

Die rechtliche Stellung  
der  
evangelischen Kirche Deutschlands  
in ihrer  
geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart.

13-D-212

13-D-212

Die

# rechtliche Stellung

der

# evangelischen Kirche Deutschlands

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart.

Von

Dr. jur. et Lic. theol. **Carl Nieker,**

Privatdozenten der Rechte an der Universität Leipzig.

SEMINÁRNÍ

Hist.-práv.



KNIHOVNA

oddělení

Leipzig,

Verlag von C. E. Hirschfeld.

1893.

Darem od Rev. 5 května 1945.  
\* Inv. čís. 6057

Emil Friedberg

in dankbarer Verehrung

gewidmet.

ÚSTŘEDNÍ KNIHOVNA  
PRÁVNICKÉ FAKULTY UJEP  
STARÝ FOND  
Č. inv.: 03638

## Vorrede.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung hat bis jetzt keine wissenschaftliche Bearbeitung gefunden. Zwar hat Richter in seiner „Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland“ (1851) unser Thema, das sich ja von dem seinigen kaum trennen läßt, mitbehandelt. Allein er hat doch, wie er eben durch den Titel seines Werkes anzeigen wollte, den Nachdruck auf die Geschichte der inneren Verfassung der evangelischen Kirche gesetzt, während für uns diese nur soweit in Betracht kommt, als sie für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche charakteristisch ist. Sodann ist Richter mit Vorliebe bei den rechtlichen Verhältnissen der evangelischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert verweilt und hat der ganzen neueren Entwicklung vom Anfang des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nur wenige Seiten gewidmet; er beruft sich mit Recht darauf, daß zu der Zeit, da er seine Darstellung verfaßte, die neuere Entwicklung der evangelischen Kirche noch durchweg im Fluß war, und ihre genauere Beschreibung allzuviel des Unfertigen und Lückenhaften hätte bieten müssen. Heutzutage ist die Gestaltung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche fast überall in Deutschland zu einem gewissen Abschlusse gekommen. Mir kam es daher vor allem darauf an, die gesamte, also auch die neuere und neueste Geschichte der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche zu beschreiben. Endlich aber hat Richter durch das große Gewicht seines Namens einer meines Erachtens unhaltbaren Gesamtanschauung von der geschichtlichen Entwicklung der evangelischen Kirche in ihren rechtlichen Verhältnissen zu einer allgemeinen, man darf wohl sagen unbestrittenen Herrschaft verholfen, und schon aus diesem Grunde schien es mir eine Pflicht der Wissenschaft, die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung zum Gegenstande einer neuen Untersuchung und Darstellung zu machen.

Unser Thema kann aber heutzutage nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein praktisches Interesse für sich in Anspruch nehmen. In den lebhaftesten Erörterungen der Gegenwart über die Frage nach dem richtigen Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche pflegen die verschiedenen Parteien zur Unterstützung ihrer Wünsche und Forderungen auf die Geschichte der evangelischen Kirche zurückzugreifen. Insbesondere spielen dabei die persönlichen

Anschauungen der Reformatoren und die Grundsätze des Protestantismus (oder richtiger gesagt: das, was man dafür ansieht) eine große Rolle: jeder Partei liegt viel daran, die Übereinstimmung ihres kirchenpolitischen Programms mit jenen nachzuweisen. Es dürfte darum auch eine Untersuchung, die eine neue Gesamtaufassung der geschichtlichen Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche zu begründen sucht, für alle diejenigen, denen solche Fragen am Herzen liegen, nicht ohne Interesse sein. Vor dem Verdachte, im Dienste irgend einer Partei geschrieben zu haben, glaube ich schon dadurch geschützt zu sein, daß ich es mit der vorliegenden Darstellung wohl keiner Partei ganz recht gemacht habe. Allein die Wissenschaft fragt bei ihren Forschungen nicht nach dem Programm der Parteien.

Da die Arbeit vorwiegend rechtsgeschichtlicher Natur ist, so ist das geltende Recht überall nur im Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung, als ihr letzter Ausläufer behandelt worden. Ich habe dabei eine gewisse Vollständigkeit angestrebt, indem ich der geschichtlichen Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in jedem der deutschen Staaten (auch in Elsaß-Lothringen und Österreich) seit 1848 einen besonderen Abschnitt gewidmet habe. Es ist mir diese bei der bunten Mannigfaltigkeit der evangelischen Kirchengesetzgebungen nicht einfache Aufgabe wesentlich erleichtert worden durch die grundlegenden Arbeiten von Emil Friedberg. Seine Sammlung der geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen hat der Wissenschaft ein großes, bisher fast ganz unbekanntes Rechtsgebiet erschlossen und seine systematische Verarbeitung dieses Rechtsstoffes hat gelehrt, die gemeinsamen juristischen Gedanken desselben ohne die störende Einmischung kirchenpolitischer Erörterungen zu erfassen. Wenn daher die vorliegende Arbeit ihm gewidmet ist, so wollte damit ihr Verfasser nicht bloß der persönlichen Verehrung, die ihn gegen seinen Lehrer erfüllt, sondern auch dem Danke Ausdruck leihen, den jeder, der auf dem Gebiete des evangelischen Kirchenrechts arbeitet, diesem Gelehrten schuldet.

Leipzig, den 6. April 1893.

Karl Riefer.

## Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
Kap. I. Staat und Kirche im Mittelalter . . . . .	7
Die allgemeine Weltanschauung des Mittelalters S. 7. Die politischen Vorstellungen des Mittelalters S. 9. Die Vorstellung vom römischen Weltreich S. 10. Der Kirchenbegriff des Mittelalters S. 13. Das Verhältnis von Staat und Kirche nach der Vorstellung der Kurialisten S. 17, nach der ihrer Gegner S. 20. Marsilius von Padua S. 26. Die Lehre vom Nothrecht der weltlichen Gewalt S. 29. Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Territorien S. 32.	
Kap. II. Die Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche . . . . .	40
Der Kirchenbegriff der Reformatoren S. 42, ihre Vorstellung vom Staat S. 51. Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt nach der Augustana S. 55, nach Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ S. 58, nach seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ S. 61. Luthers Anschauung von der Einheit des Staates und der Kirche S. 69. Das sogenannte Gemeindeprinzip S. 71. Luthers „deutsche Messe und Gottesdienst“ und die Reformatio Hassiae S. 74. Die Bedeutung der Lehre vom allgemeinen Priestertum S. 78. Prinzip der Selbstverwaltung der Gemeinde S. 80. Die Gemeinde als Kirche S. 83. Das Prinzip der Gewissensfreiheit S. 87. Melancthon über Staat und Kirche S. 93. Der reformatorische Begriff vom Kirchenregiment S. 98. Die Stellung der weltlichen Obrigkeit zur Kirche nach der Anschauung der Reformatoren S. 103.	
Kap. III. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Westfälischen Frieden . . . . .	115
A) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reiche 115	
Der Augsburger Religionsfriede S. 117. Das <i>Ius reformandi</i> der weltlichen Obrigkeit S. 118. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche auf Grund des Augsburger Religionsfriedens S. 122.	
B) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den Territorien und Städten . . . . . 125	
1) Die Stellung der evangelischen Landesoberkeiten zur evangelischen Kirche 125	

	Seite
a) Der Rechtstitel ihres kirchlichen Handelns S. 125. b) Die Sorge für die Religion eine Landesangelegenheit (Mitwirkung der Stände) S. 133. c) Das ius episcopale S. 134. d) Die Gebundenheit der Landesobrigkeit bei ihrem kirchlichen Handeln S. 136. e) Obrigkeitlicher Charakter der kirchlichen Organisation S. 138.	
2) Das Landeskirchentum . . . . .	139
3) Die Stellung des Lehrstandes . . . . .	143
4) Die Organisation der kirchlichen Verwaltung (Konfistorien, Superintendenten, Synoden) . . . . .	146
a) Die politische Centralverwaltung im Mittelalter S. 146. b) Die kirchliche Verwaltung im Mittelalter S. 148. c) Die neue kirchliche Verwaltungsorganisation in Sachsen S. 149. Kirchliche Visitationen S. 150. Die Anfänge der Konfistorialverfassung S. 160. Bedeutung der sächsischen Konfistorien S. 164. d) Die weitere Geschichte der Konfistorien S. 175. Die Konfistorialverfassung in Württemberg S. 175. Die bischöfliche Verfassung in Brandenburg und Preußen S. 178. Die Synoden in Hessen S. 181, in Waldeck S. 185, in Pommern S. 186.	
5) Die rechtliche Stellung des Kirchenguts . . . . .	187
Einfluß der Reformation auf dasselbe S. 187. Das Kirchengut auch nach reformatorischer Anschauung ein unveräußerliches Stiftungsvermögen S. 191. Die Kirchengemeindeeigentumstheorie S. 197. Die Leisniger Kastenordnung S. 200. Die Behandlung des Kirchenguts in Württemberg S. 201, in Mecklenburg S. 202. Zusammenfassung der Ergebnisse S. 203.	
o) Die Theorien zur Erklärung der kirchlichen Stellung der Landesobrigkeit . . . . .	208
Joh. Gerhard S. 209. Reinkingf S. 213. Joachim Stephani S. 215. Matthias Stephani S. 216. Das Episcopalsystem S. 217. Der Jurist Carpov S. 218. Christian Weber S. 220. Der Theolog Carpov S. 220. Samuel Strypf S. 222. Wider Sinn des Episcopalsystems S. 224.	
Kap. IV. Die naturrechtlichen Anschauungen und ihr Einfluß auf die Begriffe von Staat und Kirche . . . . .	226
1) Die naturrechtlichen Ideen vom Staat und von der Obrigkeit S. 227. Die naturrechtliche Ableitung des Staates und der Obrigkeit S. 228. Die naturrechtliche Bestimmung des Staatszweckes S. 230. Der naturrechtliche Begriff der souveränen Staatsgewalt S. 238.	
2) Der naturrechtliche Kirchenbegriff . . . . .	241
3) Die naturrechtlichen Theorien über das Verhältnis von Staat und Kirche . . . . .	248
a) Hugo Grotius S. 249. Hobbes S. 251. Spinoza S. 252. b) Die deutschen Vertreter des Naturrechts (Pufendorf, Thomastius, J. G. Böhmer u. s. w.) S. 253. Das Territorialsystem S. 254. c) Die Territorialisten lassen die Kirche nicht in den Staat auf S. 255, denn $\alpha$ ) sie legen keinen Wert auf die Einheit der Religion im Lande S. 257, $\beta$ ) sie lassen das ius circa sacra sich nur auf das Äußere der Religion erstrecken S. 260. d) Das sogenannte Kollegialsystem des	

	Seite
Christoph Matth. Pfaff und anderer S. 265, seine Hauptsätze S. 266, sein Verhältnis zum Territorialsystem S. 270. Die naturrechtliche Theorie von Staat und Kirche und der Pietismus S. 273.	
Kap. V. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands vom Westfälischen Frieden bis zum Untergang des alten deutschen Reiches . . . . .	275
A) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reiche . . . . .	275
Der Inhalt des Westfälischen Friedens S. 275. Seine Bedeutung S. 281. Die verschiedenen Grade der Religionsübung S. 283.	
B) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den Territorien und Städten . . . . .	286
1) Die Stellung der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche S. 286, besonders in Brandenburg-Preußen unter dem Großen Kurfürsten S. 290, unter Friedrich dem Großen S. 291, im Allgemeinen Landrecht S. 296.	
2) Das Landeskirchentum S. 303, insbesondere in Sachsen S. 306, in Württemberg S. 307, in Brandenburg-Preußen S. 307. Das Wöllner'sche Religionsedikt S. 311. Das Allgemeine Landrecht S. 314. Katholische Landesherren protestantischer Länder S. 316.	
3) Die Stellung des Lehrstandes S. 318.	
4) Die Organisation der kirchlichen Verwaltung S. 320, insbesondere in Preußen S. 321, in Kurpfalz S. 322, in Württemberg S. 323, in Hessen-Darmstadt S. 323.	
5) Die rechtliche Stellung des Kirchenguts S. 324.	
Die naturrechtliche Theorie vom Kirchengut S. 324. Das Kirchengut im Preussischen Allgemeinen Landrecht S. 326. Säkularisationen des Kirchenguts S. 328.	
Zusammenfassung der Ergebnisse dieses Kapitels S. 330.	
Kap. VI. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands vom Untergange des alten deutschen Reiches bis zur Gegenwart . . . . .	333
A) Bis 1848.	
1) Das Ende des alten deutschen Reiches S. 333.	
2) Der § 63 des Reichsdeputationshauptschlusses S. 335. Der Rheinbund S. 336. Die Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern S. 337, in Württemberg S. 339, in Baden S. 340, in Sachsen S. 342, im Königreich Westfalen S. 343.	
3) Der Art. XVI der deutschen Bundesakte S. 344.	
4) Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland von 1815—1848 S. 347.	
5) Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche insbesondere S. 351.	
a) Die evangelische Kirche wird unter den Begriff der Kirchengemeinschaft subsumiert	

§. 351. b) Sie hat die Stellung einer öffentlichen Korporation §. 352. c) Der Staat behandelt sie zunächst wie bisher territorialistisch §. 353. d) Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments im modernen Sinne §. 354. e) Die Organisation der kirchlichen Verwaltung, in Preußen §. 360, in Sachsen §. 361, in Württemberg §. 362, in Hannover, Baden, Hessen §. 363, in den mitteldeutschen kleineren Staaten und in Bayern §. 364. Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung §. 366.

B) Von 1848 an.

1) Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche §. 371. Die verschiedenen Faktoren, die es in Deutschland vorbereiten: die liberale Auffassung des Staates als Rechtsstaates §. 371, die Schleiermachersche Anschauung von der Religion als einer individuellen Angelegenheit §. 373, die Unmöglichkeit einer territorialistischen Behandlung der katholischen Kirche §. 378, das Vorbild von Nordamerika und Belgien §. 378, die Tendenz der ultramontanen Kirchenpolitik auf Kirchenfreiheit §. 379.

2) Das Verhältnis von Staat und Kirche nach den Beschlüssen des Frankfurter Parlaments §. 379.

3) Die Wirkung der „Grundrechte des deutschen Volkes“ auf die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Deutschland §. 384. Der christliche Charakter des deutschen Staates in der Gegenwart §. 387.

4) Das Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche insbesondere §. 390, in Altpreußen §. 391, — in den neupreußischen Landesteilen: in Hannover §. 400, — in Kurhessen §. 402, — in Nassau §. 403, — in Schleswig-Holstein, Lauenburg, Frankfurt a. M. §. 404. — Zusammenfassendes über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Preußen §. 405, — im Königreich Sachsen §. 407, — im Königreich Württemberg §. 411, — im Großherzogtum Baden §. 416, — im Großherzogtum Hessen §. 418, — in den Großherzogtümern Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz §. 419, — im Großherzogtum Oldenburg §. 422, — im Herzogtum Braunschweig §. 426, — im Herzogtum Anhalt §. 427, — im Fürstentum Waldeck §. 429, — im Fürstentum Lippe §. 430, — im Fürstentum Schaumburg-Lippe §. 431, — in den thüringischen Staaten: im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach §. 431, — im Herzogtum Sachsen-Coburg-Gotha §. 433, — im Herzogtum Sachsen-Meiningen §. 435, — im Herzogtum Sachsen-Altenburg §. 436, — im Fürstentum Schwarzburg-Sondershausen §. 438, — im Fürstentum Schwarzburg-Rudolstadt §. 439, — im Fürstentum Reuß ä. L. §. 440, — im Fürstentum Reuß j. L. §. 441, — in den drei freien und Hansestädten: in Hamburg §. 442, in Bremen §. 446, in Lübeck §. 449, — im Königreich Bayern §. 451, — in Österreich §. 454, — in Elsaß-Lothringen §. 458. — Zusammenfassende Übersicht §. 461.

## Kap. VII. Ergebnisse und Folgerungen . . . . . 465

Die große Veränderung, die in der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte sich vollzogen hat §. 465. Die beiden Hauptursachen dieser Veränderung: die Umwandlung des Kirchenbegriffs §. 465 und die Einführung der Parität §. 466. Trotz alledem ist die evangelische Kirche noch

heute das, was sie im Reformationszeitalter gewesen ist: eine Stiftung, eine Anstalt, keine reine Genossenschaft §. 467. Beweis dafür ist das landesherrliche Kirchenregiment §. 468, das in Wahrheit kein Kirchenregiment, sondern ein Staatsregiment ist §. 471. Das Widerspruchsvolle der gegenwärtigen Rechtsstellung der evangelischen Kirche §. 473, die auf Lösung dieses Widerspruchs gerichteten Bestrebungen: die radikalere (Trennung von Staat und Kirche) §. 473, die konservativere (Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments) §. 474. Die Gründe der politischen Gestaltung der christlichen Kirche §. 476. Die Beseitigung der politischen Gestaltung der Kirche durch die Reformation §. 479. Was wir daraus lernen zur Beurteilung der Selbständigkeitsbestrebungen in der evangelischen Kirche? §. 481.

## Literaturverzeichnis.

(Hier ist nur die häufiger und in abgekürzter Form citierte Literatur aufgenommen.)

- Codex des im Königreich Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechts, 3. Aufl. Bearbeitet und herausgegeben von P. von Seydewitz. 1890.
- Cichorn, A. Fr., Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei. 2 Bde. 1831 und 1833.
- Eisenlohr, Sammlung der württembergischen (evangelischen) Kirchengesetze. 2 Bde. 1834 und 1835 (in Neyschers Sammlung der württembergischen Gesetze. Bd. 8 und 9).
- , Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg. 1836 (zugleich Einleitung in die Sammlung der württembergischen evangelischen Kirchengesetze).
- Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. 1861.
- , Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 8. (1869) S. 69 ff.
- , Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 3. Aufl. 1889.
- , Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung. 1872.
- , Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich. 1888.
- , Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen. 1885. Hierzu 3 Ergänzungsbände: 1888, 1890, 1892.
- Fürsteman, das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland. 1891.
- Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 3 Bde. 1868—1881.
- , Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887.
- , Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (in den von Gierke herausgegebenen Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. VII) 1880.
- Germann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung. Ein Kirchentagsvortrag. 1862.
- Hinshius, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, in Marguardens Handbuch des öffentlichen Rechts. I, 1, S. 187—372.
- Hundeshausen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Bd. 1. 1864.
- , Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen, Bd. 2: Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche. 1875.
- Jacobson, Das evangelische Kirchenrecht des preussischen Staates und seiner Provinzen. 1866.
- Lehmann, M., Preußen und die katholische Kirche seit 1640. 5 Bde. 1878—1885. (Der 6. Band, 1893 erschienen, konnte nicht mehr benutzt werden.)
- Libri symbolici f. Müller.
- Maassen, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. 1876.
- Mejer, D., Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts. 3. Aufl. 1869.
- , Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abhandlungen. 1891.
- , Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen. 1889.
- Müller, v., Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. 1846.
- Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. 4. Aufl. 1876.
- Nettelbladt, Observationes iuris ecclesiastici. 1783.
- Nichter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 8. Aufl. bearbeitet von Dove und Kahl. 1886.
- , Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. 1851.
- Nieder, Die evangelische Kirche Württembergs in ihrem Verhältnis zum Staat. 1887.
- , Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts. 1891.
- Rosin, Das Recht der öffentlichen Genossenschaft. 1886.
- Rößler, Konstantin, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage. 1876.
- Scheurl, v., Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen. 1873.
- Seydel, Bayerisches Kirchen-Staatsrecht (Sonderabdruck aus Seydels Bayerischem Staatsrechte, Bd. 6). 1892.
- Sohn, Kirchenrecht. I. 1892.
- Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. 2. Aufl. 1862.
- Stöckl, Handbuch der deutschen Verfassungen, 1884.
- Zachariä, G. A., Die deutschen Verfassungsgesetze der Gegenwart. 1855. Hierzu zwei Fortsetzungen: 1858 und 1862.
- Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. 1888.



Es darf als die herrschende Ansicht bezeichnet werden, daß die geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland im Widerspruch mit den Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche erfolgt und von Anfang an bis in das 19. Jahrhundert nichts anderes als ein fortgesetzter Abfall von dem Ideal sei, das den Reformatoren, besonders Luthern vorgeschwebt habe. Und welches wäre denn dieses Ideal gewesen? Kurz gesagt, eine selbständige vom Staate mehr oder weniger unabhängige Kirche. Die Schuld davon, daß es zu einer solchen nicht gekommen ist, wird entweder in der Ungunst äußerer Umstände oder aber in einem Mangel Luthers an Interesse und Verständnis für Fragen der Kirchenverfassung gefunden.

Die Wichtigkeit der Sache rechtfertigt es gewiß, wenn wir unsere Behauptung, daß dies die herrschende Ansicht sei, durch eine Reihe von Citaten belegen. Lassen wir zunächst einige Juristen zum Wort kommen!

Richter sagt: „Die reformatorischen Ideen Luthers hätten zu einer neuen Kirchenschöpfung führen müssen. Allein die erste Begeisterung war durch die Not der Thatfachen erkaltet, und der Blick wandte sich auf die geschichtliche Überlieferung zurück, die nicht ganz aus dem Buche des Lebens zu streichen, sondern, wenn möglich, zu versöhnen nun die Absicht war.“<sup>1)</sup>

Dove spricht seine Ansicht dahin aus: „Im Widerspruch mit dem Satz der Augsburgerischen Confession, daß das weltliche Regiment mit viel anderen Sachen umgeht, denn das Evangelium, welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äußerliche Gewalt, kam es in den praktischen Gestaltungen, welche der deutsche Protestantismus seit dem Bauernkriege aufweist, nicht zur Darstellung einer selbständigen Kirche, sondern nur zu einem neuen Versuche der Darstellung der christlichen Gesellschaft; war die letztere im Mittelalter in der Gestalt der geistlichen Universalmonarchie der als Staat organisierten abendländisch-katholischen Kirche in die Erscheinung getreten, so wurde sie nun darzustellen versucht in dem religiös durchdrungenen, confessionell ausschließlichen deutschen Partikularstaat.“<sup>2)</sup>

Ebenso Hinschius: „Gegenüber der kurialen Lehre von der Oberhoheit der Kirche über den Staat, an welchem die erstere ihre entsündigende Mission zu vollziehen hat, hat die deutsche Reformation das göttliche Recht der Obrigkeit und des Staates betont und die Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt verlangt. Zu einer Verwirklichung dieser Forderung, welche von den Reformatoren selbst nicht einmal als notwendiges Postulat für

1) Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. S. 32.

2) In der Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. XII. S. 33.

die Gestaltung der Verfassung der neuen Kirche festgehalten worden ist, ist es aber nicht gekommen. — Zu der Aufrichtung einer neuen, auf der Grundlage der Selbständigkeit der Kirche und der sonstigen Prinzipien der Reformation aufgebauten Verfassung ist es aber nicht gekommen, vielmehr wurde das aus dem Notstande herausgewachsene Provisorium (das landesherrliche Kirchenregiment) für Jahrhunderte ein Definitivum.“<sup>1)</sup>

Ganz ähnlich Gierke: „Der protestantischen Auffassung war die Kirche die freiverbundene Genossenschaft der Gläubigen. Luther wie Zwingli lehrten das allgemeine Priestertum der Gläubigen und die Identität der Kirche mit der Gemeinde. Ist es nun in der That der Reformation gelungen, den inneren Begriff der Kirche aus dem Alerus in die Gesamtheit der Gläubigen zurückzuverlegen, dem Laien das kirchliche Bürgerrecht der Idee nach von neuem zu erobern, so blieb sie doch in Deutschland bis auf geringe Anfänge vor der praktischen Verwirklichung dieser Gedanken im kirchlichen Organismus stehen, und gab im ferneren Verlaufe auch die Anfänge, welche zu Gunsten einer genossenschaftlichen Kirchenverfassung gemacht waren, mehr und mehr wieder zu Gunsten einer reinen Anstaltsverfassung auf.“<sup>2)</sup> — „Die deutsche Reformation brachte es, während ihr Begriff der «unsichtbaren Kirche» trotz seiner Aufnahme in die Kirchenordnungen überhaupt kein Rechtsbegriff werden konnte, kaum zu einem praktischen oder auch nur theoretischen Versuche, die «sichtbare Kirche» auf Grundlage des Gemeindeprinzips als wirkliches Rechtssubjekt zu konstituieren.“<sup>3)</sup>

Ebenso Kahl: „Das landesherrliche Kirchenregiment, daran ist kein Zweifel, hat den nächsten und kräftigsten Anstoß zu jenem dem evangelischen Kirchenwesen so sehr widerstrebenden Staatskirchentum gegeben. — Die Anschauung der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche und die praktische Darstellung desselben sind scharf und reinlich von einander zu scheiden. — Der reformatorischen Lehre und ihrem Wesen zuwider hat sich in der evangelischen Kirche die Anschauung von ihrer rechtlichen Identität mit dem Staate festgestellt.“<sup>4)</sup>

In besonders scharfer Weise spricht sich Oeffken aus: „In den prinzipiellen Anschauungen Luthers war diese Mißbildung (das landesherrliche Kirchenregiment) in keiner Weise notwendig gegeben, nichts weist bei ihm oder in der Augsburgerischen Konfession auf eine solche Herrschaft des Staates hin, im Gegenteil, sie verlangt die Selbständigkeit beider durchweg in der angeführten Weise, sie will zwar nicht die vollkommene Trennung von Staat und Kirche, wohl aber Auseinandersetzung derselben, sie weiß nicht einmal etwas von der hervorragenden Stellung des Fürsten in der Kirche, wie für eine solche

1) Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche. S. 200 f.

2) Deutsches Genossenschaftsrecht. I, 844 f.

3) Ebenbas. III, 799.

4) Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche. 1886. S. 19. 20. 21.

ja auch nicht der geringste Anhalt in der Schrift ist; der Summepiskopat der evangelischen Landesherren ist daher etwas geschichtlich Gewordenes, weder im N. T. noch in den Bekenntnisschriften Begründetes, nicht eine Konsequenz, sondern eine Inkonsequenz der Reformation.“<sup>1)</sup>

Zorn: „Diese Entwicklung (Übernahme des Kirchenregiments durch den Landesherren) war gewiß gegen die von Luther ursprünglich oft und energisch ausgesprochenen Prinzipien sowohl über das Verhältnis von Staat und Kirche, als die Verfassung der Kirche, nach welchen Luther das Kirchenregiment der Landesherren verwerfen mußte. Nur die tatsächlichen Verhältnisse, der vorhandene Notstand ließ Luther diese Entwicklung erträglich erscheinen, und überdies hatte Luther Fragen der äußeren Verfassung gegenüber allezeit einen großen Quietismus, ja eine förmliche Abneigung.“<sup>2)</sup>

Mit den Juristen stimmen die Theologen überein. Schenkel unterscheidet in seiner Abhandlung „über das ursprüngliche Verhältnis der Kirche zum Staat auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus“<sup>4)</sup> zwei Perioden: 1) Die Periode des erfolglosen Bestrebens, die Kirche mit Anerkennung ihrer Selbständigkeit dem Staate nebenzuordnen, vom Beginn der Reformation an bis zur Begründung der Konsistorialverfassung (1517 bis 1540), 2) die Periode des erfolgreichen Bestrebens, die Kirche mit Aufgeben ihrer Selbständigkeit dem Staate unterzuordnen, von der Begründung der Konsistorialverfassung an bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts

1) Staat und Kirche nach Anschauung der Reformatoren. S. 11 f.

2) Lehrbuch des Kirchenrechts. S. 153 f.

3) Ebenso der katholische Kirchenrechtslehrer Maassen: „Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat hat sich seit dem 16. Jahrhundert in den christlichen Reichen Europas je nach der Verschiedenheit der historisch gegebenen Verhältnisse und Faktoren verschieden gestaltet. Für Deutschland aber ist die Frage in einem der Kirche durchaus ungünstigen, den Anforderungen der christlichen Religion direkt feindlichen Sinn entschieden worden. Und daß dem so war, das ist in erster Reihe die Schuld des Protestantismus gewesen. Die protestantischen Territorialobrigkeiten haben das Beispiel gegeben, dem dann später auch die katholischen gefolgt sind. In Luthers Grundanschauungen liegt die Ursache nicht. Kirche und Staat waren ihm im Prinzip verschiedene, weit von einander getrennte Gebiete.“ (Neun Kapitel u. f. w. S. 245.) — Hierher können wir auch Sohm zählen, der die geschichtliche Entwicklung der lutherischen Kirche allerdings nicht deshalb verurteilt, weil es nicht zu einer selbständigen Kirchenbildung gekommen ist, sondern weil das Kirchenrecht seinen Einzug in der lutherischen Kirche erhalten hat: „Nicht Luther ist es gewesen, der die lutherische Kirche dem Landesherren unterworfen hat, sondern allein der Kleinglaube seiner Zeitgenossen. Wie einstmal, als der Katholizismus erzeugt wurde, das Verlangen nach äußerer, sichernder Rechtsordnung stärker war als der Glaube an Christi Regiment, gerade so jetzt, und selbst Luthers gewaltige Persönlichkeit hat das nicht hindern können. Aus denselben Gründen wie einst die Rechtsgewalt des Bischofs, ist jetzt das Kirchenregiment des Landesherren erzeugt worden. Das Kirchenrecht ist es gewesen, welches der Kirche einst den in ‚göttlichem Recht‘ gegründeten monarchischen Episkopat (und damit den Katholizismus), jetzt das auf der Gewalt der weltlichen Obrigkeit ruhende landesherrliche Kirchenregiment gebracht hat.“ (Kirchenrecht. S. 634.)

4) In den Theol. Studien und Kritiken. 1850. S. 203 ff., 453 ff.

(1540—1580).<sup>1)</sup> Die Schuld an der Erfolglosigkeit des Bestrebens, die Kirche selbständig zu machen und dem Staate nebenzuordnen, mißt er hauptsächlich Luthern zu: „Der gute Luther, der das Talent kirchlicher Organisation überhaupt nicht besaß, der seine schöpferische Kraft leider zu oft in nutzloser oder gar schadenbringender Polemik zersplittert, der im Anfange die tiefgreifenden Konsequenzen einer vom Hofe aus geleiteten Kirchenregierung nicht einmal geahnt hatte, erkannte bald mit Schrecken, wohin der neu betretene Weg am Ende führen müsse.“<sup>2)</sup> Am meisten aber hat zur Verbreitung und Befestigung der von uns als herrschend bezeichneten Anschauung Hundeshagen beigetragen, der in seinen verschiedenen Schriften unermüdet den Satz vertritt, daß die Kirchengestaltung des lutherischen Protestantismus im Widerspruch mit seinen Prinzipien stehe und daß nur im Gebiete des reformierten Protestantismus es zu einer normalen, den reformatorischen Grundsätzen entsprechenden Kirchenbildung gekommen sei: „Nur innerhalb der reformierten Kirche gelang dem Protestantismus eine wirkliche Kirchenbildung, beruhend auf rechtsfähigen Gemeinden, auf einer bestimmteren Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem und überhaupt auf einer Organisation der Gesellschaft, mittelst deren diese die ihr eigentümlichen Thätigkeiten ausübt durch selbständige, nur von ihr selber bestellte und ihr verantwortliche Funktionäre. Der lutherische Protestantismus dagegen gelangte zur Bildung einer Kirche in diesem Sinne nirgends, sondern er brachte es überall, selbst in den Ländern, wo der Episkopat im Sinne der evangelischen Lehre modifiziert beibehalten blieb, nur zu einem Kirchentum, d. h. infolge der verwirrenden Vermischung von Kirchlichem und Staatlichem, in welche er schon von Anfang und in der Folgezeit immer tiefer hineingeriet, wurde in den Ländern lutherischen Bekenntnisses ein kirchliches Thun im Staatsauftrag und durch lediglich vom Staatsoberhaupt unter verschiedenen, zum Teil aus der alten Kirche entlehnten Benennungen bestellte und geleitete Organe ausgeübt.“<sup>3)</sup> — „Diese Erscheinung hängt zusammen mit Luthers geringer persönlicher Neigung und Fähigkeit für Organisationen, welche auf nüchternen, formell rechtlichen Erwägungen zu ruhen haben. Auf Luthers Seite zeigt sich überall nur wenig Teilnahme für die Bestrebungen, der protestantischen Kirche eine bestimmte, selbständige, definitive Organisation zu verschaffen. — Ihn zog es auf andere, seinem besonderen Naturell entsprechendere Gebiete. Für Aufgaben jener Art hingegen hatte er wenig Sinn. Zwar mangelt es auch hier nicht an einzelnen glücklichen Gedanken, an genialen Aussprüchen, womit er oft den Nagel auf den Kopf trifft, aber es mangelt ihm an Ausdauer, sich dieser Art von Arbeiten mit Umsicht zu widmen.“<sup>4)</sup> — „Es wäre in gewissem Sinne nicht zu viel behauptet, wenn man sich endlich eingestehen wollte, daß der Protestantismus lediglich in Ver-

1) a. a. D. S. 205.

2) Ebendaf. S. 478.

3) Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. s. w. S. 389.

4) Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. I. S. 473.

bänden wie die französische Hugenottkirche und die sog. Kirchen unter dem Kreuz den wirklichen, seinem Prinzip entsprechenden Kirchencharakter entwickelt hat.“<sup>1)</sup>

An die Theologen reihen wir zum Schlusse noch die Historiker. Maurenbrecher spricht sich in seinem Vortrage über „Staat und Kirche im protestantischen Deutschland“ (1886) über unseren Punkt folgendermaßen aus: „Die Idee Luthers von dem Priestertum aller Christen und das aus dieser Idee abgeleitete Prinzip der christlichen Gemeinde als des eigentlichen Kerns und Grundes der christlichen Kirche — dies Kirchenideal Luthers bildet gewiß einen scharfen Gegensatz zu der Pappkirche des Mittelalters; es entspricht aber ebensowenig jener im fünfzehnten Jahrhundert gewonnenen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, dem von den Staatsgewalten beeinflussten und regierten Landeskirchentum. Nichtsdestoweniger hatte Luther gleich im Anfang seiner reformatorischen Thätigkeit sich an den Kaiser und den Adel von Deutschland gewendet, um sie zu der Kirchenreformation zu bewegen, welche die Organe der bestehenden Kirche von sich abgewiesen hatten. Bei seinem sächsischen Landesherrn hatte Luther Schutz und Unterstützung gefunden. Als Kaiser und Reich sich ihm versagten, warf er selbst sich den territorialen Gewalten in die Arme; in ihnen erwachsen der protestantischen Reformation die praktischen Stützen und Helfer.“<sup>2)</sup> Auch hier wird der Grund dieser Erscheinung in Luthers Persönlichkeit gefunden: „er war kein Organisator, der eine Kirchenverfassung auszugestalten vermocht hätte oder der nur für diese Verfassungsfragen einiges lebhaftere Interesse gehabt hätte.“<sup>3)</sup> Hätte freilich Luther den Defensor pacis des Marsilius von Padua gekannt, so wäre die ganze Entwicklung unserer Kirche eine andere geworden: „ich neige, sagt Maurenbrecher<sup>4)</sup>, jetzt mehr und mehr zu der Annahme hin, daß zu großem Schaden der reformatorischen Kirchenbildung unser genialer Reformator von jenen Ausführungen nicht Kenntnis gehabt hat: sie hätte doch gleichsam mit unabweisbarer Gewalt ihm den Aufbau seiner Reformationskirche unter Anlehnung an das Verfassungsprogramm des Defensor pacis nahe gelegt.“ Auch hier wird Calvin über Luther gesagt: „Wie tief in religiöser und in sittlicher Beziehung auch immer Calvin hinter unserem Luther zurückstehen muß, — man kann

1) Ebendaf. Bd. III. S. 247. Noch einige Zeugnisse aus Theologenkreisen mögen hier folgen. In den von ihm und Wach herausgegebenen „Synodalfragen“ (1874) sagt von der Solz: „in den evangelischen Kirchen Deutschlands entstand das Reformationsrecht der Landesherren weniger aus Grundsatz, als aus Not, oder richtiger aus einer geschichtlichen Notwendigkeit“ (I. S. 13). Ebendafelbst (S. 57) spricht Bepf Schlag seine Freude darüber aus, „daß der evangelische Kirchenverfassungsgedanke, der im Deutschland Luthers und Melancthons ein stichtiger Traum geblieben, daß die Organisation unserer Kirche von der Gemeinde aus heute in siegreicher Entwicklung begriffen ist.“ Karl Hase (Ges. Werke Bd. X. S. 379) meint, daß im Reformationszeitalter die oberste Kirchenleitung „fast zufällig“ an die deutschen Fürsten gekommen sei.

2) S. 13f.

3) Ebendaf. S. 16.

4) Ebendaf. S. 17.

nicht leugnen, in dem einen Punkt überragt der französische den deutschen Reformator: Calvin war ein Kirchenorganisator und Kirchenpraktiker; er und seine Jünger haben es verstanden, den französischen reformierten Gemeinden eine Kirchenverfassung zu schaffen, die auf das trefflichste und heilsamste dem französischen Protestantismus Zusammenhang und Ordnung gewirkt.“<sup>1)</sup> Noch schärfer ist das Urteil eines anderen Historikers, von Bezolds: „Der deutsche Reformator besaß von der politischen Begabung und dem Organisations-talent eines Calvin oder Loyola auch nicht die Spur.“<sup>2)</sup>

Wir glauben damit den Beweis für unsere Behauptung erbracht zu haben, daß die Anschauung von einem Widerspruch zwischen den Grundsätzen der Reformation und der thatfächlichen Entwicklung des Protestantismus die herrschende Meinung sei, und daß die Ursache dieser widersprüchsvollen und unglückseligen Entwicklung teils in den äußeren Umständen teils besonders in der Persönlichkeit Luthers gefunden werde, die in kirchenpolitischer Hinsicht, wie aus den mitgeteilten Äußerungen hervorgeht, eine so ungünstige Beurteilung erfährt, daß man den Eindruck erhält, die Vorsehung hätte sich für die Durchführung der Reformation kein ungeschickteres Werkzeug erwählen können als diesen Mann.

Ehe wir also in die Darstellung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst eintreten, haben wir, um einen Maßstab für die Beurteilung dieser Entwicklung zu gewinnen, die Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche zu ermitteln. Diese können aber nicht beschrieben und verstanden werden, wenn man nicht in Betracht zieht, welche Vorstellungen von jenem Verhältnis die Reformatoren vorgefunden haben. Wir müssen daher zunächst einen kurzen Blick auf die Anschauungen werfen, die man im Mittelalter von Staat und Kirche gehabt hat. Erst nachdem wir diese zwei einleitenden Kapitel (über Staat und Kirche im Mittelalter und über die Ansichten der Reformatoren von dem Verhältnis von Staat und Kirche) vorausgeschickt haben, können wir an unsere eigentliche Aufgabe herantreten und die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung darlegen.

Die Einteilung dieser Geschichte in drei Perioden können wir hier nicht begründen: sie muß sich durch die Darstellung selbst rechtfertigen. Wir verbergen uns dabei nicht, daß die Grenzen, welche die Zeiträume von einander scheiden, stets fließende sind, daß die ersten Anfänge des für eine Periode Charakteristischen bereits in dem vorhergehenden Abschnitte sichtbar werden. Allein nichtsdestoweniger glauben wir doch in der geschichtlichen Entwicklung, welche die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche durchgemacht hat, drei deutlich von einander geschiedene Zeitabschnitte annehmen zu dürfen, deren charakteristische Eigentümlichkeiten hervorzuheben unsere Darstellung versuchen will.

1) Ebendaf. S. 18.

2) Geschichte der deutschen Reformation. S. 375 f.

## Kapitel I.

### Staat und Kirche im Mittelalter.

Um das Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter zu verstehen, ist es notwendig, sich die mittelalterliche Weltanschauung, auf deren Grundlage sich jenes Verhältnis aufbaut, in ihren Hauptzügen zu vergegenwärtigen. Wenn wir aber von mittelalterlicher Weltanschauung reden, so meinen wir damit diejenige, deren allgemeine Herrschaft im Abendlande nicht schon durch die Reformation, sondern erst durch das Aufkommen der modernen Weltanschauung von der Mitte des 17. Jahrhunderts an gebrochen worden ist. Die Reformation hat wohl einzelne wichtige Stücke der mittelalterlichen Weltanschauung beseitigt oder umgestaltet, aber ihr Gefüge im Großen und Ganzen, wie wir sehen werden, unverändert gelassen, und auch die reformatorische Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, so viel sie auch des Neuen bringt, hält sich doch im Rahmen der mittelalterlichen Denkweise, und es ist daher unerlässlich, auf diese mit einigen Worten einzugehen.

Ihrem allgemeinen Charakter nach kann sie wohl am kürzesten als rein religiöse Weltanschauung bezeichnet werden d. h. als eine solche, welche alle irdischen Dinge und alles irdische Geschehen unmittelbar auf Gott und die jenseitige Welt zurückführt, hier ihren Ursprung, ihre bewegende Kraft, ihr Endziel erblickt. Die Königin unter den Wissenschaften war daher die Theologie, und wenn heute noch an unseren deutschen Universitäten die theologische Fakultät die erste unter den Fakultäten ist, so ist dies eine Nachwirkung der führenden Stellung, welche die theologische Wissenschaft im Mittelalter einnahm. Der religiös-theologische Charakter der mittelalterlichen Weltanschauung tritt uns an der Natur- und Geschichtsauffassung sowie an den politischen Vorstellungen des Mittelalters mit besonderer Deutlichkeit entgegen.

Die mittelalterliche Naturerkenntnis war nicht, wie die moderne, eine empirische, die von der sinnlichen Erfahrung, von den sichtbaren Erscheinungen zu den übersinnlichen Ursachen der Dinge aufsteigt, sondern sie nahm umgekehrt in diesen ihren Ausgangspunkt und stieg von hier aus in deduktiver Weise herab zu den Erscheinungen der Natur. „Das Mittelalter konstruierte die sinnliche Welt aus den Vorstellungen seiner religiösen Metaphysik; die Physik war nur eine Hilfswissenschaft der Metaphysik. Sie war die sinnliche Veranschaulichung der allgemeinen Lehrsätze der letzteren. Die Natur war das

große Bilderbuch zu den Heilswahrheiten der göttlichen Offenbarung. Der Gegenstand der Naturerkenntnis war demnach nicht die Naturwelt an und für sich, sondern die Zweckbeziehung derselben auf das große Thema der Welterschöpfung, die Erlösung der Menschheit und das jenseitige Gottesreich.<sup>1)</sup>

Den gleichen religiösen Charakter trägt die Geschichtsanschauung des Mittelalters: sie war ausschließlich teleologisch, nicht kausal, d. h. das Mittelalter betrachtete die geschichtlichen Thatsachen nicht nach ihrer ursächlichen Beziehung zu anderen Thatsachen oder allgemeineren Verhältnissen, sondern nach ihrer Zweckbeziehung; wenn also eine bestimmte geschichtliche Thatsache gegeben war, fragte man nicht: was ist ihre Ursache? aus welchen anderen Thatsachen, aus welchen allgemeinen Verhältnissen ist sie zu erklären? sondern die Frage war: was bedeutet sie? welchen Zweck hat sie? welche Stelle nimmt sie im göttlichen Weltplane ein? Es ist ein treffendes Wort Dilthey's: „Diese Metaphysik der Weltgeschichte sucht in ihr als Erklärung ihres Zusammenhangs einen Sinn, wie wir einen solchen in dem Epos eines Dichters suchen.“<sup>2)</sup> Der Mittelpunkt dieses planvollen Zusammenhangs, in dem das Mittelalter jede Geschichtsthatfache betrachtete, ist die Erlösung der Menschheit durch Christus: danach wird die ganze Weltgeschichte in zwei große Hälften eingeteilt, die Zeit vor und die Zeit nach Christus. Es ist besonders der Kirchenvater Augustin, der in seiner großartig angelegten Schrift *De Civitate Dei* diese Auffassung der Geschichte in ihrer ausschließlichen Beziehung auf das Werk der Erlösung und das Reich Gottes in die Christenheit eingeführt hat, und seine Ideen beherrschen das gesamte Mittelalter. Wir mögen heutzutage über diese Geschichtsanschauung lächeln, die alle Ereignisse unmittelbar und ausschließlich auf die Offenbarung Gottes in Christo bezieht, allein wir dürfen nicht übersehen, daß sie dem antiken Denken gegenüber einen großen Fortschritt bedeutet. Das heidnische Altertum kennt nur eine Gedankenmäßigkeit des Weltzusammenhangs, die Welt ist ihm der Kosmos; das christliche Mittelalter weiß auch von einer Gedankenmäßigkeit des Geschichtszusammenhangs, es findet Gott nicht bloß in der Natur, sondern auch in der Geschichte und erblickt in ihr eine zu einem vernünftigen Zwecke führende Entwicklung, einen Plan Gottes, die Erziehung der Menschheit zum Gottesreiche; die geschichtsphilosophischen Gedanken eines Vico, Lessing, Herder, Wilhelm von Humboldt, Hegel haben ihren Ursprung eben in diesem christlichen Gedanken eines inneren Zusammenhangs fortschreitender Erziehung in der Geschichte der Menschheit. Nirgends tritt der Unterschied zwischen dem antiken und dem mittelalterlichen Denken so klar hervor wie in der Geschichtsanschauung: das klassische Zeugnis des antiken Denkens ist Platons Republik mit ihrer vollständig geschichtslosen Weltanschauung; ihr steht als der klassische Ausdruck der mittelalterlichen Weltansicht Augustins Gottes-

1) v. Eiden, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*. (1887) S. 612.

2) Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Bd. I. (1883.) S. 425.

staat gegenüber, dessen hervorstechendste Eigentümlichkeit die gedankenmäßige Auffassung der Geschichte ist.

Ebenso religiös-theologisch sind die allgemeinen politischen Vorstellungen des Mittelalters. Den wahren Monarchen der Welt, das eigentliche Haupt der Menschheit sieht die mittelalterliche Anschauung in Gott: alle irdische Herrschaft ist ein Ausfluß der göttlichen Weltherrschaft; jeder, der eine Gewalt auf Erden hat, hat sie als Stellvertreter Gottes. Im Unterschied also von der späteren naturrechtlichen Auffassung, die alle Gewalt von unten, von den Beherrschten ableitet und aus einem pactum subjectionis der Einzelwillen erklärt, geht die herrschende Anschauung des Mittelalters von oben aus und leitet alle Autorität und Gewalt von Gott ab.<sup>1)</sup> Die göttliche Einsetzung der weltlichen Obrigkeit leugnen auch die extrem kirchlichen Schriftsteller des Mittelalters nicht: derselbe Gregor VII., der den Staat für eine Schöpfung der menschlichen Selbstsucht erklärt, kennt auch eine sittliche Seite des Staats und leitet die weltliche Gewalt von Gott ab, ja erstrebt sogar eine Mitwirkung des irdischen Herrschers zur Durchführung kirchlicher Reformen.<sup>2)</sup> Der streng kirialistische Alvarus Pelagius sagt ausdrücklich, daß der sündliche Ursprung des Staates seiner Ableitung aus Gott nicht im Wege stehe.<sup>3)</sup> Auch wo eine irdische Gewalt durch Wahl verliehen wird, stammt sie von Gott, denn die Wähler sind nur Organe Gottes.<sup>4)</sup>

Eine Konsequenz dieser Ableitung aller irdischen Gewalt und Herrschaft aus Gott ist die, daß die Herrschaft nicht bloß und nicht in erster Linie als eine Quelle der Macht und Berechtigung angesehen wird, sondern als ein Inbegriff von Pflichten, als ein verantwortliches Amt, als ein Dienst des gemeinen Wesens. Der Gewalthaber erscheint auf diesem Standpunkt nicht als der Souverän, der thun kann was ihm beliebt, dessen Wille nur an seiner

1) Statt aller weiteren Belege verweisen wir nur auf zwei hervorragende Schriften des Mittelalters, Dantes *Monarchia* (ed. Witte) und *De regimine principum* von Thomas von Aquino (bezw. von lib. II cap. 5 an von Ptolemäus von Lucca) in der zu Parma erschienenen Gesamtausgabe seiner Werke Bd. XVI. S. 225 ff.

2) s. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits*. 1888. S. 94 ff. Gierke a. a. O. S. 523. Anm. 15.

3) Vgl. Gierke a. a. O. S. 558. Anm. 101.

4) Dante, *De monarchia* III, 16: — solus eligit Deus, solus ipse confirmat, quum superiorem non habeat. Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti qui nunc, nec alii eujuscumque modi dicti fuerint Electores, sic dicendi sunt; quin potius denunciatores divinae providentiae sunt habendi. Unde fit, quod aliquando patiantur dissidium, quibus denunciandi dignitas est indulta; vel quia omnes, vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divinae dispensationis faciem non discernunt. Sic ergo patet, quod auctoritas temporalis Monarchae, sine ullo medio, in ipsum de fonte universalis auctoritatis descendit. Qui quidem fons, in arce suae simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis. Ähnlich Antonius de Rosellis (+ 1466) in seiner *Monarchia seu de potestate imperatoris et papae* (in dem Sammelwerk von Goldast, *Monarchia Romani Imperii* 1611. I, p. 252—556), T. I, cap. 48 (p. 279).

