen, und der moralische Wert der Handlungen bemißt sich nach diesen Opfern und Anstrengungen, ohne irgendwelche Vorzüge für die, welche später zur Welt kamen. Doch läßt sich ebenso wenig leugnen, daß es auch eine Gewöhnung zum Guten, wie zum Wahren gebe, und daß auch solche Eigenschaften gewissermaßen angesammelt und vermittelt werden, wie die der wissenschaftlichen Art.

Um ein Beispiel aus dem Werke Buckles selbst zu holen, mag der Holländer und der Spanier miteinander verglichen werden. Der eine erbte von der Geschichte seiner Nation den männlichen Instinkt zum Kampfe gegen die Wut der Naturgewalten, er lernte durch Selbstzucht, durch Umsicht und Aufopferung dem Meere das stolze Wort siegreich entgegenzusetzen: hierher und nicht weiter! Das tiefe und schlichte religiöse Gefühl, von dem Flecken des Aberglaubens nicht angesteckt, entfaltet sich zur Blüte der Reform und erzog ein Volk, das den Tod verachten lernte, um der Glaubensfreiheit zum Siege zu verhelfen. In diesen Kämpfen mit dem Meer und mit der noch grausameren Inquisition ist das holländische Volk aufgewachsen. Von Generation zu Generation ist das heilige Feuer dieser Tugenden übermittlelt worden. Jetzt werden diese Tugenden durch die Gewöhnung zum Guten ohne Anstrengung ausgeübt und erinnern an die Unmittelbarkeit, mit der eine Lilie im Tale blüht und mädchenhaft duftet. Die Betätigung der moralischen Fähigkeiten, die von den anderen Völkern eine unerträgliche Kraftanstrengung erfordern würde, ist für ein solches Volk leicht geworden. Auf diese Weise wird ein moralisches Bewußtsein

geformt, das nunmehr wie das Klima, wie der Anblick des Heimatlandes, wie der wissenschaftliche Besitzstand zum gemeinsamen ruhmvollen Eigentum eines ganzen Stammes wird.

Im Gegensatz dazu wurden von den Spaniern die Araber und Juden, die das Beispiel einer methodisch geleiteten Landbefruchtung gaben, verbannt; das Volk geriet durch niedrige Verzichtleistung auf die moralische Würde unter die volle Gewalt der Könige und der Geistlichkeit. So entartete jener Stamm der Ritter, und er wird noch jetzt von den verhängnisvollen Gewohnheiten der Vergangenheit so unterjocht, daß er sich nicht bis zu dem maßvollen Besitz der bürgerlichen Freiheiten und Fähigkeiten emporschwingen kann, die den Holländern eine leichte und frohe Gewohnheit zu sein scheinen. Die einen finden in ihrer Vergangenheit Größe und Ruhm, die anderen — Erniedrigung und Verfall. So gibt es auch in der Moral wie im Wissen eine gewisse Aufspeicherung der Kräfte, die sich durch die aufeinander folgenden Äußerungen entwickeln.

Außerdem ist die Moral einer ihr eigenen Entwicklungsart fähig. Nicht die Neuheit einer Idee ist hier maßgebend, sondern die Art, wie sie sich kundgibt, und die Folgen, die sie erreichen läßt. Hier liegt die wahre Größe der Moral, hier erhebt uns die Betrachtung zur Erhabenheit der Epopöe. Die Apostel, die Heiligen, die großen Philosophen sind die genialen Maler und Bildhauer der Tugend. Sie verleihen ihr eine Selbstverständlichkeit, eine Durchsichtigkeit, Liebenswürdigkeit, bezaubernde Anziehungskraft, was alles zündet und mit wundervollem Drang zum Höheren auch die unempfindlichsten Gemüter zu erfüllen vermag. Ihre Worte, ebenso wie ihre Schriften sind wie die ewigen Formeln, durch die in den kommenden Generationen dieselben Erlebnisse erneuert werden, die vor jenen unvergleichlich glücklichern Zeugen ihrer Worte und Taten sich abspielten. Vor Raffaels Verklärung erhebt sich die Seele des Beschauers weit empor, sie wird selbst verklärt, sie wird umgeartet. Der Beschauer sieht neue Horizonte vor sich, er fühlt unaussprechliche Herzensregungen und wird für einen Augenblick selbst in Raffael umgestaltet, weil er fähig ist, ihn zu begreifen. Dieselbe Kraft wohnt auch den großen Charakteren inne. In jeder Bibel, wie von jedem Lehrer der praktischen Philosophie, wird beispielsweise die wohlthätige Menschenliebe gepriesen. Doch war

es nur zwei erhabenen Dichtern der Moral gegeben, dasselbe Motiv in unvergleichlich wirksamere Worte zu kleiden. — Hütet euch, in der Gegenwart der Menschen wohlthätig zu sein, damit ihr euch dadurch Achtung erwerbt! . . . — Und der Apostel ruft aus: „Wenn ich auch mein ganzes Vermögen den Armen hingeopfert hätte, und wenn ich meinen Körper für sie verbrennen ließe, es würde mir nichts helfen, wenn ich nicht die Liebe habe!“ . . . — Und unter der Liebe versteht er jene Veranlagung des Geistes, durch die man das Gute wünscht und es bewirkt, ohne Hoffnung auf göttliche und menschliche Bezahlung, aus der Notwendigkeit der eigenen Berufung heraus. Und er fährt fort:

„Wenn ich auch alle Sprachen der Menschen und Engel gesprochen hätte, so wäre ich nur ein tönendes Erz, ein klingendes Zimbal, wenn ich nicht die Liebe habe, und wenn ich auch die Prophetengabe hätte und alle Geheimnisse begriffen und die ganze Wissenschaft besessen hätte und dazu den vollen Glauben hätte, mit dem ich Berge bewegen könnte, — wenn ich nicht die Liebe habe, so bin ich nichts.“ — Liest man diese unbefleckten Worte, so fühlt man sich gezwungen, zu gestehen, daß die Lehre der heiligen Philosophen wissenschaftlicher ist als die von Buckle . . .

Es ist soweit klargelegt worden, daß die Moral ihre eigene Entwicklung hat, die von der der Wissenschaft inhaltlich verschieden ist. Wenn man die Behauptung von Buckle noch genauer prüft, so wird es nicht schwer, zu beweisen, daß das moralische Element die stärkste Einwirkung auf die soziale und politische und selbst auf die wissenschaftliche Entwicklung in den menschlichen Gesellschaften ausgeübt hat. Die großen geschichtlichen Zeiten, die den Funken der fruchtbaren Erneuerungen und der entscheidenden Erfolge erzeugen, sind oft Momente des sittlichen Aufschwungs, nicht aber des wissenschaftlichen Geistes. Es waltet dann ein Erschauen der Wahrheit, es herrschen unmittelbare Taten des Herzens, des Willens, des Charakters und nicht die gefeilten Überlegungen des Verstandes.

Die nationalen Epöen, die Religionen, das römische Recht, dieser ideale Typus der politischen Freiheit, — beruhen alle auf moralischen Ideen, die unmittelbar aus dem unbewußten Ge-