Macht eine Grenze findet, seine Gewalt ist keine absolute, willkürliche, schrankenlose, sondern begrenzt durch den Zweck, zu dem sie von Gott verliehen ist.<sup>1)</sup> Wer seine Gewalt nicht zu diesem Zwecke gebraucht, der ist nicht ein Herrscher, sondern ein Tyrann<sup>2)</sup>, dessen widerrechtlichen Befehlen die Unterthanen nach gemeiner mittelalterlicher Ansicht nicht zu gehorchen verpflichtet sind, ja dessen Ertüchtung sogar von vielen für erlaubt erklärt wird.<sup>3)</sup>

Die beiden wichtigsten Vorstellungskreise nun, in denen sich das politische Denken des Mittelalters bewegt, sind das römische Weltreich und die Kirche. Betrachten wir sie zuerst jeden für sich und sodann ihr Verhältnis zu einander.

Das Mittelalter konnte sich nicht (so wenig wie das Altertum) ein Nebeneinanderbestehen mehrerer gegen einander selbständiger, von einander unabhängiger Staaten oder Reiche vorstellen, sondern nur ein großes, die ganze Menschheit umfassendes Weltreich als irdisches Abbild des himmlischen Gottesreiches; die Menschheit erschien als ein einziger mystischer Körper, als die umfassendste irdische universitas, ein in sich einheitliches und in sich verbundenes Volk. Nur die Monarchie (als die die ganze Welt umfassende Herrschaft) entspricht der vollkommenen Herrschaft, ist ein Abbild der Weltherrschaft Gottes.<sup>4)</sup>

1) Thomas von Aquino, De eruditione principum I, 1 (Opp. XVI, p. 390), sagt von der potestas terrena: videtur altitudo esse et dominium, cum potius sit subjectio et ministerium. Ibid. II, 2 (p. 406): sicut multum displicet Deo usurpatio domini, sic multum placet ei intellectus ministerii, juxta illud Prov. 14: „Acceptus est regi minister intelligens“, inquam, se tantum ministrum esse. Aus einem Bedenken von 1526 (bei König, Europäische Staatsconsilia I, S. 3): „Ein Regiment ist nicht eine Tyrannis, sondern eine väterliche getreue Fürsorge: nicht eine Herrschaft, sondern eine Dienstbarkeit. Es soll auch kein Regent bedenken: Land und Leute sind mein, darum will ichs machen, wie mirs gefällt; sondern: ich bin des Lands und der Leute, ich solls machen und halten, wie es ihnen nützlich und fürträglich ist.“

2) Thomas von Aquino, de regimine principum II, 11 (opp. XVI, 260): ex quibus omnibus (d. h. einigen aristotelischen und Schriftstellen) manifestum est, quod juxta istum modum despoticum multum differat a regali, ut idem Philosophus videtur dicere in 1 Polit. Item quod regnum non est propter regem, sed rex propter regnum: quia ad hoc Deus providit de eis ut regant et gubernent et unumquemque in suo jure conservent; et hic est finis regiminis: quod si ad aliud faciunt, in se ipsos commodum retorquendo, non sunt reges, sed tyranni.

3) f. Gierke, a. a. O. S. 565.

4) Diesem Gedanken hat Dante in seiner bereits angezogenen Schrift De monarchia einen für das politische Denken des Mittelalters charakteristischen Ausdruck gegeben. Im ersten Buche dieser Schrift wirft er die Frage auf: an ad bene esse mundi monarchia necessaria sit, und bejaht sie in einer Mehrzahl von Argumenten; das wichtigste derselben ist folgendes: das ganze Menschengeschlecht hat einen einheitlichen Zweck, eine einheitliche Aufgabe, nämlich actuare semper totam potentiam intellectus possibilis (I, c. 4), d. h. das Auswirken aller intellektuellen Kräfte der Menschennatur. Die Menschheit ist aber eine Vielheit von Menschen (necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuatur (ib. c. 3). Nun wird eine Vielheit zu Einem Zweck am besten durch eine Einheit geleitet, denn quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi (ib. c. 5). — Si enim consideremus unum hominem, hoc in

Das principium unitatis, das dieser ganzen Anschauung zu Grunde liegt, spielt als Formalprinzip des politischen Denkens im Mittelalter eine große Rolle: alle Ordnung beruht in der Unterordnung der Vielheit unter die Einheit (ordinatio ad unum), und überall kann der einer Vielheit gemeinsame Zweck nur erreicht werden, wenn das Eine über das Viele herrscht und dieses auf das Ziel hin bewegt. Es liegt diesem Prinzip der augustiniische Gedanke zu Grunde, daß, wie Gott, der Schöpfer und Lenker der Welt, ein einheitlicher ist, so auch alles in der Welt, was gottgemäß sein soll, die unitas zum Prinzip haben muß<sup>1)</sup>; die vollkommenste Verfassung der menschlichen Gesellschaft ist daher die Monarchie.

Diese Monarchie nun, die ein Abbild der göttlichen Weltherrschaft ist, war dem mittelalterlichen Denken eine bestimmte geschichtliche Größe: das Imperium Romanum. Man nahm an, daß dieses Reich als die die gesamte Menschheit umfassende Monarchie von Anfang an auf Erden kraft göttlicher Stiftung bestanden habe, daß aber zu seinen Trägern im Laufe der Jahrtausende verschiedene mit einander wechselnde Völker berufen worden seien. Auf Grund der Bibelstelle Dan. Kap. 2 hatte sich die Ansicht gebildet, es haben seit Anbeginn der Welt vier Monarchien bestanden, die einander der Reihe nach abgelöst haben; zuerst die babylonisch-assyrische, dann die medisch-persische, hierauf die griechisch-macedonische und zuletzt die römische; diese aber sei die letzte

eo contingere videbimus, quia, quum omnes vires ejus ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum, aliter ad felicitatem pervenire non potest. Si consideremus unam domum, cujus finis est domesticos ad bene vivere praeparare, unum oportet esse, qui regulet et regat, quem dicunt patrem familias, vel ejus locum tenentem, juxta dicentem Philosophum: „Omnis domus regitur a senissimo“. Et hujus, ut ait Homerus, est regulare omnes et leges imponere aliis. Propter quod proverbialiter dicitur illa maledictio: „Parem habeas in domo“. Si consideremus vicum unum, cujus finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem vel datum ab alio vel ex ipsis prae eminentem, consentientibus aliis; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed, aliquando pluribus prae eminentibus volentibus, vicinia tota destruitur. Si vero unam civitatem consideremus, cujus finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen; et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua. Quod si aliter fiat, non solum finis vitae civilis amittitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, cujus finis est is qui civitatis, cum majore fiducia suae tranquillitatis, oportet esse Regem unum, qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non adsequuntur, sed etiam regnum in interitum labitur, juxta illud infallibilis veritatis: „Omne regnum in se divisum desolabitur.“ Si ergo sic se habet in his, et in singulis, quae ad unum aliquod ordinantur, verum est quod adsumitur supra. Nunc constat, quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut jam praecostensum fuit; ergo unum oportet esse regulans sive regens: et hoc Monarcha sive Imperator dici debet. Et sic patet, quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.

1) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 515 f.

in der Reihe der Weltmonarchien und werde, da der Prophet Daniel von keinem fünften Weltreich rede, bis an das Ende der Welt bleiben; zwar habe es schon verschiedene Träger gehabt, zuerst die Römer, dann die Griechen (d. h. Byzantiner), hierauf die Franken bzw. die Deutschen; zu diesen sei es durch die in der Person Karls des Großen geschehene Übertragung gekommen.<sup>1)</sup> Diese Übertragung, die *translatio imperii*, war besonders im 14. Jahrhundert ein Lieblingsthema der politischen Schriftsteller: Landulf von Colonna und Konrad von Hebenburg von päpstlicher Seite, Marsilius von Padua von kaiserlicher, haben die Translation zum Gegenstand besonderer Traktate gemacht, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Occam ihr in größerem Zusammenhange eine eingehende Untersuchung gewidmet.<sup>2)</sup>

Nach dieser Anschauung war das römische Reich ein Weltreich und der römisch-deutsche Kaiser als unmittelbarer Rechtsnachfolger der Cäsaren besaß kraft göttlicher und menschlicher Rechte das *imperium mundi*, vermöge dessen alle Völker und Könige der Erde ihm von Rechtswegen unterworfen waren. Der Kaiser war somit der einzige Souverän der Welt: alle anderen Fürsten hatten ihre Gewalt von ihm und mußten ihn als ihren Oberherrn anerkennen. Es war das freilich eine Fiktion, die um so hinfalliger wurde, je weniger außerdeutsche Fürsten wie die Könige von England und Frankreich diese Oberhoheit des deutschen Kaisers anzuerkennen geneigt waren. Allein auch jetzt hielt man jene Fiktion wenigstens noch insoweit fest, als man behauptete, die Vermutung spreche für die Abhängigkeit eines Volkes und Fürsten vom deutschen Kaiser, und wer von dieser Abhängigkeit frei zu sein behaupte, habe solche Exemption zu beweisen; und einer der ersten Bearbeiter des deutschen Staatsrechts im 15. Jahrhundert schreibt: *Hodie plurimi reges plus de facto quam de jure imperatorem superiorem non recognoscunt et suprema jura imperii usurpant.*<sup>3)</sup> Diesen Anspruch hielten die deutschen Kaiser noch lange Zeit fest, indem sie für ihre Gesandten den Vortritt vor allen anderen verlangten und das Prädikat „Majestät“ mit keinem anderen Fürsten teilen wollten.<sup>4)</sup>

Wenden wir uns dem anderen Vorstellungskreise zu, der für das mittel-

1) Über die Vorstellung der vier Weltreiche s. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae sive Origines* lib. V, c. 39. Beda Venerabilis, *Chronicon seu Liber de temporibus seu De sex mundi aetatibus*, Thomas von Aquino, *De regimine principum* lib. III, c. 12 (opp. XVI, 261). Sachsenspiegel, Buch III, Art. 44 u. f.

2) s. Niezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*. 1874. S. 171 ff.

3) Petrus de Andlo, *de romano imperio* (nach Laband, die Bedeutung der Rezeption des römischen Rechts für das deutsche Staatsrecht, 1880, im Jahre 1460 verfaßt) lib. II, c. 81.

4) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 541 ff. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. 5. Aufl. Bd. I, S. 33 ff. Joh. Steph. Pütter, *Specimen juris publici et gentium medii aevi: De instauratione imperii romani sub Carolo M. et Ottone M. facta ejusque effectibus*. 1784. p. 164 ff.

alterliche Denken ebenso wichtig war wie die Idee des einheitlichen Weltreiches, der Kirche.

Auf Grund gewisser Stellen der paulinischen Briefe (Röm. 12, 4 ff. 1 Kor. 12, 12 ff. Eph. 4, 12 ff. u. f. w.) hat sich in der Christenheit besonders seit Cyprian die Vorstellung gebildet, daß die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen der Leib Christi und daß Christus an diesem Leibe das Haupt sei. Was bedeutet diese Vorstellung im Sinn der Kirche? 1) Sie will sagen, daß Christus in der Kirche als der Gesamtheit der Gläubigen ein reales geschichtliches Dasein, eine geschichtliche Wirksamkeit gewonnen habe und fortwährend in ihr und nur in ihr besitze, daß in der Kirche sich gleichsam das Menschgewordensein des göttlichen Logos erhalte, daß in ihr und nur in ihr seine Menschwerdung sich stetig fortsetze, so daß also nicht nur die Kirche, als der Leib, Christi als ihres Hauptes bedürfe, sondern daß auch Christus der Kirche bedürfe als seines Leibes: die Kirche ist sozusagen für Christus Bedürfnis, um in der Welt und auf die Welt wirken zu können, sie dient ihm dazu, seine Erbsamerwirksamkeit an der Menschheit immer mehr auszudehnen und zur Vollendung zu bringen, er braucht sie als Organ seiner geschichtlichen Erbsamthätigkeit auf Erden. Die Kirche erscheint auf diesem Standpunkt nicht bloß als Gemeinschaft des Glaubens, als die Gesamtheit der an Christum Glaubenden, sondern auch als Anstalt für den Glauben: diejenigen, welche noch nicht an Christum glauben, können nur dadurch, daß es eine Kirche gibt, zum Glauben an Christum kommen, mit anderen Worten die Kirche entsteht nicht erst dadurch, daß die an Christum Glaubenden sich zu einer Gesamtheit zusammenschließen, sondern sie muß selbst schon vorhanden sein, damit man überhaupt zum Glauben an Christum gelange, sie ist nicht das Produkt einer menschlichen Vereinigung, sondern sie ist eine göttliche Stiftung in der Welt: Gott hat sie auf Erden gepflanzt zur Erlösung der sündigen Menschheit.

Wer ist nun die Kirche auf Erden? in wem kommt sie zur Erscheinung? durch wen wird sie repräsentiert? Ursprünglich und eigentlich ist es die Gesamtheit der Gläubigen, in der die Kirche sich darstellt, denn jeder, der an Christum glaubt, ist ein Glied an seinem Leibe, gehört also zur Kirche. Allein hier ist im Laufe der Zeit, vom zweiten oder jedenfalls vom dritten Jahrhundert an, eine Wendung eingetreten: innerhalb der Gesamtheit der Gläubigen vollzog sich eine Scheidung zwischen dem Klerus und den Laien, in dem Sinne, daß nur die Kleriker als Aktivmitglieder, die Laien dagegen nur als Passivmitglieder der Kirche angesehen wurden, d. h. also: die Kirche kommt zur Erscheinung, ist vollständig im Klerus (und hier wiederum insbesondere im Episkopate), ohne den Klerus kann die Kirche überhaupt nicht existieren, nicht zur Erscheinung kommen; die Laien gehören allerdings auch zur Kirche, aber sie sind nicht notwendig zum Begriff der Kirche: die Kirche wäre vollkommen existent in der Welt, auch wenn es gar keine Laien geben würde; selbst ein Mann

1) Vgl. hierzu bes. Richard Kothke, *Die Anfänge der christlichen Kirche*. 1837. S. 287 ff. Gierke, a. a. O. S. 106 ff.

wie Gerson bezeichnet als *partes essentielles et permanentes* der Kirche nur den hierarchischen Organismus, und Hugo von St. Victor die Laien als die linke, die Kleriker als die rechte Seite des Leibes Christi.<sup>1)</sup> Man drückte das auch so aus: *Laici sunt in ecclesia, sed non sunt ecclesia.*

Wenn wir aber sagen: die Kirche werde vom Klerus repräsentiert, komme in ihm zur Erscheinung, so soll das nicht heißen: der Klerus sei identisch mit der Kirche, er sei in dem Sinne die Kirche, daß sein Wille der Wille der Kirche sei, daß er mit ihr anfangen könne, was er wolle, daß er etwa ihre Verfassung aufheben, ihren Zweck ändern könne durch einen Gesamtbeschluß, mit anderen Worten: die Kirche ist nicht bloß nicht die Gesamtheit der Gläubigen, sie ist auch nicht bloß die Gesamtheit des Klerus, sie ist weder eine *universitas fidelium* noch eine *universitas clericorum* im ausschließlichen Sinne. Wir müssen uns daran erinnern, daß die Kirche eine göttliche Stiftung ist, kein Menschenprodukt, also erhaben über den Willen derer, die zu ihr gehören, unabhängig selbst vom Willen des sie repräsentierenden Klerus. Juristisch ausgedrückt heißt dies: die Kirche ist nicht eine Korporation, sondern eine Anstalt. Was bedeutet das? Beide, Korporation und Anstalt, haben das gemein, daß sie über den Individuen stehende Verbandspersönlichkeiten, Gesamtpersönlichkeiten sind, aber zwischen beiden besteht ein durchgreifender Unterschied: die Korporation ist eine solche Gesamtpersönlichkeit, die der verbundenen Gesamtheit entstammt und in ihr lebt, so daß Zweck und Wille der Körperschaft ihr immanent ist; die Anstalt dagegen ist eine solche Gesamtpersönlichkeit, deren Zweck nicht vom Willen der Gesamtheit abhängt, sondern ein für allemal fest, unabänderlich, der Anstalt transcendent, ihr von außen gegeben ist. Während also die Gesamtheit der Glieder einer Körperschaft einen einheitlichen Willen erzeugen kann, der den Zweck der Verbandseinheit ändert oder aufhebt, kann die Gesamtheit der Glieder einer Anstalt dies nicht thun. Gerade an dem mittelalterlich-katholischen Kirchenbegriff wird uns die Eigentümlichkeit der Anstalt in ihrem Unterschiede von der Korporation deutlich: die Gesamtheit der Laienmitglieder der katholischen Kirche kann keinen den Zweck der Kirche ändernden oder gar aufhebenden Gesamtwillen erzeugen, schon um deswillen nicht, weil die Laien bloß passive Mitglieder der Kirche sind; aber auch die Gesamtheit der Aktivmitglieder der Kirche, d. h. des Klerus, vermag dies nicht, auch nicht durch einen einstimmigen Beschluß,<sup>2)</sup> denn die Kirche ist keine Korporation, sondern eine Anstalt.<sup>3)</sup>

1) Bei Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche. I. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 1885. S. 58 und 60.

2) Auch der Papst vermag dies nicht, obgleich er seit dem Vaticanum die Kirche vertritt.

3) Vgl. über die Begriffe „Korporation“ und „Anstalt“ Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. II. S. 956 ff. Hinschius a. a. O. 249 f. Rosin, Das Recht der öffentlichen Genossenschaft. 1886. S. 48 ff. Kiefer, Die evangelische Kirche Württembergs in ihrem Verhältnis zum Staat. 1887. S. 99 ff. Treffend macht Hinschius darauf aufmerksam, daß die Transcendenz des Willens und Zwecks der christlichen Kirche

Es soll damit nicht geleugnet werden, daß die Kirche auch Gemeinschaft der Gläubigen sei, aber sie ist das nicht ausschließlich, ja nicht einmal in erster Linie, sondern vor allem ist sie Anstalt, göttliche Stiftung.<sup>1)</sup>

Von selbst ergibt sich aus dem Begriffe der Kirche ihre Einheit: ist die Kirche der Leib Christi, das Organ für seine geschichtliche Wirksamkeit auf Erden, so kann es nicht mehrere Kirchen geben: die Kirche als der Leib Christi kann gar nicht in der Mehrzahl gedacht werden, es wäre das eine *contradictio in adjecto*. Wo von mehreren Kirchen, von *ecclesiae* im Mittelalter die Rede ist, da stellen diese immer nur Teile der einen wahren Kirche dar. *Extra ecclesiam nulla salus*, das ist ein Fundamentalsatz der mittelalterlichen Weltanschauung.<sup>2)</sup>

Weiter folgt aus dem Begriff der Kirche ihre Sichtbarkeit: sie ist der sichtbare Leib des unsichtbaren Hauptes der Kirche; wäre sie auch unsichtbar, dann könnte sie ja nicht das Organ Christi für seine Erbsertthätigkeit auf Erden sein: ebendarum muß sie sichtbar sein, damit man wisse, wo das Heil zu finden sei, damit man auf sie weisen und sagen könne: das ist die Kirche, außerhalb der es keine Seligkeit gibt. Man kann die Sichtbarkeit der Kirche nicht schärfer zum Ausdruck bringen, als es Bellarmin in den bekannten Worten gethan hat: Die Kirche auf Erden ist *ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut republica Venetorum*.<sup>3)</sup> Dasselbe, nur mit anderen Worten, sagt der Catechismus Romanus: *Haec autem ecclesia nota est urbiq; supra montem sitae comparata, quae undique conspicitur; nam cum illi ab omnibus parendum sit, cognoscatur necesse est*.<sup>4)</sup>

Was aber macht die Kirche sichtbar und erkennbar? Ihre sichtbare, äußere Verfassung, insbesondere der Umstand, daß sie ein sichtbares Haupt als Stellvertreter des unsichtbaren Hauptes im Himmel hat: den Papst. Der Papst, der ist die sichtbare Kirche: „*quum visibilis ecclesia visibili capite egeat, ita Salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit, quum illi oves suas pascendas verbis amplissimis commendavit, ut, qui ei successisset, eandem plane totius ecclesiae regendae et gubernandae potestatem habere voluerit*.“<sup>5)</sup> Die Kirche ist also leicht zu finden: wo der Papst ist, da ist die Kirche; wer sich von dem Papst lossagt, der gehört

besser durch den Namen „Stiftung“ ausgedrückt würde, allein da dieser Name, wie Hinschius selbst sagt, eine wesentlich privatrechtliche Bedeutung hat, so bleibt nichts anderes übrig, als die Kirche eine Anstalt des öffentlichen Rechts zu nennen.

1) Vgl. Paulus Melchers, Die katholische Lehre von der Kirche. 4. Aufl. 1881. S. 21 f.: „Die Kirche Christi ist einerseits die Anstalt, welche der göttliche Heiland auf Erden gestiftet hat . . . , von der anderen Seite aber aufgefaßt ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden.“

2) Vgl. Lämmer, Die vortribunisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. 1858. S. 75 ff.

3) *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Tom. II: de ecclesia militante. cap. II, no. 10.

4) C. I. P. X. qu. 7. 5) *Ibid.* qu. 11.



nicht zur Kirche, der ist ein losgetrenntes Glied von ihr. Es ist also auch leicht zu bestimmen, wer zur Kirche gehört: jeder, der den Papst anerkennt als das sichtbare Haupt der Kirche, gehört zur Kirche.

Es läßt sich nicht leugnen, es ist ein festgeschlossener, scharf abgegrenzter Begriff der Kirche, den das Mittelalter ausgebildet hat: alle die Merkmale der Kirche, ihre Einheit, Universalität, Sichtbarkeit, hängen unter sich so enge zusammen, daß es nicht möglich ist, eines von ihnen wegzunehmen, ohne auch die anderen aufzuheben.

Nachdem wir die beiden wichtigsten Ideen des Mittelalters, die des römischen Reichs und die der Kirche, je für sich betrachtet haben, wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem Verhältnis zu, in das die mittelalterliche Vorstellung beide zu einander setzt, also dem, was man gewöhnlich das Verhältnis von Staat und Kirche nennt. Da gilt es nun gleich von vornherein im Auge zu behalten, daß für die mittelalterliche Anschauungsweise die beiden, um deren Verhältnis zu einander es sich handelt, nicht Staat und Kirche, sondern die weltliche und die geistliche Gewalt, das weltliche und das geistliche Schwert sind. Das Mittelalter ist, wie wir sahen, beherrscht von dem Gedanken eines großen die ganze Menschheit umspannenden Universalverbandes; dieser ist weder eine rein weltliche, noch eine rein geistliche, sondern eine weltlich=geistliche Größe und wird, je nachdem man mehr die weltliche oder die geistliche Seite dieses Universalverbandes betont, bald als *respublica*, bald als *ecclesia* bezeichnet.<sup>1)</sup> Was wir in moderner Weise Staat und Kirche nennen, das sind für das mittelalterliche Denken zwei Größen innerhalb des einen großen Universalverbandes, der in der Idee die ganze Menschheit umschließt, es sind die beiden Gewalten, die weltliche und die geistliche, das *imperium* und *sacerdotium*, um deren Verhältnis zu einander es sich handelt. Wir dürfen also hier Staat und Kirche nicht, wie wir es zu thun gewöhnt sind, in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der einander an sich selbständig gegenüberstehenden Gemeinschaften oder Verbände auffassen, sondern vor allem als Institutionen, die innerhalb eines und desselben Gemeinwesens einander gegenüberstehen, für die also die verbindende, zusammenhaltende Einheit schon gefunden ist. Die Frage ist somit: in welchem Verhältnis stehen diese beiden Gewalten innerhalb dieses Gemeinwesens zu einander? sind sie einander gleichgeordnet oder geht die eine der anderen vor, ist ihr übergeordnet? Daß der Gegensatz zwischen *imperium* und *sacerdotium* kein absoluter, endgültiger sein könne, stand für das vom *principium unitatis* beherrschte mittelalterliche Denken fest: auch dieser Gegensatz verlangt wie alle Gegensätze in einer höheren Einheit aufgehoben zu werden

1) Vgl. Gierke, a. a. D. S. 517 f., der den Nachweis liefert, daß auch das Wort „*ecclesia*“ unzählige Male von Kanonikern und Theologen im Sinne des die weltliche Ordnung einschließenden Menschheitsreiches verwendet wird. Vgl. bes. c. 6, X. 1, 33: *Ad firmamentum coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas.*

(*ad unum reduci*). Es fragt sich nur, wo diese Einheit zu finden sei. Es stehen sich hier im Mittelalter verschiedene Ansichten gegenüber, von denen jede auf ihre Art die gesuchte Einheit gefunden zu haben behauptet.

Die einfachste Lösung des Problems wird von der kirchlichen Partei dargeboten: der Gegensatz zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt wird dadurch aufgehoben, daß die weltliche sich der geistlichen unterordnet, sich von ihr leiten und weisen läßt; ein Zwiespalt zwischen den beiden Gewalten ist allerdings auf diese Weise ausgeschlossen. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Anschauung in der Bulle Bonifaz' VIII. *Unam sanctam* vom 18. November 1302<sup>1)</sup> gefunden, die uns der Mühe überhebt, weitere Belegstellen beizubringen. Darnach sind in der Hand des Papstes als des Stellvertreters Christi auf Erden und Nachfolgers Petri beide Schwerter, das geistliche und das weltliche: *in hac eiusque potestate duos esse gladios, spirituales videlicet et temporales, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis: „Ecce gladii duo hic“ in ecclesia scilicet, quum apostoli (als Apostel) loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporales gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: „Converte gladium tuum in vaginam“. Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Aber freilich wenn die Kirche auch beide Schwerter in der Gewalt hat, so handhabt sie doch nicht beide, dann wäre sie ja zugleich auch Staat: Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Wenn also auch die Kirche das weltliche Schwert nicht selbst handhabt, so kann es doch nie mit dem geistlichen in Konflikt kommen, denn es wird geführt nach dem Winke und der Zulassung der Inhaber der geistlichen Gewalt!<sup>2)</sup> Die Begründung stützt sich ganz auf das *principium unitatis*: *Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporales auctoritates spirituali subici potestati. Nam quum dicat Apostolus: „Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt“, non autem ordinatae essent, nisi gladius essent sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in supremam. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est, infima per media in suprema reduci. Non secundum ordinem universi omnia aequae immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spirituales autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecedere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecedunt. Von den beiden Gewalten muß sich also die eine der andern unterordnen, das ist durch das Prinzip der Einheit und Ordnung gefordert. Die Frage, welche Gewalt sich der anderen unterordnen solle, ist darum leicht zu beantworten, weil die beiden Gewalten einander nicht**

1) c. 1. *Extravag. comm.* 1, 8.

2) b. h. mit anderen Worten: der Staat ist nach mittelalterlich-katholischer Ansicht nichts anderes als der weltliche Arm der Kirche!

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

gleich sind, sondern die eine, die geistliche, die weltliche an Würde und Adel weit übertrifft. Das Geistliche ist mehr als das Leibliche, das Himmlische mehr als das Irdische — wer wollte das im Mittelalter bestreiten? Es war allgemeine Überzeugung, was Innocenz III. an den Kaiser von Konstantinopel schreibt: *spiritualia tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima praefertur corpori.*<sup>1)</sup> Die geistliche Gewalt die Seele, die weltliche der Leib, oder die geistliche Gewalt die Sonne, die weltliche der Mond<sup>2)</sup>: wenn man einmal diese Gleichsetzung zugab, wer vermochte sich der Schlussfolgerung zu entziehen: also muß die weltliche Gewalt der geistlichen gehorchen wie der Leib der Seele gehorcht, also ist die weltliche Gewalt geringer als die geistliche, wie der Mond geringer ist als die Sonne, die viel größer ist als er und bei Tage regiert, während er nur bei Nacht scheint!

Diese Anschauung wäre nicht zu so großer Herrschaft im Mittelalter gekommen, wenn sie nicht an dem Staatsbegriffe jener Zeit eine mächtige Stütze gehabt hätte. Welch dürftigen Staatsbegriff hatte das Mittelalter, welche niedrige Vorstellungen von dem Zweck und den Aufgaben der weltlichen Gewalt! Bei den Vertretern der einseitig kirchlichen Richtung darf uns das natürlich nicht wundern: nach Innocenz III.<sup>3)</sup> *regalis potestas praeeest carnalibus*, aber auch solche, welche einen freieren Standpunkt einnehmen, verraten eine niedrige Auffassung vom Zweck und Wert der weltlichen Obrigkeit. Friedrich II. läßt sie zum äußeren Schutze (*ad tutelam*) eingesetzt sein, während die Kirche *ad cautelam* d. h. zur Pflege der geistigen Güter da sei<sup>4)</sup>, und auch Gerson sagt: *civile dominium seu politicum est dominium peccati occasione introductum.*<sup>5)</sup> Berthold von Regensburg weist allen weltlichen Gewalten die Aufgabe zu, die Christenheit vor Dieben und vor Räubern und Brennern, vor Juden, vor Heiden und vor Ketzern, vor Meineidern und vor unrechter Gewalt zu schützen.<sup>6)</sup> Als die Durchschnittsanschauung des Mittelalters von der Aufgabe und dem Zwecke des Staates darf die Ansicht gelten, der Staat sei nur dazu da, Schutz nach außen, Ordnung im Innern zu gewähren. Alles andere ist Aufgabe der Kirche. Sie ist die Vertreterin nicht bloß der „geistlichen“, sondern überhaupt aller geistigen Interessen, die eigentliche Trägerin aller idealen Kulturzwecke und humanitären Bestrebungen: Wissenschaft und Kunst, die Pflege des gesamten höheren und niederen Unterrichts ist ihre Sache; es ist etwas Wahres an dem Wort, im Mittelalter sei der Papst der Unterrichtsminister Europas gewesen; die Klöster leisteten lange Zeit das, was später Aufgabe der Universitäten geworden ist; das ganze Gebiet der Wohltätigkeit, der Armen- und Krankenpflege war in den Händen der Kirche; die mangel-

1) c. 6. X. 1, 33.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Bei Eicken a. a. O. S. 371.

5) Bei Goldast II, 1403.

6) Bei Eicken a. a. O. S. 372, wo auch weiteres Material zu finden ist.

hafte Rechtspflege der weltlichen Obrigkeit ergänzte sie durch ihre Gerichtsbarkeit, durch ihre geistlichen Strafen. Also die meisten von den Aufgaben, die wir heutzutage dem Staate zuweisen, hatte im Mittelalter die Kirche auf sich genommen oder erhob wenigstens den Anspruch auf sie. Freilich bildete sich gegen den Ausgang des Mittelalters, wie wir noch sehen werden, ein vollerer, reicherer Staatsbegriff, aber in der klassischen Zeit unserer Periode war es ein kleines Gebiet, das man der Staatstätigkeit zuwies.

Kein Wunder, wenn die Kirche der weltlichen Obrigkeit anfangs, sich von ihr leiten zu lassen, wenn sie behauptete, als Vertreterin der *spiritualia* ihr, die es nur mit den *temporalia* zu thun habe, überlegen zu sein, wenn sie sich als den eigentlichen vollkommenen Staat, als die *Civitas Dei* betrachtete und das, was man gewöhnlich Staat nannte, nur als ein Werkzeug in ihren Händen ansah, wenn sie ihn nur so lange als existenzberechtigt anerkannte, als er sich von ihr leiten ließ.

Man betrachtet diese Anschauung von der Überlegenheit der geistlichen Gewalt über die weltliche, von der Notwendigkeit der Unterordnung dieser unter jene gewöhnlich als einen Ausdruck weltlicher Herrschsucht, und erblickt in den Päpsten, denen die Weltherrschaft der Kirche das Ideal ihrer Seele, die Richtschnur ihrer Politik gewesen ist, nichts weiter als von gemeiner Herrschsucht erfüllte Naturen. Wir glauben, mit Unrecht. Wohl war es Herrschsucht, was die Päpste des Mittelalters in den Kampf wider die weltliche Gewalt geleitet hat, aber es war keine gemeine, sondern, wenn man so sagen darf, eine religiöse Herrschsucht, mit anderen Worten die Weltherrschaft, welche die Päpste in dieser Periode unstreitig erstrebt und um deretwillen sie jahrhundertlang Kämpfe geführt haben, war nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, und zwar zu einem idealen, nämlich die unchristliche Welt zu verchristlichen. Das Papsttum wollte die Welt sich unterthan machen, nicht bloß um die Herrschaft über sie zu haben, sondern um sie mit christlichem Geiste zu erfüllen, nach christlichen Grundsätzen zu leiten. Dieser päpstlichen Herrschsucht liegt also von Hause aus ein ideales Motiv unter. Wenn wir das nicht annehmen, dann bleibt es uns ein Rätsel, warum gerade die (im Sinne des Mittelalters) frömmsten Päpste, d. h. diejenigen, die am meisten von der Idee der Weltverneinung durchdrungen waren, daß gerade diese ihre ganze Kraft an die Erreichung jenes Zieles, der Weltherrschaft der Kirche, gesetzt haben, dann bleibt uns der Zauber unbegreiflich, durch den das päpstliche System seit dem Ende des 11. Jahrhunderts auf die europäischen Völker gewirkt hat.<sup>1)</sup> Die Kirche hat freilich jenes hohe Ziel nur sehr unvollkommen erreicht: indem sie die widerstrebende Welt mit weltlichen Mitteln zu überwinden suchte, ist sie selbst der Welt unterlegen; es ist auch nicht zu leugnen, daß gegen den Ausgang des Mittelalters jenes ideale Motiv mehr und mehr zurücktritt. Nichtsdestoweniger erfordert die Gerechtigkeit anzuerkennen, daß die von der Kirche des Mittelalters erstrebte Weltherrschaft ursprünglich nur Mittel zum Zwecke und zwar zu einem idealen Zwecke gewesen ist.

1) Vgl. Hundeshagen in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I. S. 259f.

Es gab nun aber auch noch eine andere Lösung des Problems als die bisher beschriebene; sie wurde früher von der Kirche selbst, später hauptsächlich von denen vertreten, die in dem Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum die Partei der weltlichen Gewalt nahmen. Es ist die Ansicht, daß die geistliche und die weltliche Gewalt zwei von Hause aus verschiedene, von Gott gestiftete, gegen einander selbständige Sphären des einen menschheitlichen Universalverbandes seien, die ihre höhere Einheit entweder in einem überirdischen Haupte, Gott oder Christus, oder in ihrer gegenseitigen Unterstützung und Förderung, ihrer harmonischen Konföndanz finden. Wir heben aus der Fülle des Materials <sup>1)</sup> folgende charakteristische Äußerungen hervor.

Daß diese Auffassung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt die ursprüngliche kirchliche Anschauung war, beweisen Aussprüche wie der bekannte von dem Papst Gelasius: Duo sunt, quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas sacrata Pontificum et regalis potestas, <sup>2)</sup> ferner von dem Papst Nikolaus I.: Quoniam idem mediator Dei et hominum est, homo Jesus Christus, sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit propria volens medicinali humilitate sursum efferrī, non humana superbia rursus in inferna demergi: ut etiam Christiani imperatores pro eterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur, quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus et Deo militans minime se negotiis secularibus implicaret; ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis secularibus implicatus. <sup>3)</sup> Aber auch bei einem anderen Papste, bei dem wir am wenigsten die Anerkennung der Nebenordnung beider Gewalten suchen würden, finden sich dergleichen Aussprüche. Gregor VII. schreibt an Rudolf von Schwaben: — inter cetera . . . illud nobis videbantur consulere, per quod et status imperii gloriosius regitur et sanctae ecclesiae vigor solidatur: videlicet ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur. Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duobus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur; <sup>4)</sup> und ähnlich schreibt er an Wilhelm I. von England: credimus prudentiam vestram non latere: omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo, ad eius regimina, omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim . . . solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura . . . in erronea et mortifera traheretur pericula, providit, ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur. <sup>5)</sup> Dieselbe Ansicht hat der Zeitgenosse Gregors, Kar-

1) Vgl. bes. Gierke a. a. D. S. 534.

2) Epistolae Rom. Pontif. ed. Thiel I, p. 350 f.

3) c. 8 D. 10.

4) Regest. ed. Jaffé I, 19.

5) Ib. VII, 25.

dinal Petrus Damiani, der seine Disceptatio sinodalis inter regis advocatum et romanae aeclesiae defensorem <sup>1)</sup> mit einer die Gegensätze ausgleichenden clausula dictionis schließt: Amodo igitur, dilectissimi, illinc regalis aulae consiliarii, hinc sedis apostolicae comministri, utraque pars in hoc uno studio conspiremus elaborantes, ut summum sacerdotium et Romanum simul conföderetur imperium, quatinus humanum genus, quod per hos duos apices in utraque substantia regitur, nullis — quod absit! — partibus, quod per Kadaloum nuper factum est, rescindatur; sicque mundi vertices in perpetuitate caritatis unionem concurrant, ut inferiora membra per eorum discordiam non resiliant; quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege, salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur. <sup>2)</sup> Noch ein Jahrhundert später vertritt ein kirchlicher Schriftsteller diese Ansicht: im Eingang seiner Summa schreibt Stephanus Tornacensis <sup>3)</sup>: In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas ecclesia, civitatis rex Christus; duo populi duo in ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae: spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurisdictionis: divinum ius et humanum. Redde singula singulis, et convenient universa.

Mit Vorliebe und allmählich ausschließlich wurde die Theorie der Nebenordnung beider Gewalten, wie bereits bemerkt worden ist, von den Vertretern der weltlichen Gewalt im Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum aufgenommen und verfolgt. Waltram von Naumburg beklagt in seinem zur Zeit des gregorianischen Streites geschriebenen Liber de unitate ecclesiae conservanda <sup>4)</sup> die discessio illorum, per quos regendus est mundus, und spricht im Anschluß an das oben citierte Wort von Gelasius von den duo, quibus principaliter hic mundus regitur, regalis scilicet potestas et sacrata pontificum auctoritas; <sup>5)</sup> an einer anderen Stelle <sup>6)</sup> spricht er davon, daß die qui utpote militantes Deo non debuerant se vel negotiis secularibus implicare, usurpant sibi regnum ordinare et regere, qui debuerant ecclesiarum rectores esse et sese exemplum humilitatis omnibus praemonstrare. Sic enim discrevit Christus utriusque potestatis officia, regum scilicet

1) M. G. H. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. descripti. Tom. I, p. 76—94.

2) a. a. D. p. 93.

3) Ed. Schulte (1891) p. 1.

4) Ed. Schwenkenbecher 1883.

5) Lib. I cap. 3 (p. 4).

6) Lib. II cap. 26 (p. 94).

atque pontificum, „quatinus spiritalis actio a temporalibus distaret incurribus et Deo militans minime se negotiis implicaret secularibus, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset implicatus negotiis secularibus.“ Unde idem qui haec scripsit Gelasius consequenter discernit quoque iudicia ecclesiae a regis dispositionibus.

Ebenfalls für die Nebenordnung und Konföderation der beiden Gewalten tritt der Sachsenspiegel in seinem bekannten Eingange ein: Zwei swert liz got in ertriche zu beschirmene die cristenheit. Deme bābste ist gesaczt daz geistliche, deme keisere daz werltliche. Deme bābste ist ouch gesaczt zu rītene zu bescheidener zeit ūf eime blanken pferde, und der keiser sal im den stegereif halden, durch daz der satel nicht en winde; daz ist die bezēchenunge: swaz deme bābste widerstē, des her nicht mit geistlichem gerichte getwingen mag, daz ez der keiser mit werltlichem gerichte twinge, deme bābste gehōrsam zu wesene; sō sal ouch sīn geistliche gewalt helfen deme werltlichem gerichte, ob ez sīn bedarf.<sup>1)</sup>

Vom Beginn des 14. Jahrhunderts an, d. h. also mit dem Kampfe der erstarrten weltlichen Gewalten in Frankreich und Deutschland gegen die Kurie, mehren sich solche Stimmen. Sehr klar und präzis spricht sich über unsere Frage eine im Anfang des 14. Jahrhunderts verfaßte, dem Erzbischof von Bourges, Aegidius Romanus de Colonna zugeschriebene Schrift<sup>2)</sup> aus: istae duae potestates sunt distinctae et ab invicem separatae. Cum enim homo constet ex duobus, scilicet corpore et anima, et duplex sit vita, corporalis et spiritalis. Propter corporalem vitam observandam homo temporalibus indiget, propter spiritualem spiritalibus opus habet. Imperatores et Reges potestatem habent super corpora et res corporales, ad vitam corpoream pertinentes. Possunt enim et debent corporali poena punire reos et legum imperialium transgressores. Habent enim Rem publicam ordinare, populos sibi subiectos in pace et tranquillitate servare, defensare patriam et adversarios debellare. Pontifices autem spiritualem iurisdictionem habent, quae ad regimen et salutem animarum pertinet. Rursus cum duplex sit civilitas, humana videlicet et divina, terrena et coelestis, temporalis et spiritalis, civilem, mundanam et temporalem ordinat et disponit imperialis potestas; spiritualem vero, coelestem et divinam in terris regit Pontificalis auctoritas. Ad cuius regimen summus Pontifex habet plenitudinem potestatis. Inferiores autem Praelati in partem sollicitudinis sunt vocati. Ad utriusque civilitatis regimen Deus duos gladios ordinavit, duas iurisdictiones distinctas et differentes ad invicem. — Distinctae sunt igitur hae potestates nec debent se mutuo perturbare. Quia sicut Princeps non debet de spiritalibus intrudere

1) Buch I Art. 1 (nach Weiske).

2) Bei Goldast II, 95 ff. (die citierte Stelle steht p. 99). Über die Verfasserfrage s. Friedberg in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. VIII. S. 81 f.

se: ita nec Pontifex debet in temporalibus se immiscere nec iurisdictionem temporalem assumere nisi in certis casibus determinatis a iure.

Ungefähr aus der gleichen Zeit stammt der tractatus de regia potestate et papali von Johannes von Paris († 1306).<sup>1)</sup> Nachdem Verf. ausgeführt hat, daß die geistliche Gewalt um so viel höher und ausgeglichener sei denn die weltliche, als die Sonne mehr sei denn der Mond, die Seele mehr denn der Leib, fährt er fort: Nec tamen si principe maior est sacerdos dignitate, et simpliciter oportet, quod eo sit maior in omnibus. Non enim sic se habet potestas secularis minor ad potestatem spiritualem maiorem, quod ex ea oriatur vel derivetur: sicut se habet potestas proconsulis ad Imperatorem, qui eo maior est in omnibus, quia potestas sua ab eo derivatur. Sed se habet sicut potestas patris familias ad potestatem magistri militum, quarum una non est derivata ab alia, sed ambae a quadam superiori potestate. Et ideo in aliquibus potestas secularis maior est potestate spiritali, scilicet in temporalibus, nec quo ad ista, est ei subiecta in aliquo, quia ab illa non oritur: sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina immediate: propter quod inferior non est omnino subiecta superiori, sed in his solum, in quibus suprema subiecit eam maiori. — Est ergo sacerdos in spiritalibus maior princeps et e converso in temporalibus princeps maior sacerdote: licet simpliciter sacerdos maior sit, quantum spirituale maius est temporali.<sup>2)</sup>

Etwas später ist das Somnium Viridarii,<sup>3)</sup> in dem ein Miles und ein Clericus zur Verteidigung der Ansprüche der weltlichen und der geistlichen Gewalt einander gegenübergestellt werden. Der Miles gibt seiner Auffassung von dem Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt mit folgenden, an Stephanus Tornacensis erinnernden Worten Ausdruck: Deus duas iurisdictiones distinxit. Nam in eadem civitate duo sunt populi, scilicet clericorum et laicorum; duae vitae, carnalis scilicet et spiritalis, duo genera militum, scilicet ecclesiae et seculi; pontificalis et regalis potestas, et sic duae iurisdictiones, divina scilicet et humana. maxima enim in omnibus sunt dona Dei superna collata; sacerdotium divinis ministrans, imperium humanis praesidens, ab uno eodemque principio. duo enim sunt gladii, spiritalis scilicet et materialis. non dixit salvator alterum fore superfluum, sed dixit: satis est (Luc. 22); per hoc duas iurisdictiones denotans esse necessarias: et ne uni praesidens alteram usurparet. Petrum volentem uti materiali gladio, ut suum magistrum a Iudaeorum iniuriis defensaret, reprehendit dicens: converte gladium tuum in locum suum. et usurpanti iurisdictionem alterius poenam extitit comminatus, cum addi-

1) Bei Schard p. 113 ff., bei Goldast II, 106 ff.

2) Bei Schard 118 f., bei Goldast II, 113.

3) Bei Goldast I, 58 ff., nach Müller in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XIV. S. 159 ist die Schrift 1376 abgefaßt.

dit: omnis qui gladium accipit, scilicet ad alterius iurisdictionem spectantem, gladio peribit.<sup>1)</sup>

Es mögen nun noch einige Vertreter dieser Anschauung aus dem 15. Jahrhundert zum Wort kommen. In der Vorrede zu seiner zwischen 1410 und 1419 verfaßten Schrift *Privilegia aut iura imperii circa investituras episcopatum et abbatiarum restituta a Papis Imperatoribus Romanis*<sup>2)</sup> erwähnt Dietrich von Nieheim das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium in allgemeiner Weise: er vergleicht in der bekannten Art die potestas seu dignitas Pontificalis und Regalis mit Sonne und Mond und leitet daraus die höhere Würde der potestas Pontificalis ab: das Sacerdotium ist ad cautelam, das Imperium ad tutelam, ut homo qui erat in duobus componentibus diutius dissolutus, duobus retinaculis frenaretur, ut sic fieret pax orbi terrae, hominum excessibus limitatis. Et quia ars sequitur naturam in quantum potest, sic enim congrueret atque omnino mortalibus expediret, ut istae duae potestates sic semper existerent mutuis invicem favoribus et amicitia in simul aggregatae: aut quod saltem una alteram non offenderet nec eius statum et gloriam eclipsaret: sunt etiam hae potestates ab invicem distinctae. — Et hae duo potestates principaliter a Deo pendent. — Et sicut in spiritualibus papa omnibus praees, sic Imperator omnibus in temporalibus praees etc.

In großartiger Weise faßt Nikolaus von Cusa (1401—1464) in seinem Werke *De concordantia catholica*<sup>3)</sup> (geschrieben 1431—1433) die ganze Ordnung der christlichen Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Konföderanz auf. Unter dieser versteht er id, ratione cuius Ecclesia catholica in uno et in pluribus cordat in uno Domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantia vel harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita: ut sit unus Deus omnia in omnibus.<sup>4)</sup> Unter ecclesia versteht er aber in diesem Zusammenhange stets nicht die Kirche im Unterschiede vom Staate, sondern die ganze christliche Gesellschaft, und unterscheidet an ihr die anima d. i. das sacratissimum sacerdotium, und das corpus d. i. das sacrum imperium. Im ersten Buche seines Werkes handelt er de toto composito, scilicet ipsa ecclesia, im zweiten de anima ipsius, scilicet sacratissimo sacerdotio, im dritten und letzten de corpore, scilicet sacro imperio.<sup>5)</sup> Dabei vergleicht er nicht nur das Ganze, sondern auch die einzelnen Haupttheile desselben, die Kirche im engeren Sinne und das Reich, und ebenso dann wieder deren Theile, die Einzelkirchen und Einzelstaaten mit einem natürlichen Körper und findet in ihnen dieselbe Einheit in der Vielheit, dieselbe concordantia

1) a. a. D. lib. II cap. 116 (p. 167f.).

2) Bei Scharb p. 247 ff.

3) Bei Scharb p. 285 ff.

4) Lib. I c. 1 (p. 291).

5) Praefatio (p. 286).

in uno et in pluribus wie im natürlichen Körper. Innerhalb der ecclesia im weiteren Sinne stehen sich die weltliche und die geistliche gleichberechtigt gegenüber: omnia quae a Deo sunt, ordinata necessario sunt. Est itaque in catholica Ecclesia in hoc ordine (sc. in corpore, in Leiblicher Hinsicht oder auf dem Gebiet des Leiblichen) unus in plenitudine potestatis caeteris supereminens mundi dominus, qui Romano pontifici suo modo in hac corporali hierarchia, ad instar ipse in sacerdotali, regulariter par esse dicitur, servata differentia quae inter spirituale et corporale existit.<sup>1)</sup>

Einfacher, aber klarer ist die Anschauung von Aeneas Sylvius Piccolomini (1405—1464, als Pius II. Papst seit 1458) in seiner 1446 abgefaßten Schrift *De ortu et auctoritate imperii Romani*<sup>2)</sup>: Hinc etiam illa Christi verba traduntur, cum dicenti discipulo: Ecce gladii duo hic: Sufficit, inquit. Quo dicto spiritualia summo Pontifici, et temporalia Caesari, uti Doctores interpretantur, subiecit, ac si diceret: Duae potestates sunt, spiritualis et temporalis; nam satis sunt ad universalis Ecclesiae gubernationem. Hinc sacri canones ad firmamentum coeli, id est, universalis Ecclesiae, fecisse Deum in principio duo magna luminaria dicunt; id est, duas potestates instituisse, quae sunt Pontificalis auctoritas et regalis potestas: et alteram diebus, id est, spiritualibus, alteram vero noctibus, id est, temporalibus praeesse. Duo sunt enim (ut Gelasius inquit), quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas sacra Pontificum et Regalis potestas. Quod si quis percontetur, cur tantopere laudetur unitas, cur duabus his potestatibus una duntaxat persona non sit praefecta? cum et apud gentiles nonnunquam sacerdotis officium obiverit Imperator; et in veteri Testamento legamus, Melchisedech regem ac sacerdotem fuisse, Nicolaum papam audire debemus; sic enim ait: cum ad verum ventum est, ultro sibi nec Imperator iura pontificatus arripuit nec Pontifex nomen Imperatorium usurpavit: quoniam mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, pro actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit: propria volens medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rursus in inferna demergi: ut et Christiani Imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum Imperialibus legibus uterentur. Quamvis spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus et Deo militans minime secularibus se negotiis implicaret: ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset secularibus negotiis implicatus. In patrimonio tamen beati Petri (sicut canones asserunt) libere potest Apostolica sedes, nedum summi Pontificis auctoritatem exercere, sed etiam summi Principis exequi potestatem.<sup>3)</sup>

Besondere Beachtung verdient ein Mann, der, in dem Kampfe Ludwigs

1) Lib. III cap. 1 (p. 356).

2) Bei Scharb p. 391 ff.

3) a. a. D. p. 392 f.

des Baiern mit der Kurie auf Seiten des Ersteren stehend, die höhere Einheit über den Gegensätzen des sacerdotium und des imperium in ganz anderer Weise als seine Mittreiter herzustellen sucht, Marsilius von Padua in seiner ungefähr 1325 abgefaßten Schrift *Defensor pacis*.<sup>1)</sup> Marsilius versucht im Anschlusse an die Politik von Aristoteles eine genetische Erklärung des Staates: die einfachste und erste Form eines menschlichen Gemeinwesens war die Familie, die in einem Hause vereinigt lebte; indem sie wuchs und sich über die Grenzen eines Hauses hinaus ausdehnte, entstand die erste größere menschliche Gemeinschaft, der vicus, die vicinia. Die Regierung beider aber ist verschieden: die Familie wird regiert vom pater familias noch ohne Gesetz oder irgend welches Gewohnheitsrecht, nach seinem freien Belieben; in dem vicus dagegen muß das Oberhaupt (senior) rationabili aliqua ordinatione vel lege quasi naturali regieren: wenn z. B. in der Familie ein Bruder den anderen tötet, so kann das Oberhaupt der Familie die That verzeihen und unbestraft lassen, in dem vicus dagegen würde ein solches Verhalten des Oberhauptes Streit und Zwietracht hervorrufen. Aus mehreren vici sind dann wiederum größere Gemeinschaften entstanden, die aber noch von Einem regiert wurden und einfache Verhältnisse hatten: nec tamen habuerunt communitates illae primae tantam partium distinctionem et ordinem aut necessariam artium atque regularum vivendi summam, quanta postmodum successive reperta est in communitatibus perfectis. Fuit enim quandoque idem homo princeps et agricola seu Pastor ovium, veluti Abraam et alii posteriores quam plures, quod tamen in communitatibus perfectis nec expedit nec liceret. Nun erst, als die Erfahrung der Menschen wuchs, vollkommenerere Lebensregeln und Künste erfunden wurden und man anfing die einzelnen Seiten der menschlichen Gesellschaft zu unterscheiden, entstand die vollkommene Gemeinschaft, genannt Staat (civitas) mit Unterscheidung seiner Teile (cum suarum partium distinctione).<sup>2)</sup> Den Staat definiert Marsilius in wörtlichem Anschlusse an Aristoteles als die vollkommene Gemeinschaft, welche die Grenze des Genügens in sich hat, entstanden um des Lebens wegen, existierend aber um des gut Lebens wegen (perfecta communitas omnem habens terminum per se sufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi); denn die in der menschlichen Gesellschaft Lebenden (viviutes civiliter) wollen nicht bloß überhaupt leben wie die Tiere, sondern gut leben. Das Leben aber und das gut Leben der Menschen ist ein doppeltes, das zeitliche oder weltliche und das ewige oder himmlische, wie man es gewöhnlich nennt.<sup>3)</sup> An dieser vollkommenen Gemein-

1) Über ihn und seine Schriften s. Jourdan, Étude sur Marsile de Padoue 1892. Friedberg in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. VIII. S. 110 ff. Kiezer a. a. O. S. 30 ff. 193 ff. Die Schrift steht bei Goldast II, 154 ff. (jedoch mit verschiedenen Druckfehlern in der Paginierung).

2) P. I. c. 3 (p. 156f.)

3) P. I. c. 4 (p. 157).

schaft nun treten verschiedene Bedürfnisse hervor, welche durch sechs partes seu officia civitatis befriedigt werden; es sind Ackerbau, Handwerk (artificioium), Kriegswesen, Finanzwesen, Priesterschaft und Richterchaft.<sup>1)</sup> Da die vollkommene Gemeinschaft alles dies haben muß, um gut leben zu können, die Angehörigen eines Standes oder Berufes nicht alle diese Bedürfnisse befriedigen können, war es nötig, verschiedene Stände oder Berufsarten in dieser vollkommenen Gemeinschaft zu unterscheiden, welche für die Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse Sorge tragen: quia diversa sunt necessaria benevolentibus vivere, quae per homines unius ordinis seu officii procurari nequeunt, oportuit esse diversos ordines hominum seu officia in hac communicatione, diversa huiusmodi exercentes seu procurantes, quibus pro vitae sufficientia homines indigent. Hi autem hominum diversi ordines seu officia non aliud sunt quam pluralitas et distinctio partium civitatis.<sup>2)</sup> Einer Priesterschaft bedarf es wegen des zukünftigen Lebens: extra haec autem iam dicta, quae solum necessitati praesentis vitae succurrunt, est quo indigent communicantes civiliter pro statu futuri seculi per Dei revelationem supernaturalem humano generi promisso, et utile etiam pro statu vitae praesentis, cultus videlicet ac Dei honoratio et gratiarum actio exhibenda, tam pro receptis in hoc seculo beneficiis, quam recipiendis etiam in futuro: ad quae docenda et in ipsis homines dirigendos oportuit civitatem quosdam determinare doctores.<sup>3)</sup> Über die Notwendigkeit eines Priestertums haben allerdings die Menschen nicht ebenso einmütig gedacht wie über die der übrigen Seiten des Staates, weil sie nicht durch Demonstration verstanden werden konnte und nicht eine durch sich selbst offenbare Sache ist, doch kamen alle Völker darin überein, daß es nützlich sei, das Priestertum einzurichten propter Dei cultum et honorationem et consequens inde commodum pro statu praesentis seculi vel venturi. Plurimae enim legum sive sectarum bonorum praemium et malorum operatoribus supplicium promittunt, in futuro seculo distribuenda per Deum. — Nam licet philosophorum aliqui, talium legum sive sectarum adinventores, non senserint aut crediderint hominum resurrectionem, et illam vitam, quae vocatur aeterna, ipsam tamen esse finxere et persuaserunt et in ipsa delectationes atque tristitias secundum qualitates humanorum operum in hac vita mortali, ut ex hoc inducerent hominibus Dei reverentiam et timorem, desiderium fugiendi vitia et colendi virtutes. Zu diesem Zwecke haben die Heiden Priester angestellt und Tempel errichtet. Das wahre Priestertum und die richtigen Lehren über Gott und das ewige Leben brachte aber erst das Christentum.<sup>4)</sup> Christus brachte die lex Evangelica, lex gratiae, deren Inhalt die praecepta credendorum, agendorum et fugiendorum at-

1) Ib. c. 5 (p. 157).

2) Ib. c. 4 (p. 158).

3) Ib.

4) Ib. c. 5 (p. 160).

que consilia eorum bilden. Diejenigen nun, welche diese lex lehren und die von Christus eingesetzten Sacramente nach ihr verwalten, heißen Priester und Diakonen oder Leviten; ihr Amt und Beruf ist, legis evangelicae Christianae praecepta et consilia docere, in his quae credenda sunt, agenda et fugienda, finaliter pro statu venturi seculi, beato siquidem consequendo et opposito devitando. Sacerdotalis igitur officii finis est hominum disciplina et eruditio de his quae secundum Evangelicam legem necessarium est credere, agere vel omittere propter aeternam salutem consequendam et miseriam fugiendam.<sup>1)</sup> Wird so das sacerdotium ganz als officium civitatis aufgefaßt, so ist es nur folgerichtig, daß die Staatsgewalt die sacerdotes anstellt, ihre Zahl und erforderlichen Eigenschaften bestimmt, die Zahl der Kirchen oder Tempel und der an ihnen ihres Amtes waltenden sacerdotes festsetzt u. s. w.<sup>2)</sup> Die höhere Einheit über der geistlichen und der staatlichen Gewalt wird also von Marsilius auf eine einfache Weise, dadurch daß er die weltliche für omnipotent erklärt und ihr die geistliche völlig unterordnet, hergestellt. Es ist der antike Staatsbegriff, der hier seine Wiedererstehung feiert und schon Jahrhunderte zuvor, ehe er zur allgemeinen Herrschaft gelangt, ahnen läßt, wie der souveräne Staat die rechtliche Stellung der Kirche bestimmen werde.

Allein Marsilius blieb mit seinen Ansichten zunächst vereinzelt und selbst diejenigen, welche in dem Kampfe zwischen imperium und sacerdotium für das erstere Partei nahmen, schlossen sich ihm nicht an. Sie glaubten schon genug gethan zu haben, wenn sie die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt gegenüber der geistlichen zu behaupten und zu beweisen unternahmen: jede der beiden Gewalten hat ihre eigenen Funktionen, ihr besonderes Gebiet; der weltlichen Gewalt gebührt die Verwaltung der temporalia, der geistlichen die der spiritualia. Wir sehen, es ist im Grunde dieselbe niedrige Auffassung von den Zwecken und Aufgaben des Staates wie bei den Vertretern der kirchlichen Ansicht von der Überlegenheit und Oberhoheit der geistlichen Gewalt über die weltliche: alle höheren Aufgaben, die Sorge für die geistigen Interessen, fallen der Kirche, nicht dem Staate zu. Allein in einem Punkte erheben sich doch die Vertreter der staatsfreundlichen Theorie über die Enge und Beschränktheit des mittelalterlichen Staatsbegriffes, indem sie lehren, daß im Nothfalle die weltliche Gewalt, obgleich an sich nur zur Verwaltung der temporalia berufen, das Recht habe, sich der Kirche anzunehmen, gerade so wie auch die geistliche Gewalt im Nothfalle befugt sei, in das ihr an sich fremde Gebiet der tempo-

1) Ib. c. 6 (p. 160 ff.).

2) P. III concl. 12 (p. 310): Personae et ipsarum qualitatem ac numerum ad officia civitatis, sicque civilia omnia determinare, ad principantis fidelis auctoritatem secundum leges aut comprobatas consuetudines tantummodo pertinere. Ib. concl. 22 (p. 311): Numerum Ecclesiarum sive templorum ac in ipso ministrare debentium, sacerdotum, Diaconorum et reliquorum officialium ad solum principantem secundum leges fidelium pertinet mensurare.

ralia einzugreifen. Es ist das ein Punkt, der wegen seiner späteren praktischen Bedeutung eine genauere Untersuchung verdient.

In seiner bereits genannten Schrift untersucht Johannes von Paris, was die Bischöfe und Priester vermögen in temporalibus et super principes: ihre potestas consecrationis ist durchaus geistlicher Natur und gibt ihnen keine Gewalt in geistlichen Dingen. Das Gleiche gilt von der potestas clavium in foro conscientiae und von der potestas praedicationis. Schwierigkeiten macht die vierte potestas, in foro iudiciali exteriori, welche zweierlei enthält: die auctoritas discernendi seu corrigendi und die potestas coercendi; beide sind claves in foro exteriori. Die erste Gewalt wendet der Richter regelmäßig nur an de spiritualibus causis, quae ecclesiasticae vocantur; eine andere als eine geistliche Strafe kann er kraft dieser Gewalt nicht auferlegen nisi sub conditione et per accidens. — De potestate vero correctionis seu censurae Ecclesiasticae sciendum, quod non est nisi spiritualis directe: quia nullam poenam in foro exteriori potest imponere nisi spiritualement, nisi sub conditione et per accidens. Licet enim iudex Ecclesiasticus habeat homines in Deum reducere et a peccato retrahere et corrigere: hoc tamen non habet nisi secundum viam a Deo sibi datam, quae est separando a sacramentis et participatione fidelium, et huiusmodi ad censuram Ecclesiasticam pertinent. Et dicitur „nisi sub conditione“, scil. si quis poenitere velit et poenitentiam pecuniariam acceptare. Non enim potest iudex Ecclesiasticus ratione delicti imponere poenam corporalem vel pecuniariam, sicut facit iudex secularis: sed solum si ille velit eam acceptare. Si enim non vult eam acceptare, compellet eum iudex Ecclesiasticus per excommunicationem vel aliam poenam spiritualement, quae est ultima, quam potest inferre: nec ultra potest aliquid facere, nisi dico per accidens, quia, si esset haereticus et incorrigibilis et contemptor Ecclesiasticae censurae, posset Papa aliquid facere in populo, unde privaretur ille seculari honore, et deponitur a populo. Et hoc faceret Papa in crimine Ecclesiastico, cuius cognitio ad ipsum pertinet, excommunicando sc. omnes, qui ei ut domino obediunt: et sic populus ipsum deponeret et Papa per accidens. Sic etiam e converso: si Papa esset criminosus et scandalisaret Ecclesiam et incorrigibilis esset, princeps posset ipsum excommunicare indirecte et deponere ipsum per accidens, movendo scil. ipsum per se et cardinales. Et si quidem Papa acquiescere nolet, posset aliquid facere in populo, unde compelleretur cedere vel deponeretur a populo: quia Imperator posset sub hypotheca rerum vel poena corporum inhibere omnibus et singulis, ut nullus ei obediret vel serviret Papae, et hoc quidem potest uterque in alterum. Nam uterque, scil. papa et Imperator, universalem et ubique habet iurisdictionem: sed iste spiritualement et ille temporalem, et tamen in hoc distinctio est adhibenda, quia, ubi rex delinqueret in spiritualibus, sc. in fide, matrimonio et aliis huiusmodi, quo-

rum iurisdictione ad iudicem Ecclesiasticum pertinet, papa habet ipsum monere; et si ipse inveniatur pertinax et incorrigibilis, potest ipsum excommunicare, et ultra non potest plus nisi per accidens: quia si fuerit contemptor, potest facere in populo, ut dictum est. Ubi vero rex peccaret in temporalibus, quorum cognitio ad Ecclesiasticum non pertinet, tunc non habet ipsum corrigere primo, sed Barones et Pares de regno: qui si non possunt vel non audent, possunt invocare auxilium Ecclesiae: quae requisita a Paribus in iuris subsidium potest monere principem et procedere contra ipsum modo praedicto. Similiter vero, ubi papa delinqueret in temporalibus, quorum cognitio ad principem secularem pertinet, ut si mutuaret ad usuram, vel mutantibus faveret, et praecipue in iis, quae per leges civiles sunt prohibita: Imperator si esset, haberet ipsum primo corrigere, immediate monendo et postea puniendo, nam ad principem pertinet omnes malefactos corrigere primo iure. — Si vero in spiritualibus delinquat papa, conferendo beneficia Ecclesiastica simoniace, ecclesias dissipando, privando personas Ecclesiasticas et capitula iuribus suis, vel etiam male docendo et sentiendo circa ea quae ad fidem et bonos mores pertinent: tunc primo monendus esset a cardinalibus, qui sunt loco totius cleri: et si incorrigibilis esset, nec possent per se amovere scandalum de ecclesia, tunc in subsidium iuris haberent supplicando invocare brachium seculare: et tunc Imperator requisitus a cardinalibus, cum sit membrum ecclesiae, deberet procedere contra papam, ex quo ecclesia non habet gladium secularem. Alio modo, „non quidem manu nec iussu, sed nutu et supplicatione“, ut dicit Bernardus ad Eugenium: sic etiam duo gladii mutuo se iuvare tenentur ex communi charitate, quae membra ecclesiae unit.<sup>1)</sup>

Wilhelm von Occam († 1347), der gleich dem Marsilius von Padua mit seiner Feder für Ludwig den Baiern eintrat, vergleicht in seinen Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (quaest. I cap. 11) Kaiser und Papst mit Gliedern eines Leibes: in casu, si non esset alius inferior gradus, qui non ex officio possit et velit iuste secularia iudicare, potest Papa se huiusmodi immiscere iudicio: quemadmodum unum membrum corporis naturalis officium alterius membri ipso deficiente vel non valente actum suum habere, si potest, assumit. Qui enim non potest pedibus ambulare, manibus conatur, et qui non potest manu cadente percutere, dentibus mordere conatur.<sup>2)</sup> Zwar zieht hier Occam nur für den Papst die Konsequenz des Rechtes zur Einmischung in das weltliche Gebiet, aber daß für ihn ebenso die andere Konsequenz, das Recht des Kaisers zur

1) Cap. 14 (bei Goldast II, 125 ff., bei Schard p. 131 ff.).

2) Bei Goldast II, 327 (fast wörtlich gleichlautend mit Somnium Viridarium I, 151 bei Goldast I, 117). Eine ähnlich lautende Stelle findet sich in demselben Werke von Occam Quaest. VIII cap. 5 (bei Goldast II, 387).

Einmischung in das geistliche Gebiet gilt, kann keinem Zweifel unterliegen, da Occam dem Kaiser das Recht zuerkennt, den Papst im Nothfalle abzusetzen: si episcopi vel noluerint vel nequiverint papam haereticum iudicare, alii catholici, maxime Imperator, si catholicus fuerit, ipsum iudicare valebit; nam ubicunque deficit ecclesiastica potestas, semper recurritur ad brachium seculare.<sup>1)</sup>

In seinem um das Jahr 1406 geschriebenen Tractatus de schismate<sup>2)</sup> erörtert Franciscus de Zabarellis die Frage: Quis habebit congregare Concilium? und gibt darauf die Antwort: nach dem kanonischen Recht der Papst: et hoc quando est unicus papa, sic loquuntur illa iura. Quando autem sunt plures, qui contendunt de papatu, sicut nunc ipsi contendunt, debet congregari Concilium ad sollicitudinem Imperatoris. Interest enim ipsius Imperatoris, ut sit pax in Romana civitate, et sic fortius interest, quod sit pax in toto orbe, in quo esse non potest stante in contentione papatu, quia, ut in Evangelio dicitur: Omne regnum in se divisum desolabitur. Et quod ad Imperatorem spectet talis sollicitudo, ratio est, quia est advocatus et defensor Ecclesiae. — Nec quempiam moveat, quod Imperator est laicus, ut ex hoc putet inconveniens, quod se intromittat de clericis: non enim semper prohibetur iudicare de clericis, sed tunc prohibetur, quando non subest ratio specialis. — Hoc autem casu subest ratio specialis, imo specialissima, ne fides catholica ruat, quod nimium periclitatur diu permittendo pluralitatem in summo pontificatu.<sup>3)</sup>

Einen ganz ähnlichen Standpunkt nimmt Nikolaus von Cusa ein: Non credo etiam absurdum esse illud dictum, quod etiam propter curam commissam custodiendae fidei sacro Imperio ipse Imperator negligente aut contradicente Romano Pontifice imminente magno universaliurbationis Ecclesiae periculo praeceptive posset Synodum indicere ad providendum fluctuanti Ecclesiae.<sup>4)</sup> — Si de Ecclesiasticis constitutionibus ad augmentum divini cultus et pro libertate Deo servientium institutis nihil immutare habeat laicalis potestas: habet tamen nihilominus providere Reipublicae illis praefatis semper salvis: non decet quempiam dicere, sanctissimos Imperatores, qui pro bono Reipublicae in electionibus episcoporum et collationibus beneficiorum et observatione religionum multas sacras constitutiones ediderunt, errasse et ita statuere non potuisse. Immo legimus, Romanum pontificem eosdem rogasse, ut constitutiones pro cultu divino, pro bono publico, etiam contra peccatores, de clero ederent.<sup>5)</sup>

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen und werfen einen Blick zurück,

1) Quaest. I cap. 17 (bei Goldast II, 332).

2) Bei Schard p. 235 ff.

3) a. a. D. p. 236. 237.

4) De concordantia catholica lib. III cap. 15 (bei Schard p. 369).

5) Ib. c. 40 (p. 387).



so müssen wir sagen: trotz allen Abweichungen im einzelnen ist doch das ganze Mittelalter beherrscht von der Idee der Einheit von Staat und Kirche, von imperium und sacerdotium. Wenn auch die eine Partei dem sacerdotium, eine andere dem imperium die führende Rolle zuweist, so ist ihnen beiden doch die Anschauung gemeinsam, daß die ganze Christenheit ein großes Weltreich bilde, dessen geistliches Haupt der Papst, dessen weltliches der Kaiser sei. Die kirchliche und die staatliche Ordnung waren zu unlösbarer Einheit mit einander verschlungen: der Abfall vom Glauben der Kirche war zugleich ein Abfall von der bürgerlichen Ordnung; Ketzerei und Apostasie waren nicht bloß kirchliche, sondern auch bürgerliche Verbrechen. Es waren nicht zwei Gemeinschaften, eine kirchliche und eine staatliche, die neben einander standen, jede für sich bestehend und unabhängig vom anderen, so wie wir heute von Staat und Kirche reden, sondern es war ein geistlich-weltliches Reich, die christliche Gesellschaft schlechthin, außerhalb der zu existieren unmöglich war: sie war der Rechtsboden, den jeder behaupten mußte und wollte, um nicht dem Bann und der Acht zu verfallen. Alle Reformversuche des ausgehenden Mittelalters haben die Fortdauer dieses geistlich-weltlichen Reiches zur Voraussetzung; auch die Reformation des 16. Jahrhunderts wollte die Einheit der christlichen Gesellschaft des Abendlandes, wie wir noch sehen werden, nicht sprengen. Der Gedanke einer Trennung von Staat und Kirche wäre dem Mittelalter unfassbar gewesen; wenn man dem Staat das Gebiet der temporalia und der Kirche das der spiritualia zuweist, so ist das eine Distinktion, eine begriffliche Sondernung, aber keine Trennung von Kirche und Staat. Dazu fehlte es an der allerersten Voraussetzung, der Religions- und Gewissensfreiheit. Das Mittelalter wußte zwar wohl, daß es außer der christlichen noch andere Religionen, die muhammedanische, die jüdische und viele heidnische gebe, aber diese waren alle falsche oder wenigstens unvollkommene Religionen: die wahre war ihm allein die christliche. Und innerhalb der christlichen Religion gab es für die mittelalterliche Anschauung nicht etwa verschiedene Konfessionen in unserem modernen Sinne, verschiedene Arten der christlichen Gottesverehrung, sondern nur die römisch-katholische Religion, die Religion der Kirche zu Rom; wer nicht zu dieser Kirche gehörte, war ein Ketz, den entweder zur wahren Religion zurückzuführen oder unschädlich zu machen, die Kirche für ihre Pflicht und ihr Recht ansah; denn Ketzerei hob nicht bloß die Einheit der Kirche, sondern auch die des Reiches auf. Die Einheit von imperium und sacerdotium — das war der Grund- und Eckstein des ganzen großartigen Gebäudes der mittelalterlichen Weltanschauung.

Wir haben aber im Bisherigen die Aufgabe, die wir uns in diesem Kapitel gestellt haben, noch nicht ganz gelöst: das moderne Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, das uns im Laufe unserer Untersuchung hauptsächlich beschäftigen wird, ist nicht aus jenem mittelalterlichen Verhältnis von Imperium und Sacerdotium hervorgegangen, sondern knüpft an die Beziehungen an, die sich im Laufe des Mittelalters zwischen den einzelnen deutschen Landes-

herren und der Kirche gebildet haben. Hierauf müssen wir daher noch unseren Blick richten, soweit das Verständnis der späteren Entwicklung durch die Kenntnis dieser früheren Verhältnisse bedingt ist.

Die deutschen Territorialgewalten des Mittelalters, Landesherren und Städte, waren ursprünglich auf ganz konkrete Beziehungen zu lokalen Kircheninstituten, z. B. Vogtei, Patronat, beschränkt; sie hatten noch kein allgemeines aus ihrer landesherrlichen Stellung fließendes Recht gegenüber der Kirche ihres Territoriums, etwa so wie heutzutage aus dem Begriffe der Staatsgewalt sich unmittelbar ein allgemeines Hoheitsrecht des Staates gegenüber der Kirche ergibt. Die deutsche Territorialgewalt war im Mittelalter ja noch nicht das, was wir Staatsgewalt nennen, d. h. eine höchste allgemeine, an sich unbeschränkte einheitliche Gewalt, aus der alle einzelnen Befugnisse des Staates mit logischer Notwendigkeit fließen. Es gab damals überhaupt noch keinen Staat, wie wir ihn heutzutage zu denken gewöhnt sind: es bestanden neben einander einzelne Kreise, Vereine, Zünfte, Genossenschaften, Anstalten, von denen jede an ihrem Teile die Aufgabe zu lösen suchte, die jetzt dem Staat zufällt. Neben und über diesen Kreisen (Ritterschaft, Landschaft, Gemeinden u. s. w.) stand der Landesherr als Obrigkeit mit dem ihm von Gott verliehenen Berufe, Friede und Eintracht zu erhalten, jeden bei seinem Rechte zu schützen, allem Unrechte zu wehren. Von einer Staatsgewalt im modernen Sinne des Wortes war daher damals noch keine Rede. Das ist sie im Laufe der Jahrhunderte geworden, aber zunächst war sie nur ein Konglomerat von Befugnissen und Rechten teils privatrechtlicher, teils öffentlich-rechtlicher Natur, welche einzeln kraft speziellen Rechtstitels erworben waren und deren Verbindung unter einander lediglich auf der Einheit der berechtigten Person beruhte. Den Grundstock dieser Rechte bildete gewöhnlich die Grafengewalt oder die Grundherrschaft; zu ihr traten im Laufe der Zeit weitere Befugnisse und die Grafschaften oder Grundherrschaften wurden seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts als territoria, ihre Inhaber als Domini terrae, Landesherren, bezeichnet. Damit war zwar die Landeshoheit begründet, aber es fehlte noch viel, daß sie als einheitliche Herrschergewalt gedacht worden wäre: die Summe der mit ihr verbundenen Befugnisse war noch nicht zu einer Einheit und festem äußeren Abschluß gelangt. So erklärt es sich, daß auch das Verhältnis der Landesherren zu der Kirche ihres Territoriums auf bestimmten einzeln erworbenen Befugnissen begründet war; von irgend welchen Rechten eines Landesherrn der Kirche gegenüber auf Grund der Landeshoheit als solcher war keine Rede. Erst gegen den Ausgang des Mittelalters, im 15. Jahrhundert, bemerken wir eine veränderte Stellung der deutschen Landesherren in kirchlicher Hinsicht: sie nehmen eine Stellung zur Kirche ein, welche auf ihrer landesobrigkeitlichen Stellung als solcher beruht, sie üben Rechte gegenüber der Kirche als Landesherren aus.

Um dies zu verstehen, muß man verschiedene Vorgänge in Betracht ziehen. Einmal war von Bedeutung, daß die deutschen Territorialgewalten immer mehr  
 kleiner, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche. 3

Selbständigkeit gegenüber der Reichsgewalt erlangten und ihre Landeshoheit als eine der kaiserlichen Gewalt gleichartige Staatsgewalt betrachteten, was die Rechtsparämie so ausdrückte: „Jeder Herr ist Kaiser in seinem Lande“, oder „tantum valet Status in Territorio quantum Imperator in Imperio“. Es war dies der Anfang des Prozesses, der im Lauf der Jahrhunderte zur vollständigen Auffaugung der Reichsgewalt durch die Territorialgewalten führte. Auf Grund nun dieser Anschauung, daß den Landesobrigkeiten für ihr Gebiet eine ähnliche Gewalt zustehende wie dem Kaiser für das Reich, nahmen die Territorialgewalten auch an der dem Kaiser zustehenden *Advocatia ecclesiae* teil und beanspruchten kraft ihrer Landeshoheit über alle Kirchen und Klöster ihres Gebietes Schutz- und Schirmvogteiliche Rechte. Wir lassen hier einige Belege dieser Aufstellung folgen.

Im Jahr 1421 verbündeten sich verschiedene (geistliche und weltliche) Fürsten mit einander zur Abwehr der Hussitischen Kezerei „als christliche Fürsten, denen solche Sachen und Gebrechen möglich Leid sein sollen“; 1424 wird dieses Bündnis erneuert unter Berufung darauf, „als den christlichen Fürsten und des heiligen Römischen Reiches nächsten Gliedern zu thun gebühret.“<sup>1)</sup>

In der *Reformatio Sigismundi* von 1436 gebrauchte der Kaiser folgende Worte: „Die Reichsstände stehen geschrieben heilig, denn ihnen ward empfohlen alles Recht und göttliche Gottseligkeit, und ward die Christenheit durch sie gestärkt, und werden ihnen geist- und weltliche Rechte empfohlen als dem Kaiser das Reich u. s. w. — Ihr habet eure Freiheit von der Christenheit, Ihr seid des heiligen Glaubens Beschirmer, rechte Vogte u. s. w.“<sup>2)</sup>

In dem Reichsabschied von 1512 achtet es der Kaiser für notwendig, „daß Wir als rechter Vogt und Schirmherr der christlichen Kirche, auch Kurfürsten, Fürsten und andere Stände des Reichs, sich in die Sachen schlagen und Wege fürnehmen, wie solche Beschwerung und Schisma zum förderlichsten und besten abgewendet, verhütet und zur Besserung gestellt werden möge.“<sup>3)</sup>

Der Reichsabschied von 1524 bezeichnet die Stände des hl. Reichs geradezu als „Schützer und Schirmer des Glaubens“ und ermahnt „Kurfürsten, Fürsten, Prälaten, Grafen und Stände des Reichs“, daß sie „mit sonderem hohem Fleiß und Aufmerken vorsehen, daß mitlerzeit (d. h. bis zum nächsten Konzil) das heilig Evangelium und Gottes Wort, nach rechtem wahren Verstand und Auslegung der von gemeinen Kirchen angenommener Lehrer, ohne Aufruhr und Ärger muß gepredigt und gelehrt werden.“<sup>4)</sup>

Ähnlich bestimmt der § 1 des Augsburger Reichsabschieds von 1526: „Und nachdem etwan viel Prediger das heilig Evangelium und Wort Gottes in mancherlei Meynung zu ziehen und zu theilen unterstehen, so soll eine jede

Oberkeit, sie sey geistlich oder weltlich Stands, ein fleißiges Aufmerken und ernstlich Einsehen haben, daß in ihren Fürstenthumen, Landen und Gebieten mitlerzeit das heilig Evangelium und Gottes Wort nach rechtem wahren Verstand und Auslegung derer von gemeiner christlichen Kirchen angenommenen Lehrern, ohn Aufruhr und Ärgernuß, zu Erhaltung Gottes Lob, Frieden und Einigkeit gepredigt werde“ u. s. w.<sup>1)</sup>

Noch ein anderes Moment verhalf den Territorialgewalten zu einer allgemeineren Stellung der Kirche gegenüber. Über jenen einzelnen Rechten, deren Summe die Landeshoheit ausmachte, spannte sich im Laufe der zweiten Hälfte des Mittelalters immer kräftiger „der einheitliche, in sich abgeschlossene, für sich bestehende Begriff einer landesherrlichen Verwaltungshoheit, dessen Wichtigkeit ohne weiteres aus dem Umstande erhellt, daß auf ihn schon seit Schluß des 15. Jahrhunderts ein umfassendes landesherrliches Verordnungsrecht konstruiert wurde, aus dessen unablässiger praktischer Anwendung seit etwa Mitte des 16. Jahrhunderts der territoriale Absolutismus erwuchs.“<sup>2)</sup> Es hängt dies zusammen mit dem seit dem 15. Jahrhundert hervortretenden Bedürfnis einer Erweiterung des engen und dürftigen mittelalterlichen Staatsbegriffs: die öffentliche Gewalt mußte, um den Ansprüchen und Bedürfnissen einer neuen Zeit zu genügen, den Kreis der Staatsaufgaben weiter ziehen, sie durfte sich nicht mehr bloß auf die negativen Staatsaufgaben, Gewährung des Schutzes nach außen, Abwehr des Unrechts und der Friedensstörung im Inneren beschränken, zumal da die Kirche die Aufgaben, die sie bisher nach unserer modernen Anschauung in Stellvertretung des Staates auf sich genommen hatte, immer weniger in genügender Weise zu lösen im stande war. So beginnen im 15. Jahrhundert die allgemeinen und besonderen Polizeiordnungen Deutschlands, welche im Sinne jener Zeit die Gesamtaufgaben der Obrigkeit, „für gute Ordnung und gemeinen Wohlstand zu sorgen“ in sich faßten.<sup>3)</sup> Sie enthalten nicht bloß die stetig wiederholten Gebote zur Aufrechterhaltung des Landfriedens, Verbote der Fehde und gewaltthätigen Selbsthilfe, sondern auch Vorschriften, die eine positive Fürsorge der öffentlichen Gewalt für bürgerliche Wohlfahrt und gute Sitte bezwecken. Hierher gehören Verbote des Bettelns, verbunden mit der Vorschrift, „daß jede Stadt und Kommune ihre Armen selbst erhalte“, Versuche zur Einführung einheitlicher Maße und Gewichte, verbunden mit Strafandrohungen gegen Warenfälschung, Übervorteilung und Täuschung des Publikums, Maßregeln für Freihaltung und Instandhaltung von Wegen, Stegen, Wasser, Strömen, Brücken, ausführliche Münzordnungen, Gewerbe-, Gefinde-, Kleiderordnungen, Verbote des Fluchens, Schwörens, des übermäßigen Trinkens und Zutrinkens u. s. w. Bei diesen Polizeiordnungen wirken die Territorialgewalten wesentlich mit, teils indem sie als

1) Bei Reinhard, *Meditationes de iure principum Germaniae, cum primis Saxoniae, circa sacra ante tempora reformationis exercito*, 1717 p. 54 ff.

2) Bei Reinhard p. 57.

3) Eingang § 4 (Neue Sammlung II, 137).

4) § 28 und 29 (Neue Sammlung II, 258).

1) Neue Sammlung II, 269.

2) Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, Bd. I, 2, S. 1338.

3) Vgl. hierzu besonders Gneist, *Der Rechtsstaat und die Verwaltungsgerichte in Deutschland*, 2. Aufl. 1879. S. 71 ff.

Stände des Reichs den von dem Kaiser erlassenen Verordnungen ihre Billigung und Zustimmung gaben, teils indem die Ausführung dieser Vorschriften in erster Linie von ihrem guten Willen und ihrer Mitwirkung abhing, teils indem die Reichsgewalt den einzelnen Ständen gebot oder anheimstellte, „in ihren Landen und Gebieten die nötige Verfügung zu thun“ und dementsprechende „Satzungen zu machen“. So bildete sich auf Grund eines erweiterten Begriffs der Aufgaben des Staates eine landesherrliche Polizeigewalt: die Territorialgewalt war jetzt nicht mehr bloß auf einzelne Kompetenzen und bestimmte Rechte beschränkt, sie hatte in der ihr nunmehr zugewiesenen Aufgabe der Landespolizei einen allgemeinen Rechtstitel, Ordnungen zum Wohle ihres Landes, zur Fürsorge für ihre Untertanen aufzurichten, Gebote und Verbote zum allgemeinen Besten zu erlassen. Was stand aber im Wege, diese landespolizeiliche Fürsorge für das öffentliche Wohl auf die kirchlichen Dinge auszudehnen? war die Landesobrigkeit nach der allgemeinen Anschauung jener Zeit, wie wir gesehen haben,<sup>1)</sup> Gott, von dem sie ihre Gewalt hatte, für die Führung ihres Amtes verantwortlich, galt sie weniger als eine Quelle der Macht und Berechtigung, denn als ein Inbegriff von Pflichten, als ein Dienst des gemeinen Wesens, so lag es nahe, zu den von Gott der Obrigkeit auferlegten Pflichten der positiven Fürsorge auch die Sorge für das Seelenheil der Untertanen zu rechnen. Wenn auch zunächst diese Pflicht meist wohl nur als Notspflicht d. h. als eine Pflicht, die nur im Falle der Versäumnis der kirchlichen Gewalt an die weltliche Obrigkeit herantrete, erscheinen mochte, der Zug der Zeit ging auf eine Erweiterung der Staatsaufgaben, auf eine Stärkung der Befugnisse der Territorialgewalten, und so dünkt mancher Obrigkeit die Pflicht für die kirchliche Versorgung ihrer Untertanen bald als eine nicht bloß außerordentliche, sondern ordentliche und wesentliche Aufgabe ihres Berufes.<sup>2)</sup>

Zu den beiden bisher geschilderten Momenten, welche der weltlichen Obrigkeit die Fürsorge für die kirchlichen Bedürfnisse ihres Landes nahelegten, kam noch ein drittes. Die auf den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts unternommenen Versuche, eine allgemeine einheitliche Ordnung des Verhältnisses des Papstes zu den einzelnen Kirchengebieten des deutschen Reiches zu erzielen, waren misslungen; zwar hatten die Reformbeschlüsse des Basler Konzils durch die Mainzer Acceptationsurkunde von 1439 den Charakter eines Grundgesetzes des deutschen Reiches erlangt: die deutsche Kirche war dadurch in wichtigen Punkten selbständig, autonom geworden, aber das Wiener Konkordat von 1448 hob in allen wesentlichen Stücken jenes Grundgesetz wieder auf und räumte dem Papste viele Rechte ein, die ihm durch die Reformbeschlüsse des Basler Konzils entzogen worden waren. Wenn wir fragen: wie ist das möglich gewesen? so genügt es nicht, daran zu erinnern, daß damals an der Spitze des deutschen Reiches einer der klüglichen Kaiser gestanden ist, die jemals die Geschichte gesehen hat,

1) s. oben S. 9f.

2) Belege dafür folgen teils noch in diesem, teils im dritten Kapitel nach.

Friedrich III. Wären die deutschen Fürsten fest geblieben, hätten sie das Gesamtinteresse des Reiches über ihre Sonderinteressen gestellt, so hätte der Kaiser jenen Schritt nicht thun können. Aber daran eben fehlte es: indem der Papst ihnen von den ihm im Wiener Konkordat gesicherten Regierungsrechten einige Nutzungen gewährte, verknüpfte er sein Interesse, das auf die Aufhebung der konziliaren Reformbeschlüsse gerichtet war, mit dem ihrigen. Er gestand ihnen gewisse weitgehende Befugnisse gegen die Kirchen und Klöster ihres Gebietes zu, wodurch die Autorität der Bischöfe, die der päpstlichen Alleinherrschaft in der Kirche auf jenen Konzilien so gefährlich geworden waren, eingeschränkt oder gelähmt wurde.<sup>1)</sup>

Indem nun die verschiedenen hier beschriebenen Momente zusammenwirkten, ergab sich in der zweiten Hälfte des 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts ein Verhältnis der Territorialgewalten zur Kirche, welches gerade durch das ausgezeichnet ist, was wir gewöhnlich als Folge der Reformation in den evangelischen Territorien Deutschlands betrachten, nämlich landesherrliches Kirchenregiment und Landeskirchentum. Wir sehen gegen den Ausgang des Mittelalters die Landesobrigkeiten eine Stellung zur Kirche einnehmen, die in geradem Widerspruch steht zu dem Verhältnis, in dem die weltliche Gewalt nach Lehre und Recht der Kirche zu den kirchlichen Dingen stehen soll, und sich nur wenig unterscheidet von der Stellung, welche später in den evangelischen Territorien die Landesobrigkeiten eingenommen haben. Wir nehmen ferner in dieser Zeit ein Landeskirchentum wahr, das durchaus unverträglich erscheint mit den Grundsätzen der mittelalterlich-katholischen Kirchenverfassung, wonach es nur Provinzen der einen allgemeinen Kirche, aber keine selbständigen Kirchenkörper, die der Gesamtkirche gegenüberstehen, geben kann.

Es ist dies ein Punkt, der gerade um deswillen so wichtig ist, weil man vielfach die territorialistische Entwicklung der evangelischen Kirchenverfassung, d. h. die Entwicklung der evangelischen Kirche in Form von Landeskirchen und unter dem Regiment der Landesobrigkeiten als eine sei es nun unvermeidliche oder lediglich durch die Schuld der Reformatoren eingetretene Folge der Reformation anzusehen pflegt. Dem gegenüber kann nicht genug betont werden, daß es ein landesherrliches Kirchenregiment und Landeskirchen in Deutschland (von Frankreich und England wird das eher zugestanden) schon vor der Reformation gegeben hat, daß also die territorialistische Entwicklung der protestantischen Kirchenverfassung nur die geradlinige Fortsetzung einer Richtung ist, die schon vor der Reformation vorhanden war und eine starke Neigung zu weiterer Entfaltung und stärkerer Befestigung zeigte. Die Ansicht, die auch Justus Henning Böhmer vertrat: Ante reformationem omne ius circa sacra vel papale vel episcopale fuit, nullum fere amplius regium,<sup>2)</sup> kann jetzt nicht mehr festgehalten werden.

1) f. Friedberg, De finium etc. p. 178f. Maurenbrecher, Studien und Skizzen zur Reformationsgeschichte. S. 279ff.: „Die allgemeine Kirche und die Landeskirchen“. 2) Ius ecclesiasticum Protestantium Lib. I tit. 31 § 38.

Es genügt, wenn wir zum Beweise dafür, daß es schon vor der Reformation ein landesherrliches Kirchenregiment und Landeskirchen gegeben habe, einige wichtigere deutsche Territorien ins Auge fassen.

In Brandenburg <sup>1)</sup> war der Einfluß der Markgrafen (seit 1415 Kurfürsten) auf die Regierung der Kirche in ihrem Lande von Anfang an groß. Es erklärt sich dies einmal daraus, daß das Markgraftum eine größere landesherrliche Gewalt enthielt, als das gewöhnliche Grafenamt, und sodann daraus, daß, wie in allen Territorien Deutschlands jenseits der Elbe so auch in der Mark die bischöfliche Gewalt nicht zu derselben mächtigen Entfaltung gelangt war, wie auf dem Boden des alten Reiches. Insbesondere waren die Markgrafen schon frühzeitig darauf bedacht, die Landeshoheit oder wenigstens das Vogteirecht über die Bischöfe von Brandenburg, Havelberg und Lebus zu erwerben. Diese hatten denn auch ihre Standschaft nicht auf den Reichstagen, sondern auf den brandenburgischen Landtagen; sie standen in weltlichen Sachen unter dem Gericht des Markgrafen; ihre Mannen zogen unter dem Banner desselben zu Felde und brachten von den Landessteuern ihren Teil auf; „treue Untertanen“ wurden sie vom Markgrafen genannt, „unterthänige Kapläne“ nannten sie sich selbst. Der Landesherr nominierte die Bischöfe, und die Domkapitel hatten nur das Recht, den Nominierten nachträglich ihre Stimme zu geben. Im Jahre 1447 versprach der Papst Nikolaus V. dem Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg in Anerkennung der Wohlthaten, welche die Vorgänger des Kurfürsten den Bistümern erwiesen hatten, zu Bischöfen von Brandenburg, Havelberg und Lebus diejenigen Personen zu bestellen, welche dem Kurfürsten angenehm und unterthan und von ihm benannt und empfohlen sein würden. Damit erlangte der seither schon von den brandenburgischen Landesherren geübte Einfluß auf die Besetzung der Bistümer auch die Anerkennung der Kurie. Nicht minder bedeutend aber war ihr Einfluß auf die Besetzung der Stifter. Bei einer ganzen Anzahl derselben präsentierte der Landesherr zu allen Stellen; auch über eine beträchtliche Reihe von niederen Pfründen übte er das Patronatsrecht aus. Insbesondere war es der bereits genannte Friedrich II., der von den Päpsten zur Belohnung für seine Bemühungen um kirchliche Ordnung und Zucht mit ausgedehnten Vorrechten und Vollmachten bekleidet wurde. So erhielt er 1445 vom Papste die Autorisation, die Prämonstratenserregel in den bischöflichen Stiftern zu Havelberg und Brandenburg aufzuheben und statt dessen weltliche Domstifter einzurichten; im folgenden Jahre erteilte ihm der Papst die Erlaubnis, die zahlreichen Güter des Kalandsordens einzuziehen und zu anderweitigen frommen Zwecken zu verwenden. 1448 gestand der Papst zu, daß die Untertanen des Kurfürsten in bürgerlichen Sachen nicht vor ein geistliches Gericht und in keinem Falle außer Landes geladen werden sollen. Wenn irgendwo, so kann man in Bran-

1) Vgl. zum Folgenden v. Müller, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 17 ff. Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640. Bb. I. S. 3 ff. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche. S. 104 ff.

denburg von einem landesherrlichen Kirchenregiment und von einer Landeskirche vor der Reformation reden.

Gehen wir zu Sachsen <sup>1)</sup> über. Den gemeinsam die Regierung führenden Brüdern, dem Kurfürsten Ernst und dem Herzog Albrecht, verlieh 1476 auf ihr Ansuchen Papst Sixtus IV. das Präsentationsrecht zu mehreren hohen Würden im Meißener Domkapitel; neun Jahre später erscheint dieses Recht auf sämtliche Stellen des Kapitels ausgedehnt. Das sonst von Rom gewährte Recht der Klostervisitation besaßen die sächsischen Fürsten zwar nicht, nichtsdestoweniger sahen sie Visitation und „Reformation“ der Klöster nicht selten als ihre Sache an. Schon Herzog Wilhelm III. hatte in seiner Landesordnung von 1446 ausgesprochen, daß er willens sei zu arbeiten und allen Fleiß zu thun, „als viel Wir und unser jeglicher das zu thun haben“, daß die Klöster in „redliche christliche Regierung“ gebracht würden, ein jedes nach seines Ordens Regeln. Zunächst war damit nichts weiter gemeint, als Mahnung an die geistlichen Oberen zur Regelung verwirrter Klosterverhältnisse, Gutheißung einer erfolgten Regelung und das Versprechen, den Fortbestand des Neugeschaffenen an seinem Teile beschützen zu wollen. Allein bald gingen die Fürsten weiter: sie ließen selbst durch Geistliche Visitationen vornehmen, zumal bei den dem Papste unmittelbar untergebenen Klöstern, die keiner oder einer ungenügenden Aufsicht unterstellt waren. Bemerkenswert ist nun hier besonders das Verhalten des Herzogs Georg von Sachsen. Er war ein treuer Sohn seiner Kirche und der heftigste Gegner der Sache der Reformation und der Person Luthers. Aber angeflacht der kirchlichen Verwahrlosung, zumal in den Klöstern, fühlt er sich Gott schuldig, einzugreifen und vorzunehmen, was die lässigen geistlichen Oberen versäumen. Er läßt eine Klostervisitation vornehmen, aber — das ist das Neue, Unerhörte — nicht durch Geistliche, deren Visitation keinen Wert habe, sondern durch Weltliche, die unverdorben seien und energisch auftreten. Zwei Juristen der Leipziger Universität, Georg von Breitenbach und Melchior von Ossa, hatte sich der Herzog zu seinem Visitationswerk ausersehen; von einer päpstlichen Zustimmung, welche die Prälaten eingeholt wünschten, wollte er nichts wissen; durch keinerlei Widerspruch ließ er sich beirren. Aber auch sonst hielt sich Georg für berechtigt zur Einwirkung auf die Kirche seines Gebietes. Charakteristisch ist sein Ausspruch: „er wäre in seinem Lande selbst Papst, Kaiser und Teutscher Meister.“ <sup>2)</sup> Einen Abt setzte er wegen Amtsvergehens einfach ab, einen anderen wegen schlechter Verwaltung. Auch hier also hält es die landesherrliche Gewalt für ihr Recht und ihre Pflicht, sich der Kirche anzunehmen und sie, wo es nötig ist, zu reformieren.

Ähnliche Verhältnisse bestanden vor der Reformation in Cleve, dessen

1) Vgl. dazu das oben S. 34 Anm. 1 citierte Werk von Reinhard, ferner Friedberg a. a. D. S. 101 ff. Felician Geß, Die Klostervisitationen des Herzogs Georg von Sachsen. 1888.

2) Bei Reinhard a. a. D. p. 65.

Landesherrn so bedeutame Rechte in kirchlichen Dingen hatten, daß sich das Sprichwort bildete: Dux Cliviae est Papa in terris suis <sup>1)</sup>, in Württemberg <sup>2)</sup>, in Osterreich <sup>3)</sup>, in Baiern <sup>4)</sup> und sonst.

1) Jacobson, Geschichte des Quellen der evang. Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen S. 12. Friedberg a. a. D. S. 106.

2) Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg S. 8 ff.

3) Friedberg a. a. D. S. 110 ff.

4) Reinhard, Die Kirchen-Hoheitsrechte des Königs von Bayern (1884) S. 14 ff.