wissen der auserlesenen Völker hervorgehen, sich entwickeln und greifbare Form in Gewohnheiten und Einrichtungen gewinnen, lange bevor die Dichter, die Juristen, die Publizisten sie in die konkreten Formen der Kunst und der Wissenschaft überführen. Dasselbe trifft bei den Sprachen zu; die Sprachschöpfung geht vor den philologischen Prozessen, das Sprechen vor der Grammatik voraus. Und wenn Sie auf Grund der bewährtesten Geschichtsquellen die nationalen Erlösungstaten betrachten, die Verbannung der Stuarts aus England, den Krieg der Holländer um die Unabhängigkeit, die Befreiung der amerikanischen Kolonien von England, die Nacht des 4. Augusts 1789 in Frankreich, so wird es klar, daß alle diese ruhmreichen Auflehnungen des menschlichen Geistes, ohne die es die modernen Völker nicht gäbe und die Blüte der gegenwärtigen Kultur nicht gediehe, lichtvolle Momente des Gewissens darstellen. Dieses wurde von ungewöhnlichen und unbekanntten Kräften getrieben, sich in jenen unsterblichen Taten zu offenbaren, die der Wissenschaft vorhergingen und sie vorbereiteten, die aber die Wissenschaft niemals imstande sein wird, gänzlich zu erklären. Kein Historiker hat die verborgenen und intimen Gründe, die jenes wundervolle Morgenrot der Völker kennzeichnen, angeben können, ebenso wie kein Professor der Ästhetik die unaussprechlichen Eindrücke eines Bildes von Raffael oder einiger Dichtungen von Virgil zu erklären weiß. Was will die Analyse, die Philosophie, die menschliche Wissenschaft bedeuten gegenüber diesen Schöpfungen neuer Formen, die, unaufgeklärt, aus dem Gewissen der Bedrückten und Geläuterten hervorbrechen? Mitunter bezeichnen gerade diese Rechtsforderungen der Völker, diese Exaltation der Unterdrückten, diese Epöen der neuen Religionen, wie der Sieg des Buddhismus über den Brahmanismus, des Christentums — über das Heidentum, der Reform — über die Inquisition einen Konflikt zwischen dem Wissen und Gewissen. Die erhabene Unwissenheit siegt über den gelehrten Pharisäismus und bereitet dadurch die erneuerten Zeiten vor. Die römische Welt war im Besitze der Philosophie der alexandrinischen Schulen und des Stoizismus, der orientalischen Wissenschaft und der griechisch-römischen, der strahlenden Schätze der Kunst, der Literatur, der Denkmäler, der unvergleichlich weisen Gesetzgebung und Verwaltung: und einige unwissende Fischer, die mit

einer einfachen und großen moralischen Idee versehen waren; der Gleichheit aller Menschen in Gott, haben jenen ganzen Ruhm verdunkelt und die Welt mit einer neuen Kultur durchleuchtet.

Wollen wir von solchen gewaltigen historischen Synthesen zu bescheideneren Betrachtungen hinabsteigen, so wird uns das ausschließliche, mitunter sogar brutale Streben, die Wissenschaft zu vergöttlichen, in sie allein das Heil und die Hoffnung zu setzen, in unserer modernen Gesellschaft unverkennbar. Und doch scheint es klar genug zu sein, daß die Wissenschaft, die von der Moralität getrennt wäre, zu unglücklichen Folgen führen und eine neue Art von Laster, den wissenschaftlichen Egoismus, erzeugen würde.

Die Tendenz, das Wissen von der Moral, den Unterricht von der Erziehung loszureißen, kommt in einigen heutigen Schulsystemen zum Vorschein. Den Volksmassen, die ihr Haupt aus der jahrhundertelangen Unterdrückung emporheben, wird in gerechter Weise der elementare weltliche Pflichtunterricht gegeben; man singt dem kommenden Wunder der Kulturvölker Lobhymnen, wo jeder Einzelne die elementaren Kenntnisse besitzen wird. Es ist kein Zweifel, daß wir alle mit Arbeit und Opfern diesem bewundernswerten, wahrhaft demokratischen Ziele zustreben und das gebietende Gesetz uns zu Hilfe nehmen müssen. Doch ist die Problemstellung in dieser Weise unvollkommen, sie befriedigt wohl nur die Anhänger der Lehren von Buckle, nicht aber diejenigen, für welche das moralische Element das Wesen jeder gesunden Kultur bildet. Die Schulbildung ist eine Macht, ein gewaltiges Werkzeug. Zu welchem Ziele wird es verwandt? Dies hängt von der Erziehung, von dem Charakter dessen ab, der die Bildung genießt. Die Kenntnis, zu lesen, zu schreiben und zu rechnen, kann ebensogut zu guter Tätigkeit wie zu neuen Formen des Verbrechens befähigen und Gelegenheit bieten. Ein Analphabet wird zwar eine Göttliche Komödie nicht schreiben, aber falsche Wechsel nicht unterschreiben können. Mme Staël hat dies schon mit ihrer Kunst ausgesprochen: „Les progrès des sciences rendent nécessaires les progrès de la morale; car en augmentant la puissance de l'homme, il faut fortifier le frein qui l'empêche d'en abuser“¹.

¹ „Die Fortschritte der Wissenschaft machen die Fortschritte der

Es ist bekannt, daß die Arbeiter in Paris, die an diese ewige Stadt Feuer anlegen wollten, in den Kirchen, die zu politischen Theatern verwandelt wurden, ihre Reden mit schönen Phrasen schmücken konnten; es waren unter ihnen selbst Redner und Schriftsteller nicht ohne Talent. Wer würde aber ihnen nicht einen ungebildeten biederen Bauern vorziehen, der mit seinen Ochsen auf der Scholle arbeitet? — Das Ideal ist, die Herzenskultur mit der Verstandeskultur zu verknüpfen. *Lucere et ardere perfectum est*, leuchten und erwärmen ist Vollkommenheit, sagte der heilige Bernhard. Und nur auf diese Weise schafft die Gemeinsamkeit gewisser moralischer Ideen und einiger geheiligten Gewohnheiten, trotz der natürlichen Ungleichheit und der Kluft zwischen den Wissensgraden in verschiedenen Schichten des Volkes, die nationale Einheit, die menschliche Einheit. So offenbart sich die Solidarität, die das Genie mit der Unwissenheit, die Armut mit dem Luxus verbindet.

Nicht alle können die Gründe der Himmelsordnung begreifen, alle finden aber in dem Himmel ihrer Seele Gefühle und Hoffnungen vor, die sich in gleicher Weise durch die gemeinsame Sprache des moralischen Gefühls ausdrücken lassen.

Man würde nie zu Ende kommen, wollte man in jeder Beziehung die Mangelhaftigkeit der Lehre beweisen, die jetzt geprüft wird. Da nun Buckle ihre Anwendbarkeit erproben will, indem er die modernen großen Staaten betrachtet, mag mir erlaubt sein, ihm auf diesem praktischen Feld zu folgen.

Das Streben der Kulturgesellschaften zur Demokratie ist allgemein. Die Gleichheit vor dem Gesetze treibt mit unwiderstehlicher Gewalt zur politischen Gleichheit. Im Laufe von mehr oder weniger Jahren wird das allgemeine Wahlrecht zum universalen Wahlrecht werden. Wollen wir nun, der Zeit mit dem Denken vorausseilend, zwei Formen, die die neue Demokratie annehmen kann, ausmalen. Obgleich es sich um eine politische Phantasie handelt, sind die Elemente von der Geschichte gegeben. Den beiden Formen einer solchen Demokratie werden

Moralität notwendig; denn sobald man die Macht der Menschen steigert, muß man auch den Zaum stärker machen, der ihm nicht erlaubt, jene zu mißbrauchen.“

die bezwungenen Naturkräfte zur Verfügung gestellt; Telegraph, Eisenbahnen verdichten den Raum und die Zeit. Der obligatorische elementare Schulunterricht ist überall kraft des Gesetzes eingeführt und geht allmählich in Gewohnheit über; jeder nimmt an der politischen Souveränität teil; ein Tischler kann zum obersten Staatsbeamten werden, ein Schneider kann es bis zum General bringen. Die Macht, die aus dem Wissen geschöpft wird, ist in gleichem Maße hier wie dort gesammelt; mit der gleichen Überwältigung des wütenden Widerstandes der Natur wird der Zorn der Flüsse gezähmt, Brücken werden über Abgründe geschlagen, Meerengen durchtunnelt, Erdteile einander genähert, Kapitalien finden ihre fruchtbare Anlage. Die politische Ökonomie, Chemie, Physik, Mechanik offenbaren ihre stolze Machtvollkommenheit, und diese jungen Demokratien, die vom Leben überströmen und von fieberhaft strotzenden Kräften trunken sind, maßen sich am Ende eine Art der Allmacht an. So erreicht der Fortschritt seine volle feierliche wissenschaftliche Entwicklung. Und sehen Sie doch, wie verschieden der Weg ist, auf dem die beiden Formen der Demokratie schreiten. Die eine ist von Neidgefühlen zerfressen. Die Armen, Arbeiter, Unwissenden können den moralischen und materiellen Schätzen nicht zusehen, die einige Bürger angesammelt haben. Sie sind in der Wirklichkeit Nichtshabende in bezug auf Reichtum und Wissen, sie haben aber die Zahl, somit das Übergewicht im Staate. Einigen Politikern entgeht solche Seelenverfassung der Volksmassen nicht. Es sind dies gewöhnlich elende und dünkelfhafte Menschen, die sich weder durch glänzende Geistesbegabung, noch durch hervorragende Taten bemerkbar machen können; sie besitzen aber das Talent, den Volksleidenschaften zu schmeicheln. Sie kennen nicht die schönen, vornehmen, edlen Seiten der menschlichen Natur, wohl aber aus eigener Erfahrung — die verkehrtesten. Sie disziplinieren die unruhigen Massen, versprechen Vorteile und Gewinne, die nicht durch Anstrengung verbittert zu werden brauchen, und lassen sich zu den höchsten Ehren erheben. Da die Ämter, vom Gouverneur bis zum Richter, alle durch Wahl bekleidet werden, so gelingt es ihnen, überall ihre Komplizen einzusetzen. Das Wahlrecht, blindlings ausgeübt, ist zu einer Maschine geworden, die nur auf Wunsch weniger Menschen bewegt wird, mitunter auch nur eines einzigen. Auf diese Weise