## Kapitel II.

### Die Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche. <sup>1)</sup>

Wir treten nunmehr an die andere Frage heran, die wir beantworten müssen, ehe wir die Geschichte der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche

1) Die Literatur über dieses Thema ist massenhaft; wir verzeichnen sie nachstehend, soweit sie uns bekannt geworden ist: Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers, in der Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. II (1892) S. 513 ff. Dieckhoff, Zur Lehre vom Kirchenregiment, in der von ihm und Kliefoth herausgegebenen Theologischen Zeitschrift. Bd. IV (1863) und V (1864). Derselbe, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. 1865. Gesslen, Staat und Kirche nach Anschauung der Reformatoren. 1879 (in der von Frommel und Pfaff herausgegebenen Sammlung von Vorträgen). Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. 1853. F. Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation. 2 Hefte. 1863 u. 1866. Herrmann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigen den Kirchenverfassung. Ein Kirchentagsvortrag. 1862. Hßling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. 3. Aufl. 1853. Hundeshagen, f. die allgemeine Literaturübersicht. Hufschke, Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen. 1863. Jacobson, Grundlagen der Verfassung der evangelischen Kirche nach den Zeugnissen aus dem Zeitalter der Reformation, in der Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1852. Kahl, Die Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche. 1886. von Kampz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland. In den von ihm herausgegebenen Jahrbüchern für die Preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung. Bd. 31 (Jahrg. 1828) S. 25–150. Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments. 1887. Kleinert, Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung, in seinen Abhandlungen und Vorträgen „Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte“ 1889. Kliefoth, Über das Verhältnis der Landesherrn als Inhaber der Kirchengewalt zu ihren Kirchenbehörden 1861 (auch im Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Jahrg. 1861). K. Kßler, Luther und die Juristen. 1873. Derselbe, Die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen, in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XXI. F. Kßlin, Luthers Lehre von der Kirche. 1853. Lorenz, Luthers Einfluß auf die Entwicklung des evangelischen Kirchenregiments in Deutschland. Programm des Rgl. Friedrichsgymnasium zu Gumbinnen 1891. Maurenbrecher, Staat und Kirche im protestantischen Deutschland. (Vortrag) 1886. D. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. 1864. Richter, Die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Re-

selbst darstellen, nämlich: Was ist nach den Anschauungen der Reformatoren das richtige Verhältnis von Staat und Kirche? Wie haben sie sich die rechtliche Stellung der Kirche gedacht? Wir werden die Antwort auf diese Frage am leichtesten und sichersten finden, wenn wir von dem Kirchenbegriff der Reformatoren ausgehen und dann ihre Anschauungen über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche darlegen.

Der Kirchenbegriff der Reformatoren ist hauptsächlich im Gegensatz zu dem uns bereits bekannten mittelalterlich-katholischen entstanden. Der kürzeste, wenn auch nicht deutlichste Ausdruck dieses Gegensatzes ist der Begriff der unsichtbaren Kirche, den wir bei den Reformatoren finden. Was bedeutet dieser Begriff? Die Kirche ist unsichtbar, lehrten die Reformatoren vornehmlich im Gegensatz zu dem juristisch-politischen Kirchenbegriff ihrer römischen Gegner. Von diesen wurde die Autorität des Papstes als das wesentliche Merkmal der Kirche und die Unterwerfung unter seine Autorität als die Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche aufgestellt. Nun ist aber jenes Merkmal der Kirche von der Art, daß es gar keiner religiösen Bestimmtheit, keines Glaubens bedarf, um die Kirche in ihm wahrzunehmen; ferner kann die Unterwerfung unter die Autorität des Papstes und die daran geknüpfte Zugehörigkeit zur Kirche stattfinden ohne eine Spur von wirklich religiöser Gesinnung. Die Kirche ist aber, sagt Luther, ein Gegenstand nicht der sinnlichen Wahrnehmung, sondern des Glaubens, sonst würden wir nicht im apostolischen Glaubensbekenntnis sprechen: Ich glaube an eine heilige christliche Kirche. Wenn also die Reformatoren sagen: Die Kirche ist unsichtbar, so heißt dies: die Kirche ist ein Gegenstand des Glaubens und darum deckt sie sich nicht mit dem Umfang einer äußerlich festzustellenden Kirche, einer juristisch-politischen Religionsgemeinschaft, was gerade nach der mittelalterlich-katholischen Auffassung die Kirche ist.<sup>1)</sup> In seinem großen Katechismus erklärt Luther die Worte des

Reformatoren. Ein Beitrag zur Revision der Staßischen Verfassungslehre. In Meyers und Wilschs Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft, Bd. IV (1840) S. 1—90. Schenkel, Über das ursprüngliche Verhältnis der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus, in den Theologischen Studien und Kritiken 1850. v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment. 1862. Derselbe, Zu den Streitfragen über Kirchenverfassung, in seiner „Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen“ (1873) S. 345 ff. (auch in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. VI. VII. X.) Staßl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl. 1862. Staßl, Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit dem Volkskirchentum. 1871. Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments (Beiträge zur praktischen Theologie V). 1879. Wasserichleben, Die evangelische Kirche in ihrem Verhältnisse zu den symbolischen Büchern und zum Staat. 1843. Derselbe, Die Entwicklungs-Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Gießener Universitätsprogramm von 1861. Derselbe, Das landesherrliche Kirchenregiment (in den deutschen Zeit- und Streitfragen, Jahrg. I Heft 16). 1873. Zorn, Das landesherrliche Kirchenregiment nach der Ansicht der Reformatoren und im Hinblick auf den modernen Staat, in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XII S. 129 ff.

1) Vgl. hierzu besonders die Aufsätze von Nitsch in den Theol. Studien u. Kritiken 1859 und in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. VIII.

apostolischen Glaubensbekenntnisses „die Gemeinschaft der Heiligen“ (die unmittelbar auf die Worte „ich glaube an eine heilige christliche Kirche“ folgen) so: „Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz: Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eitelere Heiligen, unter Einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in Einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn' Kotten und Spaltung. Derselbigen bin auch ich ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleitet.“<sup>1)</sup> In der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ vom Jahre 1539 erklärt Luther ebenfalls den Glaubensartikel „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“ und sagt: „Da deutet der Glaube klarlich, was die Kirche sei, nämlich eine Gemeinschaft der Heiligen, das ist ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind, das heißt ein christlicher heiliger Haufe oder Kirche.“<sup>2)</sup> Ein anderes Mal sagt Luther: „Alle Christen in der Welt beten also: Ich gläube in den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so folget daraus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann noch fühlen; mag auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist sie. Denn was man gläubet, das sieht oder empfindet man nicht (Hebr. 11, 1). Wiederum was man siehet oder empfindet, das gläubt man nicht. — Die heilige Kirche Christi spricht also: Ich gläube eine heilige christliche Kirche. Die tolle Kirche spricht also: Ich sehe eine heilige christliche Kirche. Jene spricht: Die Kirche ist weder hier noch dort; diese spricht: Die Kirche ist hier und da.“<sup>3)</sup>

Luther fühlt nun aber selbst, daß diese unsichtbare Kirche eigentlich keine Kirche mehr sei im Sinn und Verstand der damaligen Zeit, daß die Sichtbarkeit ein so wesentliches Merkmal des herrschenden Kirchenbegriffes bilde, daß eine unsichtbare Kirche eine *contradictio in adiecto* sei. Er sagt daher einmal in der bereits angezogenen Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“: „Dies Wort ‚Kirche‘ ist bei uns zumal undeutlich und gibt den Sinn oder Gedanken nicht, den man aus dem Artikel [sc. ich glaube an die heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen] nehmen muß . . . Und ist nun heilige christliche Kirche so viel als: ein Volk, das Christen und heilig ist, oder wie man auch zu reden pflegt: die heilige Christenheit. Im alten Testament heißt es Gottes Volk. Und wären im Kinderglauben solche Worte gebraucht worden: Ich glaube, daß da sei ein christlich heilig Volk, so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewesen, der unter dem blinden undeutlichen Wort (Kirche) ist eingerissen. Denn das Wort ‚christlich heilig Volk‘ hätte klarlich und gewaltiglich mit sich gebracht beide, Verstand und Urteil, was Kirche oder nicht Kirche wäre. Denn wer da hätte gehört dies Wort: christlich heilig Volk, der

1) Libr. symbol. p. 457.

2) Werke Erl. A. Bd. 25 S. 412.

3) In der Antwort an den Bod' Emser. Erl. A. Bd. 27 S. 303.

hätte flugs können urteilen: Der Papst ist kein Volk, viel weniger ein heilig christlich Volk. Also auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk, denn sie glauben nicht an Christo, leben auch nicht heilig, sondern sind des Teufels böse, schändlich Volk. Denn wer nicht recht an Christum glaubt, der ist nicht christlich oder Christen. Wer den heiligen Geist nicht hat wider die Sünde, der ist nicht heilig. Darum können sie nicht ein christlich heilig Volk sein, das ist Sancta et Catholica Ecclesia.“<sup>1)</sup>

Wenn nun aber Luther und die anderen Reformatoren das Wort Kirche beibehalten haben und von einer unsichtbaren Kirche reden, obgleich dieser Begriff an einem inneren Widerspruch leidet, so ist dies nicht bloß die Macht der Gewohnheit, sondern es hat seinen besonderen Grund. Die Reformatoren wollen damit zum Ausdruck bringen, daß sie an der universellen Kircheneinheit des abendländischen Christentums festhalten, daß sie den Anspruch erheben, den Boden der einen katholischen Kirche zu behaupten. Es kann nicht genug betont werden, daß es nicht die Absicht Luthers und seiner Mitarbeiter gewesen ist, neben der alten mittelalterlichen Kirche eine neue evangelische zu gründen, sondern das, was ihnen als Ziel vorschwebte, war, die römisch-katholische Kirche im Sinne der wahren Christenheit zu reformieren. Jenes konnte nicht ihre Absicht sein: einmal hätten sie sich dadurch, daß sie sich von der katholischen Kirche lossagten und eine neue Religionsgesellschaft gründeten, des Verbrechens der Ketzerei schuldig gemacht, also nach der allgemeinen Rechtsanschauung jener Zeit das Leben verwirkt und bei ihren Landesherren keinen Schutz gegen Bann und Acht gefunden. Und sodann — was für sie noch schwerer wag als die Furcht, den Rechtsboden für ihre Existenz zu verlieren — stand auch für die Reformatoren der Satz fest, auf dem die ganze mittelalterlich-katholische Kirche ruht: extra ecclesiam nulla salus. Man beraubt sich von vornherein der Möglichkeit, das Prinzip der Reformation zu verstehen, wenn man dieses darin findet, daß der evangelische Christ ohne jegliche Vermittlung in unmittelbarem Verkehr mit Christus treten könne, während der katholische Christ nur durch Vermittlung der Kirche zu Christus kommen könne. Es ist das eine Auffassung des Wesens des Protestantismus, der Schleiermacher durch seine bestechende Formel: der Katholizismus mache das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, der Protestantismus umgekehrt mache das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo,<sup>2)</sup> weite Verbreitung und großes Ansehen verschafft hat. Nichtsdestoweniger ist jene Auffassung falsch. Nur in der Gemeinschaft der Kirche findet nach der Lehre der Reformatoren der Einzelne Christum; außerhalb der Kirche gibt es kein Christentum, extra ecclesiam nulla salus. Einer unserer ersten Lutherkenner sagt hierüber: „Man würde sich täuschen, wenn man annehmen würde, die Bedeutung der Kirche

1) Werke Erl. A. Bd. 25 S. 413 f.

2) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche, 2. Aufl. Bd. I § 24.

fürs christliche Leben und überhaupt für die Vollziehung der göttlichen Heilsratschlüsse auf dieser Erde sei für Luther geringer, weniger allumfassend, als für den Katholizismus. Der Unterschied ist vielmehr nur darin zu suchen, daß die Kirche, welcher diese Bedeutung zukommen soll, für Luther nicht dieselbe ist, wie für den Katholizismus, sondern eben jene bisher erörterte geistige, übrigens in der vollen Realität existierende, auch im Äußeren sich offenbarende Gemeinde. So kennt denn auch Luther kein Christentum außer in der Kirche, d. h. eben in dieser Gemeinde, keine Möglichkeit zu Christus zu kommen außer in der innigsten, wechselseitigsten Gemeinschaft mit den anderen irdischen Gliedern dieser Gemeinschaft.“<sup>1)</sup> Es ist somit ganz undenkbar, daß die Reformatoren hätten neben der bisherigen katholischen Kirche eine neue evangelische gründen wollen, und vollends ist es falsch, in der Augustana das Bekenntnis dieser neuen Kirche, ihr Programm, durch das sie sich von der katholischen Kirche hätte unterscheiden wollen, zu erblicken.<sup>2)</sup> Gerade das Gegenteil ist richtig: die Augustana betont an verschiedenen Stellen (§ 4. 10. 13 der Vorrede, § 1 im Schluß des ersten Teils der Confessio und § 5 im Beschluß) die Einheit der Kirche, verwahrt sich gegen den Vorwurf unberechtigter Neuerungen und Spaltungen und ist nach Ton und Inhalt in entschieden unionistischem Sinn gehalten, d. h. sie geht vielmehr darauf aus, den consensus der Evangelischen mit der katholischen Kirche als ihren dissensus nachzuweisen.

Das Festhalten der Reformatoren an der universellen Kircheneinheit der abendländischen Christenheit wird weiter bewiesen durch ihre wiederholte Appellation an ein allgemeines Konzil und durch ihre Anerkennung der ökumenischen Symbole.<sup>3)</sup>

So hielten die Reformatoren also den Begriff der einen heiligen christlichen Kirche fest und erhoben den Anspruch, zu ihr zu gehören, weil außer ihr nach ihrer Überzeugung niemand selig werden kann, aber sie bildeten diesen Begriff in der bereits beschriebenen Weise um: alle die Prädikate, welche ihre Gegner der rechtlich verfaßten und darum sichtbaren katholisch-päpstlichen Kirche zuschrieben, die Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Ewigkeit, legten sie der unsichtbaren Kirche bei.

1) J. Köflin, Luthers Lehre von der Kirche S. 83 f. Vgl. auch Seeberg, der Begriff der christlichen Kirche I, S. 88: „Nur in der Gemeinschaft der Kirche tritt nach Luthers Anschauung der Einzelne in Beziehung zu Christo.“

2) Wie tiefgewurzelt diese Auffassung der Augustana ist, obgleich man sie längst als falsch erkannt hat, zeigt neuestens wieder die Abhandlung Rehm's über den Mitgliedschaftserwerb in der ev. Landeskirche u. s. w. in der deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. II, wo es S. 194 f. heißt: „erst auf Grund der Confessio Augustana besteht die evangelische Kirche als besondere, von der katholischen Kirche unterschiedene Bekenntnisgemeinschaft.“

3) Vgl. Mitschli, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I (1. Aufl.) S. 131 ff. Kaddebusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen S. 1 ff. Über die oben beschriebene Tendenz der Augustana vgl. besonders Loofs, Zeitfaden der Dogmengeschichte, 2. Aufl. S. 367 f.

Wenn aber auch die Kirche nach Luther unsichtbar ist, so hat sie doch äußerliche Merkmale, an denen sie erkannt werden kann, nämlich Wort Gottes und Sakramente (diese führt Luther gewöhnlich an, manchmal auch noch andere, z. B. in der Schrift „von den Conciliis und Kirchen“ noch die Schlüssel, die Berufung und Weihe der Kirchendiener, das Gebet, das heilige Kreuz). Da aber die Wahrnehmung auch dieser Merkmale der Kirche, z. B. der richtigen Verkündigung des göttlichen Wortes, nur dem Glauben möglich ist, so kommt Luther immer wieder darauf hinaus: die Kirche ist etwas Unsichtbares; nie aber setzt er der unsichtbaren Kirche eine sichtbare gegenüber.<sup>1)</sup>

Etwas anderes ist es, wenn Luther in der Schrift „von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten (Alveld) zu Leipzig“ vom Jahre 1520 (Erl. N. W. 27 S. 85 ff.) der geistlichen innerlichen Christenheit (also dem, was er sonst unsichtbare Kirche nennt) eine leibliche äußerliche Christenheit gegenüberstellt (bes. S. 102), die sich zu der ersteren verhalte wie der Leib zur Seele, wie der äußerliche Mensch zum innerlichen. „Diese Christenheit wird durchs geistlich Recht und Prälaten in der Christenheit regiert. Hierein gehören alle Päpste, Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Priester, Mönche, Nonnen, und alle die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründlich Christen oder nicht. Denn obwohl diese Gemeine nicht macht einen wahren Christen, diemeil bestehen mögen alle die genannten Stände ohne den Glauben so bleibet sie doch nimmer ohne etliche, die auch daneben wahrhaftige Christen sind. Gleichwie der Leib macht nicht, daß die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe, und auch wohl ohne<sup>2)</sup> den Leib. Die aber ohne Glauben und ohne die erste Gemeine in dieser anderen Gemeine sind, sind tot vor Gott, Meiskner, und nur wie hölzerne Bilder der rechten Christenheit.“ Diese Nebeneinanderstellung der geistlichen, innerlichen Christenheit und der leiblichen, äußerlichen Christenheit, die sich zu einander wie zwei konzentrische Kreise verhalten, ist, wie richtig bemerkt worden<sup>3)</sup>, kein adäquater Ausdruck für Luthers Begriff von der Kirche: diese ist eine einheitliche Größe, während das Subjekt der leiblichen, äußerlichen Christenheit ein anderes ist als das der geistlichen, innerlichen Christenheit. Luther ist auf diese Nebeneinanderstellung einer äußerlichen und einer innerlichen Christenheit lediglich dadurch gekommen, daß er das äußere Schema, in dem er seinen Gegner darüber belehrt, was die Kirche heiße, dem Traktat von Huß über die Kirche entlehnt.<sup>4)</sup> Ist Luther aber auf diese Nebeneinanderstellung zweier Kirchen, die mit seinem sonst entwickelten

1) Vgl. J. Köstlin a. a. D. S. 107: „Es muß von Luther geradezu gesagt werden: er macht den Unterschied zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche nicht.“ Seeberg a. a. D. S. 93: „Luther redet zwar von unsichtbarer Kirche, aber er stellt ihr nirgends eine zweite sichtbare gegenüber.“

2) Luther schreibt „ahn“, was Seeberg a. a. D. S. 86 mit „an“ übersetzt, während es wohl richtiger soviel wie „ohne“ ist; gleich nachher kommt: „ahn die ersten Gemeine“, wo „ahn“ unzweifelhaft = „ohne“ ist.

3) von Gottschid in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. VIII (1886) S. 567.

4) Vgl. Gottschid a. a. D.

Begriff der unsichtbaren Kirche im Widerspruch steht, lediglich durch einen äußerlichen Umstand geführt worden, so ist man auch nicht berechtigt, bei der Darstellung von Luthers Kirchenbegriff jene Nebeneinanderstellung zweier Kirchen als Luthers eigentliche Ansicht zu Grunde zu legen und dadurch seinen einheitlichen Begriff der unsichtbaren Kirche zu verwirren.<sup>1)</sup>

Allerdings unterscheiden andere Reformatoren zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche in einer der lutherischen Nebeneinanderstellung von geistlicher, innerlicher und leiblicher, äußerlicher Christenheit verwandten Weise und fassen sie als zwei konzentrische Kreise. In der an König Franz I. von Frankreich gerichteten *Expositio christianae fidei* von 1531 erklärt Zwingli, daß die eine allgemeine Kirche, welche Gegenstand des Glaubens sei, sichtbar oder unsichtbar sei; sichtbar sei sie, sofern sie aus allen Bekennern des Namens Christi bestehe, mögen sie innerlich glauben oder nicht; unsichtbar sei sie, sofern die wahrhaft Gläubigen zu ihr gehören, d. h. die Erwählten, welche nur Gott und sich selbst bekannt sind. Es kann also einer in der sichtbaren Kirche sein, der nicht zur unsichtbaren Kirche gehört. Es ist klar, daß damit Zwingli die Identität des vorausgesetzten logischen Subjekts, der einen allgemeinen Kirche, verloren hat: das Subjekt der sichtbaren Kirche ist ein anderes als das der unsichtbaren.

Wie stellt sich zu unserer Frage Melancthon? Während er in *Augustana* art. VII die *ecclesia* noch ganz korrekt lutherisch als *congregatio sanctorum* schlechtthin bezeichnet, spricht er bereits in art. VIII von einer *ecclesia*, die *proprie est congregatio sanctorum et vere credentium*, und sagt, daß dieser Kirche in *hac vita multi hypocritae et mali admixti* seien. Nach der Apologie der Augsburgerischen Konfession sind diese *socii huius verae ecclesiae secundum externos ritus* (p. 154), *membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum* (p. 157), die *impii* sind in *potestate diaboli* et *membra regni diaboli* (p. 154 f.), sind also nicht *ecclesia*, wenn auch *admixti ecclesiae* (p. 155), die *mali* sind *nomine tantum in ecclesia*, *non re*, die *boni* aber *re et nomine* (p. 153). Melancthon sucht also die Einheit des Begriffes der Kirche dadurch festzuhalten, daß er lehrt, die Gottlosen gehören in Wahrheit gar nicht zur Kirche. Hier ist er also noch gut lutherisch.<sup>2)</sup>

Diesen Begriff der Kirche hat Melancthon noch in der zweiten Ausgabe seiner *Loci communes rerum theologicarum* von 1535.<sup>3)</sup> Zwar geht er hier schon etwas weiter als in der *Augustana* und Apologie: er spricht von *duo corpora Ecclesiae: alterum verae Ecclesiae, alterum hypocriticae*,

1) Es ist dies der Fehler der Untersuchungen von Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 53 ff., von Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen S. 265 ff. u. anderer.

2) Vgl. Seeberg a. a. D. S. 97 ff.

3) In der ersten Ausgabe seiner *Loci* von 1521 hat Melancthon noch keinen *Locus de ecclesia*.



quae gerit bellum cum vera Ecclesia. 1) Allein er darf deshalb doch nicht so verstanden werden, als wollte er zwei Kirchen einander gegenüberstellen, sondern wie schon der öfters wiederkehrende Ausdruck vera Ecclesia zeigt, gibt es doch nur eine Kirche, und die impii gehören in Wahrheit nicht zu ihr.

Andero dagegen liegt die Sache in der dritten Bearbeitung der Loci von 1543 an. Hier beginnt Melancthon den Locus de ecclesia 2) folgendermaßen: Semper in conspectu sit omnibus hoc Pauli dictum: Quos elegit, hos vocavit. Quotiescunque de Ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniamus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit; nec alibi se patefecit nisi in Ecclesia visibili, in qua sola sonat vox Evangelii. Nec aliam fingamus Ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, id est profitentium Evangelium Dei intueantur. — Nec laudamus erroneos, qui vagantur et ad nullam se Ecclesiam adiungunt, quia nusquam inveniunt talem ideam, in qua non desideretur aliquid in moribus aut disciplina; sed quaeramus Ecclesiam, in qua articali fidei recte docentur et non defenduntur idola, et ad hanc nos adiungamus. — Sit autem haec definitio: Ecclesia visibilis est coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad aeternam vitam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes. Wenn hier Melancthon den Begriff einer unsichtbaren Kirche direkt leugnet, so geht die Spitze dieses Widerspruchs nicht gegen Luthers Begriff der unsichtbaren Kirche, sondern wie der ganze Zusammenhang zeigt 3), gegen eine besonders bei Zwingli hervorgetretene übermäßige Ausdehnung des Begriffes der unsichtbaren Kirche in dem Sinne, daß auch rechtschaffene Heiden ihr beigezählt werden. Melancthon versteht also hier unter unsichtbarer Kirche etwas anderes als Luther, nämlich „eine Art religiöser Gemeinschaft, die zustande kommt abgesehen von der Verkündigung des Wortes und den Sacramenten, oder welche wenigstens den Grund ihrer Existenz nicht an der in den Gnadenmitteln wirksamen Gnade Gottes, sondern an anderweitiger göttlicher Bestimmung hat.“ 4) Was Melancthon sichtbare Kirche nennt, ist schließlich von Luthers unsichtbarer Kirche nicht so weit entfernt, jedenfalls ist auch Luther der Ansicht, daß die (unsichtbare) Kirche an das Wort Gottes gebunden sei, daß es keine Kirche gebe, wo nicht Gottes Wort in irgend einer Weise verkündigt werde. Etwas anderes will auch Melancthon nicht sagen, nur geht er darin über Luther hinaus, daß er das ministerium Evangelii in den Begriff der Kirche aufnimmt, also zu den dogmatischen Merkmalen der Kirche ein politisch-rechtliches fügt, und daß er im

Unterschied von Augustana und Apologie auch die multi non renati, sed de vera doctrina consentientes zur Kirche zählt. 1)

Die spätere Orthodoxie der lutherischen Kirche hat nichts anderes gethan, als die beiden Begriffe, Luthers Begriff der unsichtbaren Kirche und Melancthons Begriff der sichtbaren Kirche, kombiniert. Am deutlichsten läßt dies Hutterus erkennen: Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis, et omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, dicitur invisibilis et electorum propria. 2) Das Verhältnis der beiden Kirchen zu einander wird als das zweier konzentrischer Kreise gedacht: die ecclesia visibilis ist der weitere, die ecclesia invisibilis der engere Kreis.

So klar und einfach diese Bestimmung des Wesens der Kirche zu sein scheint, so darf man doch nicht übersehen, daß sie weit abliegt von Luthers Kirchenbegriff. Für Luther gibt es nur eine Kirche, und diese ist unsichtbar; daneben aber gibt es nicht noch eine Kirche, etwa eine sichtbare. Eine solche kennt Luther gar nicht: die römische Kirche, soweit sie sichtbar ist, ist ihm nicht Kirche, und soweit sie Kirche ist, ist sie unsichtbar.

Wenn man dies im Auge behält, versteht man auch, daß es Luthern möglich war, das Prädikat der Einheit als notwendiges Merkmal auch seines Kirchenbegriffes festzuhalten. Allerdings war durch die reformatorische Bewegung die äußere Einheit der abendländischen Christenheit gesprengt worden: auf der einen Seite standen die Päpstlichen, auf der anderen die Evangelischen, und es schien nahezu liegen, eine Mehrheit von Kirchen, eine katholische und eine evangelische, anzunehmen. Allein dies verbot der herrschende Kirchenbegriff: die Kirche ist der Leib Christi, das Organ, mittelst dessen Christus seine erlösende und entzündende Thätigkeit ausübt: es ist also ebensowenig möglich, daß es mehrere Kirchen gebe, als es denkbar ist, daß Christus mehr als einen Leib habe. Auf päpstlicher Seite hatte man ohnehin kein Interesse daran, das Merkmal der Einheit und Einzigkeit aufzugeben; man dachte hier damals genau so wie man heutzutage denkt: wir, die wir die Autorität des Papstes anerkennen, wir allein sind die Kirche; alle anderen, die sich dieser Autorität nicht unterwerfen, sind Ketzer oder Häretiker, stehen also außerhalb der einen alleinseligmachenden Kirche. Allein auch evangelischerseits fühlte man kein Bedürfnis, auf das Merkmal der Einheit der Kirche zu verzichten und die Möglichkeit einer Mehrheit von Kirchen ins Auge zu fassen. Zunächst, solange man die Hoffnung auf eine Reformation der ganzen abendländischen Christenheit festhalten zu dürfen glaubte, nahm man an: zu der einen alleinseligmachenden Kirche gehören alle wahrhaft Gläubigen, die irgendwo in der Welt sind, soweit Gottes Wort gepredigt wird und die

1) Corp. Reformat. XXI, p. 506.  
3) Vgl. besonders loc. cit. p. 831–833.

2) Corp. Reformat. XXI, p. 825 ff.  
4) Seeberg a. a. D. S. 112.

1) Vgl. Mitschl in den Theol. Studien und Kritiken 1859 S. 209.

2) Bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl. (1876) S. 441.

Sakramente nach Gottes Willen verwaltet werden, sei es nun bei den Evangelischen oder bei den Päpstlichen oder sonstwo. Das von Luther so scharf betonte Merkmal der Unsächtbarkeit der Kirche half diese Vorstellung ohne besondere Schwierigkeit vollziehen. Später aber, als man die Hoffnung auf eine Reform der ganzen Kirche nicht mehr festhalten konnte und sich mit dem Gedanken einer dauernden Spaltung der abendländischen Christenheit vertraut machen mußte, stellten sich die Evangelischen auf den Standpunkt, daß die Päpstlichen nicht die Kirche seien (so zum erstenmal offiziell in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537).<sup>1)</sup> Dabei blieb Luther stehen. Melancthon dagegen (in seiner Schrift *De ecclesia* von 1539 und in der dritten Ausgabe seiner *Loci* von 1543) geht einen Schritt weiter und zieht aus jenem Satze, daß die Päpstlichen die wahre Kirche nicht seien, die positive Folgerung, daß die Evangelischen die eine wahre katholische Kirche seien.<sup>2)</sup> Aber auch Melancthon hält als unumstößliche Voraussetzung fest, daß es nur eine Kirche gebe. Der Gedanke einer Mehrheit von Kirchen, die neben einander bestehen, liegt ihm so fern wie Luthern: eben deshalb weil es nur eine Kirche gibt und diese nur bei den Evangelischen zu finden ist, spricht er den Römischen ab, daß sie Kirche seien. Aber auch für Melancthon ist diese eine wahre Kirche unsächtigbar, obgleich ihm gewiß ist, daß sie bei den Evangelischen allein zu finden sei; denn wer zu ihr gehört, das ist dem menschlichen Auge verborgen.

Wir haben aber im Bisherigen den reformatorischen Kirchenbegriff noch nicht nach allen Seiten entwickelt; es fehlt noch eine Seite, die von besonderer Wichtigkeit ist, aber gewöhnlich verkannt wird. Die herrschende Meinung von der widerspruchsvollen Entwicklung der äußeren Gestalt der evangelischen Kirche stützt sich u. a. darauf, daß, wie Gierke sagt,<sup>3)</sup> der protestantischen Auffassung die Kirche die „freverbundene Genossenschaft der Gläubigen“ war. Ganz ähnlich drückt sich Hübler aus: „Durch die Reformation wurde der Kirchenbegriff in die freie Vereinigung der Gläubigen gesetzt.“<sup>4)</sup> Dasselbe sagt mit anderen Worten Hundeshagen: „Entgegen dem dinglich-anstaltlichen Begriff von der Kirche auf römischer Seite hatte man (auf evangelischer Seite) den rein personalen Begriff von der Kirche aufgestellt: die Kirche ist die Zusammenschau solcher, die mit Ernst Christen zu sein begehren.“<sup>5)</sup> Denselben Sinn hat es wohl, wenn Hüfing sagt, dem Protestantismus könne die Kirche nicht als göttlich privilegierte Heilsmittelungsanstalt für den Glauben, sondern zunächst lediglich und allein als Produkt des vom heiligen Geist gewirkten gemeinsamen Glaubens in den Christen und als Organismus der gemeinsamen Bethätigung dieses Glaubens erscheinen.<sup>6)</sup> Diese Auffassung ent-

1) *Libr. symbol.* p. 324.

2) Vgl. *Ritschl*, Die Entstehung der lutherischen Kirche, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. I S. 51 ff.

3) *Deutsches Genossenschaftsrecht* Bd. I S. 844.

4) *Der Eigentümer des Kirchenguts* (1868) S. 79 (richtiger dagegen S. 82 f.).

5) *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte* u. s. w. S. 65.

6) *Grundzüge evang.-luther. Kirchenverfassung* S. 6.

spricht durchaus nicht dem reformatorischen, insbesondere lutherischen Kirchenbegriff. Die Kirche ist nach Luther nicht dadurch entstanden, daß die an Christus Glaubenden sich mit einander verbunden haben; ist es doch nach reformatorischer Anschauung überhaupt unmöglich, außerhalb der Kirche zum Glauben an Christus zu kommen. Die Kirche ist vielmehr von Gott durch Jesus Christus auf Erden gestiftet worden, damit die Menschen durch sie zum Glauben kommen, ist also eine göttliche Anstalt. Allerdings besteht ja die Kirche aus Menschen und insofern enthält sie ein genossenschaftliches Element, das auf protestantischem Standpunkt noch mehr hervortritt als auf katholischem, weil der Protestantismus den Unterschied zwischen Aktiv- und Passivmitgliedern der Kirche, zwischen Klerus und Laien beseitigt und alle Glieder der Kirche für gleichberechtigt erklärt hat. Allein darum ist doch nach reformatorischer Anschauung die Kirche noch lange nicht reine Genossenschaft, sondern vor allem Anstalt, Stiftung, weil sie nicht durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist oder besteht, sondern der Zweck der Kirche ein im Verhältnis zu ihren Mitgliedern transscendenter, ihr von Gott eingepflanzt, aller menschlichen Verfügung entzogener ist. Die Mitglieder der Kirche kommen nicht als solche in Betracht, die das Recht haben, einen einheitlichen Gesamtwillen zu erzeugen, der als Wille der Kirche zu gelten hätte, sondern als solche, an denen die Kirche ihren Zweck zu erfüllen hat; die Kirche ist wohl um ihrer Mitglieder willen, aber nicht durch sie da. Man kann die lutherische Auffassung der Kirche nicht einfacher und richtiger beschreiben, als es Ranke einmal thut<sup>1)</sup>: „Luther fuhr fort, die Kirche als eine göttliche, von allen weltlichen Mächten festzuhaltende Institution zu betrachten, jedoch nicht mehr wie bisher, um das Mysterium darzustellen, sondern vor allem zur Unterweisung des Volkes, als eine öffentliche Reizung, wie er sich ausdrückt, zum Glauben und Christentum.“ — Die Kirche ist ihm eine lebendige, göttliche Institution zur Befestigung und Ausbreitung des Evangeliums durch Verwaltung der Sakramente und Predigt.“

Wenden wir uns nunmehr den Vorstellungen der Reformatoren vom Staat zu. Vom Staate zwar reden sie gewöhnlich nicht<sup>2)</sup>; es gab ja auch damals den Begriff vom Staate, den wir jetzt haben, noch nicht; der Staat zerfiel in jener Zeit noch in mehrere Teile.<sup>3)</sup> Dagegen reden die Reformatoren viel von Obrigkeit oder weltlichem Regiment. Mit allem Nachdruck betonen sie, daß legitimaes ordinationes bona opera Dei seien<sup>4)</sup>, daß die legitimaes ordinationes civiles bonae creaturae Dei et ordinationes divinae seien.<sup>5)</sup> Um den Gedanken, daß die Obrigkeit etwas positiv Gutes, nicht etwa bloß das geringere Übel von zweien, sei, recht scharf auszudrücken, sagt Melancthon in seinen *Loci*: Est fundamentum harum regularum, quas

1) *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* Bd. II S. 311.

2) Außer wenn sie die aristotelischen Schriften kommentieren und in diesem Zusammenhange auf den Begriff des Staates geführt werden, so z. B. Melancthon in seinem *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* im *Corp. Reformat.* XVI p. 417 ff. 3) *f. o.* S. 33. 4) *August. art.* XV. 5) *Apol.* p. 215.

tradidimus, quod Magistratus seu politia seu imperia sint bona creatura Dei et res non solum permissae a Deo, sed approbatae verbo Dei et institutae a Deo, quae et opere aliquo Dei ordinatae sunt et a Deo conservantur. — Hae sententiae omnes testantur, Magistratus et politicas ordinationes non sic a Deo esse, sicut permitti mala dicuntur, sed docent, positive res esse, quas Deus aliquo suo opere efficaciter et instituit et conservat et verbo approbat.<sup>1)</sup> Demselben Gedanken begegnen wir in dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen“<sup>2)</sup>: „Es sagen etliche: wie kann Obrigkeit von Gott sein, so doch viel mit unrechtem Gewalt zum Herrschen gekommen sind, als Julius. Und die Schrift nennt Nimrod einen Jäger, darum daß er sehr zugegriffen hat, Genesis 10. Antwort: Da Paulus zu den Römern am dreizehnten spricht, die Obrigkeit sei von Gott, soll man verstehen, nicht daß Obrigkeit also ein Verhängnis von Gott sei, wie Mörderi oder ein ander Laster von Gott verhängt werden, sondern das soll man verstehen, daß Obrigkeit eine sonderliche Ordnung und Geschäft Gottes sei. Wie die Sonne von Gott geschaffen ist, oder wie der Ehestand von Gott eingesetzt ist. Und wie ein Böser, der ein Weib nimmt nicht guter Meinung, der Ehe mißbraucht, also mißbraucht auch ein Tyrann Gottes Ordnung, als Julius oder Nero; dennoch ist die Ordnung, dadurch Recht und Friede erhalten wird, ein göttlich Geschöpf, obschon die Person, so sich der Ordnung mißbraucht, Unrecht thut.“

Die Tendenz, welche die Reformatoren mit solchen Aussprüchen verfolgten, liegt klar vor Augen: sie wollten im Gegensatz zu der mittelalterlichen Geringschätzung der weltlichen Obrigkeit ihr gutes göttliches Recht, ihre segensvolle Bedeutung in der Welt, besonders aber auch ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber jeder anderen Gewalt auf Erden darthun. Und wenn auch dem Mittelalter die Lehre vom göttlichen Ursprung aller weltlichen Gewalt keineswegs fremd gewesen ist<sup>3)</sup>, so wurde doch erst durch die Reformatoren, vor allem durch Luther, die weltliche Obrigkeit zu Ehren gebracht und ihr selbständiger sittlicher Beruf in der Welt erkannt.<sup>4)</sup>

Auf die Funktionen der weltlichen Obrigkeit, modern ausgedrückt auf Ziel und Aufgabe des Staats, kommen die Reformatoren hauptsächlich da zu sprechen, wo es sich um das Verhältnis von Staat und Kirche handelt. Wir brauchen deshalb auf jenen Punkt jetzt nicht einzugehen, sondern können uns gleich der Frage zuwenden, die uns in diesem Kapitel vor allem interessiert: Wie haben sich die Reformatoren das Verhältnis von Staat und Kirche gedacht?

Wir werden uns die Beantwortung dieser schwierigen Frage wesentlich

1) Corp. Reformat. XXI p. 545. 546. Vgl. p. 986. 1003. Vgl. dazu Herringer, Die Theologie Melancthons S. 306 ff.

2) In Richters Evangelischen Kirchenordnungen Bd. I S. 87.

3) f. o. S. 9f.

4) Vgl. auch Brieger a. a. D. S. 513.

erleichtern, wenn wir uns an das erinnern, was wir bereits im Verlaufe unserer Untersuchung festgestellt haben, daß die Reformatoren Staat und Kirche nicht in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Genossenschaft, der Korporation betrachten, wie wir es heutzutage zu thun pflegen. Es ist eine durchaus moderne Anschauung, deren Ursprung wir später noch kennen lernen werden, wenn man Staat und Kirche vorwiegend als zwei verschieden geartete Genossenschaften oder Verbände auffaßt, die zu einander ins Verhältnis zu setzen seien. Nichts erschwert aber so sehr das Verständnis der reformatorischen Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche, als wenn man ihnen jene moderne Auffassung unterfährt und so bei ihnen die Antwort auf eine Frage sucht, die sie gar nicht gekannt haben. Das ist aber gerade der Fehler jener ganzen von uns oben als herrschend bezeichneten Ansicht, daß sie den Reformatoren moderne Vorstellungen von Staat und Kirche unterlegt und sich dadurch den Weg zu der richtigen Antwort auf die Frage, die uns beschäftigt, versperrt. Wenn z. B. Schenkel die Selbständigkeit der Kirche als einer Gemeinschaft von in einem und demselben Glauben verbundenen Christen als das ursprüngliche und eigentliche Ideal der Reformatoren ansieht, von dem sie in ihren späteren Jahren abgefallen seien, und speziell als das Ideal Melancthons die Herstellung einer kräftig organisierten evangelischen Kirchengemeinschaft mit autonomisch und autokratisch ausgerüsteter Bischofsgewalt bezeichnet<sup>1)</sup>, oder wenn man es mit Hundeshagen<sup>2)</sup> beklagt, daß der lutherische Protestantismus es nur zu einem Kirchentum, aber nicht zu einer Kirche, d. h. zu einem selbständigen kirchlichen Verbands gebracht habe, so liegt diesen Ausführungen durchweg eine unzulässige Modernisierung der reformatorischen Hauptbegriffe zu Grunde, und es kann solchen Irrtümern gegenüber nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die Reformatoren Kirche und Staat einander nie als zwei verschiedenartige, gegen einander von Haus aus selbständige Verbandseinheiten gegenübergestellt haben. Wir haben gesehen: die Kirche ist ihnen in erster Linie Anstalt, göttliche Stiftung, und was wir Staat nennen, das ist für sie die irdische Obrigkeit, das weltliche Regiment. Kirche und Staat sind ihnen „Ordnungen“ (ordinationes), „Verwaltungen“ (administrationes), zwei „Regimente“, zwei „Gewalten“ (potestates), zwei „Schwerter“.<sup>3)</sup> Es handelt sich also für die Reformatoren nicht um das Verhältnis zweier Gemeinwesen zu einander: sie kennen überhaupt nur ein Gemeinwesen, eine umfassende Verbandseinheit, und das ist die Christenheit, die christliche Gesellschaft des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, die nach Territorien und Obrigkeiten abgeteilt ist. Innerhalb dieses Gemeinwesens nun, bezw. innerhalb seiner einzelnen Teile handelt es sich für die Reformatoren um das Verhältnis der beiden Regimente

1) a. a. D. S. 240.

2) f. o. S. 4.

3) Belege hierfür finden sich allenthalben in den Schriften der Reformatoren und den symbolischen Büchern, so daß wir uns der Mühe überheben können, einzelne Stellen anzuführen.

oder Gewalten. Mit anderen Worten: Kirche und Staat sind für die Reformatoren nicht zwei Kreise, bei denen die Frage ist, ob sie sich schneiden oder zusammenfallen oder auseinanderfallen, sondern es ist ein Kreis, bei dem es sich darum handelt, welche von beiden Gewalten seinen Mittelpunkt bilde, oder es ist eine Ellipse mit zwei Brennpunkten; dieser Kreis oder diese Ellipse aber ist die Christenheit. In diesem Stück sind also die Reformatoren nicht modern, sondern gut mittelalterlich. Treffend sagt Sohm, der diesen gewöhnlich verkannten Punkt scharf hervorhebt: „Den richtigen Standort für das völlige Verständnis der uns beschäftigenden Frage gewinnen wir, wenn wir die heutigen Vorstellungen von Staat und Kirche fahren lassen und uns in den noch mittelalterlich gestimmten kirchenpolitischen Gedankenkreis des 16. Jahrhunderts versetzen. Die Begriffe Staat und Kirche im heutigen Sinne sind noch unbekannt. Der grundlegende Begriff ist der der Christenheit. In der Christenheit sind zwei Schwerter (zwei Regimente) von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt. Das Wesen dieser beiden Schwerter und damit ihr gegenseitiges Gewaltverhältnis gilt es zu bestimmen. Das hat Luther gethan. Seine (und der lutherischen Reformatoren) Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern dar. Sie stellt klar die Frage nicht (wie wir sie heutzutage zu denken pflegen) nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage zweier Gewalten (der geistlichen und der weltlichen), welche demselben einen großen Organismus der Christenheit angehören.“<sup>1)</sup>

Die Frage ist also nicht: wie haben sich die Reformatoren das Verhältnis von Staat und Kirche gedacht? sondern wie haben sie sich das Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt zu einander gedacht? Die Beantwortung der also formulierten Frage macht nun aber besondere Schwierigkeiten, wie die große Litteratur über unsere Frage beweist. Von den Reformatoren liegen in ihren theoretischen Schriften, in ihren Predigten, Tischgesprächen und Briefen, besonders aber in den symbolischen Büchern eine ganze Reihe von Äußerungen über unsere Frage vor, die schon für sich betrachtet, einzeln dem Ausleger nicht geringe Schwierigkeiten machen, die unter einander in Einklang zu bringen aber fast als ein Ding der Unmöglichkeit erscheint. Es ist da kein Wunder, wenn sich jeder gerade auf solche Äußerungen der Reformatoren beruft, die dem entsprechen, was er bei diesen Autoritäten zu finden hofft und wünscht, und wie manche meinen, liegen besonders von Luther so verschiedenartige, unter sich nicht zu vereinigende Aussprüche vor, daß sich jede Partei für ihre kirchenpolitischen Ansichten und Ideale auf ihn stützen kann. Wie es sich nun auch mit dieser Behauptung verhalten mag, soviel ist klar, daß die Ermittlung der Anschauungen der Reformatoren über unsere Frage, wenn sie überhaupt möglich ist,

1) Kirchenrecht S. 548 f.

die Beobachtung gewisser methodischer Grundsätze zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Vor allem ist ein jeder Ausspruch der Reformatoren nach seinem historischen Zusammenhang aufzufassen und auszulegen; die Sitten, die Äußerungen der Reformatoren nur dogmatisch, nicht geschichtlich zu verstehen, hat gerade hier viel Verwirrung gestiftet. Insbesondere darf der Zusammenhang der allgemeinen Weltanschauung der Reformatoren mit den von uns im ersten Kapitel geschilderten Ideen des Mittelalters nie außer acht gelassen werden. Gewöhnlich sucht man viel mehr den Zusammenhang der reformatorischen Ansichten mit den späteren Ideen auf und gerät dadurch in Gefahr, die Aussprüche der Reformatoren zu modernisieren. Ferner ist zu bedenken, daß die Aussprüche der Reformatoren nicht alle gleichwertig sind: es finden sich bei Luther wie bei Melancthon manche nur hingeworfene Worte, Gelegenheitsäußerungen, die mehr einer vorübergehenden Stimmung als der eigentlichen Anschauung Ausdruck geben; solche Aussprüche verlangen ja wohl ihre Erklärung, sie können aber neben den eigentlich theoretischen Ausführungen, den Gutachten und offiziellen Äußerungen der Reformatoren nicht ins Gewicht fallen.

Treten wir nach diesen Vorbemerkungen unserer Aufgabe näher! Gewöhnlich sucht man die Ansichten der Reformatoren über das Verhältnis von Kirche und Staat, oder richtiger gesagt, von geistlicher und weltlicher Gewalt aus der Augustana, dem auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 feierlich überreichten Bekenntnis der evangelischen Stände, zu erheben. An und für sich wäre dagegen nichts einzuwenden: es ist eine offizielle Schrift und insofern wohl geeignet, uns in die Ansichten der Reformatoren über unsere Frage einzuführen. Allein wir müssen uns an das erinnern, was wir oben über den irenischen Charakter dieses Bekenntnisses gesagt haben: gerade für das Verständnis desjenigen Abschnittes der Augustana, der hier vor allem in Betracht kommt, des Art. XXVIII, ist es wichtig, die konziliatorische Tendenz dieser Schrift nicht aus dem Auge zu verlieren. Ranke hat gewiß recht, wenn er sagt: „Meines Dafürhaltens kann man gar nicht leugnen, daß die Lehre, wie sie hier erscheint, noch ein Produkt des lebendigen Geistes der lateinischen Kirche ist, das sich sogar noch innerhalb der Grenzen derselben hält, von allen seinen Hervorbringungen vielleicht die merkwürdigste, innerlich bedeutendste.“<sup>1)</sup> Nichtsdestoweniger ist kein Zweifel, daß der Art. XXVIII der Augustana im höchsten Grade beachtenswert ist, und wir dürfen es nicht unterlassen, uns mit seinem Inhalt auseinanderzusetzen, denn wie weit auch hier die Evangelischen in ihrem Bestreben gehen mögen, den Vorwurf der Kegerei, des Abfalls von der abendländischen Kirche zu entkräften, sie können dabei doch nie mit ihrer eigenen Überzeugung in Widerspruch treten.

Es ist insbesondere eine Stelle jenes Artikels XXVIII, in der man das protestantische Prinzip der normalen Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche

1) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation Bd. III S. 173.

und Staat zu finden glaubt, die Stelle, die von dem Unterschied der beiden Gewalten oder Regimente, der potestas ecclesiastica und der potestas civilis oder gladii, handelt. Der Artikel erinnert in seinem Eingang daran, daß aus der Vermischung (confusio) dieser beiden Gewalten maxima bella, maximi motus exstiterunt, dum pontifices, freti potestate clavium, non solum novos cultus instituerunt, reservatione casuum, violentis excommunicationibus conscientias oneraverunt, sed etiam regna mundi transferre et imperatoribus adimere imperium conati sunt. Dadurch hätten sich die Evangelischen (nostri) genötigt gesehen, den Unterschied (discrimen) der beiden Gewalten zu zeigen und zu lehren, daß beide um Gottes willen in allen Ehren zu halten seien als Gottes höchste Gaben auf Erden. Die geistliche Gewalt, die auch als potestas clavium seu potestas episcoporum iuxta evangelium (im Unterschied von der potestas gladii, welche die meisten der damaligen Bischöfe noch daneben ex iure humano hatten § 19) wird beschrieben als potestas seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta (§ 5). Sie wird ausgeübt lediglich docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis iuxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae, iustitia aeterna, Spiritus Sanctus, vita aeterna (§ 8); diese Dinge aber kann man nur erlangen per ministerium verbi et sacramentorum (§ 9). Aus der also beschriebenen Beschaffenheit der potestas ecclesiastica wird sodann (§ 10) der Schluß gezogen, daß sie non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem, und dies wird noch weiter damit begründet: nam politica administratio versatur circa alias res quam evangelium. Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas iniurias, et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut iustitiam civilem et pacem retineant (§ 11), daraus wird dann gefolgert: non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. Ecclesiastica suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi sacramenta (§ 12). Non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges magistratuum, non tollat legitimam obedientiam, non impediatur iudicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges magistratibus de forma reipublicae (§ 13). Also unterscheiden die Evangelischen die Funktionen der beiden Gewalten (utriusque potestatis officia).

Wie ist nun diese Auslassung zu verstehen? Vor allem ist nicht zu übersehen, was freilich bei sehr vielen Schriften über unser Thema der Fall ist, daß es sich in dem ganzen Artikel XXVIII nicht um eine abstrakte und prinzipielle Bestimmung der Grenzen zwischen Staat und Kirche, zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt handelt, sondern um eine ganz konkrete Frage, nämlich darum, ob und unter welchen Bedingungen die bisherige bischöfliche Verfassung von den Evangelischen extragen werden könne. Man geht gänzlich in der Irre,

wenn man in unserem Artikel eine Antwort sucht auf die Frage, welches das richtige Verhältnis von Kirche und Staat nach protestantischen Grundsätzen sei oder welche Verfassung, Episkopalverfassung oder landesherrliches Kirchenregiment oder was sonst in diesem Artikel als die echt evangelische gelehrt werde. Zu einer solch prinzipiellen Erörterung hatten die Evangelischen auf dem Reichstag zu Augsburg weder Anlaß noch Lust. Insbesondere empfanden sie kein Bedürfnis, das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt zu einander zu bestimmen, und ganz undenkbar ist, daß sie durch jenen Satz von der Scheidung beider Gewalten die weltliche Gewalt hätten von jeglicher Einmischung in die kirchlichen Dinge ausschließen wollen. Man erinnere sich doch daran, daß diejenigen, welche das Augsburger Bekenntnis überreichten, Fürsten und Stadtmagistrate waren, daß die ganze reformatorische Bewegung in Deutschland nur unter dem Schutz und Schirm der weltlichen Obrigkeit hatte gedeihen können: wenn da die Evangelischen erklärt hätten, die weltliche Gewalt solle sich nicht um kirchliche Dinge annehmen, so hätten sie sich ins eigene Fleisch geschnitten. Die ganze Augustana aber ist ein Beweis für das kluge politische Auftreten der Protestanten.<sup>1)</sup>

Man muß also insbesondere darauf verzichten, etwas über das Recht oder Unrecht des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments in unserer Stelle zu finden. Mit diesem beschäftigt sich der Artikel XXVIII gar nicht, man kann auch nicht sagen, daß es indirekt durch jenen Satz von der Scheidung beider Gewalten ausgeschlossen sei. Denn abgesehen davon, daß es sich, wie wir gesagt haben, nicht um die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um die ganz konkrete Frage, ob die Bischöfe, wie sie damals vorhanden waren, zugleich Landesherrn und Geistliche sein können, handelt, bedeutet jener Satz nicht eine Trennung, sondern eine Unterscheidung der beiden Gewalten: es wird nicht gelehrt, ein Bischof könne nicht die potestas gladii neben der potestas ecclesiastica oder clavium führen, sondern es wird nur gesagt, wenn er beide Gewalten führe, solle er in ihrer Ausübung sie von einander scheiden und nicht mit einander vermischen, da jede von beiden ihr besonderes Ziel hat und mit ihren besonderen Mitteln ausgeübt wird. Dabei ist auch darauf zu achten, daß, wenn von der Gefahr der Vermischung der beiden Gewalten gesprochen wird, diese Gefahr nicht darin gefunden wird, daß die weltlichen Herren und Stände mit ihrer weltlichen Gewalt in das Gebiet der potestas ecclesiastica übergreifen, sondern daß die Inhaber der potestas ecclesiastica, Päpste und Bischöfe, sich in das Gebiet der potestas civilis unbefugter Weise einmischen (vgl. Art. XXVIII § 2 und § 13). Im Sinne der Päpstlichen hatten freilich im Mittelalter genug Übergriffe der weltlichen Herren in das geistliche Gebiet stattgefunden, aber es ist charakteristisch, daß der Art. XXVIII kein Wort über oder gegen diese „Übergriffe“ zu sagen weiß; so wenig richtet sie sich gegen die weltliche Obrigkeit.

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu auch die treffenden Bemerkungen von Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland S. 75 f., und Sohm, Kirchenrecht S. 545.

Man kann deshalb auch nicht sagen, daß, wenn die bischöfliche Verfassung unter den von den Evangelischen hier vorgeschlagenen Bedingungen beibehalten worden wäre, das landesherrliche Kirchenregiment in der evangelischen Kirche keine Stätte gefunden hätte: das landesherrliche Kirchenregiment hat in seinen Anfängen, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, bereits in der vorreformatorischen Zeit neben der bischöflichen Verfassung bestanden, die beiden schließen einander nicht aus. Eine Spitze gegen das landesherrliche Kirchenregiment kann also in dem Art. XXVIII der Augustana schlechterdings nicht gefunden werden.

Was ist schließlich der Sinn jenes Satzes von der Scheidung der beiden Gewalten? Es soll den damaligen Bischöfen ihr eigentlich bischöflicher Beruf, den sie über dem weltlichen Anhängel vergessen und versäumt hatten, wieder zum Bewußtsein gebracht werden, sie sollen daran erinnert werden, daß die bischöflichen Funktionen in der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente bestehen, daß also ein Bischof nicht bloß weltliche, sondern vor allem geistliche Geschäfte auszurichten berufen sei. Man muß sich daran erinnern, daß die damaligen Bischöfe vollständig verweltlicht waren, d. h. daß sie sich bloß als Inhaber der potestas gladii, als weltliche Obrigkeiten fühlten und das Bewußtsein ihres eigentlichen und ursprünglichen Amtes, des bischöflichen, ganz verloren hatten. So wird jener Ausspruch der Augustana, daß man die geistliche und die weltliche Gewalt von einander unterscheiden müsse, erst recht verständlich und entpuppt sich zwar nicht als Kanon des normalen Verhältnisses von Staat und Kirche oder der normalen Verfassung der evangelischen Kirche, aber als ein verhältnismäßig harmloser und selbstverständlicher Satz, der zur Beantwortung der Frage, die uns hier beschäftigt, so gut wie nichts beiträgt.

Vielfach ist nun die Meinung verbreitet, die genuin-reformatorische Anschauung über das Verhältnis der geistlichen und der weltlichen Gewalt zu einander sei aus einer Schrift Luthers zu erheben, die ex professo unser Thema zu erörtern scheint, nämlich aus der Schrift vom Jahre 1523 „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (Erl. Ausg. Bd. 22, S. 59—105). So meint z. B. Hundeshagen, man werde nicht fehlgehen, wenn man Luthers theoretische Anschauungen über unseren Gegenstand aus dieser Schrift erhebe<sup>1)</sup>; Bluntschli legt sie für seine Darstellung des lutherischen Staatsbegriffes zu Grunde<sup>2)</sup>, und in manchem Lehrbuch des Kirchenrechts wird die von Luther hier ausgesprochene Auffassung des Staates als die echt-protestantische behandelt.<sup>3)</sup>

Wir geben die Grundgedanken dieser Schrift in möglichst engem Anschluß an Luthers Worte wieder. Alle Menschen werden in höchst abstrakter Weise in zwei Klassen geteilt: die ersten gehören zum Reich Gottes, die anderen zum

Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubige in Christo und unter Christo; denn Christus ist der König und Herr im Reich Gottes. Diese Leute bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts, und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert, noch Recht not oder nützlich, dieweil sie den heiligen Geist im Herzen haben, der macht, daß sie niemand Unrecht thun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod.<sup>1)</sup> Denen dagegen, die zum Reich der Welt gehören, hat Gott ein ander Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, daß sie, ob sie gleich gerne wollten, doch nicht thun könnten ihre Bosheit, und ob sie es thun, daß sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Friede und Glück thun mögen. Gleichwie man ein wild böses Tier mit Ketten und Bänden fasset, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, wiewohl es gerne wollte. Darum hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Frieden halten und stille sein ohne ihren Dank.<sup>2)</sup> Die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen. Darum muß man diese beide Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen: eins, das fromm macht; das ander, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehret; keines ist ohne das andere genug in der Welt. Denn ohne Christi geistlich Regiment kann niemand fromm werden vor Gott durchs weltlich Regiment. So gehet Christi Regiment nicht über alle Menschen, sondern allezeit ist der Christen am wenigsten und sind mitten unter den Unchristen.<sup>3)</sup> Nun erhebt sich die Frage: wie weit sich weltliche Gewalt strecke, wie lange ihr Arm und wie fern ihre Hand reiche, daß sie sich nicht zu weit strecke und Gott in sein Reich und Regiment greife. Auf's erste ist zu merken, daß die, die zum Reich Gottes gehören, ihre eigenen Gesetze haben, und die zum Reich der Welt gehören, auch ihre eigenen Gesetze haben. Denn ein jeglich Reich muß seine Gesetze und Rechte haben, und ohne Gesetz kein Reich noch Regiment bestehen kann. Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter strecken denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren denn sich selber alleine. Darum wo weltliche Gewalt sich vermisst, der Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen.<sup>4)</sup> In Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehret und angenommen werden.<sup>5)</sup> Es ist ein fein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Ja es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn daß es äußerliche Gewalt soll erzwingen und schaffen. Daher ist der gemeine Spruch genommen,

1) In der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I S. 460.

2) In der Geschichte der neueren Staatswissenschaft, 3. Aufl. (1881) S. 59 ff.

3) Vgl. z. B. Friedbergs Lehrbuch des Kirchenrechts S. 68.

1) a. a. D. S. 66. 2) a. a. D. S. 68. 3) a. a. D. S. 69. 4) a. a. D. S. 82. 5) a. a. D. S. 83.

den Augustinus auch hat: Zum Glauben kann und soll man niemanden zwingen.<sup>1)</sup> — So sprichst du abermal: Ja, weltliche Gewalt zwingt nicht zu glauben, sondern wehret nur äußerlich, daß man die Leute mit falscher Lehre nicht verführe; wie könnte man sonst den Kettern wehren? Antwort: Das sollen die Bischöfe thun, denen ist solch Amt befohlen und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein ander Griff dazu, und hie ist ein ander Streit und Handel denn mit dem Schwert. Gottes Wort soll hie streiten; wemns das nicht ausrichtet, so wirds wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Wort Gottes da, das thuts.<sup>2)</sup>

Zur richtigen Würdigung dieser Schrift Luthers muß man wissen, daß die Veranlassung dazu das Verbot der lutherischen Überetzung des Neuen Testaments in Meissen, in der Mark Brandenburg und in Baiern gewesen ist. Durch dieses Verbot der weltlichen Obrigkeit fühlten sich viele in ihrem Gewissen bedrängt. Zu ihrer Belehrung und zugleich zu einem Zeugnis wider die ungerechte Tyrannei der weltlichen Herrscher schrieb Luther die Schrift.<sup>3)</sup> Er geht also darin aus vom Begriff der unchristlichen Obrigkeit, d. h. einer solchen Obrigkeit, die sich dem Evangelium widersetzt: deshalb erklärt er sich nicht nur (wie sonst auch) gegen jede Bestrafung der Ketzer von seiten der weltlichen Gewalt, sondern überhaupt gegen jede Einmischung der weltlichen Obrigkeit in Glaubenssachen und rät mit Entschiedenheit, dem tyrannischen Gebote, die Neuen Testamente auszuliefern, nicht zu gehorchen; deshalb schlägt er gegen die weltlichen Fürsten und Herren entgegen sonstigen Auslassungen einen äußerst scharfen und bitteren Ton an; sagt er doch einmal von ihnen: „Von Anbeginn der Welt ist es gar ein seltsam Vogel um einen klugen Fürsten, noch ein seltsamer um einen frommen Fürsten. Sie sind gemeinlich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden: darum man sich allezeit bei ihnen des Ärgsten versehen und wenig Guts von ihnen erwarten muß, sonderlich in göttlichen Sachen, die der Seelen Heil belangen. Denn es sind Gottes Stockmeister und Hentzer und sein göttlicher Zorn gebraucht sie zu strafen und äußerlichen Frieden zu halten.“<sup>4)</sup> Mit Recht erblickt ein Lutherbiograph<sup>5)</sup> in dieser Beurteilung der weltlichen Herren wie in dem ganzen Staatsbegriff, der in dieser Schrift sich kundgibt, einen Nachklang augustinish-mittelalterlicher Auffassung: die weltliche Obrigkeit ist nur für die Gottlosen da, die Frommen brauchen sie nicht. Das ist die mittelalterliche Geringschätzung der weltlichen Gewalt, des irdischen Staates. Es ist bezeichnend, daß die ganze Schrift genau genommen gar keinen der großen reformatorischen Gedanken Luthers enthält; sie könnte ebensogut von Eras-

mus geschrieben worden sein. Jedenfalls ist sie nicht geeignet, uns die eigentliche reformatorische Ansicht vom Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt zu erschließen.

In welchen Schriften entwickelt denn Luther am klarsten und offensten die Grundgedanken der Reformation? Das sind, wie jedermann weiß, seine drei großen Schriften vom Jahre 1520: „An den geistlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“ Wollen wir also die reformatorischen Grundgedanken über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, modern ausgedrückt von Kirche und Staat, kennen lernen, so müssen wir uns an diese Schriften halten. Nirgends fließt der Quell der Reformation so rein und so kräftig wie hier. Für unsere Frage kommt jedoch nur die erste der drei Schriften in Betracht, da die anderen sich nicht mit unserem Gegenstand beschäftigen. Daß aber jene Schrift für unsern Zweck sehr geeignet ist, mag das Urteil des wiederholt angezogenen Lutherbiographen über sie zeigen: „Diese große Reformationschrift ist keine Gelegenheitschrift, nicht in wenigen Tagen aus der Fülle der ihn gerade bewegenden Gedanken, Befürchtungen und Hoffnungen geflossen, sondern sie ist in fleißiger, ernster Arbeit nach wohlüberdachttem Plane geschrieben. Nicht wenig von dem polemischen Material, besonders wo es sich gegen das Papsttum wendet, ist den Schriften der Humanisten entnommen, auch manche positiven Gedanken. Anderes boten die auf dem Reichstage oftmals wiederholten Beschwerden der deutschen Nation; aber auch noch ungedruckte Schriftstücke, flüchtige Gedanken Kaiser Maximilians über eine Neugestaltung Deutschlands, wie er sie einmal im Jahre 1510 dem Jakob Wimpfeling zur Begutachtung überwiesen hatte, scheinen ihm wohl durch Vermittlung Spalatin's vorgelegen zu haben. Dies und anderes mehr thut doch der Originalität keinen Abbruch; was er auch entlehnt, es ist sein Eigentum geworden, quillt wie neu aus der Tiefe seines eigenartigen Denkens und Fühlens: gründet sich doch alles, was er der deutschen Nation zu sagen hat, wie tief es auch in die Verhältnisse des gesamten realen Lebens eingreift, auf die eine Idee des Heils und die ewigen Grundlagen des Evangeliums.“<sup>1)</sup>

Fassen wir nun die Grundgedanken dieser Schrift, soweit sie unser Thema berühren, näher ins Auge.<sup>2)</sup> Sie ist gerichtet an den christlichen Adel deutscher Nation, das ist in unsere Sprache übersetzt, an die regierenden deutschen Landesherren, vor allem an den jungen Kaiser des hl. römischen Reichs deutscher Nation, Karl V.; sie fordert er auf, Hand anzulegen zu des christlichen Standes Besserung, d. h. zur Reform der christlichen Gesellschaft im Sinn des Evangeliums. Es handelt sich also nicht bloß um eine Reform des Staates oder eine Reform

1) Kolbe a. a. D. Bb. I S. 256f.

2) Die Schrift ist in der Weimarer Ausgabe in Bb. VI S. 404 ff., in der Erlanger Ausgabe Bb. 21, S. 277 ff. enthalten. Wir citieren hier nach der Weimarer Ausgabe.

1) a. a. D. S. 85. 2) a. a. D. S. 90. 3) Vgl. Kolbe, Martin Luther Bb. II S. 66. 4) a. a. D. S. 89. 5) Kolbe a. a. D. S. 67.

der Kirche: was für unsere moderne Anschauung in Staat und Kirche auseinanderfällt, das ist für Luther wie immer so auch in dieser Schrift ein Ganzes, das er bald den „ganzen Körper der Christenheit“, bald den „christlichen Körper“, besonders häufig aber einfach die „Christenheit“ nennt. Das ist nun freilich nicht etwas Neues, sondern, wie wir früher gesehen haben, ein Stück mittelalterlicher Weltanschauung. Aber — das ist der große Unterschied zwischen ihr und Luthers Weltanschauung — innerhalb dieses Ganzen gibt es für jene zwei Klassen von Menschen, die himmelweit von einander verschieden sind, Priester und Laien, geweihte und ungeweihte Menschen, für Luther ist diese Unterscheidung nicht mehr vorhanden. „Man hats erfunden, daß Paps, Bischöfe, Priester, Klosterwolf wird der geistliche Stand genannt, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand, welches gar ein fein Comment und Gleißn ist, doch soll niemand darob schüchtern werden, und das aus dem Grund: denn alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Stands, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amts halben allein, wie Paulus 1 Kor. 12, daß wir allesamt ein Körper sind, doch ein jegliches Glied sein eigen Wert hat, damit es den andern dienet. Das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben, und sind gleiche Christen, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenwolf. Daß aber der Paps oder Bischof salbet, Platten macht, ordiniert, anders denn Laien kleidet, mag einen Geisner und Nigögen machen, macht aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen. Demnach so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht, wie Sankt Peter in 1. Petr. 2 sagt: ‚Ihr seid ein königlich Priestertum und ein priesterlich Königreich‘ und Apokal.: ‚Du hast uns gemacht durch dein Blut zu Priestern und Königen‘. Denn wo nicht eine höhere Weihe in uns wäre, denn der Paps oder Bischof gibt, so würde nimmermehr durch Paps und Bischofs Weihe ein Priester gemacht, möchte auch nicht Messe halten, noch predigen, noch absolvieren.“<sup>1)</sup>

Das Großartige an dieser Ausführung ist, daß Luther damit den Gegensatz von geistlich und weltlich, auf dem das ganze Gebäude der mittelalterlich-katholischen Kirche aufgebaut ist, von Grund aus zerstört: indem er verkündet, daß es keinen besonderen bevorzugten geistlichen Stand neben einem weltlichen gebe, daß alle Mitglieder der Christenheit geistlich seien, weil sie die Taufe empfangen haben, schreitet er weit über das Mittelalter hinaus und wird der Prophet eines neuen Zeitalters. Was ergibt sich daraus für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt? „Diemeil denn nun die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein, und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeinde. Denn was aus der Taufe getrohen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Paps geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt

zu üben. — So folgt aus diesem, daß Laien, Priester, Fürsten, Bischöfe, und wie sie sagen, Geistliche und Weltliche, keinen anderen Unterschied im Grund wahrlich haben, denn des Amts oder Werks halben, und nicht des Stands halben, denn sie sind alle geistlichen Stands, wahrhaftig Priester, Bischöfe und Päpste, aber nicht gleich einerlei Werks, gleichwie auch unter den Priestern und Mönchen nicht einerlei Werk ein jeglicher hat. Und das ist St. Paulus Röm. 12 und 1 Kor. 12 und Petrus 1 Petr. 2, wie ich droben gesagt, daß wir alle ein Körper sind des Hauptes Jesu Christi, ein jeglicher des andern Gliedmaß. Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich und den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er. Gleichwie nun die, so man jetzt geistlich heißt oder Priester, Bischöfe oder Päpste, sind von den anderen Christen nicht weiter noch würdiger geschieden, denn daß sie das Wort Gottes und die Sakramente sollen handeln, das ist ihr Amt und Werk: also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Mute in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe, und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein, daß also vielerlei Werke alle in eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleichwie die Gliedmaße des Körpers alle eins dem andern dienet. Nun sieh, wie christlich das gesetzt und gesagt sei, weltliche Obrigkeit sei nicht über die Geistlichkeit, soll sie auch nicht strafen. Das ist eben so viel gesagt: Die Hand soll nichts dazu thun, ob das Auge große Not leidet. Ist nicht unnatürlich, geschweige unchristlich, daß ein Glied dem andern nicht helfen, seinem Verderben nicht wehren soll? Ja, je edler das Gliedmaß ist, je mehr die andern ihm helfen sollen. Darum sage ich: diemeil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand's angesehen, sie treffe Paps, Bischof, Pfaffe, Mönch, Nonne oder was es ist. Wenn so des genug wäre, die weltliche Gewalt zu hindern, daß sie geringer ist unter den christlichen Ämtern, denn der Prediger und Beichtiger Amt oder geistlicher Stand, so sollte man auch verhindern, den Schneidern, Schustern, Steinmetzen, Zimmerleuten, Köchen, Kellnern, Bauern und allen zeitlichen Handwerkern, daß sie den Paps, Bischöfen, Priestern, Mönchen keine Schuh, Kleider, Haus, Essen, Trinken machten noch Zins gäben. Lasset man aber diesen Laien ihr Werk unverhindert, was machen denn die römischen Schreiber mit ihren Gesetzen, daß sie sich ausziehen aus dem Wert weltlicher christlicher Gewalt, daß sie nur frei mögen böse sein. — Darum soll weltliche christliche Gewalt ihr Amt üben frei unverhindert, unangesehen, ob's Paps, Bischof, Priester sei, den sie trifft, wer schuldig ist, der leide: was geistlich Recht dawider gesagt hat, ist lauter erdichtet römisch Vermessenheit. — Also meine ich, diese erste Papiermauer liege darnieder, sintemal weltlich Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers,

1) a. a. O. S. 407.



und wiewohl sie ein leiblich Werk hat, doch geistliches Standes ist, darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in alle Gliedmaße des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Not fordert, unangesehen Papst, Bischof, Priester, sie dräuen oder bannen, wie sie wollen.“<sup>1)</sup> — „Wo es die Not fordert und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll dazu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, daß ein recht frei Concilium werde, welches niemand so wohl vermag als das weltliche Schwert, sonderlich dieweil sie nun auch Mitchristen sind, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen, und soll ihr Amt und Werk, das sie von Gott haben über jedermann, lassen frei gehen, wo es not und nutz ist zu gehen.“<sup>2)</sup> — „Es gebührt nicht dem Papst sich zu erheben über weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ämtern, als da sind Predigen und Absolvieren; in anderen Stücken soll er drunter sein.“<sup>3)</sup> — „Was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seel, hat nicht allein eine jegliche Gemeinde, Rat oder Obrigkeit Gewalt abzuthun und zu wehren ohne Wissen und Willen des Papsts oder Bischofs, ja ist auch schuldig bei seiner Seelen Seligkeit, dasselbe zu wehren, ob es gleich Papst und Bischof nicht wollten, die doch die ersten sein sollten, solches zu wehren.“<sup>4)</sup> — „Ich will aber damit und anderen oben angezeigten Stücken angesagt haben, wie viel guter Werke die weltliche Obrigkeit thun möchte, und was aller Obrigkeit Amt sein sollte, dadurch ein jeglicher lerne, wie schrecklich es sei, zu regieren und obenan zu sitzen. Was hülfte es, daß ein Oberherr so heilig wäre für sich selber als Sankt Peter, wo er nicht den Untertanen in diesen Stücken fleißig zu helfen gedenkt, wird ihn doch seine Obrigkeit verdammen, denn Obrigkeit ist schuldig, der Untertanen Bestes zu suchen.“<sup>5)</sup>

Machen wir uns klar, was in diesen Sätzen liegt, von denen Ranke sagt: „Es sind ein paar Bogen von welthistorischem, zukünftige Entwicklungen zugleich vorbereitendem und vorausragendem Inhalt.“<sup>6)</sup> Alle Glieder der Christenheit sind geistlich: es gibt also nicht solche, die bloß geistlich wären, und solche, die bloß weltlich wären, sondern jeder, der getauft ist, ist ein Christ und geistlicher Mensch. Es ist also auch falsch von einer „weltlichen“ Obrigkeit zu reden und ihr eine „geistliche“ Obrigkeit als die höhere gegenüberzustellen: die sogenannte weltliche Obrigkeit ist ein Mitglied des christlichen Körpers, also nicht bloß weltlich, sondern ebenso geistlich, wie die sogenannte geistliche Obrigkeit. Es besteht allerdings ein Unterschied zwischen beiden, aber nicht des Standes, sondern des Amtes und Werks halber: die „weltliche“ Obrigkeit hat das Schwert und die Rute, die Bösen zu strafen und die Guten zu schützen, wir würden also sagen, sie hat eine Zwangsgewalt, die „geistliche“ Obrigkeit hat zu predigen und zu absolvieren. Wenn aber die „geistliche“ Obrigkeit ihre Schuldigkeit nicht thut, ihres Amtes nicht wartet, dann hat die „weltliche“ Obrigkeit

1) a. a. D. S. 408ff. 2) a. a. D. S. 413. 3) a. a. D. S. 434. 4) a. a. D. S. 446. 5) a. a. D. S. 467. 6) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation Bb. I S. 302.

das Recht einzugreifen, damit das Ganze nicht Schaden leide und verderbe: sie ist ja auch ein Glied am christlichen Körper, und zwar das vornehmste, und wenn ein Glied leidet, hat das gesunde Glied das Recht, sich des kranken anzunehmen. Wir finden hier das *ius reformandi* der weltlichen Obrigkeit, das schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters die staatsfreundlichen Schriftsteller behauptet haben, auch von Luther anerkannt, nur noch umfassender und tiefer begründet. Aber wir wollen auch nicht übersehen, daß dieses *ius reformandi*, wie schon sein Name beweist, nicht eine stetige, dauernde Funktion der weltlichen Obrigkeit bezeichnet, sondern eine außerordentliche, nur in Zeiten der Not eingreifende Thätigkeit.

Das ist aber klar: von einer selbständigen, vom Staate unabhängigen, auf eigenem Grunde sich aufbauenden Kirche ist hier nicht entfernt die Rede. Dies kann auch Niemand nicht bestreiten: „In dieser Auffassung verschwindet der Dualismus der römischen Lehre und an seine Stelle tritt die Idee der Einheit alles christlichen Lebens.“<sup>1)</sup> Ebenso meint Dieckhoff: „In dem einen christlichen Gemeinwesen des christlichen Volkes droht der Unterschied zwischen Kirche und Staat als verschiedenen Gemeinwesen unterzugehen.“<sup>2)</sup> Gewiß, Luther geht in dieser Schrift aus von der Einheit alles christlichen Lebens, er kennt nicht eine ausschließlich weltliche Gemeinschaft, genannt Staat, und eine ausschließlich religiöse Gemeinschaft, genannt Kirche, sondern er kennt nur ein Gemeinwesen, die Christenheit, die beides zugleich ist: weltlich und religiös; in dieser Christenheit aber gibt es nicht verschiedene Stände, die kastenartig von einander geschieden wären, sondern es gibt nur verschiedene Ämter und Funktionen, die aber alle dem einen Ganzen, dem christlichen Körper dienen. In wenigen Worten hat Luther seine Anschauung von dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat ausgesprochen: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Haupt ist und einen Körper hat er.“<sup>3)</sup> Wo ein Staat als die Gemeinschaft des natürlich-weltlichen Lebens ist, und daneben die Kirche als die Gemeinschaft des religiösen Lebens, da hat Christus zwei Körper, den einen weltlich, den andern geistlich, da ist also das, was zusammengehört und ein Ganzes bilden soll, in zwei Hälften zerrissen. Das Mittelalter beruht in seinem Ursprunge auf der Einheit des weltlichen und des religiösen Lebens, aber es hat im Laufe der Zeit diese ursprüngliche Einheit verlassen, und was sich uns an seinem Ausgange darstellt, das ist die Gespaltenheit der christlichen Gesellschaft: auf der einen Seite stehen die Priester, die *homines spirituales*, die Mönche und Nonnen, die *homines religiosi*, der „geistliche Stand“, der die Kirche bildet, als ein für sich abgeschlossener Kreis, der nach seinen eigenen Gesetzen lebt, und auf der anderen Seite sind die Laien, die Weltmenschen, die den Staat, die bürgerliche Gesellschaft bilden und nach

1) Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 18.

2) Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt S. 135.

3) s. oben S. 63.

Riefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

ihren eigenen Gesetzen leben: es sind zwei Kreise, die sich wohl berühren, aber in der Hauptsache auseinanderfallen: es gibt eine religiöse und eine weltliche Gesellschaft, einen geistlichen und einen weltlichen Stand, ein geistliches und ein weltliches Leben. Dieser Zwiespalt könnte nach katholischer Weltanschauung nicht durch Versöhnung beider auseinanderfallender Hälften, sondern nur durch die Unterdrückung der weltlichen Hälfte zu Gunsten der geistlichen, durch Aufgehen jener in dieser gehoben werden; da dies aber ein Ding der Unmöglichkeit ist, so bleibt es eben dabei: Christus hat zwei Körper, einen geistlichen und einen weltlichen.

Und da soll Luther gelehrt haben: ja wohl, ihr habt ganz recht! es gibt einen geistlichen Körper Christi, das ist die Kirche, und daneben gibt es einen weltlichen Körper Christi, das ist der Staat! Das soll reformatorisch, evangelisch, protestantisch sein? Es ist vielmehr gut katholisch: das Ideal einer vom Staate unabhängigen Kirche, einer Kirche, die nicht auf dem weltlichen Grunde ruht, wie der Staat, sondern auf geistlichem, spezifisch kirchlichem Grunde, das ist — Luther selbst lehrt es uns mit klaren Worten — ein katholisches, nicht ein evangelisches Kirchenideal! Das ist ja gerade der große reformatorische Gedanke, den Luther in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation ausspricht: innerhalb der Christenheit gibt es keinen Gegensatz von weltlich und geistlich mehr, da gibt es nicht eine ausschließlich weltliche und eine ausschließlich geistliche Gesellschaft, da ist alles geistlich, die ganze Christenheit ist der Leib Christi, nicht bloß die Gemeinschaft der sogenannten homines spirituales und religiosi. Darum weht in jener anderen Schrift Luthers, von der wir oben gesprochen haben, der Schrift „Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei,“ die Luft des Mittelalters, weil Luther dort in den Gegensatz, den er in der Schrift an den christlichen Adel in großartigem Anlaufe überwunden hatte, wieder zurückfällt, weil er da innerhalb der Christenheit, innerhalb der Gesamtheit der Getauften einen Unterschied macht zwischen Kindern der Welt und Kindern des Reiches Gottes und behauptet, nur für jene sei die weltliche Obrigkeit da, die anderen brauchen sie nicht. Hier dagegen, in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, fühlen wir das Wehen eines echt protestantischen Geistes, hier überwindet Luther jene scharfe Kluft, die die mittelalterlich-katholische Weltanschauung im Laufe der Jahrhunderte zwischen geistlichen und weltlichen Menschen in der Christenheit aufgerissen hat.

Eine besondere, neben dem Staat bestehende Kirche als organisierte Gemeinschaft kennt also Luther nicht, dies stimmt vollkommen mit dem überein, was wir oben als Luthers Kirchenbegriff festgestellt haben. Die Kirche ist nach Luther gerade im Gegensatz zu der juristisch-politischen Auffassung der päpstlichen unsichtbar, ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens, darum aber doch nicht ein Ideal, das man erst zu verwirklichen sucht, sondern eine Realität wie sonst nichts in der Welt. Aber eben weil sie Gegenstand des Glaubens ist, kann die Kirche nie sichtbar werden, kann als Kirche nie in die

Formen des Rechts eingehen, sonst würde sie ja sofort wieder sichtbar werden, was durch ihren Begriff ausgeschlossen ist. Gerade also deshalb, weil Luther nur eine unsichtbare Kirche kennt, weiß er nichts von einer Kirche als freiverbundener Genossenschaft der Gläubigen, als einer vom Staat unterschiedenen Verbandseinheit, und was dergleichen Ausdrücke sind, mit denen die herrschende Anschauung Luthers eigentliche Meinung von dem Verhältnis von Staat und Kirche zu treffen glaubt. Wir müssen daran festhalten: Luther geht aus von der Einheit alles christlichen Lebens; was sich unserer modernen Anschauung in Kirche und Staat auseinanderlegt, das ist für ihn ein Ganzes, die Christenheit, der christliche Körper, die christliche Gesellschaft. Er unterscheidet wohl sorgfältig die verschiedenen Funktionen in der einen christlichen Gesellschaft, die Funktionen der Zwangsgewalt oder der sogenannten weltlichen Obrigkeit, und die Funktionen des geistlichen Amtes, gerade so wie die Augustana die potestas gladii und die potestas clavium unterscheidet, aber er reiht sie nicht auseinander: sie sind nur verschiedene Glieder an demselben Leibe, die das Recht haben einander beizuspringen in der Not.

Luther hebt also die geistlichen Ämter nicht auf, er denkt sich den Papst und die Bischöfe als fortbestehend, wenn auch freilich unter Voraussetzung tiefgreifender Reformen, die er in unserer Schrift eingehend begründet und auseinandersetzt. Insofern kann man sagen: Luther ist auch in dieser Schrift Episkopalist, d. h. Anhänger einer bischöflichen Organisation.<sup>1)</sup> Aber freilich dieser Papst und diese Bischöfe, die nach Luthers Meinung auch künftig noch die Inhaber der geistlichen Ämter in der Christenheit sein sollen, gehören nicht mehr einem Klerus, einem besonderen geistlichen Stand an, der durch seine Weihe von allen anderen geschieden ist, sondern sie sind Glieder an dem einen Leibe der Christenheit, gerade so wie es die Vertreter der weltlichen Obrigkeit auch sind.

Zum Beweise dafür, daß die Anschauung, die in unserer Schrift Luther von der Einheit alles christlichen Lebens vertritt, durchaus nicht bei ihm vereinzelt erscheint, sondern von ihm sein Leben lang festgehalten worden ist, haben wir noch diejenigen Stellen aus anderen Schriften ins Auge zu fassen, wo Luther von den drei (manchmal auch zwei) Regimenten auf Erden spricht. In der Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ von 1526 sagt Luther: „Gott hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgerichtet: eins geistlich durchs Wort und ohne Schwert, dadurch die Menschen sollen fromm und gerecht werden, also daß sie mit derselbigen Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen: und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Wort, welches er den Predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment, durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht wollen fromm und gerecht werden, dennoch durch solch weltlich Regiment gedungen werden, fromm und gerecht zu sein vor der Welt, und solche Ge-

1) Darin hat Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation, 2. Heft S. 62 ff. recht.

rechtfertigt handhabet er durchs Schwert.“<sup>1)</sup> In der Auslegung des vierten Gebots im großen Katechismus zählt Luther das väterliche, das obrigkeitliche und das geistliche Amt als die drei Autoritäten auf, durch die Gott das menschliche Leben lenkt.<sup>2)</sup> In einer Predigt über Psalm 65, die Luther vor dem Fürsten zu Anhalt 1534 in Dessau gehalten hat, heißt es: „Es sind dreierlei Regiment auf Erden, von Gott geordnet und gestiftet. Das erste heißt sein Himmelreich, das ist sein göttlich Wort und Gottesdienst, da er regieret über Gewissen und Seelen durch die Predigt, Taufe und Sakrament, und billig heißt und heißen soll das christlich oder göttlich Regiment. — Das andere, das sind Königreich und Fürstentum, Land und Leut oder Gemeinen, so wir heißen das weltlich Regiment, oder weltliche Herrschaft und Oberkeit. Das dritte ist das letzte und unterste Regiment, da einem jeglichen gegeben ist sein Weib, Kind, Haus und Hof, dieselbigen zu regieren, daß er der Nahrung warte und das Land baue. Denn die andern können daselbe nicht warten, so im Predigtamt sind, noch die da regieren und raten sollen. Darum muß der dritte Stand auch da sein (nämlich der gemeine Mann), die das Land bauen und arbeiten, daß sie und andere sich nähren können.“<sup>3)</sup> Ähnlich spricht Luther in der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen“ von 1539 von drei von Gott geordneten Hierarchien: das Haus, die Stadt oder das weltlich Regiment und das „dritte Recht und Regiment,“ nämlich das des heiligen Geistes, dies sind die „drei Gottes Hierarchien oder Rechte.“ Solche Stellen, in denen Luther von drei Regimenten oder Ständen redet, ließen sich noch manche anführen<sup>4)</sup>, aber wir begnügen uns mit den mitgeteilten, die absichtlich aus verschiedenen Lebensabschnitten Luthers gewählt sind: sie beruhen durchweg auf der Anschauung von der Einheit alles christlichen Lebens; die drei Regimente oder Stände bedeuten nicht Familie, Staat und Kirche als drei von einander gesonderte, einander selbständig gegenüberstehende Verbände, sondern nur verschiedene Ämter, Werke, Funktionen innerhalb eines und desselben Verbandes, der Christenheit: „so bilden Kirche und Staat, nach moderner Bezeichnung, zusammen ein christliches Gemeinwesen, welches sich nach den drei Ständen, dem geistlichen, obrigkeitlichen und Hausstand, gliedert.“<sup>5)</sup> Wir haben demnach das Recht, die Anschauung von dem

1) Werke Erl. A. Bd. 22 S. 253.

2) Libr. symbol. p. 405 ff.

3) Werke Erl. A. Bd. 25 S. 447.

4) Weitere Stellen teilt Köhler in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XXI S. 123 ff. mit. Vgl. auch Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 163 ff.

5) Köhler a. a. O. S. 131.

6) Es ist dabei nicht zu übersehen, daß Luther im Unterschied von der späteren Dreiständelehre der lutherischen Dogmatiker, welche die drei Stände als Stände der Kirche faßt und so die Organisation der Kirche auf diese drei Stände gründet, in den drei Ständen die Stände eines viel umfassenderen Verbandes, der Christenheit, sieht. Vgl. auch Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt S. 135 Anm. 2, und Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 163.

Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, die wir aus Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation erhoben haben, als die eigentliche Ansicht Luthers zu betrachten, und man braucht nicht zu dem gewaltsamen Mittel zu greifen, zu dem die Vertreter der herrschenden Auffassung gewöhnlich ihre Zuflucht nehmen, indem sie sagen, was Luther in jener Schrift entwickelt habe, das sei ein Ideal, das die Wirklichkeit schnell genug zerstört und das Luther bald genug mit einer anderen Anschauung vertauscht habe.<sup>1)</sup>

Es legt sich hier nun freilich die Frage nahe: bedeutet diese Einheit alles christlichen Lebens nicht das Verschwinden der Kirche? geht sie denn nicht ganz im Staate auf? Man kann diese Frage zunächst ruhig verneinen: von einem Aufgehen der Kirche im Staate weiß Luther nichts. Wir verstehen heutzutage unter Staat den rechtlich geordneten Gesamtverband des weltlichen Lebens<sup>2)</sup> und stellen ihm die Kirche als die rechtlich organisierte Gemeinschaft des religiösen Lebens gegenüber. Einen solchen Staat kennt Luther nicht, sondern nur einen Gesamtverband, der ebenso geistlich als weltlich ist: die Christenheit; sie ist beides zusammen, was in unserer modernen Anschauung auseinanderfällt: Staat und Kirche. Sie ist die Organisation zur Befriedigung beider Interessen, der religiösen nicht minder als der weltlichen, sie ist also nicht bloß die organisierte Gemeinschaft des weltlichen Lebens oder Staat, sondern auch die organisierte Gemeinschaft des religiösen Lebens oder Kirche. Insofern kann man also nicht sagen, Luther lasse die Kirche im Staate aufgehen oder verschwinden. Die Kirche ist vielmehr noch da, nur eben nicht als eine besonders verfaßte Gemeinschaft oder Anstalt, sie hat sozusagen keinen eigenen Leib mehr, sondern mit dem Staate zusammen einen gemeinsamen Leib.

Allein gerade darum kann man die Frage, ob Luthers Anschauung von der Einheit alles christlichen Lebens nicht das Verschwinden der Kirche bedeute, auch mit Ja beantworten. Eine Kirche, die nicht in rechtlichen Formen verfaßt ist, also eine unsichtbare Kirche, wie Luther lehrt, ist nach dem Sinn und Verstand, den man bisher mit diesem Worte verbunden hatte, keine Kirche mehr. Das hat Luther selbst, wie wir früher schon hervorgehoben haben, richtig erkannt, und wenn nicht gewisse Rücksichten für ihn und die anderen Reformatoren bestimmend gewesen wären, hätte er am liebsten das „blinde undeutliche Wort“ durch einen klaren hellen Ausdruck, wie christlich heilig Volk oder Christenheit, ersetzt.<sup>3)</sup> Hat Christus nur einen Leib, so gibt es

1) Richter (in seiner Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 18 f.) und Schenkel (in theologischen Studien und Kritiken 1850, S. 205 ff.) nehmen einen wiederholten, durch die veränderten Verhältnisse veranlaßten Wechsel in Luthers Anschauungen über unseren Gegenstand an, so daß der Reformator als die reine Wetterfahne erscheint, die sich bald nach diesem, bald nach jenem Wind richtet. Mit Recht erklären sich gegen eine solche Auffassung Luthers Köstlin, Luthers Begriff von der Kirche S. 185, und Sohm, Kirchenrecht S. 543 Anm.

2) Es braucht wohl kaum noch gesagt zu werden, daß „weltlich“ hier nicht den Gegensatz bildet zu „sittlich“, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, nur zu „religiös“.

3) s. oben S. 43.

also nur eine organisierte Gemeinschaft des christlichen Lebens, und wenn nun auch nicht gesagt werden kann, diese Organisation sei der Staat — einen Staat in unserem Sinne kennt Luther nicht —, so kann man doch nicht leugnen, daß sie mehr Ähnlichkeit mit dem hat, was wir heute Staat nennen, als mit dem, was wir jetzt unter Kirche verstehen. Wir können uns einen Staat denken, der sämtliche Interessen seiner Mitglieder, die religiösen wie die weltlichen, zu befriedigen sucht, der den Gesamtorganismus bildet für das weltliche wie für das religiöse Leben seiner Angehörigen. Der Philosoph Hegel hat einen so umfassenden Begriff vom Staat aufgestellt, daß die Kirche neben ihm fast überflüssig erscheint, und der Theologe Richard Rothe nimmt an, das religiöse Leben werde immer mehr seine besondere Gemeinschaftsform abschütteln und in dem christlichen Staat aufgehen. Man könnte daher wohl sagen: Luther läßt die Kirche im Staat aufgehen; die großartige Bewegung, die in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Kirche zu Gunsten des Staates zurückdrängen suchte, hat in der Reformation mit einem vollständigen Siege ihren Abschluß gefunden: was übrig geblieben ist, das ist der Staat, die Kirche ist verschwunden. Das ist vor allem die Meinung des eben genannten Theologen Rothe; er sagt von der Reformation: „In ihr hat das Christentum selbst im Prinzip die Kirche aufgehoben, aber freilich nur erst im Prinzip, und zwar so, daß ein Bewußtsein hierum zunächst noch gar nicht zu stande kam. Während sie in den Augen der Zeitgenossen eine bloße Kirchenverbesserung war, war sie in Wahrheit eine Reduktion der Kirche auf ein kleinstes als Notbehelf, ein Hinausbrechen der Kirche auf das Gebiet des an sich Sittlichen, um auf ihm die Fahne des Christentums aufzupflanzen für alle Zukunft.“<sup>1)</sup> Aber auch andere Theologen, die weniger als Rothe dem Vorwurfe der Einseitigkeit ausgesetzt sind, stimmen darin mit ihm überein, daß die Reformation die Kirche aufgehoben habe. So sagt Kawerau: „Man mag darüber streiten, ob der terminus ‚unsichtbare Kirche‘ glücklich gewählt ist; aber was er sagen will, das ist ja doch deutlich: denn was ist er anders als der decidierete Protest gegen jeden Versuch, auf dem Boden des Evangeliums wieder einer sichtbaren Kirchengemeinschaft, einer als Rechtsgemeinschaft verfaßten, die Prädikate der Kirche, die wir glauben, beizulegen? Der Protestantismus kann es seiner Natur nach gar nicht zu einer *ecclesia propria dicta* in seinen äußeren Kirchenbildungen bringen. Der jedes andere Mittelamt beseitigt hat, auf daß Christi Ehre unangetastet bleibe, der mußte im Prinzip auch den Gedanken an eine Kirche als die göttlich gestiftete Heilsmittlerin zerstreuen: er ist die Negation der katholischen Fassung des Christentums als Kirchentum.“<sup>2)</sup> Ganz ähnlich drückt sich Erich Haupt aus: „Versteht man unter Kirche das, was bis zur Reformation darunter verstanden wurde, die damalige faktische Organisation der Gottesgemeinde, oder genauer diese in ihrer damaligen Organisation, so muß man sagen: die Reforma-

1) Theologische Ethik, 2. Aufl. Bd. V S. 397 ff.

2) Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments S. 12.

tion war die prinzipielle Regierung und Überwindung der Kirchengestalt des Gottesreiches.“<sup>1)</sup>

Was wir bis jetzt als die reformatorische bzw. lutherische Anschauung von dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat festgestellt haben, ist also nichts weniger als eine Bestätigung dessen, was gewöhnlich für die Ansicht der Reformatoren gilt, sondern genau das Gegenteil davon: das Ideal der Reformatoren war keineswegs eine dem Staate gegenüber unabhängige, selbständige Kirche, sondern ein Gemeinwesen, das in unlöslicher Einheit beides ist: Kirche und Staat; innerhalb dieses Gemeinwesens werden wohl weltliche und geistliche Funktionen, Werke, Ämter unterschieden, aber stets wird dabei die Anschauung festgehalten, daß durch diese Verschiedenheit der Glieder die Einheit des Leibes nicht aufgehoben werde. Denn Christus hat nicht zwei Leiber: ein Haupt ist, und einen Leib hat er.<sup>2)</sup>

Es gilt nunmehr das Ergebnis unserer Untersuchung gegen gewisse Instanzen sicherzustellen, in denen die herrschende Anschauung eine Stütze für sich zu finden glaubt, und die daher gegen unsere Darstellung zu sprechen scheinen.

Da ist es vor allem das Gemeindeprinzip, auf das man sich gern beruft, wenn es sich darum handelt, zwischen den ursprünglichen Idealen des Protestantismus und seiner späteren Entwicklung einen Widerspruch nachzuweisen. Hören wir einige Stimmen darüber! In seiner „Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung“<sup>3)</sup> sagt Richter: „Die Entwicklung der Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche hat sich mit Notwendigkeit an die politischen Verhältnisse der einzelnen Kreise angeschlossen, und hat durch sie ihre bestimmte Färbung empfangen. In den Städten, wo die bürgerliche Freiheit der Gemeinde eine größere Beteiligung an dem gemeinen Wesen gestattete, ist sie eben deshalb auch eine andere als in den fürstlichen Gebieten. Während also dort ein Element kirchlicher Gemeindeverfassung sich offenbarte, in welchem, wenn auch verhüllt, die Idee der Reformation noch wiedergefunden werden konnte, fehlte es hier an jedem Punkte, an welchem eine freie Bethätigung von Gemeinderechten sich hätte anknüpfen können. Die Verfassung bildete sich mithin nur nach oben und zwar in sichtbarer Anlehnung an die weltliche Regierung aus. Dagegen nach unten hin bewendete es bei der Einsetzung evangelischer Prediger, während im weiteren das Prinzip der Kirche auf die rechtlichen Gestaltungen nur noch vereinzelte Einwirkungen äußerte. Die Idee der Gemeinde war verloren gegangen, und man begnügte sich mit dem überlieferten Begriff der

1) In Gottschicks Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. II (1892) S. 18.

2) Will man die oben entwickelte lutherische Anschauung mit einem der geläufigen termini bezeichnen, so würde sich hierfür am ehesten noch der Ausdruck „Staatskirchentum“ empfehlen, sofern man damit die Vorstellung einer ausschließlichen rechtlichen Organisation des gesamten öffentlichen Lebens eines Volkes verbindet und dabei das kirchliche Leben lediglich als eine Seite des gesamten Lebens (des Staatslebens) auffaßt. Jedenfalls fällt die Anschauung Luthers unter den weiteren Begriff des „christlichen Staats“, von dem später noch die Rede sein wird.

3) S. 35.