verderben sie, rauben, entweihen alles im Namen der Demokratie; und man kann auf sie die Worte von Leopardi anwenden: Welchen Tempel, welchen Altar oder welches Verbrechen haben jene Böswilligen unberührt gelassen?

Irgend eine schüchterne Stimme erhebt sich zum Protest, wird aber gleich erstickt; es werden einige schönklingende und gehässige Phrasen erfunden, mit deren Hilfe man am besten die eigenen Gegner verletzen kann. Und wenn es auch durch die Kraft der Massentätigkeit, die die Demokratie kennzeichnet, gelingt, irgendeinen treulosen, bestochenen Beamten vor das Gericht zu ziehen, wo seine Mittäter sitzen, so wird dieser letzte freigesprochen. Dann erhebt sich ein toller Jubel, ein politisches Bacchanal reißt alle Schranken nieder, die ehrlichen Gegner wagen nicht mehr, vor die Öffentlichkeit zu treten, sie fühlen sich vom Mißmut besiegt. Eine solche Demokratie ist gewiß schlimmer als jede tyrannische Gewaltherrschaft. Es ist dies keine Phantasie meines Gehirns, sondern ist der Wirklichkeit nachgezeichnet, wie sie in New York mit dem Tammany Ring herrschte. Und merken Sie sich, daß die Schulen auch während jener Zeit von Kindern besucht waren und in den chemischen Laboratorien die subtilsten Untersuchungen fortgeführt wurden; berühmte Forscher, wie Walcker und Bowen, trugen Nationalökonomie vor, — alles lebte in Frieden und Eintracht mit der Gottheit Wissenschaft. Und doch zwang jenes traurige Schauspiel, jene wahre Beleidigung der menschlichen Natur, einem ehrlichsten, liberalsten und angesehensten Publizisten der Vereinigten Staaten diese Worte ab: „Unsere Einrichtungen geben den Verbrechern Gelegenheit und erleichtern ihnen ihre gräßliche Arbeit, ebenso wie Phosphor einem Brandstifter dienen kann. Die Chemie hat die alte Weise, Feuer durch schnellste Reibung zweier Holzstücke zu erzeugen, sehr weit entwickelt und es profitierte daraus oft der Unglückliche, um an unsere Häuser Feuer anzulegen, und dasselbe leisteten unsere Einrichtungen für die schuldbelasteten Menschen, die die Macht der sittlichen Grundsätze nicht kennen. Das allgemeine Wahlrecht hat die Gleichheit der Rechte verwirklicht, und nur die Laune der Masse trennt jetzt diese letzte von der absoluten Gleichheit.“ Und in der Tat, wo das allgemeine Wahlrecht herrscht, ist eine allgemeine Läuterung der Charaktere,

der Herzen notwendig, sonst führt es zum Elend und Verfall. Dieses Bild der verdorbenen Demokratien bietet einen sehr verschiedenartigen Anblick dar; vom Tammany-Ring in New York kann man zu den Ausschreitungen, die zur Zeit der Kommuneherrschaft in Paris oder Lyon begangen wurden, übergehen; es sind nur pathologische Unterarten einer und derselben Gattung. Der Kürze halber erspare ich mir die Verweise auf andere Beispiele, etwa in Spanien, Griechenland.

Von dem erniedrigenden Beispiel gehen wir zu einer anderen Form der Demokratie über, jener Form, der sich im langsamen, aber sicheren Entwicklungsgang England nähert. Dort hat alles seinen soliden Grund in dem gestählten Charakter, der dieses auserlesene Volk auszeichnet.

Deutschland ruft im Betrachter ein reifes, tiefes Nachdenken hervor, Frankreich erscheint als unaufhörlich beweglich und als Quelle geistvoller Gedankenblitze; England stellt den wahren Kultus des Willens und Charakters dar. Daraus schöpft es den Glauben an die Durchführbarkeit der großen Reformen, das Maßvolle in allen Handlungen, die Achtung vor jeder moralischen und intellektuellen Größe, die Ehrlichkeit in Streitigkeiten, den Fortschritt in Eintracht mit der Ordnung, die Wissenschaft und Freiheit, die zur Grundlage die Moral und das Gottheitsbewußtsein haben. Gewiß mangelt es auch in England nicht an den neidischen Streitigkeiten der Volksführer, an dem heißen Kampf zwischen Kapital und Arbeit, ebenso wie an allen wenig vornehmen Leidenschaften der menschlichen Gattung. Doch dies alles wird gehalten und gezähmt in dem eisernen Kreis der Gewohnheiten und der Einrichtungen; die moralische, wissenschaftliche, politische Entwicklung besänftigt die unvermeidlichen Leiden, die leichter ertragen werden, und, ohne die Strenge des Gesetzes anzurufen, läßt die öffentliche Meinung allen wahn-sinnigen Reformlern, allen sittenlosen Volkshetzern und schlafwandelnden Politikern ihre Verachtung fühlen. Es scheint mir, daß kein Staatsmann diese wundervollen Eigenschaften der englischen Demokratie besser verkörpere als der große Burke.

Es war im Jahre 1791; die französische Revolution überschwemmte ihre Ufer und konnte sich nicht mehr in den Schranken erhalten, die ihr von der ruhmvollen Nacht des 24. August 1789 und von Mirabeau gewiesen worden waren.

Man war in Vorbereitung begriffen, die Monarchie aufzuheben und das Haupt des Königs als Herausforderung an Europa ab-zuhauen, den mittleren Klassen die Herrschaft zu entreißen und dem Pöbel die Regierung Frankreichs zu übergeben. Man stürzte von Mirabeau bis zu Marat und Robespierre hinab, indem man die gewöhnlicher Kurven der lateinischen Demokratien beschrieb. Price hielt damals in London Lobreden an die französische Demokratie, die den religiösen, moralischen, liberalen Anschauungen der Engländer entgegenhandelte. Burke antwortete ihm mit zwei Briefen, die übersetzt und verbreitet werden sollten, um dem Geiste unserer jungen Generation eingepreßt zu werden.

Die abstrakten und nebelhaften Prinzipien der neuen französischen Revolutionäre gefallen Burke nicht und er sucht die mit Fehlern behaftete Wurzel der Bewegung ans Licht zu bringen. Jener Price hatte den Grundsatz verfochten, daß die Völker das Recht haben, die Könige zu wählen. Burke weist auf Grund der englischen Geschichte die Gefahren nach, die solche anarchische Willkür, wie er sie nennt, für das Land bringt. Die Völker sollen das Recht bekommen, ihre angestammten Souveräne abzusetzen, nach dem weiteren Grundsatz desselben Verteidigers der französischen Revolution. Das Gesetzesbewußtsein eines Engländers würde sich damit nie befreunden. Burke erklärt meisterhaft das Amt der verantwortlichen Minister in einem konstitutionellen Staate, wodurch die Unveränderlichkeit des Staatsoberhauptes durch alle Schwankungen des Volkswillens ermöglicht wird. Diese Auffassung von Burke im Jahre 1791 brachte, ins Leben umgesetzt, seinem Vaterlande Frieden und Größe. Und Frankreich, das die neue metaphysische Formel der Freiheit zuerst aufstellte, hat im Laufe von 87 Jahren 15 Verfassungen geändert. Ein Engländer fragte einmal einen Franzosen, welches die letzte Verfassung seines Landes sei, worauf dieser antwortete, er wisse es nicht, da er keine periodischen Zeitschriften halte¹. Die Engländer bekümmert wenig das Recht, abstrakte Formeln aufzubauen und niederzureißen. In der nicht geschriebenen Verfassung, die im Bewußtsein ein-

¹ Seit der Zeit, wo dieser Vortrag gehalten wurde, machte die französische Demokratie große Fortschritte im Sinne des englischen Musters. (Verfasser.)

geprägt ist und die wie ein Gut der Väter vererbt wird, sind die Rechte der Bürger und die der Krone in gegenseitiger Achtung vor einander gewährleistet. So müßte auch Frankreich verfahren, nicht reformierend, nicht umstürzend. Wir Engländer, meint er, zerstören, was wir nicht erhalten können, ihr Franzosen erhaltet, was ihr nicht zerstören könnt. Er geißelt den französischen Adel, der sich dem Volke verhaßt machte und vor dem Könige duckte. Er, der Nicht-Adlige, erinnert mit Stolz an den englischen Adel, welcher im Jahre 1216 den König Johannes, den Landlosen, zwang, die große Charte der Freiheiten zu gewähren.

„Ista sunt capitula quae barones petunt et rex Johannes concedit“ lauteten jene Worte der Magna Carta. Dagegen empfindet er nur Abscheu vor dem französischen Philippe Égalité, vor allen jenen Marquis und Ducs, welche sich vor dem Pöbel demütigten, und ein Ekel ergreift ihn, wenn er sich das Schauspiel des Adels vergegenwärtigt, der seine Würde vor die Demagogen hinwirft. Der englische Adel respektiert die Volksrechte, verlangt dafür auch seine errungenen Rechte respektiert. Es gibt in diesem Lande wahre Dynastien der Staatsmänner. Daher ist jener Typus eines Aristokraten entstanden, der vollkommen durchdrungen ist vom Bewußtsein seiner moralischen Würde und zeitlebens auf die ökonomische und geistige Hebung der Volksmassen hinarbeitet. Und da wird das französische Prinzip der Gleichheit gepriesen, wird hochtrabend behauptet, alle hätten dieselbe Fähigkeit, irgendein politisches Amt zu bekleiden.

Burke verherrlicht selbst die bürgerliche Gleichheit, glaubt aber, daß ein Pitt, der in der großen Tradition der staatsmännischen Kunst erzogen war, größere Fähigkeit dazu habe, als irgendein Stümper. Er bekämpft das mathematisch aufgefaßte allgemeine Wahlrecht, er wünscht, daß das Recht der Vertretung, wie es sich in England ausbildete, sich fortentwickle, in stetiger Vervollkommnung zur Befriedigung der realen und nicht vermeintlichen Bedürfnisse der Volksmassen. Die Staatsverfassung ist für ihn keine arithmetische Rechenaufgabe, und es scheint ihm unbewiesen zu sein, daß der Wille der Mehrheit sich mit dem Interesse der Mehrheit decke. Er bekennt, daß er die Freiheit mehr als irgendetwas liebt, doch möchte er Frankreich zu seinen revolutionären Krämpfen nicht beglück-

wünschen, denn sie können nur zum Elend führen. Gegenüber dem zum Prinzip erhobenen Widerstand gegen die Regierung und den fieberhaften Wühlereien der Klubs schleuderte er mit wilder Beredsamkeit die Worte: „Ein Volk kann nicht periodisch Giftmengen der Zerstörungswut verschlucken und Reizmittel einnehmen, um die Liebe zur Freiheit auszulösen.“ — Jener Price sagte am Schlusse seiner Predigt mit bezug auf die französische Revolution: „Nun laß deinen Diener in Frieden fahren, o Herr, denn meine Augen sahen den Herrn, meinen Heiland.“ — Burke hält dies für eine Profanation, und er, der Protestant, führt die heiße Verteidigung der französischen Geistlichen, die damals hingemetzelt oder in die Kerker geworfen wurden; der wütende Atheismus scheint ihm die erschreckende Verurteilung der französischen Revolution zu sein. — So sprach der große Redner Burke zu der Zeit, wo von den englischen Tribünen Männer, wie Pitt, Fox, Sheridan die Blitze ihrer Beredsamkeit warfen. Er war ein unbesiegbarer Liberaler, er trat mit der größten Entschlossenheit gegen die Verschwendungslust des königlichen Hofes, gegen die grausame Behandlungsart der amerikanischen Kolonisten, gegen die Rechtsverletzungen der gewinnsüchtigen Verwalter der Indischen Gesellschaft auf. Jene hatten die Gepflogenheit, den Eingeborenen ihren Besitz zu entreißen, um die Dividenden abzurunden. Gelegentlich eines solchen Raubes loderte die ganze Beredsamkeit von Burke auf, er hat die Verteidigung der verlassenenen Inder gegen einen machtvollen, aber sittenlosen Engländer unternommen. Auf ihn wurden damals die Worte des Tacitus angewandt: „Eine große Beredsamkeit wird vom Stoffe wie eine Flamme genährt und gerät durch Erschütterungen in Aufschwung und klärt, indem sie verbrennt.“

So war der Mann, dessen Hauptgedanken ich wiedergegeben habe; er ist einer von jenen großen Demokraten, die gegen den zähen Widerstand der Konservativen die Freiheit befestigten, das Wahlrecht erweiterten, die Neger in den Kolonien befreien und so die gegenwärtige Größe Englands vorbereiteten. Die englische Freiheit kennt nicht die sklavenhaften Gewalttaten der Aufständigen, die spitzfindigen Klügeleien der Juristen, die philosophischen Formeln der Verkünder der Menschen- und Bürgerrechte; sie ist lebendig, eingeboren, unbewußt, wie ein Instinkt, ihre organische Entfaltung gleicht einer Naturkraft.

Ihre bewegenden Kräfte sind: der der Vernunft gemäße Gehorsam gegen die Gesetze und gegen die freigewählten Führer, die moralischen Vorzüge, durch die die politische Ehrlichkeit verfeinert wird; Pflichtbewußtsein, Opferbereitschaft und Aufrichtigkeit, in den Dienst der großen Ideen gestellt.

In den kranken Demokratien suchen die Menschen ein Prinzip, um Popularität zu erhaschen, in den gesunden Demokratien geben sie sich dem Prinzip hin, welches ihren Geist beherrscht; in den ersten gedeiht der Typus der politischen Schauspieler und Possenreißer, in den anderen derjenige der politischen Apostel und Helden.

Solche historische Vergleiche scheinen mir beweiskräftiger zu sein als die von Buckle, und sie lassen die ganze Bedeutung, die dem moralischen Element für die politische Ordnung und das soziale Gedeihen zukommt, hervortreten.

Ich möchte nun Ihnen zum Schlusse als Abschiedsgruß die frohe Kunde lassen, daß es nicht die Wissenschaftler allein sind, die die menschliche Seligkeit pflanzen, daß Familiengefühle, Ehre und Ehrlichkeit glücklicherweise keine leeren Namen sind. Die lebenswichtigsten Fragen für die Völker scheinen noch die moralischen zu sein; sie erklären sich nicht ganz in und durch die Wissenschaft, und sie schöpfen oft aus einer höheren Quelle ihre Lösung. Das Laster ist abstoßender als die Unwissenheit. Die moralischen Kräfte, Mut, Ehrlichkeit, Charakter, sind noch immer die verborgenen Triebfedern, der unbekante Gott, die das Gleichgewicht in der Welt erhalten. Heute noch wie früher werden die Guten, die nach Gerechtigkeit dürsten und die einen Heißhunger nach Liebesbetätigung empfinden, nicht nur ins Himmelreich einziehen, sondern vor allem das Erdenreich der Menschen erhalten. Mögen sich also manche unschuldvolle edle Geister trösten; die allerneuesten Systeme sind nicht immer ganz wahr, wenn sie auch noch so trocken und positivistisch sind, sie haben noch Gott von der ewigen Schöpfungsarbeit nicht entlastet und sie werden auch der Menschheit die vorsehungsvolle Tätigkeit für das Gute nicht ersparen.