Parochie, deren Inassen die kirchlichen Lasten trugen und dafür geistlich erzogen wurden.“ Ähnlich ein anderer Kirchenrechtslehrer: „Seit 1519 hatte Luther die Dogmen vom Papsttum, Bischofthum und Priestertum verworfen und damit die Fundamente der alten Kirche zerstört. Statt dessen machte Luther in Anknüpfung an die ältesten Traditionen des Christentums die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Christen zur Grundlage seiner Kirche; mit logischer Konsequenz mußte danach auf die Gemeinde der Verfassungsbau begründet werden.“<sup>1)</sup> — „Die Gemeinden aber zeigten sich nicht geschickt, die ihnen von Luther zugewiesene ideal hohe Aufgabe zu erfüllen.“<sup>2)</sup> Wieder ein anderer (praktischer) Jurist bezeichnet als reformatorisches Verfassungsprinzip das Prinzip der Freiwilligkeit oder Selbständigkeit der Gemeinde; allein den Anlauf zur Gemeindefreiheit verschlang bald der Strom überwältigender Ereignisse, es trat eine unerwartete, der Grundanschauung Luthers zuwiderlaufende und ihn selbst mitforttreibende Wandlung ein, und die Folge war, daß die Bevölkerung von der Beteiligung an der Verwaltung der Kirche ausgeschlossen blieb.<sup>3)</sup> Unter den Theologen steht auch hier wieder in der ersten Reihe Hundeshagen: „Nach protestantischen Prinzipien sind die Gemeinden das Element, in welchem die Macht des heiligen Geistes wirksam ist, in deren Leben die Verwirklichung des Christentums, der Kirche besteht.“ — „Die Kirche ist nicht der Staat, auch nicht von Staats wegen; sie ist auch nicht die ‚Welt‘ oder ‚von der Welt‘; sie ist auch nicht die Summe der von Christo irgendwie innerlich Angeregten. Die Kirche und ihre Gemeinden sind vielmehr nur im Staat und ‚in der Welt‘, Genossenschaften solcher, welche mitten in Staat und Welt lebend einander kennen gelernt haben als die, welche im Unterschied von der Welt den Glauben an den Herrn freudig bekennen und sich bewahren vor dem Argen. Darin lag von selbst, daß die reformatorische Gemeindebildung nur zu Stande kommen konnte unter einer doppelten Voraussetzung: 1) einer richtig gefaßten Unterscheidung vom Staat, 2) einem unerschütterlich festgehaltenen Bewußtsein ihres Unterschieds zugleich von der Welt. Nur durch Ausschließung der ihr wirklich Angehörigen aus der Masse der profanen und der damaligen kirchlichen Welt, nur durch reinliche Sonderung der in Wort und That Bekennenden von den Nichtbekenndenden war ein gesellschaftlicher Zusammenschluß zu einer Gemeinde möglich, wenn sie mehr als ein bloßer Name sein sollte.“<sup>4)</sup> Allein „in der überwiegenden Mehrzahl der protestantischen Territorien blieb das geschichtliche Band zwischen Staat und Kirche bewahrt,“ und es kam insolgedessen nicht zu einer „evangelischen Kirchenbildung, welche wirklich diesen Namen verdient, wenn auf der Grundlage einer wohlbedachten und über die Grenzen

1) Jörn, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 149.

2) Ebendas. S. 152.

3) Keller, Die Kirchenvorstands- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche des Königreichs Sachsen (1868) S. 1. 2. 4.

4) Beiträge u. f. w. S. 57 f.

wie über den Umfang ihrer Kompetenz sich klar gewordenen Gemeindefontanität ein religiöser Gesellschaftskörper sich erhob, der durch seine eigenen Organe sich regierte.“<sup>1)</sup> Ungefähr dasselbe sagt ein neuerer Theologe: „Es ist die korrekte Auswirkung der Prinzipien evangelischer Kirchenverfassung, wenn gegenüber den früheren Bindungen der Gemeindeverfassung, welche in dem überkommenen Rechtsbegriff der Parochie gravitierten, die gesamte Verfassungsbildung unseres Jahrhunderts einig ist in dem Grundsatz, die Gemeinde auf dem Grundbegriff und mit den Verfassungsformen nicht der Zwangsanstalt, sondern der Genossenschaft zu organisieren, deren Mitglieder nicht bloß als Objekte der Einwirkung, sondern als Subjekte kirchlicher Selbstthätigkeit in Betracht kommen. In der Gemeinde ruht, was an ordnender, verwaltender, pflegender Gewalt neben dem Dienst am Wort ausgerichtet werden mag; in ihrem Namen wird es ausgerichtet. Die Grundform aller kirchlichen Organisation ist die Einzelgemeinde. Jede Kirchenverfassung, welche das Fundament der Verfassung außerhalb der Gemeinde aufzurichten trachtet, ist unevangelisch.“<sup>2)</sup> Zum Schluß geben wir wiederum einem Historiker das Wort. In seinem bereits angezogenen Vortrag über „Staat und Kirche im protestantischen Deutschland“<sup>3)</sup> läßt sich Maurenbrecher über unseren Gegenstand also vernehmen: „Manchen Mißverständnissen und Mißdeutungen ist das Gemeindeprinzip Luthers damals und in der Folgezeit ausgesetzt gewesen. Mir handelt es sich um eine rein historische Betrachtung und Würdigung der damaligen Vorgänge; sie fordert aber zunächst das unumwundene Eingeständnis, daß Luther nicht die politische Gemeinde oder den Haufen der nachbarlich zusammenwohnenden Menschen, sondern die Gemeinde der Gläubigen, die Gemeinschaft der innerlich dazu geeinigten, vom christlichen Geiste wahrhaft erfüllten Christen als seine kirchliche Gemeinde sich gedacht hat. Für Luther war immer stillschweigend oder ausdrücklich das die Voraussetzung der Gemeindebildung, daß die Gemeinde der Gläubigen von der bürgerlichen oder nachbarlichen Genossenschaft gesondert, von ihr nicht verschlungen, mit ihr nicht vertauscht werde. Freilich, sobald Luther erst in der Wirklichkeit des Lebens die religiöse und sittliche Beschaffenheit der damaligen Menschen praktisch kennen gelernt hatte, gelangte er zum Urteile, daß, ehe die gläubige Gemeinde gebildet werden könnte, erst das Evangelium eine gewisse Zeit hindurch den Menschen frei gepredigt sein mußte.“ — „Die Idee Luthers von dem Priestertum aller Christen und das aus dieser Idee abgeleitete Prinzip der christlichen Gemeinde als des eigentlichen Kernes und Grundes der christlichen Kirche — dies Kirchenideal Luthers bildet gewiß einen

1) Ebendas. S. 60 f.

2) Kleinert, Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte S. 194. Vgl. auch Köhler in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XXI S. 227: „Es hätte zur Bildung von evangelischen Gemeinschaften auf genossenschaftlichem Wege innerhalb des Staatsganzen und vielleicht neben Andersglaubenden kommen müssen.“ 3) S. 10.

scharfen Gegensatz zu der Papstkirche des Mittelalters; es entspricht aber ebensowenig jener im fünfzehnten Jahrhundert gewonnenen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, dem von den Staatsgewalten beeinflussten und regierten Landeskirchentum. Nichtsdestoweniger hatte Luther u. s. w.<sup>1)</sup>)

Überblicken wir diese nicht immer ganz klaren und präzisen Auslassungen über das Gemeindeprinzip, so sind in ihnen, wenn wir recht sehen, drei Gedankenreihen enthalten, die wir getrennt einer kritischen Betrachtung unterziehen müssen.

Einmal wird unter dem sogenannten Gemeindeprinzip das verstanden, daß die wahre evangelische Kirchengemeinde, die gläubige Gemeinde im Unterschiede von der politischen Gemeinde nicht eine Zwangsanstalt, sondern eine freiwillig verbundene, freiwillig zusammengesetzte und zusammenhaltende Genossenschaft sei. Diese Auffassung des Gemeindeprinzips hat, wie sich nicht leugnen läßt, eine gewisse Stütze an einer Schrift Luthers, nämlich an seiner „Deutschen Messe und Ordnung Gottesdiensts“ vom Jahre 1526.<sup>2)</sup> Für unseren Zweck kommt nur die Vorrede in Betracht. Hier spricht Luther davon, daß es „dreierlei Unterschied Gottesdiensts und der Messe“ gebe. Erstlich eine lateinische, welche heißt Formula Missae, zum anderen die deutsche Messe und Gottesdienst, welche um der einfältigen Laien willen geordnet werden sollen. Von diesen beiden Arten sagt nun Luther: „Aber diese zwei Weisen müssen wir also gehen und geschehen lassen, daß sie öffentlich in den Kirchen für allem Volk gehalten werden; darunter viel sind, die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern das mehrere Teil da steht und gasset, daß sie auch etwas Neues sehen: gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Felde Gottesdienst hielten. Denn hier ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren, sondern ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum.“ Und nun fährt Luther in unmittelbarem Anschluß daran fort: „Aber die dritte Weise, so die rechte Art der evangelischen Ordnungen haben sollte, müßte nicht so öffentlich auf dem Platz geschehen unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Munde bekennen, müßten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, fennen, strafen, bessern, austofen oder in den Bann thun, nach der Regel Christi Matth. 18. Hier könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auslegen, die man williglich gäbe und austeilte, nach dem Exempel St. Pauli 2. Kor. 9. Hier dürft's nicht viel und groß Gefänges. Hier könnte man auch eine kurze feine Weise

1) Ebenbas. S. 13 f., die Fortsetzung der Stelle s. o. S. 5.

2) Werke Erlanger A. Bd. 22, 226 ff., Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. I S. 35 ff.

mit der Taufe und Sakrament halten, und alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten. Hier müßte man einen guten kurzen Catechismus haben über den Glauben, zehn Gebot und Vaterunser. Kürzlich, wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnungen und Weisen wären bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kommt aber, daß ichs thun muß und dazu gedrungen werde, daß ichs aus gutem Gewissen nicht lassen kann, so will ich das Meine gerne dazu thun, und das Beste, so ich vermag, helfen. Indes will ich bei den gesagten zwei Weisen lassen bleiben, und öffentlich unter dem Volk solchen Gottesdienst, die Jugend zu üben und die anderen zum Glauben zu rufen und zu reizen, neben der Predigt, helfen fördern, bis daß die Christen, so mit Ernst das Wort meinen, sich selbst finden und anhalten, auf daß nicht eine Noterei daraus werde, so ichs aus meinem Kopf treiben wollte. Denn wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufassen, es treibe denn die höchste Not.“

Es ist von Interesse, mit diesen Ausführungen Luthers die sogenannte Reformatio Hassiae, d. h. die von Franz Lambert abgefaßte, von dem Landgrafen Philipp von Hessen der Synode zu Homberg 1526 vorgelegte, jedoch nicht zur Ausführung gekommene Kirchenordnung<sup>1)</sup> zusammenzuhalten. Sie ist nämlich nichts anderes als der Versuch, jene Idee Luthers von der „dritten Weise des Gottesdiensts“ in die Wirklichkeit einzuführen, d. h. auf jener Idee eine Kirchenverfassung aufzubauen. Hier wird die Kirchengewalt in die Hände der Versammlung der Gläubigen, der congregatio fidelium gelegt; aber hierzu gehören nur die wahrhaft Gläubigen, die anderen sind auszuschneiden. Es muß also eine separatio verorum fratrum a falsis fratribus stattfinden, und zwar soll dies in folgender Weise sich vollziehen: Zunächst, d. h. ehe überhaupt eine congregatio fidelium gehalten wird, soll eine Zeitlang das Wort Gottes verkündigt werden, ut prius sit Ecclesia Dei, quae fide in ipsum verbum constituitur, quam congregetur. Wenn dies geschehen ist, soll einen Monat lang an Sonn- und Festtagen verkündet werden, daß am ersten Sonntag des nächsten Monats die konstituierende Versammlung der Gläubigen stattfinden werde, und alle sollen ermahnt werden, zu dieser Versammlung nur zu kommen, wenn sie sich allen Gesetzen Gottes und dem gleich zu beschreibenden Gesetze unterwerfen wollen. Dann sollen sich an dem (vorher bestimmten) Sonntage diejenigen versammeln, qui in sancto rum numero haberi volunt, und nicht verzagen, wenn ihre Zahl auch gering (nicht mehr als 20 oder 30) ist. Hierauf sollen sie einzeln vom Bischof d. i. Pfarrer gefragt werden, ob sie den genannten Gesetzen unterthan sein wollen,

1) Den Text s. bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. I S. 56 ff.

und wenn sie damit einverstanden sind, sollen sie eingeschrieben werden; wer nicht damit einverstanden ist, soll hinausgehen und wie ein Heide und ein solcher, der draußen ist, angesehen werden, keinesfalls aber zu den Brüdern gerechnet werden. Welches ist nun aber das bereits erwähnte Gesetz, dem sich die Mitglieder neben den göttlichen Befehlen unterwerfen sollen? Es ist gleichsam das konstituierende Verfassungsgesetz, das eben darin besteht, daß diejenigen, welche keine wahren Brüder sind, aus der Versammlung ausgestoßen werden, und daß die Gemeinde keinen Verkehr mit ihnen habe. Wer sind nun aber die Auszuschließenden? scortatores, ebrii, adulteri, raptores, maledici aut alias criminosi aut qui aliam doctrinam asserunt quam purissimum Dei verbum. Doch sollen ihnen fünfzehn Tage Zeit zur Buße und Besserung gelassen werden, und erst wenn diese Zeit fruchtlos verstrichen ist, sollen sie mit Namen exkommuniziert werden.

Und das soll das reformatorische Ideal einer Kirche sein? Was Luther in der Schrift von deutscher Messe und Ordnung des Gottesdienstes hingeworfen, und was der Franzose Lambert in seinem Kirchenverfassungsentwurfe ausgeführt hat, darin sollen wir diejenige Kirchenverfassung erblicken, die den reformatorischen Grundsätzen am meisten entspricht? Nach Schenkel ruht Luthers deutsche Messe ganz auf der Grundanschauung, daß die einzelnen Christengemeinden, sich in sich selbst zusammenfassend, die Träger der geistlichen Autorität sein sollten, und es zeigt sich darin der kühne Grundriß einer freien, auf die Basis einer vom Staate völlig unabhängigen Gemeindeverfassung gestellten evangelischen Kirche und die von Franz Lambert beabsichtigte Kirchenreformation ruht auf der Basis einer freien Gemeindeverfassung.<sup>1)</sup> Wasserfchleben meint: „Die Beschlüsse der Homberger Synode vom Jahre 1526 enthalten die Grundzüge einer kirchlichen Organisation, welche den ursprünglichen Auffassungen der Reformatoren durchaus entsprechen.“<sup>2)</sup> Auch Friedberg sagt: „Die Kirchenverfassung, welche auf der Homberger Synode des Jahres 1526 festgestellt wurde, entsprach mehr als alle sonstigen dem reformatorischen Ideale.“<sup>3)</sup>

Wäre dies richtig, dann könnten wir allerdings das Ergebnis, das wir bisher gefunden haben, nicht festhalten. Vereinigen lassen sich die beiden Anschauungen nicht: hier, in Luthers Schrift von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes, und in Franz Lamberts Entwurf einer evangelischen Kirchenverfassung, bildet die Grundlage der Verfassung die strenge Unterscheidung zwischen solchen, die wahrhaft Gläubige und Christen sind, und solchen, die es nur zu sein scheinen, die nur äußerlich Christen sind, was mit Notwendigkeit zu einer Scheidung von kirchlicher und politischer Gemeinde, und in weiterem Aufbau zur Scheidung von Kirche und Staat führt. Wir haben

1) a. a. O. S. 221 f.

2) Die Entwicklungsgeschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland S. 9.

3) Die geltenden Verfassungsgesetze der deutschen evangelischen Landeskirchen S. 271.

dagegen als die eigentlich reformatorische Ansicht eine Anschauung erkannt, die von der Einheit alles christlichen Lebens ausgeht, die Gesamtheit aller Getauften als Christenheit betrachtet, und innerhalb dieser Gesamtheit einen Unterschied nur des Amtes, nicht des Standes halber kennt; wer unter den Getauften ein wahrer lebendiger Christ sei und wer nicht, das zu unterscheiden wird auf diesem Standpunkt in Gottes, nicht in der Menschen Hand gelegt.

Wie lösen wir diesen Widerspruch der beiden Anschauungen? Die Idee einer Scheidung unter den getauften Christen in der Weise, daß aus ihrer Masse die wahrhaft Frommen, „die mit Ernst Christen wollen sein,“ herausgenommen und zu einer engeren Gemeinde, der eigentlichen Gemeinde der Gläubigen, vereinigt werden, ist, wenn sie auch hier und da bei Luther auftaucht, doch kein reformatorischer, sondern ein sektiererischer, genauer ein wiedertäuferischer Gedanke. Die Grundidee des Wiedertäuferturns ist die Herstellung einer Gemeinde der wahrhaft Frommen, der Heiligen, durch strenge Disziplin, durch Ausstosung aller unheiligen Elemente, die Bildung einer ecclesiola echter Christen innerhalb der großen Massenkirche. Daß Luther von wiedertäuferischen Ideen berührt worden ist, wenn sie auch nie imstande gewesen sind, ihn dauernd festzuhalten, darf uns bei der großen Ähnlichkeit, die zwischen der wiedertäuferischen und der reformatorischen Bewegung in ihrer ersten Zeit bestanden hat, nicht wundern. Allein es ist auch bezeichnend, daß Luther selbst es war, der in einem Schreiben an den Landgrafen Philipp von Hessen die Einführung der Lambert'schen Kirchenordnung dringend widerraten hat.<sup>1)</sup> Dies kann nicht damit erklärt werden, daß sie zu ideal und darum zu unpraktisch war, als daß sie in die Wirklichkeit hätte eingeführt werden können<sup>2)</sup>; wäre sie durch die Konsequenz der reformatorischen Grundsätze gefordert gewesen, so hätte Luther alles gethan, um ihr die Wege zu ebnen. Aber das ist es eben: sie liegt nicht bloß nicht in der Konsequenz des reformatorischen Prinzips, sondern sie ist geradezu im Widerspruch mit demselben eben dadurch, daß sie innerhalb der Gesamtheit der Getauften die einen, die angeblich wahren Christen, zu einer „Gemeinde der Gläubigen“ vereinigt, die anderen, die angeblich falschen Christen, aus der Gemeinde der Gläubigen ausstößt und sie damit dem Verderben preisgibt. Treffend sagt v. Zeßschwitz: „Es liegt in dem Kirchen- und Lehrbegriff des Lutheraners begründet, daß er ein höheres Gewicht darauf legt, daß einem Kreise, je weiter je lieber, rein Wort und Sakrament dargeboten werden als Mittel des ewigen Heils, wenn auch dabei viel Schwachheit, Sünde und Fehl der Gemeindeglieder zu tragen

1) Vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 40 ff. Büff (Kurhessisches Kirchenrecht S. 31) findet eine überraschende Ähnlichkeit zwischen Luthers Urteil über die Homberger Reformationsordnung und den Ansichten, die Savigny in seinem „Veruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“ geäußert hat.

2) Richter (Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 39) bezeichnet sie als eine durchaus „idealistische Reformation“, ebenso Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte Bd. I S. 109 f.

sind, denn daß alle Glieder dieses Kreises als bewußte und bewährte Glieder der Konfessionskirche dastehen.“<sup>1)</sup>

Wir lösen also den Widerspruch, der zwischen der Anschauung Luthers in seiner Schrift über deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts und der Reformatio Hassiae einerseits und den sonstigen Anschauungen des Reformators anderseits besteht, dadurch daß wir die in jener Schrift Luthers und in jener Kirchenordnung zu Tage tretende Auffassung als unter der Linie der reformatorischen Gedanken liegend erklären und in ihr demgemäß kein Prinzip echt evangelischer Kirchenverfassung erblicken.<sup>2)</sup>

In jenen Auslassungen über das Gemeindeprinzip als Grundlage einer wahren evangelischen Kirchenverfassung liegt aber auch noch eine andere Auffassung jenes Prinzips, als die eben dargestellte und widerlegte, nämlich folgende: die protestantische Kirche beruht im Gegensatz zu der katholischen auf der Gemeinde, das soll heißen: in der katholischen Kirche gibt es zwei Stände, Klerus und Laien; die Kirchengewalt kommt ausschließlich dem Klerus zu, die Laien sind bloß dazu da, um sich von ihm versorgen und leiten zu lassen; die katholische Pfarrgemeinde hat daher nur eine passive Bedeutung, sie ist eine Parodie im Sinne des kanonischen Rechts, d. h. lediglich der örtliche Verwaltungsbezirk für die geistliche Amtswirkksamkeit des Pfarrers, dieser ist die kirchliche Obrigkeit, der die Pfarrkinder Gehorsam schulden. Anders in der evangelischen Kirche: hier sind alle, die zu einer Gemeinde gehören, einander gleich kraft des allgemeinen Priestertums; hier stehen nicht Pfarrer und Laien als zwei Stände einander gegenüber, sondern beide zusammen bilden mit einander die Gemeinde; hier ist die Gemeinde, d. h. die Gesamtheit der Geistlichen und Laien, nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt der Kirchengewalt und der Kirchenleitung. Die Laien (soweit man hier überhaupt noch diesen Ausdruck gebrauchen darf) sind also nicht bloß dazu da, um sich regieren zu lassen, sondern um mitzuregieren, mitzuverwalten u. dergl. Während die Verfassung der katholischen Kirche aristokratisch ist, da die Kirchengewalt in den Händen einer kleiner Minderheit, eines besonderen bevorzugten Standes sich befindet, hat die Verfassung der evangelischen Kirche einen demokratischen oder republikanischen Charakter, da sie auf dem Prinzip der Gleichheit aller kirchlichen Individuen, aller Gemeindeglieder beruht. Aus diesem Grunde muß die Kirche, wenn sie anders

1) Über die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation S. 50.

2) Die hier vorgetragene Auffassung der in Frage stehenden lutherischen Schrift und der Hessischen Kirchenordnung ist durch Ritschls Ausführungen in den Prolegomena zu seiner „Geschichte des Pietismus“ (Bd. I S. 73 f.) vorbereitet und von Achelis in seinem System der praktischen Theologie (Bd. I S. 35 f.) klar und überzeugend vertreten worden. Richtig bemerkt Achelis: „Seine separatistische Meinung Luthers ist der Zoll, den der große Reformator den freikirchlichen Bewegungen seiner Zeit, den wiedertäuferischen Sekten und der Erfahrung ihrer religiösen Kraft zu zahlen hatte.“ Wenn Ritschl einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Wiedertäufern und den Franziskanern vermutet, so würde dazu ganz gut der Umstand stimmen, daß der Franzose Franz Lambert, ehe er evangelisch geworden ist, dem Franziskanerorden angehört hat.

den Grundsätzen der Reformation entsprechen soll, unabhängig vom Staate, selbständig organisiert sein: der Staat muß ja nicht notwendigerweise eine demokratische oder republikanische Verfassung haben, er kann, ohne in Widerspruch mit seiner Idee, seinem Zweck, seiner Aufgabe zu geraten, aristokratisch oder monarchisch verfaßt sein; die Kirche kann dies nicht: sie muß, wenn sie die Grundsätze der Reformation nicht verleugnen, sich selbst nicht untreu werden soll, sich auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums und des Gemeindeprinzips aufbauen. Deshalb ist die ganze Entwicklung der evangelischen Kirchenverfassung im Gebiet des deutschen lutherischen Protestantismus bis in unser Jahrhundert herein eine Verleugnung jener reformatorischen Prinzipien gewesen, weil die evangelische Kirche in dieser Zeit von oben und von außen, von Konsistorien und Staatsbehörden, regiert worden ist und einer auf dem Gemeindeprinzip beruhenden Verfassung entbehrt hat, und erst in neuester Zeit ist man daran, diesen Fehler wieder gut zu machen und die Kirche so zu gestalten, wie es die Grundsätze der Reformation fordern.

Das ist wohl ungefähr der Sinn jener Äußerungen, soweit sie nicht in die erste Gedankenreihe einmünden, und man muß sagen: es ist ein durchaus populärer Sinn, den wir eben entwickelt haben; fast die gesamte neuere Literatur über die Frage der Verfassung der evangelischen Kirche ist davon erfüllt und durchdrungen; in allen Synodalverhandlungen, die sich mit jener Frage beschäftigen, begegnen wir diesen Ideen, und zwar als solchen Ideen die eine fast unbestrittene Herrschaft ausüben, die anzufechten, zu bezweifeln für eine Art Kezerei gilt. Wir dürfen uns jedoch dadurch nicht abhalten lassen, das Gemeindeprinzip in dem oben entwickelten Sinne einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

Vor allem ist die Bedeutung des allgemeinen Priestertums festzustellen, aus dem mit logischer Konsequenz das Gemeindeprinzip folgen soll. Wenn Luther sagt: alle Christen sind Priester, so soll das heißen, „daß, was den Verkehr mit Gott und die Stellung zu ihm im Glauben und Gebet anlangt, alle Christen unter einander gleich sind und unmittelbar, frei und selbständig, nur unter gegenseitiger Hilfeleistung, das Wort und die Gnade Gottes sich zueignen und Gott nahen dürfen, wie sie denn alle selbstverantwortlich und selbstentscheidend in ihrer Glaubensüberzeugung dastehen.“<sup>1)</sup> Mit anderen Worten: der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priestertums ist ein religiöses, nicht ein Verfassungsprinzip: es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche. Die Anwendung des allgemeinen Priestertums auf die Verfassung der evangelischen Kirche ist ein durchaus moderner Gedanke: gerade so wie man den Staat auf ein allgemeines abstraktes Staatsbürgertum gründet, so möchte man auch die Kirche auf das Prinzip der égalité, auf ein allgemeines abstraktes Priestertum gründen, und hält dies für echt protestantisch. Den Grundsätzen der

1) Bornemann, Unterricht im Christentum. 1891. S. 146 f.



Reformation, insbesondere der von Luther vertretenen Anschauung entspricht vielmehr ein anderes Kirchenverfassungsprinzip, das uns bereits begegnet ist, die Lehre von den (zwei oder) drei Ständen oder Regimenten: Luther betrachtet die einzelnen Christen, was ihren Anteil am kirchlichen Handeln betrifft, keineswegs als gleichberechtigt, sondern als verschieden nach dem Stand, in den jeder von Gott gesetzt ist: wer Mitglied der weltlichen Obrigkeit ist, nimmt in anderer Weise teil am Kirchenregiment, als wer zum Lehrstand gehört, und wiederum die Mitglieder des dritten Standes, die Hausväter, sind in anderer Weise an den *negotia ecclesiastica* beteiligt als die Vertreter der weltlichen Obrigkeit und des Lehrstandes. Die einzelnen Mitglieder der Kirche, die getauften Christen, kommen also nach reformatorischer Anschauung für die Verfassung der Kirche und ihren Anteil am kirchlichen Handeln nicht unter dem abstrakten Gesichtspunkte der Mitgliedschaft in der Kirche, als kirchliche Individuen in Betracht, sondern gemäß der Berufsstellung, in der sie stehen und zu wirken haben, und somit in einer danach sich bestimmenden verschiedenen Weise und Abstufung.<sup>1)</sup> Man bedenke doch nur, wohin der Grundsatz des allgemeinen Priestertums führen würde, wenn man ihn folgerichtig anwenden würde: zur Aufhebung, nicht zur Begründung der Gemeinde, zur vollständigen Isolierung des einzelnen Christen, zum Independentismus in seiner schroffsten Form! Das allgemeine Priestertum, weit entfernt, ein Prinzip abzugeben, auf dem sich eine Kirche, wie sie nach reformatorischen Grundsätzen sein soll, erbauen könnte, ist vielmehr „der Gegensatz jeder Organisation.“<sup>2)</sup>

Wir müssen jedoch das Gemeindeprinzip in dem oben dargelegten Sinne auch abgesehen von seiner von uns als unhaltbar erkannten Begründung auf das allgemeine Priestertum betrachten und prüfen. Man sagt also: es sei protestantisch, es sei im Sinne unserer Reformatoren, daß die Gemeinde nicht von oben und von außen regiert und versorgt werde, sondern daß sie sich selbst regiere, daß sie nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt der Gewalt sei: nur dann sei sie eine wahrhaft evangelische Gemeinde und verdiene den Namen der Kirche. — Erinnern wir uns daran, was die Reformatoren unter Kirche verstehen. Die Kirche ist, wie Luther sagt, „eine Gemeinschaft der Heiligen, das ist ein Hause oder Sammlung solcher Leute, die Christen und Heilig sind, das heißt ein christlicher heiliger Hause oder Kirche.“<sup>3)</sup> Woran aber wird sie erkannt? Das sagt die bekannte Definition der Kirche in dem Art. VII der

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Dieckhoffs in der kirchlichen Zeitschrift 1864 S. 187 f.

2) Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 66. Die Erkenntnis, daß das allgemeine Priestertum nicht, wie man eine Zeitlang fast ohne Ausnahme angenommen hat, ein Verfassungsprinzip, sondern ein religiöses Prinzip sei, bricht sich doch allmählich Bahn. Schon Stahl (die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 96) hat dies ausgesprochen, neuerdings besonders Kaveran a. a. O. S. 15, Achelis a. a. O. Bd. II S. 461 f., Brieger a. a. O. S. 521, und mit großer Schärfe und Klarheit Sohm, Kirchenrecht S. 510 f.

3) f. o. S. 43.

Augustana klar und unmißverständlich: Die Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden.“ Ob ein Häuflein von Christen die Kirche, die Versammlung der Gläubigen, die Gemeinschaft der Heiligen ist, das hängt also nicht davon ab, ob es Subjekt und nicht bloß Objekt der Kirchenleitung, Gemeinde als selbständige Genossenschaft und nicht bloß als Parochie ist, sondern allein davon, ob es das Wort Gottes und die heiligen Sakramente rein und unverfälscht hat. Also auch eine Parochie in dem bisher beschriebenen Sinne, die Vereinigung der an einem bestimmten Orte wohnenden Christen, die gar keine Selbstregierungs- und Selbstverwaltungsrechte besitzt, der der Pfarrer einfach von oben vorgelegt wird, ohne daß sie darum befragt wird, die also mit einem Worte — sagen wir es gerabzu — unter dem Konfistorialregiment steht, ist eine Kirche im Sinne unserer Reformatoren, eine evangelische Gemeinde, wenn sie das hat, woran die Kirche erkannt wird, reine Predigt des göttlichen Wortes und Verwaltung der Sakramente laut des Evangelii. Wir vermögen deshalb schlechterdings nicht einzusehen, warum die Konfistorialverfassung weniger evangelisch sein soll, als die Presbyterial- und Synodalverfassung, warum eine Gemeinde, die von ihrer Oberkirchenbehörde aufs beste mit jenen beiden Stücken, welche die wahre Kirche ausmachen, versorgt wird, nicht ebensoviel Anspruch auf den Namen einer evangelischen Gemeinde, einer „Versammlung der Gläubigen“ soll erheben dürfen, als eine Gemeinde, die das Recht der kirchlichen Selbstverwaltung hat und durch ein aus ihrer Mitte frei gewähltes Presbyterium ausübt, die ferner durch einen Abgesandten auf der Kreissynode vertreten ist und durch diesen auf die Zusammensetzung der Landessynode Einfluß übt, der weiter die Befugnis zusteht, sich den Pfarrer nach ihrem Geschmack zu wählen u. s. w. Man müßte denn so weit gehen, das Prinzip der Selbstverwaltung für ein evangelisches zu erklären, und wirklich thut dies Sulze, indem er sagt<sup>1)</sup>: „Der Gedanke der Selbstverwaltung ist ein bedeutender Gedanke, wahrhaft christlich, wahrhaft evangelisch. Er hat auch im bürgerlichen Leben nur bei evangelischen Völkern sich wirklich einleben können. Was liegt doch in ihm! Eine ganze bürgerliche Gemeinde steht selbst mit ihrem Gewissen dafür ein, daß all ihre Angelegenheiten recht geordnet und verwaltet werden. Sie wählt ihre Vertreter, Männer, denen sie das Vertrauen schenkt, in ihrer Hand würde das Wohl der Gemeinde sicher ruhen. Diese Männer können irren. Aber die ganze Gemeinde wacht über sie und ist bemüht, ihre Irrtümer zu berichtigen. Es ist möglich, daß ein Vertreter oder ein Beamter der Gemeinde weiter sieht als all die anderen. Da hat er im Kampf mit ihnen, vielleicht im Kampf mit der ganzen Gemeinde seine Überzeugungen zur Geltung zu bringen. In diesem Ringen wächst das Leben der Gemeinde. Es kann geschehen, daß manche Einrichtungen in diesem Kampfe verzögert werden,

1) Die Gemeinde (Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie Bd. 1 a) 1891 S. 29 f. Ähnlich auch Benschlag in den von v. der Goltz und Wach herausgegebenen Synodalfragen, Heft 2 S. 4.

Nieder, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

daß die Opfer, die für sie zu bringen sind, vergrößert werden, weil es Zeit kostet, die Gemeinde und ihre Vertreter von der Notwendigkeit einer erstrebten Einrichtung zu überzeugen. Aber gern werden diese Nachteile getragen um des inneren Gewinnes willen, den die Selbstverwaltung der Gemeinde bringt. Das absolutistische Regiment mag manches leichter erreichen. Die Hauptsache aber, Männer, tüchtige Bürger zu bilden, erreicht es nicht. Diese Erfahrung, die im bürgerlichen Leben bereits im vollen Umfang gemacht ist, muß endlich dem kirchlichen Leben zu gute kommen, soll es wieder erwachen, wieder die Bedeutung erlangen, deren es bedarf.“ In diesen Sätzen sind verschiedene Irrtümer enthalten, die schon um deswillen aufgedeckt werden müssen, weil die darin ausgesprochenen Ideen für den mit dem Wesen und den Wirkungen der Selbstverwaltung nicht näher Vertrauten viel Bestechendes enthalten. Einmal ist die Behauptung anzufechten, daß die Selbstverwaltung darum ein wahrhaft evangelischer Gedanke sei, weil sie sich im bürgerlichen Leben nur bei evangelischen Völkern wirklich eingelebt habe. Die Selbstverwaltung ist nicht bei protestantischen Völkern zu Hause, sondern bei den germanischen Nationen: die Heimat der modernen Selbstverwaltung ist England, und von hier aus ist sie zu uns nach Deutschland gekommen. Nun ist die Bevölkerung dieser beiden Länder allerdings überwiegend evangelisch, aber dies hat mit dem ausgesprochenen Zug dieser Völker zur Selbstverwaltung nichts zu thun, dieser hat vielmehr in etwas anderem seine Wurzel: in dem germanischen Trieb zur Selbstständigkeit, zur Freiheit der individuellen Entfaltung. Wenn heutzutage Korporationen, Gemeinden, Bezirke, Provinzen nach immer größerer Autonomie streben, so ist dabei oft wenig von dem Idealismus der Gewissenhaftigkeit und Opferwilligkeit zu spüren, den Sulze dahinter findet, sondern, was darin zum Vorschein kommt, ist häufig nichts anderes als das nackte Streben nach Unabhängigkeit, nach Macht. Wir berufen uns hierfür auf eine Autorität des Verwaltungsrechts, Ernst von Meier, der unsere Behauptung bestätigt, indem er sagt<sup>1)</sup>: „Es ist an und für sich ein Widerspruch mit der Idee des Staats, mit der Idee der Verwaltung und mit der Idee des Amtes, gewählten Privatpersonen, ohne diejenige Kläuterung, welche in der Vorbereitung zum professionellen Staatsdienste und in der gewohnheitsmäßigen Erfüllung der Amtspflichten liegt, die Besorgung allgemeiner Landesangelegenheiten zu überlassen. Es geschieht dies stets auf die Gefahr hin, daß die herrschenden Klassen, die durch die Verfassung bereits in die Lage gebracht sind, bei der Bildung des Staatswillens mitzuwirken, und die nun durch die Selbstverwaltung auch in die Lage kommen, über die Anwendung des Staatswillens auf den konkreten Fall zu entscheiden, vielleicht im besten Glauben dahin gelangen, an Stelle dieses Staatswillens denjenigen Willen zu setzen, der ihren nächsten Interessen am meisten entspricht. Alle Selbstverwaltung ist aber eine Machtfrage, und es ist völlig

unbegreiflich, wenn ein hervorragender Parteiführer erklärt hat, das nicht zu verstehen. Die Selbstverwaltung ist so wenig in England wie in Deutschland dadurch entstanden, daß die besthenden Klassen von dem uneigennütigen Eifer getrieben gewesen wären, dem Staate Lasten abzunehmen, sondern nur dadurch, daß sie Macht und Einfluß gewinnen wollten.“ Man kann zugeben, daß vorstehende Schilderung der politischen Selbstverwaltung und ihrer Folgen nicht ohne weiteres auf die kirchliche Selbstverwaltung paßt, daß hier manches nicht so schlimm ausfällt wie dort, aber so viel ist doch daraus zu sehen, daß man kein Recht hat, die Selbstverwaltung für einen wahrhaft christlichen und evangelischen Gedanken zu halten. Wir haben gar nichts dagegen, wenn die evangelische Kirche den Gemeinden, Bezirken, Provinzen ein weitgehendes Maß der Selbstständigkeit einräumt und sie mit größeren Befugnissen der Selbstverwaltung ausstattet, als die katholische Kirche dies thut. Aber man höre doch auf, ein derartiges Verwaltungssystem spezifisch evangelisch zu nennen! Man kann sagen: dieses System der Selbstverwaltung entspricht mehr dem Geist des neunzehnten Jahrhunderts, den sozialen Bedürfnissen der Gegenwart, dem Drange unseres Geschlechts, sich nicht bloß von oben regieren und versorgen zu lassen, sondern selbst auch mitzureden, mitzuregieren, mitzuforgen, und darum ist es ganz zweckmäßig, daß auch die Kirche diesem allgemeinen Zuge, solange er nicht unchristlich und unevangelisch wird, im Aufbau ihrer Verfassung Rechnung trägt. Das läßt sich hören und ist vernünftig geredet, aber was man sonst spricht von der Selbstständigkeit und Selbstverwaltung als einem unveräußerlichen Rechte einer jeden wahrhaft evangelischen Gemeinde, ist, wie wir gesehen haben, durchaus unbegründet und haltlos.

Endlich kommt in jenen Auslassungen über das Gemeindeprinzip noch ein dritter Gedanke zum Ausdruck, der hauptsächlich durch den Vortrag des bekannten Kirchenrechtslehrers, späteren Präsidenten des preussischen Oberkirchenrats, Herrmann, über „die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenenden Kirchenverfassung“ populär geworden ist, daß nämlich die kirchliche Gemeinde im Unterschied von der politischen, die nur ein Teil des Staates, nie der Staat selbst sei, nicht bloß einen Teil der Kirche, sondern die Kirche selbst zur Darstellung bringe.<sup>1)</sup> „Die kirchliche Lokalgemeinde, die Ortskirche, ist selbst schon Kirche, sofern der wesentliche Beruf und die wesentliche Funktion der Kirche, durch Wort und Sakrament zum Glauben gesammelte und zum Glauben sammelnde Gemeinschaft zu sein, vollständig in ihr liegt; sie ist schon die mikrokosmische Kirche mit allen der Kirche wesentlichen Aufgaben und Thätigkeiten. Aber nimmermehr ist die bürgerliche Gemeinde selbst schon Staat, so daß in ihrem Berufe dasjenige läge, was den Staat zum Staate macht und durch ihren gemeindlichen Organismus auszurichten wäre. Wohl also organisiert sich in der Kirchengemeinde die Idee der Kirche,

<sup>1)</sup> In seiner Skizze des Verwaltungsrechts, in v. Holkenborffs Encyclopädie der Rechtswissenschaft, 5. Aufl. 1890, S. 1168 f.

<sup>1)</sup> Dies geht in dem System der praktischen Theologie von Achelis so weit, daß hier durchweg dem Worte „Kirche“ das Wort „Gemeinde“ in Klammern beigelegt wird.

nicht aber in der bürgerlichen Gemeinde die Idee des Staats; daher denn auch ein richtiger Sprachakt die lokalen kirchlichen Gemeinschaften schon Kirchen nennt, während es niemandem einfällt, die bürgerlichen Gemeinden schon als Staaten zu bezeichnen.“<sup>1)</sup> Es wird daraus dann die Theorie von der Priorität und Superiorität der Einzelgemeinde gegenüber den Landeskirchen, den größeren „Kirchenkörpern“, die nur aus der Verbindung einer Anzahl von Gemeinden entstanden seien, abgeleitet: „Indem die Landeskirche aus einem Verbande von Gemeinden hervorgeht, welche, weil an sich schon Kirchen, auch die Mission der Kirche schon in sich tragen, besitzt ihr gemeinsames Kirchenregiment in der That ein aus dem ursprünglichen Rechte der Gemeinden abgeleitetes Recht; es ist dafür keine andere Herleitung möglich als die, daß die Gemeinden einen Teil ihres kirchlichen Handlungsberufes auf ein größeres, zu dessen besserer Ausrichtung geeignetes Ganze überlassen und sich dadurch eine freilich sehr richtige Selbstbeschränkung auferlegen.“<sup>2)</sup> — „In den Lokalkirchen, den Ortsgemeinden, sind schon wahre Kirchen, also zur Ausrichtung des kirchlichen Berufs durch Lehre wie durch Regiment organisierte Gemeinschaften gegeben, und diese sind es, welche durch ihren auf gegenseitige Ergänzung gerichteten Verband die Landeskirche und deren Regiment zu stande bringen.“<sup>3)</sup> — „Die Landeskirchen sind organische Verbindungen von Gemeinden zu einem gemeinsamen Kirchenregimente auf territorialer Grundlage.“<sup>4)</sup> Daraus folgt, „daß die Gemeinden oder Ortskirchen trotz des über ihnen aufgerichteten Kirchenregiments doch als wirkliche Kirchen die rechtliche Macht behalten, von diesem Kirchenregimente, wenn es nicht zur Erhaltung und Förderung, sondern zur Verlegung der evangelischen Gemeingüter gehandhabt wird, sich loszulösen und für das ganze Gebiet der regimentlichen Angelegenheiten bei sich selbst oder in neuer Verbindung mit anderen Fürsorge zu treffen.“<sup>5)</sup> In ganz gleichem Sinne, nur noch schärferer Tonart sagt Scheurl: „Man kann das evangelische Gemeindeprinzip, wie es in Privatschriften der Reformatoren, aber auch in den Bekenntnisschriften ausgesprochen ist, unbedenklich als Prinzip der Gemeindefouveränität bezeichnen. — Die Gemeinde in diesem Sinne ist berechtigt, im Notfall durch eine freie selbständige Gesamtthat sich dem widerewangelischen Regiment vom Worte Gottes abgefallener Vorsteher zu entziehen.“<sup>6)</sup> Und das alles wird für reformatorisch und echt protestantisch ausgegeben: „Diesen zur Rechtsgrundlage der Reformation ganz unentbehrlichen Satz (von dem Rechte der Gemeinden, sich von einem unevangelischen Kirchenregimente loszusagen) sprechen auch unsere Bekenntnisse, besonders energisch der Anfang zu den Schmalkaldischen Artikeln aus.“<sup>7)</sup> — „In diesem Sinne ist das sogenannte Gemeindeprinzip der evangelischen Kirchen-, richtiger Regimentsverfassung durchaus richtig.“<sup>8)</sup> Auch das so verstandene Gemeindeprinzip droht aber unser früher gewonnenes Ergebnis von der reformatorischen An-

schauung über das Verhältnis von Kirche und Staat umzustößen, indem es nur in einer vom Staate unabhängigen Kirche verwirklicht werden kann. Wir haben uns daher an dieser Stelle mit ihm auseinanderzusetzen.

Vor allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Theorie von einer zeitlichen und, was damit zusammenhängt, rechtlichen Priorität der Einzelgemeinde gegenüber den Landeskirchen im Gebiet des deutschen Protestantismus an der Geschichte keinen Halt findet. Nie und nirgends ist hier eine Landeskirche dadurch entstanden, daß mehrere oder viele Einzelgemeinden sich vereinigt und so einen „Verband von Gemeinden“ hervorgebracht haben. Auf diese Weise ist die Hugenottenkirche in Frankreich entstanden<sup>1)</sup> und haben sich auch sonst einige Konföderationen von evangelischen Gemeinden gebildet, aber in solcher Allgemeinheit, wie Herrmann die Priorität der Gemeinde vertritt, ist das Prinzip durchaus ungeschichtlich. Im Gebiete des deutschen, zumal des lutherischen Protestantismus haben die Einzelgemeinden von jeher nur als Teile eines größeren Ganzen, der Landeskirche, ihr Dasein gehabt, und es läßt sich in ihrer ganzen Geschichte, auch in der vorreformatorischen, kein Zeitpunkt nachweisen, in dem sie nicht einem größeren Kirchenkörper als dessen untergeordnete Teile angehört hätten. Es verhält sich mit diesem Zusammentritt mehrerer Einzelgemeinden zu einem Verband von Gemeinden und mit der Übertragung eines Teils der Befugnisse der Einzelgemeinden auf jenen Verband genau so wie mit dem Vertrag, durch den die im Naturzustande für sich lebenden Menschen einen Staat gegründet und eine Staatsgewalt geschaffen haben sollen: in beiden Fällen handelt es sich um eine rein abstrakte Theorie, die von den uns bekannten Thatsachen der Geschichte widerlegt wird, und deren Ursprung wir später noch kennen lernen werden.

Doch diese Gemeinetheorie soll, wie Herrmann behauptet, echt evangelisch und besonders im Anfang zu den Schmalkaldischen Artikeln energisch ausgesprochen sein. Er meint damit wohl die bekannte Stelle: *Ubiunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii. Quare necesse est retinere ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc ius est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. — Ubi est igitur vera ecclesia, ibi necesse est esse ius eligendi et ordinandi ministros. — Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis (Matth. 18, 20) etc.*<sup>2)</sup> Daneben beruft man sich gewöhnlich noch auf einige Äußerungen Luthers, in denen der Gemeinde das Recht zugesprochen wird, ihren Geistlichen frei zu wählen und zu berufen.<sup>3)</sup>

1) Vgl. Feiler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation S. 64 ff.

2) Libr. symbol. p. 341.

3) Besonders kommen hierbei in Betracht die beiden Schriften Luthers aus dem Jahre 1523: *de instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum senatum Pragensem*, und „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehrer zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift.“

1) Herrmann a. a. D. S. 14. 2) Ebendas. S. 18. 3) Ebendas. S. 20 f.

4) Ebendas. S. 25. 5) Ebendas. S. 18 f. 6) Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen S. 422 f. 7) Herrmann a. a. D. S. 19. 8) Ebendas. S. 23.

Zum Verständnis dieser Stellen ist folgendes zu beachten. Einmal hat Luther vielfach außerordentliche Verhältnisse im Auge und spricht nur von einem Nothrecht der Gemeinden unter der Voraussetzung, daß die ordentliche kirchliche Obrigkeit ihre Pflicht und Schuldigkeit nicht thue. Das gilt von den beiden in der vorigen Anmerkung genannten Schriften: sie beweisen nichts für normale kirchliche Verhältnisse. Ferner, auch da wo von Berufung der Geistlichen die Rede ist, dürfen wir nicht an eine Gemeindevahl im modernen Sinne denken: die Berufung durch ehrbare und angesehenen Männer der Gemeinde oder durch die weltliche Obrigkeit gilt auch als Berufung durch die Gemeinde.<sup>1)</sup>

Das Wichtigste aber ist etwas anderes. Wenn die Reformatoren an vielen Stellen für die Gemeinde, für die ganze Kirche eintreten, so bildet den Gegensatz dazu nicht die Gesamtkirche, der größere „Kirchenkörper“, sondern der Klerus, die Hierarchie. Sie wollen damit sagen: die Geistlichkeit allein ist nicht die Kirche, sondern die Gemeinde, die ganze Kirche, die Gesamtheit der getauften Christen. Sie vertreten also damit das Recht der Gesamtheit der Christen gegen einen einzelnen Stand der Christenheit. Dies zeigt besonders deutlich die aus den Schmalkaldischen Artikeln mitgeteilte Stelle. Was hier bekämpft wird, das ist die Vorstellung, daß die Schlüssel gewissen bestimmten Menschen gegeben seien, womit dem ganzen Zusammenhange nach nur die katholische Lehre von dem Klerus als der ecclesia repraesentativa gemeint sein kann. Von einem Gegensatz zwischen Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde (oder wie man es nennen will) ist hier keine Rede. Ja wir können noch weiter gehen und sagen: dieser Gegensatz ist den Reformatoren überhaupt fremd. Nicht als ob sie nicht hier und da von Einzelgemeinden reden würden, aber sie kennen nicht den modernen Gegensatz zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche. Dies hängt mit ihrem schon mehrfach beschriebenen Kirchenbegriff zusammen. Die Kirche Christi ist überall da, wo das Evangelium lauter und rein gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden. Sie ist also nicht eine empirische Größe, so daß man etwa bloß eine Gesamtgemeinde in unserem Sinne, eine Landeskirche als Kirche bezeichnen könnte oder umgekehrt, so daß man vom Standpunkt des oben dargestellten Gemeindeprinzips aus sagen dürfte: nur die Einzelgemeinde, die Versammlung der an einem Orte wohnenden Christen ist die Kirche, die Gesamtgemeinde dagegen ist nicht Kirche, sondern ein Verband von Kirchen. Derartige Reden hätten die Reformatoren nicht verstanden, weil ihnen die Kirche keine empirische, quantitative Größe, kein sozialer Begriff ist, sondern ein dogmatisches Werturteil ausdrückt. Wenn gesagt wird: hier ist die Kirche, oder dies ist eine Kirche, so bedeutet das nach ihrem Sinn und Verstand ein höchst wertvolles Urteil, nämlich: hier wird Gottes Wort rein verkündigt, hier werden die Sakramente nach dem Evangelium ge-

reicht, hier ist also Christus, hier hat er seine Stätte. Man kann deshalb von der Kirche in der Einzahl wie von Kirchen in der Mehrzahl reden: die vielen Kirchen sind nur die Erscheinungsformen der einen Kirche<sup>1)</sup>, und in der angezogenen Stelle der Schmalkaldischen Artikel das Wort Ecclesia ebenso mit Gesamtkirche wie mit Einzelgemeinde übersetzen, aus dem einfachen Grunde, weil die beiden Begriffe in der Anschauung der Reformatoren keinen Gegensatz bilden. Also auch hier kommen wir zu dem Schlusse: ein Gemeindeprinzip, wie man es heutzutage versteht und als Grundsatz einer echt evangelischen Kirchenverfassung preist, kennen die Reformatoren nicht; es kann daher dieses Prinzip auch keine Instanz gegen unsere früheren Ausführungen über die reformatorische Anschauung von dem Verhältnis von Kirche und Staat bilden.