II.

Wissenschaft und Glaube¹.

Der menschliche Geist, der nach der blutigen Reaktion vom Jahre 1848 für gewisse Zeit nur der politischen und sozialen Umgestaltung zugewandt war, widmete sich nachher mit desto stärkerem Drange der reinen Wissenschaft und ihren Anwendungen, als wenn es gälte, die verlorene Freiheit dadurch wiederzuerobern. In wenigen Jahren sind die wundervollsten Ergebnisse gezeitigt worden.

Nachdem die Lehre Darwins aufgetreten war, zu einer Zeit, wo in den meisten Staaten Europas die politischen Freiheiten wiedererrungen worden waren und der Nationalitätsgedanke siegreich verwirklicht wurde, ist die Wissenschaft im vollen Zauber ihres Ruhmes durch ihre radikalsten Jünger zum alleingültigen und allgemeinen Erklärungsmittel erhoben worden. Die Welt der Materie und die Welt des Geistes sollten restlos aufgeheilt werden, ohne daß man jemals den Glauben nötig haben würde; auf einem Gelehrtenkongreß wurde die Wissenschaft, wohl in einem Anfall von Größenwahn, als die einzige Gottheit, die in der Öde der Himmel übrig geblieben sei, gepriesen. — Dies ist uns schon aus dem Vorhergegangenen bekannt. — Wie man nach einer mißverstandenen Stelle von Laplace die „Hypothese Gottes“, eines höchsten Ordners, zum Begreifen des Sonnensystems für überflüssig hielt², glaubte man die Gewißheit zu haben, daß jene Hypothese überhaupt keine Anwendung mehr haben könne, vor allem auch nicht, um das Leben zu erklären; dies sollten die neuesten Forschungen über die Entstehung der Arten dargetan haben. Aus der Moral wurde die Freiheit und die Verantwortlichkeit ausgeschieden, dank dem herrschenden Determinismus, und sie selbst wurde von jeder religiösen und meta-

¹ Aus einer Rede, die am 4. Juni 1899 in der Akademie dei Lincei gehalten wurde.

² Laplace bat kurz vor seinem Tode, die berühmte Bemerkung in seinem Gespräch mit Napoleon aus seinen Werken zu streichen. In der Wirklichkeit wollte Laplace nur sagen, daß die Festigkeit des Sonnensystems durch mathematische Überlegungen bewiesen ist, und daß man somit den Eingriff Gottes nicht braucht, um sie zu erklären, wie es Newton tat, aber nur, um jene Festigkeit zu erklären. — Darüber: Faye, Sur l'origine du monde, Paris 1885, p. 131.

physischen Grundlage losgetrennt; als einzige Quelle der Moral ist die ökonomische Tätigkeit erklärt worden. Die Jüngsten sprachen mit der Freude der Neophyten im unerbittlichen Kultus der Wahrheit von dem Bankrott der Religion. Auf diese Weise wollte man die Religion für ihre Mitschuld an den Verbrechen absolutistischer Staaten bestrafen.

Vergebens versuchten einige behutsamer denkende Menschen, den Gedanken laut werden zu lassen, daß die geschichtliche Erfahrung das Vorhandensein eines Gottheitsbewußtseins bezeugt, welches den Charakter einer unmittelbaren Gewißheit besitzt und in seiner Art den wissenschaftlichen Gewißheitsnachweisen gleichkommt, wenn es diese nicht übertrifft. Man ging darüber hinweg. Die temperamentvolleren Geister stampften den Widerspruch nieder, sie schienen sich allein zu denken und auch zu sprechen. Die materialistische Betrachtung, auf die Geschichte angewandt, raubte ihr jeden Strahl der Idealität, nahm ihr die großen religiösen und moralischen Epopöen und machte sie zu einem Spiel und Widerspiel der ökonomischen Interessen. In der Tat, man hat früher die Bedeutung des ökonomischen Faktors übersehen, und die neue Erkenntnis trug viel zu dem Aufblühen der geschichtlichen Studien bei. Der Irrtum, der bekämpft werden soll, besteht aber in der Verkennung der anderen Faktoren, namentlich der religiösen und moralischen; er besteht darin, daß man die Geschichte als einzig und allein von der Ökonomie abhängig hinstellt, während die Ökonomie selbst das Bedürfnis fühlt, sich ethische Elemente anzueignen. Karl Marx drückt sich in der Vorrede zu seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ folgendermaßen aus: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß. Nicht das Bewußtsein des Menschen bestimmt ihr Sein, sondern es ist das gesellschaftliche Sein, welches ihr Bewußtsein bestimmt.“ — Die Realität des sozialen Lebens wird aus allen Faktoren zusammengesetzt und nicht nur aus dem ökonomischen allein oder fast allein. Einer der bekannten Anhänger dieser Richtung ist selbst vor der Behauptung nicht zurückgeschreckt, daß, wenn Sokrates den Giftbecher trank und so seinen Mitbürgern eine unsterbliche Idee überließ, den Sieg des Wahren und Gerechten über die gebrechliche Materie, wenn Jesus auf Golgatha seinen Geist aushauchte, sie beide, obschon

unbewußt, dem ausschlaggebenden Einfluß der ökonomischen Motive gehorchten. Der göttliche Philosoph und der Gottmensch begünstigten, ohne es zu wissen, die Geschäfte der damaligen Spekulanten, und die erhabenen Tragödien der Geschichte waren im Grunde Börsenunternehmungen . . .

Die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Und wie es mit den politischen Racheakten der Fall zu sein pflegt, die auf die entfesselten Revolutionen folgen, so war auch der Gegenstoß nach diesem wissenschaftlichen Jubeltanz übertrieben, er schoß seinerseits über das Ziel weit hinaus. Wie in der Politik der rote Schrecken vom weißen Schrecken abgelöst wird, so folgte der Bankrotterklärung der Religion diejenige der Einzelwissenschaften, und man wagte gar von einer solchen der gesamten Wissenschaft zu sprechen. Der bekannte Schriftsteller Brunetière, dem jede Kenntnis der Naturwissenschaften abging, verkündete den Gläubigen auf seiner Rückkehr aus dem Vatikan die Nachricht von dem Untergang der Wissenschaft. Diese wurde mit endloser Freude aufgenommen; als wenn das Wissen sterben müßte, um die Religion zu beleben, und das Wahre ausgelöscht werden müßte, um das Heilige zu retten.

Wir befinden uns also zwischen zwei Bankrotten, dem der Religion und dem der Wissenschaft. In der Wahrheit aber, wenn man gegenüber solchen gewagten Behauptungen die Sachen genau betrachtet, so geziemt es, gerade in einer Akademie auszusprechen, daß die Wissenschaft noch niemals zu einer so lichtvollen Höhe sich emporgeschwungen hat und niemals eine so lebensnotwendige Nahrung geboten, und daß die Religion, wenn man die äußerlichen Symbole beiseite läßt, niemals so wie gerade jetzt sich im menschlichen Bewußtsein verjüngte und niemals notwendigeren unaussprechlichen Trost gewährt hat. Wir leben in einer glücklichen Zeit, wo die Wissenschaft mit größtem Eifer und schönstem Glück gepflegt wird, sowohl in ihrer Theorie wie in der Anwendung, ohne irgendwelche Rücksicht auf die moralischen und religiösen Systeme zu nehmen, mit einer geistigen Hoheit, die keine Fesseln der verschiedenen Staaten, Länder, Rassen kennt, die unter jedem Himmelsstrich frei vorwärtsschreitet. Der Astronom, der einer katholischen Universität in Louvain angehört, untersucht die Planeten genau mit denselben Methoden und Instrumenten, wie dies in dem

„Bureau des longitudes“ in Paris geschieht; man strebt dieselbe Unabhängigkeit der Forschung, wie sie in den Naturwissenschaften bereits durchgeführt ist, auch für die philosophischen, historischen, politischen Untersuchungen an.

Die Methode der Beobachtung und der Vergleichung, die durch das Experiment, namentlich etwa in Physik und Chemie, oder durch geschichtliche und statistische Verfahrensweisen gesteigert wird, reißt jede Schranke nieder, zerstört die Vorurteile, besiegt die Angst, dringt, ohne sich aufzuhalten, bis an die letzten Grenzen des Wißbaren. Wie ein noch unberührtes Land den unerschütterlichen Reisenden durch den Zauber des Unbekannten verlockt und ihn die Gefahren und die Opfer überwinden läßt, so verführt auch das Geheimnis, je mehr es von Dunkelheit umhüllt ist, und reizt die Forscher dazu, es zu durchdringen. Das Unversuchte wird zur Versuchung. Niemals hat die Wissenschaft eine solche unbeschränkte Freiheit der Forschung genossen; selbst die autokratischen Regierungen, wenn noch welche da sind, haben einen Respekt vor der Wissenschaft, sei es auch nur wegen ihres Nutzens. Niemand hält jetzt für möglich, sie durch politische Maßregelungen oder theologische Aufsicht aufhalten zu können.

Die immer neuen und vermehrten Versuche, die stetigen Siege materieller Art erheben zu den höchsten Gipfeln des Gedankens. In den vergangenen Jahrhunderten, als die großen Geister in ihrer gelehrten Einsamkeit die Wunder der kommenden Anwendung vorbereiteten, konnte es vorkommen, daß die Wissenschaft die Zustimmung und die Unterstützung der Massen nicht erlangte; jetzt aber wissen schon alle, daß keine Denkarbeit, mag sie sich in noch so von der Wirklichkeit entlegenen Gebieten bewegen, unfruchtbar ist.

Wie der Dichter kündete: die Idee, rein und keusch, wartet in schamhafter Stille und mit vertrauender Geduld auf den Mann, der sie nimmt! — Die Wissenschaft hat keine von vornherein bestimmte Richtung. Sie ist weder idealistisch noch materialistisch, weder religiös noch atheistisch. Wenn sie auf dieselben Probleme zurückkommt, die die ewige Sehnsucht der Religion und Moral bilden, schmerzt sie nicht die Übereinstimmung, erfreut sie nicht der Widerspruch. Man soll nur nicht die Verirrungen und Fehler der Gelehrten mit den Ergebnissen der

Forschung selbst vermengen. Die Wissenschaftler sind wohl den Fehlern zugänglich, nicht aber die Wissenschaft. Diese ist, was sie ist, eine aufrichtige Forschung; sie verkündet nur das, was sie findet. Und wenn sie, nachdem sie dem Glauben der Menschheit Trost dargeboten hatte, ihn wiederum durch bittere Zweifel zu tilgen genötigt wird oder auch durch eine Gewisheit, die noch bitterer ist als der Zweifel, so verfolgt sie unerschütterter ihren Weg weiter mit jener überwältigenden Ruhe, die ihr das Gepräge einer Naturmacht verleiht. Nichts Profanes und nichts Heiliges, das sich ihr entgegensetzt, kann ihr widerstehen, und nichts kann sie ersetzen, ohne die technisch sichere Prüfung bestanden zu haben. An einem Beispiele soll aber gezeigt werden, wie auf die letzten wissenschaftlichen Ergebnisse unruhevolle Fragen folgen.

Der souveräne Geist Newtons stellte nach der Entdeckung des Gesetzes der allgemeinen Anziehung sowohl periodische Variationen der Himmelskörper, die nur die Lage des Körpers in seiner Bahn betreffen, als auch säkuläre Variationen, welche die Form und Stellung der Bahn selbst verändern, fest. Die periodischen Variationen hat das Genie Newtons in genau bestimmte Kreise einer ständigen Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustand gebannt. Den säkulären Veränderungen aber konnte er, der so viel mit seinem Geistesflug umfaßte, trotz aller tiefsten Berechnungen keinen Ersatz anweisen. Betrübt ahnte er schon, daß aus seiner Entdeckung, jenem wundervollen Gravitationsgesetz, das für ihn eine Harmonie der Schöpfung und Herrlichkeit des Schöpfers bedeutete, die Endkatastrophe hervorbräche. Und er brachte die letzten Jahre des Lebens, wie bekannt, im Studium der Apokalypse zu in der Hoffnung, daß die Güte Gottes einen Weg finde, um die Folgen der Perturbationen gut zu machen. Leibniz lächelte über eine solche Aufgabe des „göttlichen Uhrmachers“, der die Himmelsuhr ab und zu von neuem aufzieht, und in seinem eigenen System der „prästabilierten Harmonie“ fand der Glaube Ausdruck, daß der höchste Ordner von Anfang an die ständigen Bedingungen des Gleichgewichts der Welten festsetzte. Die Hoffnung allein genügt aber nicht der Wissenschaft; die Astronomen neigten mehr dem Zweifel Newtons zu, bis Lagrange, Laplace, Poisson und andere streng mathematisch nachgewiesen haben, daß die Bahnen trotz der

Schwankungen sich um einen mittleren Zustand bewegen, ohne daß somit die Harmonie des Ganzen zu leiden hätte. Es sind Ewigkeits-Uhrfedern, die mit ihrem Schlag Jahrhunderte messen, wie in unseren Uhren die Sekunden gemessen werden. Gestützt darauf, bemühten sich die Theologen, von neuem klarzulegen, daß die Himmel auch durch die Wissenschaft die Herrlichkeit der Schöpfung erzählen¹.

Doch jetzt erscheint derselbe Gegenstand durch die neuesten Forschungen und Überlegungen in viel melancholischem Lichte. Poincaré² hat auf andere Wirkungen hingewiesen, die er die komplementären nennt, und die zu den schwersten Zweifeln in bezug auf die Stabilität unseres Weltalls veranlassen. Es genügt nur zu bemerken, daß in den letzten Zeiten die Erforschung der Flut- und Ebbeerscheinung große Bedeutung gewinnt, und man stellt darin außer der gegenseitigen Anziehung der Himmelskörper auch gewissermaßen die Reibungsprozesse der letzteren fest, woraus wesentliche Veränderungen der Umlaufzeiten und der Bahnformen entstehen. Vor allem aber ist es nunmehr sicher, daß Licht und Wärme, ohne die das Leben unmöglich ist, mit der Zeit, wenn auch noch so langsam, geringer werden müssen, bis sie aufhören. Es geht überall ein Verlust der lebendigen Kraft oder der mechanischen Energie vor sich, ohne Ersatz, ohne Umkehr. Da das Leben auf der Oberfläche der Erde nicht immer existiert hat, so ist die Befürchtung nicht grundlos, daß der Mond, dieser ausgelöschte Himmelskörper, ohne Atmosphäre, ein Bild von dem darstellt, was unsere Erde werden wird. Und so strebt die Welt dem Endzustand der absoluten Unbeweglichkeit zu, wenn er auch nur im Laufe von unermeßlicher Zeit eintrifft.

So erneuern sich die tragischen Zweifel Newtons. Man soll sich darum nicht wundern, wenn man sich in neue Apokalypsen vertieft, und wenn man im stillen die Hoffnung hegt, daß ein göttlicher Bildner und Ordner der optimistischen Auffassung von Leibniz recht geben wird und in seiner endlosen Güte und Geduld den Gelehrten kommender Jahrhunderte die jetzt un-

¹ Charakteristisch ist für diese Art etwa das Buch von Littrow: Die Wander des Himmels, Stuttgart 1853.

² Annuaire 1893 (Bureau des longitudes); article de Poincaré: „Sur la stabilité du système solaire“.

bekanntem Kräfte entdecken läßt, die das Gleichgewicht der Welten sichern.