Wenden wir uns einer anderen Instanz zu, die gegen unser Ergebnis zu sprechen scheint, der sogenannten Gewissensfreiheit. Man sagt: wäre die Kirche mit dem Staate in der Weise verbunden, wie nach unserer Darstellung die Reformatoren es sich denken, so wäre keine Gewissensfreiheit möglich, dann wäre die Kirche eine Zwangsanstalt so gut wie der Staat und würde keine andere Kirche und Religionsgesellschaft neben sich dulden. Nun ist aber mit dem Prinzip der Reformation auch das Prinzip der Gewissensfreiheit gegeben, also, schließt man, ist das Ideal der Reformatoren eine vom Staate unabhängige, nach ihren eigenen Grundsätzen, Regeln und Gesetzen lebende Gemeinschaft, nur eine solche Kirche kann tolerant sein, Gewissensfreiheit haben und üben. Wir geben zu: der Schluß ist richtig; die Frage ist also nur die: ist die sogenannte Gewissensfreiheit ein Prinzip, das notwendig mit der Reformation verknüpft ist? Sind die Reformatoren für sie als für etwas eingetreten, ohne das die normale Kirche nicht existieren kann?

Die herrschende Ansicht bejaht diese Frage; es ist die landläufige Meinung, daß die Reformation, wenn sie auch noch nicht die volle Gewissensfreiheit gebracht habe, doch sie im Prinzip in die Welt eingeführt habe. Auch hier wollen wir zunächst einige Stimmen in diesem Sinn zum Wort kommen lassen. Nach Bluntschli ist die Reformation auf die Grundsätze des ersten Christentums zurückgegangen und hat zuerst wieder den Grundsatz der Bekenntnisfreiheit verfochten; freilich, obgleich die Führer der Reformation von dem individuellen Glauben und der individuellen Erkenntnis aus den Kampf gegen die hergebrachte Autorität der Kirche unternommen hatten, wurde nach der Reformation jener Grundsatz auch in protestantischen Ländern wieder verkannt.<sup>2)</sup> Ähnlich sagt Wilda: „Erst von der Reformation ist die Gewissensfreiheit als Prinzip des christlichen Glaubens wieder erkannt und verkündet worden. — Aber der

1) Den Begriff der „Kirche“ in diesem Sinne nach dem Vorgange von Nitsch, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 436. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Verfassung S. 72f. u. a. mit großer Schärfe und Klarheit aus Licht gezogen zu haben, ist ein besonderes Verdienst von Schm, Kirchenrecht S. 16ff.

2) Bluntschli's Staatswörterbuch in 3 Bänden. Bd. 1 S. 276. Allgemeines Staatsrecht, 5. Aufl. (1876) S. 375f.

1) Vgl. dazu Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments S. 34f. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt S. 109ff. Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation, II. S. 92ff.

Boden war noch nicht empfänglich, um die Saat der Freiheit zur Reife kommen zu lassen. Die Männer, welche die Fesseln des Glaubenszwanges und der Glaubensherrschaft gebrochen hatten, sehen wir von der freien Höhe, auf welche sie sich gestellt hatten, durch Anschauungen und Vorstellungen, welche der geistigen Atmosphäre angehörten, in der sie erwachsen waren, herabgezogen und fortgerissen, sehen wir gleichsam in die angeborene Natur zurückfallen und um so mehr sich darin verhärten, als Streitigkeiten mit Andersgläubigen zugleich die menschlichen Leidenschaften mancher Art erweckten. Politische Rücksichten kamen dazu. Luther selbst, welcher alle Einmischung des weltlichen Regiments in Glaubenssachen abgewiesen hatte, nahm die Unterstützung desselben gegen die Ketzer und Kottengeister in Anspruch und empfiehlt in der Vorrede zu den Visitationsartikeln dem Kurfürsten von Sachsen das Verfahren Konstantins gegen die Arianer. Melancthon und Beza billigten die Todesstrafe gegen die Ketzer, und Martin Bucer ist durchgängig für das Verbrennen derselben; so auch viele andere; es blieb nicht bloß bei Worten.<sup>1)</sup> Auch der Katholik Maaßen rechnet es der Reformation als Verdienst an, daß sie das Prinzip der Gewissensfreiheit, das in der mittelalterlichen Kirche vollständig verdunkelt worden sei, wieder aus Licht gebracht habe, wenn auch freilich zu einer konsequenten Festhaltung und Durchführung des Prinzips die Reformatoren es nicht gebracht haben: „Die Reformation mußte das Panier der Gewissensfreiheit überall und unter allen Umständen hoch emporhalten, auch da wo es sich nicht um die eigene, sondern um die fremde Überzeugung handelte. Wenn sie anders verfuhr, setzte sie sich nicht bloß mit dem christlichen Grundsatz, sondern auch mit ihrem eigenen Ursprung in offenbaren Widerspruch. — Luther hat jeden direkten Zwang in Sachen des Glaubens und Gewissens mit aller Entschiedenheit verworfen. — Man würde aber sehr irren, wenn man glaubte, daß Luther den Begriff der Gewissensfreiheit in allen seinen Konsequenzen klar erfaßt hätte. — So ist denn Luther ein Patron des exklusivsten Staatskirchentums geworden. Der Glaube des Landesherrn entscheidet über den Kultus der Unterthanen. Wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion.“<sup>2)</sup>

Es müssen doch merkwürdige Menschen gewesen sein, diese Reformatoren! Sie predigen die Freiheit der Kirche und liefern die Kirche an den Staat aus! sie erheben das Panier der Gewissensfreiheit und üben keine Duldung gegen Andersdenkende! Welcher Widerspruch zwischen Grundsatz und Ausführung, zwischen Wort und That! Man weiß nicht: ist ihr Mangel an Konsequenz Verstandeschwäche oder Charakterlosigkeit?

Doch vielleicht sind sie nicht so schlimm, wie sie nach dem, was wir über sie aus mehrerer Zeugen Mund gehört haben, erscheinen könnten. Prüfen wir einmal, ob sie denn wirklich Gewissensfreiheit in dem Sinne, wie es gewöhnlich verstanden wird, gepredigt haben. Unter Gewissensfreiheit versteht man aber

1) Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit, in Meyßners und Wilbas Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. 11 S. 174 ff.

2) Neun Kapitel über Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 270 ff.

nicht bloß die Freiheit zu denken und zu glauben, was man will — das ist eine Freiheit, die ein natürliches Recht des Menschen ist, die ihm keine Gewalt auf Erden entreißen kann —, sondern die Freiheit, das, was man glaubt, offen zu bekennen und zu üben, insbesondere also die Freiheit, die der eigenen Glaubensüberzeugung entsprechende Religionsübung anzustellen, wie J. J. Moser es einfach und treffend ausdrückt: „Die Gewissensfreiheit besteht überhaupt darin, wenn der Mensch in Religionsfachen denken und handeln darf, wie er will, ohne von der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit darin verhindert oder deswegen bestraft zu werden.“<sup>1)</sup>

Nun finden sich bei Luther einige Stellen, die die Anwendung von Zwangsmaßregeln und Strafen gegen Ketzer aufs schärfste verurteilen. Die bekannteste von ihnen haben wir bereits in anderem Zusammenhange mitgeteilt<sup>2)</sup>: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken.“ In einem Sermon am Tage der Himmelfahrt Christi sagt Luther: „Darum ist das Evangelium nichts anders denn eine Predigt von der Auferstehung Christi: Wer da glaubet, der wird selig, wer es aber nicht glaubet, der wird verdammt. Allhier sind alle Werke aufgehoben. Allhier sehet ihr auch die Natur und Art des Glaubens. Denn der Glaube will niemand zwingen und dringen zum Evangelium, sondern einem jeglichen freilassen und ihm heimstellen. Wer da glaubet, der glaubet; wer da kommt, der kommt; wer da außen bleibet, der bleibe. Also sehet ihr aber, daß der Papst irret und Unrecht thut, daß er die Leute sich untersteht mit Gewalt zum Glauben zu treiben; denn der Herr befahl den Jüngern nichts mehr, denn das Evangelium zu predigen. Also haben auch die Jünger gethan, das Evangelium gepredigt und das lassen holen, wer es gewollt hat, und haben nicht gesagt: Glaube, oder ich will dich töten.“<sup>3)</sup> Derartige Stellen ließen sich noch mehr anführen. Was beweisen sie? Nichts weiter, als daß Luther es für unrecht hielt, wenn man zum Glauben zwingen wollte, er vertritt also in diesen Äußerungen nur das Prinzip der Gewissensfreiheit im engeren Sinne, dagegen nicht in dem weiteren, der die freie Ausübung eines abweichenden Kultus in sich begreift. Das Recht, ungläubig zu sein, gesteht Luther zu, aber nicht das Recht eines von der Gemeinde sich absondernden Kultus oder das Recht der Religions- und Kultusfreiheit. Auch ist weiter zu bedenken, daß fast alle Äußerungen Luthers zu Gunsten der Gewissensfreiheit (in dem angegebenen engeren Sinne) in erster Linie gegen die Päpstlichen gerichtet sind: sie sollen nicht zu falschem Glauben und Gottesdienst zwingen, sie sollen glauben lassen, wer glauben will. Besonders in der Schrift „Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei,“ in der sich die erste der vorhin mitgetheilten Stellen befindet, geht Luther, wie wir früher gesehen haben<sup>4)</sup>,

1) Von der teutschen Religionsverfassung (1774) S. 36.

2) f. o. S. 60.

3) Werke Erl. II.<sup>2</sup> Bd. 12 S. 192.

4) f. o. S. 60.

Boden war noch nicht empfänglich, um die Saat der Freiheit zur Reife kommen zu lassen. Die Männer, welche die Fesseln des Glaubenszwanges und der Glaubensherrschaft gebrochen hatten, sehen wir von der freien Höhe, auf welche sie sich gestellt hatten, durch Anschauungen und Vorstellungen, welche der geistigen Atmosphäre angehörten, in der sie erwachsen waren, herabgezogen und fortgerissen, sehen wir gleichsam in die angeborene Natur zurückfallen und um so mehr sich darin verhärten, als Streitigkeiten mit Andersgläubigen zugleich die menschlichen Leidenschaften mancher Art erweckten. Politische Rücksichten kamen dazu. Luther selbst, welcher alle Einmischung des weltlichen Regiments in Glaubenssachen abgewiesen hatte, nahm die Unterstützung desselben gegen die Ketzer und Kottengeister in Anspruch und empfiehlt in der Vorrede zu den Visitationsartikeln dem Kurfürsten von Sachsen das Verfahren Konstantins gegen die Arianer. Melancthon und Beza billigten die Todesstrafe gegen die Ketzer, und Martin Bucer ist durchgängig für das Verbrennen derselben; so auch viele andere; es blieb nicht bloß bei Worten.<sup>1)</sup> Auch der Katholik Maaßen rechnet es der Reformation als Verdienst an, daß sie das Prinzip der Gewissensfreiheit, das in der mittelalterlichen Kirche vollständig verdunkelt worden sei, wieder ans Licht gebracht habe, wenn auch freilich zu einer konsequenten Festhaltung und Durchführung des Prinzips die Reformatoren es nicht gebracht haben: „Die Reformation mußte das Panier der Gewissensfreiheit überall und unter allen Umständen hoch emporhalten, auch da wo es sich nicht um die eigene, sondern um die fremde Überzeugung handelte. Wenn sie anders verfuhr, setzte sie sich nicht bloß mit dem christlichen Grundsatz, sondern auch mit ihrem eigenen Ursprung in offenbaren Widerspruch. — Luther hat jeden direkten Zwang in Sachen des Glaubens und Gewissens mit aller Entschiedenheit verworfen. — Man würde aber sehr irren, wenn man glaubte, daß Luther den Begriff der Gewissensfreiheit in allen seinen Konsequenzen klar erfaßt hätte. — So ist denn Luther ein Patron des exklusivsten Staatskirchentums geworden. Der Glaube des Landesherrn entscheidet über den Kultus der Untertanen. Wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion.“<sup>2)</sup>

Es müssen doch merkwürdige Menschen gewesen sein, diese Reformatoren! Sie predigen die Freiheit der Kirche und liefern die Kirche an den Staat aus! sie erheben das Panier der Gewissensfreiheit und üben keine Duldung gegen Andersdenkende! Welcher Widerspruch zwischen Grundsatz und Ausführung, zwischen Wort und That! Man weiß nicht: ist ihr Mangel an Konsequenz Verstandeschwäche oder Charakterlosigkeit?

Doch vielleicht sind sie nicht so schlimm, wie sie nach dem, was wir über sie aus mehrerer Zeugen Mund gehört haben, erscheinen könnten. Prüfen wir einmal, ob sie denn wirklich Gewissensfreiheit in dem Sinne, wie es gewöhnlich verstanden wird, gepredigt haben. Unter Gewissensfreiheit versteht man aber

nicht bloß die Freiheit zu denken und zu glauben, was man will — das ist eine Freiheit, die ein natürliches Recht des Menschen ist, die ihm keine Gewalt auf Erden entreißen kann —, sondern die Freiheit, das, was man glaubt, offen zu bekennen und zu üben, insbesondere also die Freiheit, die der eigenen Glaubensüberzeugung entsprechende Religionsübung anzustellen, wie F. J. Moser es einfach und treffend ausdrückt: „Die Gewissensfreiheit besteht überhaupt darin, wenn der Mensch in Religionsfachen denken und handeln darf, wie er will, ohne von der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit darin verhindert oder deswegen bestraft zu werden.“<sup>1)</sup>

Nun finden sich bei Luther einige Stellen, die die Anwendung von Zwangsmaßregeln und Strafen gegen Ketzer aufs schärfste verurteilen. Die bekannteste von ihnen haben wir bereits in anderem Zusammenhange mitgeteilt<sup>2)</sup>: „Ketzeri ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken.“ In einem Sermon am Tage der Himmelfahrt Christi sagt Luther: „Darum ist das Evangelium nichts anders denn eine Predigt von der Auferstehung Christi: Wer da glaubet, der wird selig, wer es aber nicht glaubet, der wird verdammt. Allhier sind alle Werke aufgehoben. Allhier sehet ihr auch die Natur und Art des Glaubens. Denn der Glaube will niemand zwingen und dringen zum Evangelium, sondern einem jeglichen freilassen und ihm heimstellen. Wer da glaubet, der glaubet; wer da kömmt, der kömmt; wer da außen bleibet, der bleibe. Also sehet ihr aber, daß der Papst irret und Unrecht thut, daß er die Leute sich unterstehet mit Gewalt zum Glauben zu treiben; denn der Herr befahl den Jüngern nichts mehr, denn das Evangelium zu predigen. Also haben auch die Jünger gethan, das Evangelium geprediget und das lassen holen, wer es gewollt hat, und haben nicht gesagt: Glaube, oder ich will dich töten.“<sup>3)</sup> Derartige Stellen ließen sich noch mehr anführen. Was beweisen sie? Nichts weiter, als daß Luther es für unrecht hielt, wenn man zum Glauben zwingen wollte, er vertritt also in diesen Äußerungen nur das Prinzip der Gewissensfreiheit im engeren Sinne, dagegen nicht in dem weiteren, der die freie Ausübung eines abweichenden Kultus in sich begreift. Das Recht, ungläubig zu sein, gesteht Luther zu, aber nicht das Recht eines von der Gemeinde sich absondernden Kultus oder das Recht der Religions- und Kultusfreiheit. Auch ist weiter zu bedenken, daß fast alle Äußerungen Luthers zu Gunsten der Gewissensfreiheit (in dem angegebenen engeren Sinne) in erster Linie gegen die Päpstlichen gerichtet sind: sie sollen nicht zu falschem Glauben und Gottesdienst zwingen, sie sollen glauben lassen, wer glauben will. Besonders in der Schrift „Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei,“ in der sich die erste der vorhin mitgetheilten Stellen befindet, geht Luther, wie wir früher gesehen haben<sup>4)</sup>,

1) Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit, in Meyfers und Widas Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. 11 S. 174 ff.

2) Neun Kapitel über Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 270 ff.

1) Von der teutschen Religionsverfassung (1774) S. 36.

2) f. o. S. 60.

3) Werke Erl. II.<sup>2</sup> Bd. 12 S. 192.

4) f. o. S. 60.

aus von der Voraussetzung einer ungläubigen, dem Evangelium widerstrebenden Obrigkeit und fordert, daß diese sich jeglicher Eingriffe in Sachen des Glaubens enthalte. Ebenso macht der Reformator in der aus dem Sermon am Himmelfahrtsfeste mitgetheilten Stelle die Anwendung nur auf den Papst und setzt ihn damit ins Unrecht. Es ist dies durchgängig der Standpunkt Luthers: er verlangt Duldung nur für die Evangelischen, er fordert Freiheit nur für die Predigt des Evangeliums und erklärt es für unrecht und unchristlich, wenn man diese Duldung und Freiheit nicht gewährt. Die Konsequenz, die das moderne Denken zieht: wenn du für dich, deine Richtung, deinen Glauben, deinen Gottesdienst Raum haben willst, so mußt du das, was du für dich forderst, auch jedem anderen, jeder Glaubensrichtung, jeder Religionsgesellschaft gewähren — diese Konsequenz lehnte Luther ab: nur der rechte Glaube, nur das reine Wort Gottes soll freien Raum haben und ungehindert sich entfalten, aber nicht der Unglaube, die Irrlehre, der Götzendienst. So kommt es, daß Luther 1524 wiederholt die Aufhebung des Messkultus forderte, in dessen Fortbestand er eine öffentliche Gotteslästerung sah, daß auf sein Betreiben Spalatin den Kurfürsten Friedrich den Weisen, der das Werk der Reformation wenn auch nicht positiv förderte, so doch gewähren ließ, kurz vor seinem Tode ermahnte, nun endlich mit der Abschaffung des ganzen Ceremonienwesens zu beginnen<sup>1)</sup>, daß Luther es für Recht und Pflicht der weltlichen Obrigkeit erklärte, diejenigen, die wider die öffentlichen gemeinen Artikel des Christenglaubens lehren oder sie öffentlich lästern, zu strafen, denn „hiermit wird niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl glauben, was er will; allein das Lehren und Lästern wird ihm verboten, damit er will Gott und den Christen ihre Lehr und Wort nehmen.“ — „Denn solche gemeine Artikel der ganzen Christenheit — dürfen keines Meisters noch Klügels mehr.“<sup>2)</sup> So kommt es, daß es in einem „Rathschlag der Theologen zu Wittenberg, ob man die Wiedertäufer mit dem Schwerte richten möge,“ der unterzeichnet ist: „Placet mihi Martino Luthero,“ heißt: „Wo man nun befindet, daß sie selbst Anfänger oder receptatores sind und verboten Artikel haben, mag man sie mit dem Schwert strafen, als diejenige, so Conventicula angerichtet haben wider M. F. G. öffentlich ausgegangen Mandat.“<sup>3)</sup> Den gleichen Standpunkt, höchstens noch schroffer, nimmt Melancthon ein. In einem Briefe an Bucer vom 15. März 1534 unterscheidet er in einer den Reformatoren auch sonst geläufigen Weise zwischen solchen, qui spargunt dogmata, quae dissolvunt civilem societatem, qualia sunt illa Anabaptistica de Platonica communione rerum, de non iurando, de paupertate, de non exercendis iudiciis etc., und zwischen blasphemi, die er definiert als solche, qui articulos habent, qui proprie non pertinent ad civilem statum, sed continent *scopias* ut de divinitate Christi et

1) Vgl. Kolbe, Martin Luther. Bd. II S. 117. 213.

2) In der Predigt über Psalm 82. Werke Erl. N. Bd. 39 S. 250 ff.

3) Mitgeteilt von Hundeshagen, Beiträge u. f. w. S. 112.

similes. Von jenen sagt Melancthon: Magistratui commissa est tutela pacis publicae, quare non debet tolerare eos; aber auch die anderen darf die Obrigkeit nicht dulden: pronuntio itaque: blasphemias doctrinas a Magistratu prohibendas, arcendas et puniendas esse. — Mandatum est Magistratui, impias doctrinas abolere et tueri pias in suis ditionibus. Gegen den Einwand: Magistratus non potest efficere, ut sentiamus aliter, verteidigt Melancthon seine Stellung in folgender Weise: Ad haec brevis est responsio. Nec fides cuiusque nec tacita in animis opinio pertinet ad iudicium Magistratus, sed externum exemplum, cum doctrina fertur, laedit gloriam Dei, offendit infirmos etc.<sup>1)</sup>

So ist es also eine sehr beschränkte Gewissens- und Religionsfreiheit, welche von den Reformatoren gefordert und gewährt wird: nur der rechten Lehre, nur dem wahren Gottesdienst soll Raum gegeben, der Irrlehre und dem falschen Gottesdienst soll gewehrt werden. Es ist der Standpunkt Augustins: dem herrschenden Irrtum gegenüber ist die Bekenntnisfreiheit, der herrschenden Wahrheit gegenüber der Bekenntniszwang gerecht.

Der moderne Mensch findet einen solchen Standpunkt inkonsequent und unhaltbar: wer soll darüber entscheiden, auf wessen Seite die Wahrheit, auf wessen Seite der Irrtum ist? Jede Partei, jede Richtung behauptet natürlich die Wahrheit zu haben und findet bei den anderen nur Irrtum und Trug. Wie will man da entscheiden, wer recht hat? Deshalb ist nur der Standpunkt gleicher Duldung konsequent und praktisch: jede Richtung, jede Partei hat für sich Gewissens- und Religionsfreiheit. Einen solchen Standpunkt würden die Reformatoren für frivol erklärt haben. Nach ihrer festen und ehrlichen Überzeugung gibt es einen objektiven Maßstab zur Entscheidung der Frage, wo die Wahrheit und wo der Irrtum ist, einen absolut unparteiischen Richter, der in dem Streit der Parteien nach Recht und Wahrheit sein Urteil fällt, und das ist Gottes Wort. Hier ist uns von Gott selbst kund gethan, welches der ihm gefällige Gottesdienst und die reine Lehre sei. Es kann also in Wahrheit gar kein Zweifel darüber sein, welche Richtung und Partei den richtigen Gottesdienst und die lautere Predigt des Evangeliums habe: diejenige ist es, die Gottes Wort für sich hat, die sich auf die heilige Schrift berufen kann.

Freilich auch gegen diesen Ausweg erhebt das moderne Denken seine Zweifel. Wer legt die Schrift so aus, daß kein Streit und keine Uneinigkeit über ihren Sinn möglich ist? Wie dunkel und vieldeutig sind oft gerade die wichtigsten Stellen in Gottes Wort! wie lebhaft wogt doch der Streit der Erklärer über ihren Sinn! Wie soll man da zur Gewißheit kommen, welche Auslegung die richtige ist? Solche Reden wären den Reformatoren unverständlich, ja gottlos erschienen. Für sie stand die von den späteren Dogmatikern so genannte

1) Corp. Reform. II, 711f. Ganz ähnlich ein Bedenken Melancthons von 1536 ib. III, 195 ff.

Perspektivität und Suffizienz der heiligen Schrift fest, d. h. sie waren fest davon überzeugt, daß Gottes Wort so klar und deutlich spreche, daß jedermann es verstehen könne, auch der ungelehrte und einfache Mann des Volkes, und daß es alles enthalte, was zur Seligkeit notwendig sei. „Es gibt auf Erden, sagt Luther einmal, kein klarer Buch geschrieben als die heilige Schrift, die gegen die anderen Bücher wie die Sonne ist gegen alle Lichter. — Es ist eine greuliche große Schmach und Laster wider alle Christenheit, wenn man sagt, daß die heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jeder verstehen möge, seinen Glauben zu beweisen und zu verstehen.“<sup>1)</sup> Für die Reformatoren gibt es also nur einen Schriftsinn, und dieser ist so klar und deutlich, daß jeder ihn verstehen kann, der ihn verstehen will. Darum kann Luther der weltlichen Obrigkeit raten, bei Streitigkeiten zwischen Papisten und Lutherischen dazu zu thun und die Sache zu verhandeln, und welches Teil nicht bestehet mit der Schrift, dem das Stillschweigen zu gebieten.<sup>2)</sup> Als eine so einfache Sache stellt es sich Luther vor, zu konstatieren, ob die Ansichten einer Partei mit der heiligen Schrift übereinstimmen oder nicht, daß er der weltlichen Obrigkeit das Recht zuerkennt, zu entscheiden, welches Teil nicht bestehet mit der Schrift! Daraus erklärt sich auch, daß die Reformatoren es für das Recht und die Pflicht der weltlichen Obrigkeit erklären konnten, für richtigen Gottesdienst und reine Lehre zu sorgen, obgleich sie sich doch darauf gefaßt halten mußten, daß ihre Feinde sich dann darauf beriefen, daß die päpstlich gefinnten Obrigkeiten somit nur ihre Pflicht erfüllten und ihr Recht gebrauchten, wenn sie die Reformation mit Gewalt zu unterdrücken suchten: nach ihrer subjektiven Überzeugung seien sie damit nur um Herstellung reiner Lehre und richtigen Gottesdienstes bemüht, was ja die Reformatoren als Aufgabe der weltlichen Obrigkeit betrachteten! Daraus konnten diese erwidern: die päpstlichen Obrigkeiten mißbrauchen ihre Gewalt zum Schutze der falschen Lehre und des Götzendienstes, unsere Obrigkeiten dagegen machen von ihrer Gewalt den rechten Gott wohlgefälligen Gebrauch: sie schützen die Wahrheit und unterdrücken den Irrtum, und dies wird eben dadurch bewiesen, daß sie Gottes Wort für sich haben!<sup>3)</sup>

1) Werke W. A. Bd. 8 S. 236.

2) In der Erklärung des 82. Psalms, Werke Erl. A. Bd. 39 S. 250 ff. Denselben Standpunkt nimmt Zwingli ein, vgl. Hundeshagen in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 1 S. 464.

3) Vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt S. 147 ff. Man vergleiche auch noch folgende Stelle aus einem Bedenken Luthers von 1530 (bei de Wette Bd. 4 S. 93): „Ob hierzu wollte gesagt werden, Kaiser Karl wäre auch gewiß, daß der Papisten Lehre recht sei, darum er billig dazu thun soll mit allen Kräften nach demselbigen Gebot Gottes, daß unsere Lehre als ketzerisch aus seinem Reiche vertilgt werde. Antwort: Das muß man lassen gehen und Gott Richter lassen sein, aber gleichwohl wissen wir, daß er des nicht gewiß ist noch gewiß sein kann, weil wir wissen, daß er irret und wider das Evangelium strebet, denn wir sind nicht schuldig zu glauben, daß er gewiß sei, weil er ohne Gottes Wort und wir mit Gottes Wort fahren, sondern er ist schuldig, daß er Gottes Wort erkenne und daselbige, gleich-

Dieser Standpunkt ist nicht modern, darüber ist kein Zweifel, aber nur die oberflächliche Betrachtung, welche nicht in die von unserem Denken ganz verschiedenen Gedankengänge der Reformatoren einzudringen im Stande ist, kann ihn inkonsequent finden. Man muß sich nur des Vorurteils begeben, als hätten die Reformatoren ohne weiteres die Gewissensfreiheit proklamiert: sie wollten nur Gewissensfreiheit für sich, für die Wahrheit, für die Sache des Evangeliums, nicht für den Irrtum, für die Sache ihrer Gegner. Behält man dies im Auge, so wird man nicht umhin können anzuerkennen, daß die Weltanschauung der Reformatoren auch an diesem Punkte einheitlich und geschlossen ist.

Es ergibt sich aber auch, daß man kein Recht hat, aus dem Prinzip der Gewissensfreiheit, welches jene Männer vertreten haben sollen, den Beweis zu führen, daß ihr Ideal eine selbständige, vom Staate unabhängige Kirche gewesen sei. Was wir als ihre Ansicht über Gewissens- und Religionsfreiheit entwickelt haben, paßt vielmehr zu der Anschauung von der Einheit alles christlichen Lebens, von der Einheit von Staat und Kirche.

Eine dritte Instanz, die uns entgegengehalten wird, ist der vertrauteste Genosse Luthers bei seinem Reformationswerke, Melancthon. Melancthon gilt ja als derjenige, der für die Fragen der kirchlichen Verfassung ein ungleich größeres Verständnis als Luther bewiesen, der insbesondere stets das Ideal einer freien, vom Staate getrennten Kirche in seinem Herzen getragen habe, wenn er freilich auch, wie nicht zu leugnen sei, dieses Ideal manchmal mit Wort und That verleugnet habe.

Nun ist allerdings nicht zu bestreiten, daß Melancthon Episkopalist ist, d. h. er hält die bischöfliche Verfassung für die der Kirche angemessenste und zweckmäßigste Organisation, er legt großen Wert auf ihre Beibehaltung, er ist bereit, um ihretwillen jedes Opfer zu bringen, das nicht gegen Gott und das Gewissen ist, er befürchtet von dem Wegfall der bischöflichen Verfassung eine schwere Schädigung des kirchlichen Lebens, er beklagt es aufs lebhafteste, daß die Aussicht, den Evangelischen diese Verfassung zu erhalten, immer geringer werde: kurz, wenn irgend jemand, so verdient Melancthon den Namen eines Episkopalisten.<sup>1)</sup> Allein damit ist nichts entschieden für unsere Frage: wie hat sich Melancthon die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche gedacht? Sein Episkopalismus beweist nur, wie er über ihre innere Organisation, aber nicht wie er über ihre äußere, rechtliche Stellung gedacht hat. Man meint freilich, diese Frage sei mit jener beantwortet; sei Melancthons Ideal eine bischöflich verfaßte Kirche gewesen, so habe er sich die Kirche als eine freie,

wie wir, mit allen Kräften fördere.“ (Das Bedenken steht auch in den *Consilia theologica Wittenbergensia* Bd. 1 S. 59).

1) Es ist dies ein durchaus unbestrittener Punkt; Belege dafür finden sich überall in Melancthons Schriften, Bedenken und Briefen, z. B. *Corp. Reform.* II, 334. 341. 476. Vgl. auch die bekannte Unterschrift Melancthons zu den Schmalkalbischen Artikeln (*Libr. symb.* p. 326).



unabhängige Korporation gedacht, die ganz nach ihren eigenen Gesetzen und Regeln lebe. Allein diese Schlussfolgerung müssen wir anfechten. Melanchthon hat eine Auffassung von den Funktionen der weltlichen Obrigkeit, die sich mit der Vorstellung einer freien gegen den Staat selbständigen Kirche nicht verträgt. Wir sind daher genötigt, auf sie etwas näher einzugehen.

Wir sehen hierbei ab von den Ausführungen Melanchthons de magistratibus in der ersten Ausgabe seiner Loci von 1521: sie sind noch unentwickelt und decken sich im allgemeinen mit den von ihm in der Augustana vertretenen Ansichten. Erst in der zweiten Ausgabe der Loci von 1535 haben die theoretischen Ansichten Melanchthons über die weltliche Obrigkeit und ihr Verhältnis zur Kirche eine genauere Formulierung erhalten und sind von da an unverändert geblieben. Besonders wichtig ist neben den Loci von der zweiten Ausgabe an ein Traktat, den Melanchthon zuerst in seiner Schrift: *Philosophiae moralis epitome* (1538) und dann auch besonders veröffentlicht hat: *An principes debeant mutare impios cultus, cessantibus aut prohibentibus episcopis aut superioribus dominis?*<sup>1)</sup>

Die Aufgabe der Obrigkeit spricht Melanchthon in der bei ihm stets wiederkehrenden Formel aus: *Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis, quod ad externam disciplinam attinet.*<sup>2)</sup> Er erläutert dies so: *Ad magistratum pertinet non solum cura tuendae tranquillitatis civium seu depellendi iniurias corporum et fortunarum, sed etiam disciplinae in religione retinendae. Etsi enim poenae corporales non efficiunt in animis pietatem, tamen Magistratus prohibere debet disciplinae causa contumelias religionis, manifestam idololatriam, blasphemias, impia dogmata, periuria. Sicut videmus in omnibus rebus publicis mediocriter constitutis, severis exemplis punitas esse violationes religionum et periuria. — Deinde hoc consideret sapiens Magistratus unum hunc principalem finem esse, quare ad societatem conditi sunt homines, ut videlicet innotescat Deus ac glorificetur. Homo enim ideo conditus est, ut in eo illucescat Deus et per eum patefiat. Necessaria igitur fuit societas, in qua alii docerent alios de Deo. Ad hanc philosophiam praecipue condita est humana natura, ideo tot vincula sunt societatis, procreatio, educatio, vitae defensio habent opus societate. Ita necessitas ipsa coniungit et consociat homines, quam ob causam? ut sicut homo conditus est, ut in eo illucescat Deus, ita in societate doceantur alii de Deo. Ac propterea, quia ad tantum opus, ad tantum finem destinata est societas, ideo legibus et ordine ita constituta est, nihil ut ea pulchrius cogitari possit. Constat autem Magistratum custodem esse humanae societatis; debet igitur finem societatis praecipuum etiam tueri.*

1) Corp. Reform. XVI, p. 85 ff. (ein ib. III, 240 ff. mitgeteiltes Bedenken De iure reformandi stimmt damit wörtlich überein). — Sämtliche Ausgaben der Loci befinden sich in Bd. 21 des Corp. Reform.

2) Corp. Ref. XXI, p. 553, ebenso XVI, p. 81.

*Et si vere volumus iudicare, huius pulcherrimi operis inter homines antistes et ἀγωνοθέτης esse debet, ut optima disciplina homines ad religionem assuefiat, ut Deus glorificetur. Hic finis praecipue sapienti gubernatori reipublicae propositus esse debet; ita vere erunt beatae respublicae.*<sup>1)</sup>

Wir sehen, es sind zwei verschiedene Begründungen des Thätigwerdens der weltlichen Obrigkeit in Sachen der Religion: 1) eine indirekte: die Religion dient zur Aufrechterhaltung der Zucht, Ordnung und Ruhe im Staat, deshalb kann sich die weltliche Obrigkeit gegen die Religion nicht gleichgültig verhalten, sondern muß sie fördern und schützen *disciplinae causa*; 2) eine direkte: der vornehmste Zweck des Staates ist die Verherrlichung Gottes<sup>2)</sup>, also gehört es unmittelbar zum Beruf der weltlichen Obrigkeit, sich der Religion anzunehmen.

Gegen den Einwand, die Obrigkeit habe nur die Pflicht und das Recht, *corpora tueri*, und sich nicht um die Seelen, deren Sorge der Kirche befohlen sei, zu kümmern, verteidigt sich Melanchthon folgendermaßen: *Interest inter argentarios et magistratus: illi tantum ventri pecudum prospiciunt, magistratus principaliter gloriae Dei servire debet.*<sup>3)</sup> — *Errant magistratus, qui divellunt gubernationem a fine ac se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant.*<sup>4)</sup> — Ferner beruft sich Melanchthon auf die allgemeine Pflicht, daß die, welche dem Evangelium glauben, es auch bekennen, d. h. offen zeigen, daß sie mit dem Götzendienste nicht einverstanden seien. Auch die christliche Obrigkeit muß ihren Glauben bekennen; dies geschieht aber dadurch, daß sie gottlose Lehren und falschen Gottesdienst in ihrem Gebiet nicht duldet.<sup>5)</sup> Weiter kommt in Betracht: *Principes et caeteri magistratus debent esse praecipua membra Ecclesiae. — Quandocunque constat doctrinam esse impiam, nihil dubium est, quin sanior pars Ecclesiae debet malos pastores removeere et abolere impios cultus. Et hanc emendationem praecipue adiuvere debent magistratus, tanquam potiora membra Ecclesiae.*<sup>6)</sup>

Nichtsdestoweniger will unser Reformator die weltliche und die geistliche Gewalt nicht mit einander vermengen. Er sagt in dieser Hinsicht: — *ut discrimen intelligatur Ecclesiastici gubernationis et Politici, et simul officia conspiciantur, hanc trado definitionem politici magistratus: Magistratus est Minister Dei custodiens honestam disciplinam externam sui coetus et pacem ac coercens ac puniens contumaces legitimis poenis corporum. Hic differentiae comparent inter Evangelii doctorem et Magistratum. Evangelii doctor proponit verbum Dei et administrat Sacramenta, per quae Deus audientes vocat ad vitam aeternam et est in eis efficax. Deinde coercet et punit tantum verbo Dei, scilicet voce Evan-*

1) Corp. Ref. XXI, p. 553f.

2) Corp. Ref. XVI, 87 sagt Melanchthon geradezu: *propter hanc causam Deos ordinavit politias, ut Evangelium propagari possit.*

3) Corp. Ref. XVI, 96. 4) Corp. Ref. XVI, 91. 5) Corp. Ref. XVI, 85 f.

6) Corp. Ref. XVI, p. 89.

gelli et excommunicatione, sine vi corporali. At Magistratus custos est externae disciplinae et pacis, et armatus gladio coërcet et punit contumaces legitimis poenis corporum.<sup>1)</sup> Ähnlich spricht er sich ein anderes Mal aus: Dico autem (magistratum) custodem esse legis, quod ad externam disciplinam attinet, ut conservetur discrimen inter ministerium Evangelii et magistratum. Ministerium Evangelii proponit Evangelium, per quod spiritus sanctus est efficax in credentibus. Interea tamen magistratus suum habet officium externum, ne scandala proponantur, prohibet externam idololatriam, sicut adulteria aut caedes. — Non igitur miscemus officia, sed habet magistratus suam functionem, pertinentem ad externam disciplinam, sicut et lex iubet puniri blasphemus (Lev. 24, 14—16. Deut. 12, 3). Habet aliam functionem Evangelii minister, ut proponat Evangelii doctrinam, qua Spiritus sanctus est efficax. Ad haec magistratus praecipue debet suum officium conferre ad gloriam Dei ornandam, debet et praestare, ut luceat confessio in suo munere, quia hi sunt fines principales omnium honestarum functionum in hac politica societate.<sup>2)</sup> Wieder ein andermal führt er das discrimen utriusque potestatis aus und fährt dann fort: Et quamquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servare debeat Ecclesiae propter disciplinam, sicut quilibet pater familias minister et executor est Ecclesiae in sua familia. Omnes enim debemus obedire ministerio verbi, sic magistratus in republica minister et executor est Ecclesiae. Debet enim et ipse obedire ministerio verbi et id venerari tanquam divinum etc.<sup>3)</sup>

Was haben wir also bei Melancthon gefunden? Wie denkt er sich das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat? Er geht ebenso wie Luther von der Vorstellung der Einheit alles christlichen Lebens, von der Idee des einen christlichen Körpers aus: innerhalb dieser Einheit unterscheidet er genau wie Luther eine Mehrheit von Funktionen, geistliche Funktionen, als deren Organisation er sich am liebsten die bisherige bischöfliche denkt, und Funktionen der weltlichen Obrigkeit. Aber es sind nur verschiedene Funktionen, verschiedene Glieder desselben Leibes, nicht zwei verschiedene Leiber. Auch für Melancthon gilt wie für Luther, wenn er es auch nicht mit denselben Worten ausspricht: Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich; ein Haupt ist, und einen Körper hat er. Deshalb ist auch Melancthon weit entfernt davon, die weltliche Obrigkeit darauf zu beschränken corpora tueri, sie wäre dann nichts weiter als — wie Melancthon es drastisch ausdrückt — ein Viehhirte. Das, worin sich die weltliche Obrigkeit von den Trägern der geistlichen Funktionen unterscheidet, kann nicht der Zweck der Thätigkeit sein, dieser ist viel-

mehr für beide derselbe: ut Deus glorificetur, sondern nur die Art der Thätigkeit, die Mittel, die zur Erreichung jenes Zweckes in Anwendung gebracht werden. Die geistliche Obrigkeit hat nur ein Mittel und Werkzeug zur Verfügung, das ist das Wort Gottes, sie kann also jenen Zweck nur durch Anwendung moralischen Zwanges zu erreichen streben, die weltliche Obrigkeit dagegen hat ganz andere Mittel zur Verfügung, den gladius, die vis corporalis, die poenae corporum, sie ist Inhaber einer rechtlichen Gewalt, der Zwangsgewalt und kann physischen Zwang ausüben (contumaces coërcere et punire legitimis poenis corporum).

Es ist im ganzen derselbe Standpunkt, den Melancthon schon in dem bereits erörterten Artikel XXVIII der Augustana einnimmt, nur daß er dort — vielleicht noch stärker von dem augustinisch-mittelalterlichen Staatsbegriff beeinflusst und von dem Bestreben geleitet, den Gegnern möglichst nahe zu kommen — der Obrigkeit einen beschränkteren Wirkungsbereich anzuweisen scheint, obgleich die betreffende Stelle auch so verstanden werden könnte, als unterscheidet sich die weltliche Obrigkeit nur hinsichtlich ihrer Mittel, nicht ihres Zweckes von der geistlichen Obrigkeit. Jedenfalls hat Melancthon später die von uns dargelegte Anschauung gehabt und festgehalten.

Man hat somit kein Recht, in unserer Frage einen Zwiespalt zwischen Luthers und Melancthons Ansichten anzunehmen: im Gegenteil, unsere Untersuchung hat ergeben, daß sie beide die gleiche Gesamtanschauung von der Einheit des christlichen Körpers haben. Wohl unterscheiden sie innerhalb dieser Einheit die geistliche und die weltliche Gewalt, aber, wie richtig bemerkt worden ist, „die Trennung des regimen ecclesiasticum et seculare (in der Anschauung der Reformatoren) bedeutet nicht mehr als eine Sonderung in der administrativen Organisation des einen Körpers.“<sup>4)</sup> Der ganze Unterschied zwischen den beiden Reformatoren besteht zuletzt darin, daß Melancthon auf die bischöfliche Verfassung der Kirche einen größeren Wert legt als Luther, aber ein prinzipieller Punkt ist das für Luther nicht, da diesem wie Melancthon nur das die Hauptsache ist, daß die beiden Regimente nicht mit einander vermischt werden.

Wir haben unsere Aufgabe im bisherigen noch nicht ganz gelöst. Wir sind zwar zu dem Ergebnis gekommen, daß die Reformatoren weit entfernt von dem Gedanken an eine selbständige, vom Staate unabhängige Kirche, vielmehr von der Anschauung der Einheit alles christlichen Lebens, von der Idee des einen corpus Christianum durchdrungen sind. Aber wir haben bis jetzt noch nicht Antwort gegeben auf eine Frage, die man vor allem durch eine Untersuchung über die Ansichten der Reformatoren von dem Verhältnis von Staat und Kirche hofft endlich einmal zum Schweigen gebracht zu sehen. Es ist die Frage: wem gebührt nach den Grundsätzen der Reformation das Kirchenregiment? In der lebhaften Bewegung, die in unseren Tagen über

1) Corp. Ref. XVI, p. 1011. 2) Corp. Ref. XVI, p. 96. 3) Corp. Ref. XVI, p. 124.

4) Gierke, Johannes Althusius S. 235. Niefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

die rechte Verfassung der evangelischen Kirche und ihr normales Verhältnis zum Staat entstanden ist, steht jene Frage im Vordergrund des Interesses und wird, wobei oft mehr die Wünsche einer Partei als die Gründe der Wissenschaft den Ausschlag geben, von den einen zu Gunsten des Staates, von den anderen zu Gunsten der Kirche beantwortet.

Wir können uns einer näheren Untersuchung jener Frage nicht dadurch entziehen, daß wir sie für eine Frage der inneren Verfassung, nicht der äußeren rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche erklären. So richtig dies ja an und für sich ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß von der Beantwortung jener Frage die Bestimmung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche nicht unberührt bleibt. Zumal nachdem wir festgestellt haben, daß Kirche und Staat nach der Anschauung der Reformatoren — um es ganz allgemein auszudrücken — in innigster Verbindung mit einander stehen, ist es gar nicht anders denkbar, als daß dadurch auch die Art der Lösung jenes anderen Problems bestimmt werde. Die Untersuchung der Frage, wem nach reformatorischer Lehre das Kirchenregiment zustehe, eröffnet uns damit zugleich die Aussicht auf eine noch genauere Fassung unseres bisherigen Ergebnisses.

Vor allem ist es nötig, daß wir uns über Sinn und Bedeutung der Frage nach der Zuständigkeit des Kirchenregiments klar werden. Wenn man heutzutage vom Kirchenregiment der evangelischen Kirche spricht, so denkt man sich dabei diese in moderner Weise als die selbständige Organisation einer eigentümlichen religiös bestimmten Gesellschaft, mit anderen Worten, man betrachtet sie in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Vereins, der Verbandseinheit, der Korporation, die innerhalb des umfassendsten organisierten Verbandes, des Staates, in größerer oder geringerer Abhängigkeit von diesem sich befindet. Wir enthalten uns hier jeglicher Kritik dieser Auffassung, genug daß sie da ist und die allgemeine Vorstellung unserer Zeit von der Natur der Kirche ausdrückt. Aber darauf müssen wir auch hier wieder aufmerksam machen, daß dieser Begriff der Kirche nicht dem reformatorischen entspricht, daß die Reformatoren die Kirche vor allem unter dem Gesichtspunkt der Anstalt, der göttlichen Stiftung aufgefaßt haben. Man richtet deshalb nur Verwirrung an, wenn man die Frage, wem das Kirchenregiment unserer, d. h. der modernen evangelischen Kirche zukomme, ohne weiteres aus den Schriften der Reformatoren zu beantworten unternimmt. Es ist daher auch kein Wunder, daß es so viele und so verschiedene Antworten auf jene Frage gibt, daß jede von ihnen sich mit einem gewissen Schein des Rechtes für diejenige ausgeben kann, welche die Reformatoren selbst in ihren Schriften darboten. Es ist dies aber unseres Erachtens der allerbeste Beweis dafür, daß die Frage selbst falsch gestellt ist, daß man bei den Reformatoren die Lösung eines Problems sucht, das sie gar nicht gekannt haben.

Unsere erste Frage muß daher sein: Was hat man bisher in der mittelalterlich-katholischen Christenheit unter Kirchenregiment oder Kirchengewalt verstanden? Es empfiehlt sich zu diesem Zwecke von der *Confutatio Con-*

fessionis Augustanae, der offiziellen, von den päpstlich gesinnten Theologen im Auftrag des Kaisers während des Reichstags zu Augsburg ausgearbeiteten Schrift zur Beantwortung und Widerlegung der Augustana, auszugehen, weil darin der Gegensatz zur evangelischen Lehre besonders scharf formuliert ist.<sup>1)</sup> Es heißt hier in dem dem Artikel XXVIII der Augustana entsprechenden Abschnitt, nachdem einige neutestamentliche Stellen citiert worden sind: *Ex quibus satis aperte dignoscitur, Episcopos non solum habere potestatem ministerii verbi Dei, sed etiam potestatem regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae. Ad potestatem autem requiritur potestas iudicandi, definiendi, discernendi et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt aut conducunt.*<sup>2)</sup> Das Ziel der Kirchengewalt ist also, die Untergebenen zur ewigen Seligkeit zu führen; sie selbst aber besteht nicht bloß in einer, modern ausgedrückt, moralischen, d. h. durch moralische Mittel wirkenden Gewalt, sondern auch in einer rechtlichen, einer Zwangsgewalt (*potestas regiminis et coercitivae correctionis*), wobei es gleichgültig ist, ob diese von den Inhabern der Kirchengewalt unmittelbar oder auf ihren Befehl von der weltlichen Obrigkeit, welche in diesem Fall nichts weiter als ihr Werkzeug ist, ausgeübt wird.<sup>3)</sup> Daher der vorreformatorische Sprachgebrauch die Bischöfe und ihre Gehilfen, die Pfarrer, auch als *rectores ecclesiae*, ihre Amtsgewalt als *regimen ecclesiasticum*, ihre Thätigkeit als *regere ecclesiam* bezeichnete.

Mit diesem Begriff des Kirchenregiments setzen sich die Evangelischen also in ihrer Verteidigungsschrift auseinander. Was ist ihre Lehre vom Kirchenregiment?<sup>4)</sup> Sie reduzieren es, könnte man kurz sagen, auf eine rein moralische Thätigkeit: es ist nicht durch rechtlichen Zwang, nicht durch physische Gewalt, sondern allein durch moralische Mittel (*sine vi humana, sed verbo*) auszuüben; das Ziel aber ist das gleiche: *conceduntur* (durch die so bestimmte Kirchengewalt) *non res corporales, sed res aeternae, iustitia aeterna, Spiritus Sanctus, vita aeterna*. Auch das Kirchenregiment nach reformatorischer Auffassung ist also ein Leiten und Regieren; die Ausdrücke *regimen* und

1) Die *Confutatio* ist abgedruckt im *Corp. Reform.* XXVII, p. 81—184. (Ihren ersten, bisher unbekanntem Entwurf teilt mit Ficker, Die *Confutatio* des Augsburger Bekenntnisses. 1890.) Es ist auffallend, daß die zahlreichen Untersuchungen über den Sinn des Art. XXVIII der Augustana von diesem wichtigen Hilfsmittel zu seinem Verständnis, so viel ich sehe, so gut wie gar keinen Gebrauch machen.