Zu gleicher Zeit mit diesen feierlichen, unbestrittenen, großen Siegen der Wissenschaft wird das religiöse Gefühl weiter entwickelt; es verfeinert sich, es vervollkommnet sich innerlich; kein Zeichen spricht dafür, daß es im Wesen dem Verschwinden entgegengehe. Nur die äußere Form, die symbolische Hülle wird verändert und auch abgeworfen, dagegen wird der Lebensgehalt jetzt mehr als je zuvor vom Tätigkeitsdrange durchglüht; selbst die unbeweglichen Gottheiten Asiens beginnen sich zu rühren, auch sie, namentlich unter der Einwirkung des Christentums, vergeistigen sich, läutern sich und tragen den neuen Zeiten Rechnung; dies ging aus den Berichten des Religionskongresses in Chicago 1893, auf den ich noch zu sprechen komme, hervor. Aus dem tragischen Kampf, der sich im Innern eines jeden von uns zwischen dem Gewissen und Wissen, dem Determinismus und der moralischen Freiheit, zwischen den mechanischen Gesetzen der Welt und dem Erschauen des Göttlichen abspielt, gehen die Menschen wissenschaftlicher und gläubiger hervor; Ausnahmen, die unsere vollste Achtung verdienen, wird es stets geben. Wie bei einem Newton, Leibniz und selbst Darwin führt der Konflikt zwischen der reinen und der praktischen Vernunft, um einmal Kants Sprache anzuwenden, zu einem beständigen Wiederaufblühen der religiösen Gefühle. Aus dem Riß des wissenschaftlichen Felsens quillt das lebendige Wasser des Glaubens. Besonders interessant ist die religiöse Entwicklung Darwins. Wenn er länger gelebt und die neuesten Forschungen gekannt hätte, die seine Lehre erschüttern, würde er nicht vielleicht seine jugendlichen Studien wiederaufnehmen, die er unternahm, um die göttliche Zeichnung aus dem Chaos der Natur herauszuerkennen? Dieser gute, sanftmütige Mensch, der bis in die letzten Tage des Lebens schlicht und milde in seine kleine Kirche in Down ging, nicht um zu beten, nur um einen aktiven Anteil an den Wohltätigkeitsarbeiten zu nehmen, würde er nicht, wie dies sein bekannter Schüler Romanes später tat, zur Überzeugung gelangen, daß es gar keine unüberbrückbare Kluft zwischen den Wissenschaften und dem Glauben gebe? Wenn man bedenkt, daß unser Wissen nichts anderes leistet, als das Geheimnis von einer immer höheren Quelle abzuleiten, so könnte

vielleicht eine geheime Träne, die der beschaute Sternenhimmel hervorrief, das Schauspiel irgendeines unverdienten Unglückes, irgendeine zarte Kindheitserinnerung sein Herz für den Gedanken an Gott empfänglich machen. Verschieden sind die Wege, die zu ihm führen.

Der Tempel, den die Menschheit in ihrer unermüdlichen Arbeit aufrichtet, stützt sich auf die beiden Säulen des Wissens und des heiligen Lebens. So ist auch die Prophezeiung Voltaires, daß die Bibel bald ein ganz vergessenes Buch sein wird, nicht in Erfüllung gegangen. Zu den in der obigen Rede mitgeteilten Zahlen über die wachsende Verbreitung der Bibel in der Welt läßt sich nur hinzufügen, daß wenn nur eine englische Bibelgesellschaft bis zum Jahre 1876 76 Millionen Exemplare verbreitete, diese Zahl im Jahre 1899 auf 155 Millionen gestiegen ist. Ein großes Ereignis war am Ende des 19. Jahrhunderts der Religionskongreß in Chicago, der zugleich mit der Weltausstellung daselbst tagte. Auf der einen Seite stand der Amerikanismus mit dem ganzen stolzen Aufgebot seiner Maschinen, seiner Reichtümer, seiner erstaunlichen technischen Errungenschaften, seinen Trusts der Kapitalisten, in Anbetung vor sich selbst, und auf der anderen Seite das Parlament der Religionen, wo berufene Vertreter vieler Millionen Seelen in gemeinsamem Bedürfnis nach dem Erhabenen sich zusammengefunden haben.

Welch ein wundervoller Fortschritt, Welch eine heilvolle Einwirkung der Wissenschaft selbst und der politischen Freiheit auf jene Welt der Religion, die einmal unzugänglich schien!

Der Lebenskampf aller Glaubensarten in der Eroberung des Himmels, in freier Auseinandersetzung statt früherer Inquisitionen jeder Gattung, die gemeinsame Überzeugung, die immer mehr durchdringt, daß die Intensität des Glaubens in der Vertiefung der Tätigkeit zum Guten sich auslebt, in der Pflicht der Solidarität mit den Unglücklichen, in jener geistigen Gemeinschaft, wo alle Unterschiede in der gemeinsam erlebten Idealität der Erlösung verschwinden, — dies war das Ziel, dies ist mit schlichter Aufrichtigkeit von den besten Vertretern des Kongresses gesagt worden.

Der Mensch unserer Tage, wenn er einmal das Gewühl des öffentlichen Lebens verläßt, die fieberhaften Forschungen und Grübeleien in Laboratorien und Kabinetten unterbricht, fühlt

wie nie zuvor den Zauber der Einsamkeit und sehnt sich titanenhaft nach dem Worte des Heiligen. *Pura sancta simplicitas confundit omnem sapientiam hujus mundi.* Die reine heilige Einfachheit verwirrt die ganze Weisheit. Lieben, verzeihen, opfern — mehr als je sind die Menschen jetzt, wo sie alles wissen und können, von einem unauslöschbaren Durst nach jenen erhabenen Schwächemomenten befallen. Der Glaube hat sich jetzt für sich der Wissenschaft bemächtigt. Die genauesten Instrumente des naturwissenschaftlichen Verfahrens treten in den Dienst der leidenden Menschheit durch die soziale Wohltätigkeit der Religion. In der Vergangenheit war sie der Unwissenheit entsprungen, jetzt geht sie aus der Wissenschaft hervor. Die Mystiker werden tätig. Die lebendige Luft unserer Zeit duldet keine unfruchtbare Beschauung mehr. Und die glücklichen Finder und Eroberer der Geheimnisse der Natur wissen wohl, worin das Geheimnis ihrer Erfolge liegt: in der Sphäre des Unbewußten. — Ja, das soll laut gesagt werden: die Kraft, mit der die größten Völker sich Natur und Geist für ihr Leben und Schaffen dienstbar machen, ist in jener Gesamtheit der moralischen Eigenschaften gelegen, die man nationale Seele nennen muß; das Pflichtbewußtsein, das Gefühl des Berufenseins zu höchsten Leistungen bildet ihren wesentlichen Inhalt. Befragen Sie jene in Kultur und Wohlstand am weitesten fortgeschrittenen Völker, ob sie Ihnen nicht die Triebfedern ihres Erfolges enthüllen. Sie werden wohl nur dies als Antwort bekommen: die Größe wird dadurch erreicht, daß zu der Pflege der Wissenschaft und zu den Anstrengungen der Arbeit jene Seelenstärke hinzukommen muß, jener Sinn für das Ideal, den die Freidenker in einfache Pflichtgefühle auflösen, den aber die naiven Völker ihren Gott nennen. Während aus den Werkstätten jener Völker die kompliziertesten Erzeugnisse der Industrie hervorgehen, versteht man dort noch immer jenes Buch, wo die künstliche Tätigkeit der Menschen dem einfachen Wirken der Natur entgegengesetzt und wo man aufgefordert wird, auf die Lilien im Tale zu schauen; kein Mächtiger in seiner Herrlichkeit ist so schön gekleidet wie jene.

Die Wissenschaft selbst verschärft unseren Sinn für das Unerkannte. Spricht man von den Verfahrensweisen der sich positiv nennenden Wissenschaft, so beginnt das Feld des Un-

erkennbaren gerade dort, wo jene Methoden der Forschung und Erfindung versagen. Dort beginnt das persönliche ideale Denken. Gefühl und Glaube dürfen sich dort frei entfalten. Kein Gegensatz zur Wissenschaft, nur eine moralische Notwendigkeit, nur eine unumgängliche Ergänzung der Wissenschaft zur Religion entsteht daraus. Die Art der Beziehungen mag noch unaufgeklärt sein, in der Einheit des Lebens finden sie beide ihre Daseinsberechtigung. Einer der am weitest gehenden Denker, Spencer, erkannte die natürliche Stetigkeit des religiösen Gefühls und verstand den Glauben auf seine Art, als das Verhältnis der Verehrung zum Unerkennbaren!

Wenn wir jetzt noch im Unklaren über die gegenseitigen Beziehungen der uns innewohnenden Kräfte sind, folgt hieraus gewiß nicht, daß wir sie niemals ergründen werden. Es muß nicht morgen das unbekannt sein, was es heute ist. Es fragt sich, ob die Eintracht zwischen der Religion und der Wissenschaft jemals zur Höhe eines wissenschaftlich unumstößlichen Prinzips erhoben werden kann. Dies wissen wir noch nicht. So viel wissen wir aber, um die Arten der Versöhnung zurückzuweisen, die der Materialismus mit seiner Leugnung der Seele und der Idealismus mit seiner Leugnung der Materie bieten. Dies wenigstens kann schon getrost behauptet werden, daß der Geist sich nicht wie ein wesenloser Schein behandeln läßt, wie eine zufällige Kombination der blinden Naturkräfte, wie jene Äolusharfe des griechischen Philosophen, deren Laute die Seele darstellen und die für immer zu tönen aufhört, wenn ihre Saiten zerrissen werden.

Ebensowenig kann man die Materie als einen Schein ohne Realität betrachten, der nur mit der subjektiven Beschaffenheit des Geistes zusammenhängt und von ihr Form und Farbe bekommt. Und auch dies wissen wir bestimmt, daß für eine große Idee in höchstem Aufschwung des freien Willens zu sterben und unermüdlich eine chemische Substanz zu analysieren oder den Platz eines Sternes am Himmel zu suchen, ganz verschiedene Dinge sind.

Es treten Vermittler auf, die irgendeine wesentliche Seelenkraft auf Kosten der anderen retten.

Um die moralische Freiheit zu behaupten, wird die Wissenschaft der Statistik geopfert, während die Vertreter des statisti-

schen Fatalismus den Menschen aus der mechanischen Notwendigkeit nicht heraustreten lassen. Es bleibt dennoch wahr, daß weder die Liebe zum Leben, noch jene Ungewißheit, die Hamlets Hand in der Schwebelage hielt, den Selbstmord hindern, sich mit erschütternder Regelmäßigkeit zu wiederholen, wenn eine bestimmte Zahl der Menschen in bestimmten Verhältnissen in der Gesellschaft lebt. Wenn man aber den Menschen durch die Geschichte kennen lernt, ist es nicht möglich, jene wesentliche Freiheit zu übersehen, die sich selbst ein Ziel setzt, irgendeinen kategorischen Imperativ, dem sie stets gehorcht. Die traurige Gleichförmigkeit der Verbrecherziffern soll ebenso wenig bestritten werden, wie die Behauptung des freien Willens.

Aus dem römischen Altertum ist uns folgendes Gespräch zwischen dem Kaiser Vespasian und dem Senator Helvidius Priscus erhalten worden¹:

„Du sollst nicht mehr in den Senat gehen.“ — „Solange ich Senator bin, muß ich an den Beratungen teilnehmen.“ — „Du magst hingehen, aber ohne dort zu sprechen.“ — „Wenn du nicht meine Zustimmung verlangst, schweige ich.“ — „Ich muß sie verlangen.“ — „Und ich muß dir so antworten, wie ich für richtig halte.“ — „Wenn du sprechen wirst, lasse ich dich töten.“ — „Habe ich denn jemals behauptet, daß ich unsterblich bin?“

Die Statistik kann solche innere Seelenbewegung nicht registrieren. Wie viele einem Helvidius Priscus ähnliche Menschen sind durch das Leben gegangen im Dienste der Religion der Pflicht, deren Taten unbekannt blieben, weil sie keine so merkbare äußere Spur, wie die der Verbrecher hinterließen!

Bis jetzt werden auf den statistischen Ämtern die guten Handlungen äußerst mangelhaft verzeichnet. Wahrscheinlich aus dem Grunde, weil die Regierungen von den guten Handlungen nicht beunruhigt werden und sie daher leichter übersehen.

Wollen wir auch annehmen, daß der Mensch nichts als Produkt der Umgebung ist, ein Automat der biologischen Notwendigkeit, daß die moralische Welt von der physischen nicht verschieden ist, daß die Verbrecher nur unverantwortliche Hyste-

¹ Arrianus: Dissertationes, II, 19.

riker sind, daß der Mensch, der auf dem Kreuze starb, keinen größeren Wert darstellt, als sein Zeitgenosse Tiberius bei den Orgien auf der Insel Capri! Es kommt aber ein Tag, wo ein Apostel, ein Halbgott, ja ein Gott erscheint, so ungewöhnlich ist sein Auftreten, so verletzt er die ererbten Gewohnheiten der Umgebung, und es werden von ihm die unantastbaren Überlieferungen umgeworfen, die alten Gesetzestafeln zerschmettert, und im Kampfe gegen alle wird durch freien Willensentschluß eine neue Pflicht, eine neue Heiligkeit verkündet, und das Geistesleben blüht von neuem auf. Der Wille überdauert den Schmerz. Ein ergreifendes Ringen zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit tritt in die Erscheinung. Es gibt solche ungewöhnlichen Wesen, die den Gesetzen der Geschichte und der Statistik zum Trotz hervorstürmen; sie haben etwas von jenem Licht in sich, durch welches man zuerst in dem Urchaos neue Welten erblickte.

Gestehen wir doch lieber, daß manches für uns noch Geheimnis bleibt. Um es zu lüften, will der eine das freie Verantwortlichkeitsbewußtsein ausschalten, der andere die statistischen und sonstigen Notwendigkeiten abschwören.

Beide Verfahungsweisen sind grundfalsch. Man soll nur fortfahren sowohl in dem Ausbau der Statistik wie in der Erforschung der menschlichen Seele. Und es soll neben der Häufigkeit der Verbrechen und der gleichgültigen äußeren Handlungen die Macht des Guten in ihren Tatoffenbarungen verzeichnet werden. Neben den Ziffern, die von der traurigen Regelmäßigkeit der schlechten Handlungen Zeugnis ablegen, soll, soweit möglich, eine Statistik aufgestellt werden, aus der die frohe Beständigkeit der reinen, lauterer und zarteren Regungen hervorleuchten würde. Auch die Liebe und die Hilfe sollen die Prüfung der Zahlen nicht scheuen. Vielleicht wird man ersehen, daß der Wille zum Guten auch unermüdet ist. Mag die Psychologie mit ihren gegenwärtigen genauen Verfahungsweisen, die sie der Naturwissenschaft entnahm, das menschliche Bewußtsein in der Stille der Institute zu zerlegen suchen, sie soll aber auch auf das Getöse der Weltgeschichte hinhorchen, und vielleicht ergibt sich daraus mit der Gunst der Zeiten, daß die unerbittliche Notwendigkeit und die unbesiegbare Freiheit einer Dauereintracht zustreben.

Es mag noch vor dem Schluß an den Gedanken von Lord Kelvin, einem der größten Physiker unserer Zeit, erinnert werden: „Wir sind von Beweisen eines vorhergefaßten, vernünftigen und uns günstigen Planes umgeben. Mit unabweisbarer Gewalt stürmen auf unseren Geist jene Äußerungen ein, die uns das Walten eines freien Willens in der Natur und die Abhängigkeit der lebenden Geschöpfe von einer höchsten Intelligenz zeigen.“

Ich verweise auf diese Worte gerade, weil sie nicht von einem Theologen oder Philosophen, sondern von einem vorurteilsfreien Physiker herrühren.

Für uns, für unsere rationale und nicht mystische Wissenschaft ist die Macht zur Erkenntnis und die Macht zum Guten gleich notwendig, sie wohnen uns gleich tief inne.

Der Mensch soll so handeln, als ob sein Wille allmächtig wäre, und er soll den Zustand der Demut kennen, als wenn er nichts vermöchte. Das Ideal ist: frei und bescheiden zu sein.



REV15

ÚK PrF MU Brno



3129S03511

ROBERT HAJMÁL
knižství
Brno, Masarova 4