2) Im ersten Entwurf steht eine später weggelassene *Conclusio* (bei Ficker S. 124): *In ecclesia dei potestas est ecclesiastica a Christo instituta, qua sacerdotes praelati non solum habeant potestatem super corpus Christi verum et mysticam potestatem docendi et excommunicandi et necessaria intercipiendi, sed universaliter potestatem habent regiminis in suos subditos, ut ordinentur in vitam aeternam.* Das Folgende ist mit dem oben Mitgetheilten nahezu wörtlich gleichbedeutend.

3) Vielsach waren die Bischöfe zugleich weltliche Obrigkeiten, weltliche Herren und konnten die Zwangsgewalt, die sie als solche hatten, unmittelbar zu Gunsten ihrer geistlichen Amtsthätigkeit und deren Zwecke in Anwendung bringen.

4) Siehe die Stelle im Zusammenhang oben S. 55 f.

regere finden sich auch auf dieser Seite von der Amtsgewalt und Amtsthätigkeit der Geistlichen gebraucht. 1) Aber im Unterschied vom weltlichen Regiment, das eine rechtliche, eine Zwangsgewalt besitzt, wirkt das Kirchenregiment bloß durchs Wort. Insofern ist Sohm beizustimmen, wenn er als den Inhalt jenes Artikels XXVIII angibt: „Das Kirchenregiment besteht lediglich in der Verkündigung des Evangeliums, und folgeweise die Kirchengewalt allein in der Gewalt, das Evangelium zu predigen. — Die Kirchengewalt oder geistliche Gewalt ist mit der bischöflichen Gewalt, die bischöfliche mit der Schlüsselgewalt und die Schlüsselgewalt mit der Gewalt das Evangelium zu verkündigen (Predigtamt) gleichbedeutend.“ 2) Wir können sogar noch weiter gehen und Sohm auch darin recht geben: „Das Predigtamt ist das einzige Amt des Kirchenregiments in der Kirche Christi“ 3), sofern mit diesem Satz das Bestehen eines qualitativ vom Pfarramt verschiedenen, höheren geistlichen Amtes, etwa des Episkopats, gелеignet werden soll.

Aber freilich treffen wir damit Sohm's Meinung nicht vollständig. Nach Sohm lehrt jener Artikel XXVIII: es gibt überhaupt keine andere Art des Kirchenregiments als die durchs Wort: „Weil die sichtbare Kirche das sichtbar werdende Reich Christi (Himmelreich, Gottesreich) ist, darum kennt sie nur das Regiment Christi, und Christi Regiment geschieht allein durch das Wort des Evangeliums, in keiner anderen Weise. Das Predigtamt ist Regieramt, und nur das Predigtamt. Aber nicht so (wie in der katholischen Kirche), daß das Predigtamt (Lehramt) eine Gewalt rechtlichen Regimentses in sich schließt. Sondern weil das Predigtamt lediglich das Werkzeug göttlichen Regimentses ist, muß jede rechtliche (menschliche) Zwangsübung, welche das Kennzeichen des Reiches ‚dieser Welt‘ (des Staates) ist, ausgeschlossen sein. Die Kirche Christi kann allein durch das Evangelium ‚regiert‘ und in alle Wahrheit geführt werden, niemals durch das Recht.“ 4)

Der Satz: das Kirchenregiment besteht in der Verkündigung des Evangeliums und in der Verwaltung der Sacramente und soll lediglich durch die

1) So heißt es z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln (Libr. symbol. p. 334) mit Beziehung auf Joh. 21, 15 ff., wo Petrus von Christus die Weisung erhält, seine Schafe zu weiden: *Iubet eum pascere, hoc est docere verbum seu ecclesiam verbo regere.* Im Art. XIV der Augustana wird *ordo ecclesiasticus* in der deutschen Übersetzung mit *Kirchenregiment* wiedergegeben. In den *Themata Philippi Melanthonis de duplici iustitia regimineque corporali et spirituali* (Corp. Ref. XXI, p. 227 ff.) heißt es: *Duplex est regimen spirituale et corporale. Corporale regimen de externo rerum usu constituit. Estque civilis administratio, qua cohercetur corpus, res dividuntur, vis prohibetur. — Spiritualiter regitur solo verbo Dei, non humana potentia. Ecclesiasticae traditiones civiles leges sunt et paedagogia quaedam, nihil ad regimen spirituale pertinens. — Ministerium Evangelii plane spirituale regimen est. Quod quia praedicat iustitiam spiritus, nihil constituit de externo rerum usu. — Itaque corporale regimen institutum est ad cohercenda corpora eorum, qui carent spiritu Dei.* Vgl. auch eine andere, oben S. 95 f. mitgeteilte Stelle Melancthon's.

2) Kirchenrecht S. 485. 3) Ebenbas. S. 484 f. 4) Ebenbas. S. 485.

Pfarrer mittelst des Wortes ausgeübt werden, bedeutet also nach Sohm Ausschluß jedes rechtlichen Regiments, jeder Zwangsgewalt von der Kirche. Der Beweis dafür wird gefunden einmal in Artikel XIV der Augustana, sofern dieser ganz allein vom Predigtamt handle und doch die Überschrift „Vom Kirchenregiment“ trage. 1) Hätte der Artikel eine solch weittragende Bedeutung, dann könnten wir nicht verstehen, daß die *Confutatio* ihn sehr harmlos findet und ihm ihr *Placet* erteilt. 2) Der Artikel kehrt eben seine Spitze nicht gegen die Päpstlichen, sondern gegen die Wiedertäufer und Enthufasteten, die mit ihrer „Geisttreiberei“ das geordnete berufsmäßige Pfarramt aufzulösen drohten. Mit diesen wollen die Evangelischen nichts zu schaffen haben 3), und entsprechend der von uns wiederholt hervorgehobenen Unionstendenz der Augustana soll auch hier nicht der Gegensatz zur katholischen Kirche, sondern das Gemeinsame, was Päpstliche und Evangelische gegen jene Sekten verbindet, in den Vordergrund gestellt werden. Daher das Wohlgefallen der Päpstlichen an diesem Artikel XIV, der ihnen nicht als eine Kriegserklärung, sondern als ein Zugeständnis erscheint. Wir müssen also bestreiten, daß Artikel XIV der Augustana den Sinn hat, den Sohm in ihm findet.

Außer in diesem Artikel soll aber auch in Artikel XXVIII der Beweis dafür enthalten sein, daß die Kirche nur durch das Pfarramt mittelst des Wortes regiert werde. Nun wird hier allerdings das Bischofsamt, mit dem nach evangelischer Anschauung das Pfarramt identisch ist, als ein Amt beschrieben, das nur durchs Wort, ohne Anwendung von rechtlichem Zwang oder physischer Gewalt, wirke, und dagegen erheben auch die Gegner in ihrer *Confutatio* Widerspruch, allein damit ist doch noch gar nichts darüber gesagt, daß überhaupt keine Rechtsordnung und keine Zwangsgewalt in der Kirche sein dürfe. Der Sinn der Ausführungen der Evangelischen ist offenbar nur der: der Geistliche, der Seelsorger soll in seinem Amt und Berufe nicht mit anderen Mitteln als mit dem Wort, der Verkündigung des Evangeliums thätig sein; er will ja auf die Seelen, auf die Herzen der Menschen einwirken, er will sie zu geistlichen Gütern führen, dazu aber ist rechtlicher Zwang oder physische Gewalt

1) Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß die Überschriften der Artikel der Augustana erst aus späterer Zeit stammen, weil ja auch im deutschen Text das Wort „Kirchenregiment“ sich findet, noch darauf, daß der Originaltext der lateinische ist; denn wenn die deutsche Übersetzung auch nicht offiziell ist, so ist sie doch fast gleichzeitig von Melancthon selbst angefertigt worden.

2) Die Erwiderung der *Confutatio* auf den Artikel XIV der Augustana lautet: *Quando autem articulo quarto decimo continentur, neminem debere in ecclesia verbum Dei et sacramenta administrare, nisi rite vocatus, intelligi debet eum rite vocatum, qui secundum formam iuris, iuxta ecclesiasticas sanctiones atque decreta, ubique in orbe christiano hactenus conservata, vocatur, non secundum hierobiticam vocationem etc. In hac itaque sententia confessio acceptatur; admonendi tamen sunt, ut in ea perseverent, ut neminem, neque Pastorem neque concionatorem, nisi rite vocatum, in ditionibus suis admittant.*

3) Der Art. XIV ist insofern nahe verwandt mit dem Art. V, der ausgesprochenemmaßen gegen die Wiedertäufer und Schwärmer gerichtet ist.

durchaus untauglich: Sache der weltlichen Obrigkeit ist es, die Zwangsgewalt des Rechts oder physische Macht in Bewegung zu setzen, aber nicht des geistlichen Amtes. Einen Protest gegen die Einmischung der weltlichen Obrigkeit in Kirchensachen zu erlassen, hatten die Evangelischen, wie wir schon früher bemerkt haben, keinerlei Anlaß.

Für die Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage, wem das Kirchenregiment gebühre, ist demnach weder aus Artikel XIV noch aus Artikel XXVIII etwas zu holen. Denn in diesen Artikeln bedeutet Kirchenregiment die geistliche Amtsgewalt, die Vollmacht des Seelsorgers; daß diese dem Pfarrer zustehet und von ihm allein durchs Wort, ohne Rechtszwang und physische Gewalt, ausgeübt werden solle, das ist etwas, worüber allgemeines Einverständnis unter den Evangelischen herrscht. Allein wenn man heutzutage die Frage nach der Zuständigkeit des Kirchenregiments stellt, so meint man etwas anderes damit als die Reformatoren. Heutzutage versteht man darunter gerade nicht die seelsorgerliche Leitung der Mitglieder der Kirche, sondern die Leitung der Kirche in ihren äußeren Angelegenheiten, die Regierung der Kirche als einer organisierten Gesellschaft, eines Vereins, einer Korporation im Staate. Wenn man von der Zuständigkeit des Kirchenregiments spricht, so bedeutet das: wem kommt es zu, für die ordentliche Besetzung der Pfarrämter Sorge zu tragen, die Geistlichen zu visitieren, untaugliche Pfarrer zu entfernen, das Kirchengut zu verwalten oder über seine Verwaltung die Aufsicht zu führen, Kirchensteuern auszusprechen, Vorschriften, die für die Mitglieder der Kirche bindend sind, sei es im allgemeinen oder für einen einzelnen Fall, zu treffen u. s. w.? Es ist das ein großes und wichtiges Gebiet, welches das Gebiet der Seelsorge vollständig frei und ungehindert läßt und eben als das Gebiet des Kirchenregiments neben diesem hergeht.<sup>1)</sup>

Es ist nun kein Zweifel, daß die Reformatoren dies Gebiet wohl gekannt haben, wenn sie es auch nicht unter dem Namen „Kirchenregiment“ zusammengefaßt haben. Fragen wie die, wer für die Besetzung der geistlichen Stellen, die Beaufsichtigung der Pfarrer, die Verwaltung des Kirchengutes, den Erlaß von Kirchenordnungen kompetent sei, beschäftigten auch sie auf das lebhafteste und erledigten sich für sie nicht schon dadurch, daß Christus seine Kirche allein durchs Wort, ohne Rechtszwang regiere.

Wie einfach ist doch die Lösung dieses Problems vom Standpunkt der mittelalterlich-katholischen Kirche aus! Die potestas ecclesiastica ist ja nicht auf die Mittel moralischer Einwirkung und Leitung beschränkt, sondern verfügt auch über Mittel rechtlichen und physischen Zwanges. So sind ihre Inhaber in den Stand gesetzt, die ihrer Leitung Befohlenen nicht bloß seelsorgerlich durch die Gnadenmittel der Kirche zu versorgen, sondern sie überhaupt in allen Beziehungen, in denen sie irgend zur Kirche stehen, zu regieren.

1) Über diesen modernen Begriff des Kirchenregiments und sein Verhältnis zu dem der Seelsorge s. Kieker, Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts S. 41 ff.

Daher der lebhafteste Widerspruch der Confutatio gegen den Satz der Augustana, daß das Kirchenregiment verbo, sine vi auszuüben sei. Ist der Bischof nur auf moralische Wirksamkeit angewiesen, dann kann er nach katholischer Anschauung seine potestas ecclesiastica überhaupt nicht ausüben, denn diese ist wesentlich eine rechtliche Gewalt, unserer modernen Regierungsgewalt zu vergleichen.

Die potestas ecclesiastica in der evangelischen Kirche ist rein geistiger Natur, wirkt mittelst des Wortes, ist keine Rechtsgewalt, enthält also auch keinerlei Befugnis, das Kirchenregiment im modernen Sinne zu führen. Da die Reformatoren waren ängstlich darauf bedacht, die religiös-moralische Autorität des Pfarramts von jeder Vermischung mit einer rechtlichen rein zu halten. Das war ja in ihren Augen der Hauptfehler des geistlichen Amtes in der mittelalterlich-katholischen Kirche, daß in ihm der Unterschied zwischen rechtlicher und religiöser Autorität verwischt war.

Wenn aber das Pfarramt aller rechtlichen Autorität, aller Zwangsgewalt entkleidet ist, an wen fällt dann diese? Das war die große Frage, an deren Lösung das Geschick der evangelischen Kirche hing. Die Lösung selbst freilich war durch die Umstände gegeben; wir dürfen es uns nicht so vorstellen, als ob die Reformatoren sich hätten lange darüber besinnen müssen: wem vertrauen wir wohl am besten die Rechtsgewalt an, die wir dem Pfarramte nehmen müssen? in wessen Händen ist sie am sichersten aufgehoben? Ebensovienig ist die Meinung richtig, als ob bei Lösung dieses Problems die Charaktereigenschaften der Reformatoren eine Rolle gespielt hätten, als ob an der nachfolgenden Entwicklung Luthers Mangel an Verständnis für Kirchenverfassungsfragen schuld gewesen wäre. Die Gestalt, welche die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in der folgenden Zeit angenommen hat, ist aus dem Zusammenwirken der geschichtlichen Verhältnisse, welche die Reformation vorfand, und des reformatorischen Prinzips zu erklären.

Welches waren die geschichtlichen Verhältnisse, in die die Reformation eingetreten ist? Wir brauchen hier nur zusammenzufassen, was wir oben ausgeführt haben<sup>1)</sup>: sie traf eine mehr und mehr erstarkende Staatsgewalt an, die, wenn auch noch nicht eine Staatsgewalt im modernen Sinne, doch schon ihre Grenzen weiter stekte als der mittelalterliche Staat es gethan hatte, die sich nicht mehr bloß auf die sogenannten negativen Staatsaufgaben, Sorge für Schutz nach außen, für Ruhe im Innern, einschränken ließ, sondern in positiver Weise für die Wohlfahrt ihrer Untergebenen thätig zu sein begann. Dazu gehörte auch die Sorge für ihr Seelenheil, für die Wohlfahrt des Landes in religiös-kirchlicher Hinsicht. Zwar erklärte zunächst noch die Kirche dies für ihre Sache und im Prinzip hielt sie auch diesen Standpunkt mit zäher Konsequenz fest, aber sie war am Ausgange des Mittelalters genötigt, den Umständen Rechnung zu tragen, und so hat sie fast überall der Staatsgewalt das

1) s. o. S. 33 ff.

Recht einräumen müssen, sich um die kirchliche Versorgung ihrer Untertanen zu kümmern. Zunächst freilich wurde dieses Recht nur als ein außerordentliches, ein Notrecht angesehen, sowohl von seiten der Kirche, die ja einen prinzipiellen Anspruch der weltlichen Gewalt auf Einmischung in kirchliche Angelegenheiten nie anerkennen konnte, aber auch von seiten des Staats, der sein Eingreifen nach dieser Seite hin doch nur als durch die kirchliche Not, die Versäumnis der geistlichen Oberen, die religiöse Verwahrlosung seiner Untertanen hervorgerufen ansah. Das *Ius reformandi*, das sich in dieser Zeit bildete, bedeutet noch nicht ein ordentliches Recht der Staatsgewalt, sondern nur ein Notrecht, eine außerordentliche Befugnis, das Recht nämlich, wenn die Inhaber der kirchlichen Gewalt ihre Pflicht versäumten, wenn sie zur Vornahme einer notwendig gewordenen Reform des geistlichen Standes und christlichen Lebens sich unfähig und unlustig zeigten, diese Reform selbst in die Hand zu nehmen, den geistlichen Stand, das christliche Wesen wieder in seine Ordnung, in seine rechte Verfassung zu bringen, den richtigen Religionsstand im Lande wiederherzustellen. Nach mittelalterlich-katholischer Lehre hat die weltliche Gewalt dazu nimmermehr das Recht: wenn je ein Notstand in der Kirche vorhanden, wenn eine Reform notwendig geworden ist, so ist das die Sache der kirchlichen Obrigkeit, nur sie hat die Vollmacht dazu, die *potestas ecclesiastica*. Aber angesichts des großen Verderbens in der christlichen Kirche und der Abneigung der geistlichen Obrigkeit gegen eine Reform an Haupt und Gliedern hat sich die Staatsgewalt um jene Theorie nicht gekümmert, sondern sich für berufen gehalten, ihrerseits die kirchlichen Zustände zu bessern, d. h. also, sie hat für sich ein *Ius reformandi* in Anspruch genommen. Sie galt ja nächst der geistlichen Obrigkeit als das vornehmste Glied des *corpus Christianum*, und man fand es schon lange vor der Reformation natürlich, daß, wenn ein Glied seine Schuldigkeit nicht thue, ein anderes eintrete, damit der ganze Leib nicht verderbe.<sup>1)</sup>

Allein auch abgesehen von dem *Ius reformandi* hatte die weltliche Obrigkeit eine Aufgabe und Pflicht religiöser Natur: sie hatte falschen Gottesdienst und falsche Lehre zu unterdrücken. Es war dies im Unterschied von dem nur in außerordentlichen Fällen in Wirksamkeit tretenden *Ius reformandi* eine beständige und regelmäßige Funktion der Staatsgewalt. Wir haben schon früher den religiösen Charakter des heiligen römischen Reiches deutscher Nation hervorgehoben<sup>2)</sup>: dieses war ebenso eine geistliche wie eine weltliche Größe und beruhte auf dem christlichen Glauben und zwar in der Form des römisch-katholischen Christentums; diesen galt es als die feste Grundlage des Reiches, als die Bürgschaft seines Bestandes ganz und rein zu erhalten gegen alle Angriffe. Wer am christlichen Glauben zu rütteln wagte, der gefährdete die Existenz des heiligen römischen Reiches, der war ein Hochverräter. Es war das Recht und die Pflicht der Staatsgewalt, mit ihrem weltlichen Arme als

*advocatus ecclesiae* solche Frevel zu verhüten und zu bestrafen. Sie besaß also auch von dieser Seite her eine gewisse Cognition und Kompetenz in geistlichen Sachen, und es war darin ein weiterer Anknüpfungspunkt für die spätere Entwicklung der kirchlichen Stellung der weltlichen Obrigkeit gegeben.

Wir begegnen diesen beiden Ansätzen, dem *Ius reformandi* der Staatsgewalt und ihrer Pflicht, die religiöse Grundlage des Reiches nicht antasten zu lassen, wieder in der Gedankenwelt der Reformatoren: die Lehren von der weltlichen Obrigkeit als *praecipuum membrum ecclesiae* und von der ihr obliegenden *custodia utriusque tabulae* sind ja nichts anderes als jene mittelalterlichen Ansätze, nur weiter entwickelt und tiefer begründet.

Wenn Luther in der Schrift an den christlichen Adel schreibt: „Wiewohl weltliche Herrschaft ein leiblich Werk hat, ist sie doch geistlichen Standes, darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in alle Gliedmaße des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet und die Not fordert, unangesehen Papst, Bischof, Priester, sie dräuen oder bannen wie sie wollen.“ — „Wo es die Not fordert und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll dazu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, daß ein recht frei Concilium werde, welches niemand so wohl vermag als das weltliche Schwert, sonderlich, diemeil sie nun auch Mitchristen sind, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen“<sup>1)</sup>, oder wenn Melancthon sagt: *Principes et caeteri magistratus debent esse praecipua membra Ecclesiae*. — *Quandocunque constat doctrinam esse impiam, nihil dubium est, quin sanior pars Ecclesiae debet malos pastores removeere et abolere impios cultus. Et hanc emendationem praecipue adiuvere debent magistratus, tanquam potiora membra Ecclesiae*<sup>2)</sup>, oder wenn es in den Schmalkaldischen Artikeln heißt: *Considerent pii tantos errores regni papae et tyrannidem et cogitent primum abiciendos esse errores et amplectendam esse veram doctrinam propter gloriam Dei et ad salutem animarum. Deinde cogitent etiam, quantum scelus sit adiuvere iniustam crudelitatem in interficiendis sanctis, quorum sanguinem Deus haud dubie ulciscetur. Imprimis autem oportet praecipua membra ecclesiae, reges et principes, consulere ecclesiae et curare, ut errores tollantur et conscientiae sanentur*. — *Prima enim cura regum esse debet, ut ornent gloriam Dei*<sup>3)</sup>: so erkennen wir in diesen und ähnlichen Aussprüchen deutlich jene in der zweiten Hälfte des Mittelalters auftauchende Idee von dem Recht und der Pflicht der weltlichen Obrigkeit, in der Not und bei Versäumnis der geistlichen Oberen selbst Hand an des christlichen Standes Besserung zu legen.

Auf der anderen Seite, wenn Luther schreibt: „Wo etliche wollten lehren wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klärllich in der Schrift

1) f. o. S. 29 ff. 2) f. o. S. 9 ff.

1) f. o. S. 64. 2) f. o. S. 95. 3) *Libr. symbol. p. 338 f.*

gegründet und in aller Welt geglaubt ist von der ganzen Christenheit, gleichwie die, so man die Kinder lehret im Credo; als wo jemand lehren wollte, daß Christus nicht Gott sei, sondern ein schlechter Mensch und gleichwie ein ander Prophet, wie die Türken und Wiedertäufer halten: die soll man auch nicht leiden, denn sie sind auch nicht schlecht allein Ketzer, sondern öffentliche Lasterer. Nun ist ja die Obrigkeit schuldig, die öffentlichen Lasterer zu strafen, als man die strafet, so sonst fluchen, schwören, schmähen, lästern, schelten, schänden, verleumdern u. s. w. Denn solche Lehrer schänden mit ihrem Lästern Gottes Namen und nehmen dem Nächsten seine Ehr vor der Welt. Ebenso soll die Obrigkeit auch strafen oder je nicht leiden die, so da lehren, Christus sei nicht für unsere Sünde gestorben, sondern ein jeglicher solle selbst genug dafür thun. Denn das ist auch eine öffentliche Lasterung wider das Evangelium und wider den gemeinen Artikel, da wir im Glauben also beten: Ich glaube die Vergebung der Sünden“ u. s. w.<sup>1)</sup> — oder wenn Melancthon lehrt: *Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis, quod ad externam disciplinam attinet, hoc est, prohibere externa scelera et punire santes debet et proponere bona exempla. Manifestum est autem in primo et secundo praecepto prohiberi idololatriam et blasphemias: ergo necesse est, magistratum externam idololatriam et blasphemias tollere et curare, ut pia doctrina et pii cultus proponantur*<sup>2)</sup>, so tritt uns darin jene andere mittelalterliche Gedankenreihe entgegen, wonach die weltliche Obrigkeit verpflichtet ist, den christlichen Glauben als die Grundlage des heiligen römischen Reiches deutscher Nation nicht antastern zu lassen.

In welchem Verhältnis stehen nun aber jene beiden Gedankenreihen zu einander? ergänzen sie sich gegenseitig oder schließen sie sich aus oder wie sonst verhalten sie sich zu einander? In geistreicher Weise hat Sohm ihr Verhältnis zu einander zu bestimmen gesucht. Er sagt: „Als Wächterin der beiden Tafeln des Gesetzes hat die Obrigkeit die Strafgewalt (gegen Gotteslästerung und gegen jeden aus Handhabung der Schlüsselgewalt hervorgehenden Bruch des Landfriedens). Als Glied der Kirche (praecipuum membrum) hat sie die Reformationsgewalt, welche jene Strafgewalt mit einschließt, aber weit über dieselbe hinausgeht. Die Lehre von der custodia hat als solche eine Bedeutung nur für den Landesherrn im Staat (für das weltliche Regiment an sich). Für den Landesherrn in der Kirche ist allein die Lehre vom praecipuum membrum entscheidend. Nur diese letztere Lehre stellt die Rechte und Pflichten, welche dem Landesherrn für das Werk der Kirchenverbesserung obliegen, an das Licht. Maßgebend ist darum für die Durchführung und Gestaltung der Reformation nicht die Lehre von der custodia, sondern allein die Lehre vom praecipuum membrum gewesen, und tritt deshalb bei Luther so gut wie ausschließlich die Lehre von dem praecipuum membrum auf. Nur weil die

Obrigkeit als solche ein Glied der Kirche ist, besitzt sie den Notepiskopat, welcher die Reformationsgewalt einschließt.“<sup>1)</sup> — „Als Wächterin der ersten Tafel des Gesetzes handhabt die Obrigkeit lediglich ihre weltliche Strafgewalt. Sie versagt den Landfrieden der falschen öffentlichen Lehre und der sektiererischen Kirchenbildung, und sie gewährt den Landfrieden allein der rechten Lehre und der rechten Kirchenbildung. Sie entscheidet darüber, welche Lehre und welche Kirche im Lande den staatlichen Schutz genießt d. h. im Lande geduldet wird, und welche Lehre und Kirche unter die weltliche Strafgewalt fällt d. h. im Lande nicht geduldet wird. Sie hat Gewalt, der Lehre der Kirche die staatliche Anerkennung zu gewähren und zu versagen. In diesem Sinne gilt der Satz: *cuius regio, eius religio*. — Die Lehre von der custodia gibt dem Landesherrn (modern ausgedrückt) die Kirchenhoheit, nicht irgend welches Kirchenregiment. Für die Frage nach der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments kann allein die Lehre von dem praecipuum membrum in Betracht kommen. Als Glied der Kirche geht die Obrigkeit zu kirchlichem Handeln vor, zu kirchlicher Stellenbesetzung (Absetzung der falschen Lehrer, Bestellung rechter Lehrer), zur Berufung von Synoden, zur Visitation und Neuordnung des kirchlichen Wesens.“<sup>2)</sup>

Es tritt in diesen Sätzen die Tendenz zu Tage, die custodia prioris tabulae als eine rein weltliche, negative, formale Thätigkeit der bürgerlichen Obrigkeit erscheinen zu lassen; wir können uns damit nicht einverstanden erklären. Schon in ihrer mittelalterlichen Wurzel tritt die custodia nicht als eine bloß weltliche Funktion auf: wenn die Obrigkeit sich für verpflichtet erachtet, Gotteslästerung zu strafen, falschem Gottesdienst zu wehren, so thut sie dies nicht kraft ihrer weltlichen Stellung, „als Haupt des bürgerlichen Gemeinwesens im Interesse des Schutzes von *Hab und Gut*“<sup>3)</sup>, sondern sie thut es als Mitglied der Christenheit, also eines nicht bloß bürgerlichen, sondern auch geistlichen Gemeinwesens. Indem Sohm die custodia der weltlichen Obrigkeit aus ihrer Stellung als Haupt des bürgerlichen Gemeinwesens und ihre Pflichten als praecipuum membrum aus ihrer Stellung in der Kirche ableitet, überträgt er in einer unzulässigen, von ihm selbst sonst mit Recht bekämpften Weise<sup>4)</sup> die moderne Anschauung von Staat und Kirche als zwei verschiedenartigen, gegen einander selbständigen Verbandseinheiten in die Zeit des Mittelalters und der Reformation, die doch von der Anschauung eines weltlich-christlichen Gemeinwesens ganz und gar durchdrungen ist und eine rein weltliche Stellung der bürgerlichen Obrigkeit nicht kennt. Man darf sich auch durch die zahlreichen Aussprüche der Reformatoren darüber, daß die Obrigkeit nur Leib und Leben zu schützen, mit *res corporales*, nicht mit *res aeternae* unzugehen habe, nicht irre führen lassen. Die Reformatoren haben nicht in der Weise, wie wir es heutzutage zu thun pflegen, zwischen geistlichen

1) Werke Erl. A. Bd. 39 S. 224 ff.

2) Corp. Reformator. XVI, p. 87.

1) Kirchenrecht S. 573. Vgl. auch S. 549, 558.

3) Ebendas. S. 555.

4) Ebendas. 3. B. S. 548 ff.

2) Ebendas. S. 577 ff.

(kirchlichen) und weltlichen (staatlichen) Dingen unterschieden, „man muß sich an den eigentümlich lutherischen Begriff von Kirchlichem und von Kirchengewalt erinnern: daran nämlich, daß Luther bloß das im strengen Sinne kirchlich ist, was er Geistliches zu nennen pflegt, nicht alles das, was wir gewöhnlich Kirchliches nennen. Kirchliche Thätigkeit in jenem Sinne soll sich eine Obrigkeit so wenig anmaßen, als ein Kirchendiener weltliche Gewalt sich anmaßen darf.“<sup>1)</sup> Aber auch abgesehen davon darf man jene Äußerungen der Reformatoren nicht so auffassen, als ob die Obrigkeit bei dem, was sie auf weltlichem Gebiet, in der Fürsorge für materielle Interessen thut, „Gesetz und Recht nur wegen eines äußeren, materiellen Zweckes, wegen des äußerlichen Wohlergehens der Unterthanen zu wahren habe; im Gegenteil: dieselben sollen deswegen gewahrt werden, weil sie von Gott verordnet sind, im Dienste Gottes, zu dem Zwecke, daß das Gute, das sittlich Gute geschützt wird.“<sup>2)</sup>

Aber auch die rein negative Fassung der custodia müssen wir beanstanden. In ihrem mittelalterlichen Ursprunge hat ja allerdings die Thätigkeit der Obrigkeit als *custos prioris tabulae* einen mehr negativen Charakter gehabt, ähnlich der Thätigkeit des Strafrichters. Allein in der reformatorischen Anschauung erscheint sie weitergebildet zu einer positiven Funktion, zu einer eigentlichen Fürsorge. Wenn es in dem Bedenken der Wittenberger Theologen über die Bescheidung des Konzils von Mantua vom August 1536 heißt: „— Derhalben ist nicht Zweifel, daß Fürsten gebühret, christliche Unterthanen, dazu auch christliche Lehre und äußerliche rechte Gottesdienste zu schützen und zu handhaben. — Darum sind die Fürsten schuldig, in ihren Gebieten rechte Lehre zu pflanzen und zu erhalten“<sup>3)</sup>, oder wenn Luther (gemeinschaftlich mit Melanchthon und Justus Jonas) den Stadtrat von Amberg auffordert, „daß ihr diesen wahrhaftigen, hohen Gottesdienst, nämlich rechte Lehre, die Gott für allen Dingen fordert, mit Ernst waltet pflanzen und fördern, und, wie St. Paulus spricht, euch des heiligen Evangelii nicht schämen, sondern bedenken, wie hoch allen Menschen und besonders den Obrigkeiten und Potentaten befohlen, solch Amt zu erhalten“<sup>4)</sup>, oder wenn er dem Herzog Heinrich von Sachsen vorhält: „weil S. F. G. Landesfürst, von Gott gesetzt, und Schutzherr ist, daher auch Gott schuldig ist, solche greuliche, gotteslästerliche Abgötterei zu dämpfen, womit es sein kann, gleichwie Herzog Georg den Teufel wissentlich geschützt hat und Christum verdammt, also soll Herzog Heinrich dagegen den Christum schützen und den Teufel verdammen. Ist derhalben S. F. G. keine Winkelmesse zu leiden weder zu Meissen noch Stolpen

1) Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 209. Den Katholiken, welche den reformierenden Fürsten Eingriff ins kirchliche Gebiet vorwarfen, entgegenet Luther: „Wir wissen fast wohl, daß Fürstenamt und Predigtamt nicht einerlei ist, und ein Fürst solches nicht zu thun hat“, setzt aber dann bei: „Es ist ein anderes, ob ein Fürst predigen soll und ob er in die Predigt willigen wolle (bei Köstlin ebendas.).“

2) Köstlin ebendas. S. 171. Vgl. auch Brieger a. a. D. S. 527.

3) Corp. Reform. III, p. 128 f.

4) In einem Schreiben vom 30. November 1538, in der Erl. N. Bd. 55 S. 215.

noch Wurzeln; denn Baal und alle Abgötterei sollen die Fürsten, so es vermögen, kurzum abthun, wie die vorigen Könige Judas und Israels u. Denn Fürsten und Herren sind ebensowohl mit ihrem Vermögen Gott und Herrn Christo zu dienen schuldig, als die andern“<sup>1)</sup>, oder wenn Melanchthon schreibt: *Et quamquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debet Ecclesiae propter disciplinam, sicut quilibet pater familias minister et executor est Ecclesiae in sua familia*<sup>2)</sup>, oder ein anderes Mal: *Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis, quod ad externam disciplinam attinet, hoc est, prohibere externa scelera et punire fontes debet et proponere bona exempla. Manifestum est autem in primo et secundo praecepto prohiberi idololatriam et blasphemias: ergo necesse est, magistratum externam idololatriam et blasphemias tollere et curare, ut pia doctrina et pii cultus proponantur*<sup>3)</sup>; oder wenn er von der Obrigkeit sagt: *magistratus principaliter gloriae Dei servire debet*<sup>4)</sup>, so geht das doch unseres Erachtens weit über die Grenze einer bloß negativen Thätigkeit hinaus, wie Sohm selbst fühlt<sup>5)</sup> und wird nicht ausreichend damit erklärt, daß das „Pflanzen und Erhalten“ der rechten Lehre lediglich durch Erfüllung der Pflicht zu „verhüten, daß Gottes Name nicht geuehrt werde“ gewirkt werde.<sup>6)</sup> Wichtig ist ja gewiß, daß die Obrigkeit dabei immer nur ihr weltliches Schwert, ihre Zwangsgewalt gebrauche, daß sie damit nicht geistlich regiere (in Luthers Sinn), aber sie gebraucht ihre weltliche Gewalt zu einem geistlichen, religiösen Zweck: *Finis societatis humanae praecipuus est, ut homines alii alios de Deo docere possint, ut notitia Dei propagetur. Magistratus est praecipuus custos societatis: ergo debet etiam custos esse istius finis, scilicet, ut notitia Dei recte propagetur. — Magistratus custodit societatem propter notitiam Dei, quantum ad suum officium pertinet.*<sup>7)</sup>

Endlich bedeutet die custodia der weltlichen Obrigkeit in den Augen der Reformatoren nicht ein formales Recht der Obrigkeit, die Religion ihrer Unterthanen zu bestimmen, sondern die Pflicht, für die wahre rechte Religion im Lande zu sorgen. Man trifft gewiß nicht den Sinn Luthers und Melanchthons, wenn man den Satz: *cuius regio eius religio*, auf sie zurückführt. Nach ihrer eigentlichen Meinung ist die Landesobrigkeit verpflichtet, nicht bloß darauf das Augenmerk zu richten, daß bloß eine Religion, eine Lehre, ein Gottesdienst in ihrem Gebiet herrsche, sondern vor allem dafür zu sorgen, daß ihre Unterthanen die wahre Religion, die reine Lehre, den rechten Gottesdienst haben, weil daran deren Seligkeit hängt.<sup>8)</sup>

Es läßt sich somit unseres Erachtens nicht leugnen, daß die custodia *utriusque tabulae* bzw. *primae tabulae* Recht und Pflicht der weltlichen Obrigkeit auch zu positivem Handeln in Sachen der Religion und Kirche, zu

1) In einem Bedenken von Anfang Juli 1539, in der Erl. N. Bd. 55 S. 233.

2) Ib. XVI, p. 124.

3) Ib. p. 89.

4) Ib. p. 96.

5) a. a. D. S. 577 Anm. 47.

6) a. a. D.

7) Corp. Reform. XVI, p. 119.

8) s. auch oben S. 89 ff.



einer nicht bloß negativen Fürsorge für das Seelenheil der Untertanen, aber immer nur mit Mitteln des weltlichen Schwerts, also rechtlicher Zwangsgewalt, in sich schließt. Insofern also findet kein Unterschied statt zwischen der Stellung der bürgerlichen Obrigkeit als *custos primae tabulae* und ihrer Stellung als *praecipuum membrum ecclesiae*. Gleichwohl hat Sohm darin recht, daß beide Gedankenreihen nicht ohne weiteres identisch seien, und daß es einer Erklärung bedürfe, warum die Reformatoren sich bald auf diese, bald auf jene stützen. Wir glauben sie darin zu finden, daß die Lehre von dem *praecipuum membrum ecclesiae*, wonach die weltliche Obrigkeit nur in außerordentlichen Fällen, in der Not, bei Versäumnis der geistlichen Oberen zu einem kirchlichen Handeln berechtigt ist, mehr dem klassischen Staatsbegriff des Mittelalters entspricht, der die Grenzen der staatlichen Thätigkeit so eng wie möglich zieht, um recht viel Raum für die Wirksamkeit der Kirche zu bekommen, daß dagegen in der Lehre von der *custodia utriusque tabulae*, so wie sie in der Auffassung der Reformatoren uns entgegentritt, sich mehr der moderne Staatsbegriff ankündigt, welcher der weltlichen Obrigkeit einen umfassenderen Wirkungskreis, nicht bloß die negative Aufgabe, Sicherheit nach außen, Ruhe im Innern zu schaffen, sondern auch die positive Fürsorge für die Wohlfahrt des Landes, für das Beste der Untertanen zuweist. So scheint es sich uns am natürlichsten zu erklären, daß die Reformatoren da, wo sie auf das kirchliche Handeln der Staatsgewalt zu sprechen kommen, bald auf die Lehre von der weltlichen Obrigkeit als *praecipuum membrum ecclesiae*, bald auf die Theorie von der *custodia primae tabulae* zurückgreifen, je nachdem in ihrem Denken die mittelalterliche Weltanschauung, in der sie aufgewachsen sind, oder die neuen Ideen, zu denen sie sich erst in langem, schwerem Kampfe hindurchgerungen haben, vorherrschen.<sup>1)</sup>

Was ist also das Ergebnis? Haben die Reformatoren der Staatsgewalt das Kirchenregiment zugeschrieben? Eine unmögliche Vorstellung! Die Kirche ist unsichtbar wie das Reich Gottes und wird regiert von ihrem unsichtbaren Haupte Christus durch die unsichtbare Kraft des göttlichen Wortes: wie soll es denkbar sein, daß die weltliche Obrigkeit diese Kirche mit ihrer Zwangsgewalt regiere! Wohl hat die Kirche auch Ämter, das Pfarramt und das geistliche Aufsichtsamt, sei es nun, daß die Reformatoren sich dieses mehr nach Art des bisherigen Bischofsamtes, oder mehr in der Weise des späteren Superintendentenamtes denken, aber diese Ämter wirken *verbo, sine vi humana* oder *corporali*. Die Kirche ist eben in der Anschauung der Reformatoren etwas Geistiges, eine *societas fidei et spiritus sancti in cordibus*, wie Melancthon in der Apologie sagt, und kann darum auch nur durch ein geistiges Mittel, das Wort, wobei man aber stets an das Wort Gottes zu denken hat, geleitet und regiert werden.

1) s. o. S. 35f. Den mittelalterlichen Staatsbegriff lehren die Reformatoren besonders dann heraus, wenn sich die Staatsgewalt gegen das Evangelium wendet.

Aber daraus folgt nun noch lange nicht, was die herrschende Meinung daraus folgern zu dürfen glaubt: also hat die weltliche Gewalt mit der Kirche nichts zu schaffen, kann keine positive Thätigkeit in ihr und für sie entfalten, muß sie sich selbst und ihren Geistlichen überlassen, eingedenk des reformatorischen Grundsatzes, daß die geistliche und die weltliche Gewalt nicht mit einander vermischt werden sollen! Gewiß sollen diese beiden Gewalten nicht in einander gemengt werden, die Obrigkeit soll nicht geistlich regieren, soll ihre weltliche Gewalt nicht dazu mißbrauchen, die Gewissen wider die Wahrheit zu vergewaltigen, das Wort Gottes zu unterdrücken, seine Diener zu verfolgen, und die Pfarrer sollen ihr geistliches Amt nicht mit weltlicher Gewalt führen, dem Worte, das sie verkündigen, nicht mit Zwangsmaßregeln Nachdruck zu geben suchen, nicht in das Amt der bürgerlichen Obrigkeit eingreifen u. dergl. Aber jener Grundsatz bedeutet mit nichten, daß die weltliche Gewalt für die Kirche nicht sorgen, sie nicht mit ihren Mitteln pflegen und fördern solle. Indem die Obrigkeit dies thut, übt sie kein Regiment über die Kirche aus: diese steht über ihr, ihrer Gewalt und Herrschaft entzogen. Es handelt sich überhaupt bei dem ganzen Thätigwerden der weltlichen Obrigkeit in der Kirche und für die Kirche nicht um ein Recht, sondern um eine Pflicht gegen die Kirche. Wenn wir heutzutage die Frage aufwerfen: wem steht das Kirchenregiment der evangelischen Kirche zu? so denken wir in erster Linie an ein Recht, an die Befugnis, die evangelische Kirche zu regieren, ihre Geschicke zu bestimmen. Die reformatorische Anschauung, auch darin der mittelalterlichen gleich<sup>1)</sup>, sieht in der weltlichen Herrschaft in erster Linie nicht eine Quelle der Macht, der Befugnisse und Berechtigungen, sondern einen Inbegriff von Pflichten, ein verantwortliches Amt, einen Dienst des gemeinen Wesens: die irdische Gewalt ist von Gott gegeben und nach Gottes Willen zu gebrauchen. So handelt es sich auch bei der Stellung der bürgerlichen Obrigkeit zur Kirche und Religion für die Reformatoren nicht vor allem darum: was darf sie thun? wie weit darf sie gehen? welche Befugnisse stehen ihr zu? sondern: was muß sie thun nach Gottes Gebot? wozu ist sie gegen die Kirche verpflichtet? welche heilige Obliegenheiten hat sie gegen die Religion? Und auf diese Fragen antworten die Reformatoren: die weltliche Gewalt muß alles für die Kirche Christi thun, was sie mit ihren Mitteln, mit ihrer Rechts- und Zwangsgewalt thun kann; sie ist ein Mitglied des christlichen Körpers und muß darum für das zeitliche und ewige Wohl ihrer Untertanen besorgt und thätig sein. In einem Leibe müssen alle Glieder, ein jedes in seinem Teile, zum Wohle des Ganzen mithelfen und beisteuern; so müssen auch in dem *corpus Christianum* alle Glieder, Hausstand, geistliches Regiment, weltliche Obrigkeit, beitragen und zusammenwirken zum Besten des Ganzen. Es ist also ein Zweck, dem alle Glieder dienen, nur daß jedes Glied mit seinen eigentümlichen Mitteln und an seinem besonderen Plage dient, denn Christus hat nicht zwei Leiber: ein Haupt ist und einen Leib hat er.

1) s. oben S. 9.

Falsch ist darum auch die weitverbreitete Anschauung, als ob die Landesobrigkeiten, indem sie für die Kirche thätig waren, in den Augen der Reformatoren bischöfliche Funktionen ausgeübt, also an Stelle der in Wegfall gekommenen Bischöfe des kanonischen Rechts getreten seien. Man läßt sich zu dieser Meinung leicht durch die öfters bei Luther und anderen sich findende Bezeichnung der Landesherren als „Notbischöfe“ verführen. Wo die Reformatoren sich so ausdrückten, da standen sie unter dem Einfluß des auch in ihrem Gedankenkreise noch nicht überwundenen mittelalterlichen Staatsbegriffes, der die weltliche Obrigkeit, soweit sie von selbst in Thätigkeit tritt, durchaus auf die temporalia beschränkt, zu kirchlichem Handeln aber nur auf Geheiß der geistlichen Obrigkeit oder in außerordentlichen Fällen, in der Not, für berechtigt erklärt. Wo aber die Reformatoren von dem Banne dieses engen Staatsbegriffes sich losgemacht haben, da schreiben sie, wie wir gesehen haben, der weltlichen Gewalt ein unmittelbares und ordentliches Recht zur Fürsorge für die rechte Beschaffenheit der Kirche zu, und das thun sie um so lieber, als sie damit echt evangelischen Wahrheiten einen recht deutlichen Ausdruck geben konnten, einmal daß die weltliche Gewalt Mitglied des christlichen Körpers, die Kirche also keine bloße Geisteskirche sei, wie die des Mittelalters, und sodann daß die Kirche als solche keine Zwangsgewalt habe, sondern nur der Staat, daß also die Autorität des geistlichen Amtes eine religiös-moralische, nicht eine rechtlich-weltliche sei. Der Episkopat aber ist nach ihrer Ansicht keineswegs in der evangelischen Kirche untergegangen oder hat sich in das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment verwandelt, sondern was von kirchenregimentlichen Befugnissen an ihm evangelisch ist und sich mit den Grundsätzen der Reformation verträgt, hat sich erhalten teils in den Konfessionen, teils im Superintendentenamt.<sup>1)</sup>

Es ist schwierig, ja fast unmöglich, die Stellung, welche nach unserer Darlegung die Reformatoren der weltlichen Gewalt in der Kirche und zur Kirche anweisen, in einer kurzen präzisen Formel auszudrücken. Wenn man sagt, die Reformation habe die kirchliche und die weltliche Gewalt säuberlich von einander geschieden, oder nach protestantischen Grundsätzen sei die bürgerliche Obrigkeit nicht zum Kirchenregiment berufen oder das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment entspreche durchaus den Prinzipien der Reformation, oder das Kirchenregiment gehöre den Bischöfen, nicht den weltlichen Herren, so sind alle diese Sätze, so wenig sie auch unter einander zusammenzustimmen scheinen, nicht falsch, sie enthalten ohne Ausnahme etwas Wahres, aber nicht die ganze Wahrheit, nicht die eigentlich reformatorische Anschauung von dem Verhältnis des Staats zur Kirche. Diese kann eben überhaupt nicht in eine so einfache Formel gebracht werden, wie man es möchte. Der Grund liegt darin, daß jene Anschauung durch und durch unmodern ist, und darum mit

1) Die seelsorgerlichen Befugnisse des Episkopats sind nach reformatorischer Anschauung identisch mit denen des Pfarramts.

unseren modernen Bezeichnungen von Kirche, Kirchenregiment, Staatsgewalt nicht auf einen kurzen Ausdruck gebracht werden kann. Dennoch darf die Wissenschaft nicht darauf verzichten, jenes eigentümliche Verhältnis, in das die reformatorische Anschauung Staat und Kirche zu einander gesetzt hat, unserem modernen Denken näher zu bringen und anschaulich zu machen. Wir möchten den Versuch wagen, dies mittelst einer Analogie zu thun, wobei wir freilich im voraus bemerken, daß es nur eine Analogie ist und man nicht mehr von ihr erwarten darf, als eine solche leisten kann.

Die Stellung, welche nach reformatorischen Grundsätzen die Staatsgewalt zur Kirche einzunehmen hat, läßt sich vergleichen mit dem Verhältnis des modernen Staats zur Wissenschaft. Auf der einen Seite ist allgemein anerkannt und auch in einigen Verfassungsurkunden<sup>1)</sup> ausdrücklich gewährleistet, daß die Wissenschaft und ihre Lehre frei ist, d. h. daß die Staatsgewalt der Wissenschaft keine Regeln vorschreiben, keine Befehle erteilen kann, daß sie nicht das Recht hat, von ihr zu verlangen, sie solle zu gewissen, dem Staate erwünschten Resultaten kommen oder staatsgefährliche Theorien für falsch erklären, daß vielmehr die Wissenschaft ihren eigenen Gesetzen und Regeln folgen und bei ihren Forschungen nur von der Rücksicht auf die Wahrheit sich leiten lassen dürfe. Auf der anderen Seite aber herrscht ebenso allgemeine Übereinstimmung darüber, daß der Staat sich mit diesem negativen Verhältnis zur Wissenschaft nicht begnügen, daß er sie nicht dem rein privaten Betrieb überlassen dürfe, daß er sie mit seinen Mitteln zu pflegen und zu fördern habe. Demgemäß errichtet und unterhält er mit bedeutenden Kosten wissenschaftliche Institute, Hochschulen, Bibliotheken, Sammlungen, stellt an ihnen Lehrer und Beamte an und besoldet sie, veranstaltet durch von ihm bestellte Kommissionen wissenschaftliche Prüfungen, setzt Preise aus für wissenschaftliche Arbeiten, gewährt Beiträge für wissenschaftliche Reisen, mit einem Wort: er sucht die Wissenschaft durch seine positive Unterstützung zu heben und zu pflegen. Aber damit macht er sich nicht zu ihrem Herrn, er maßt sich keine Gewalt über sie an, er schreibt den von ihm zur Pflege der Wissenschaft bestellten und besoldeten Personen nicht vor, welche Methode sie bei ihren Forschungen beobachten, welcher Richtung sie sich anschließen, zu welchen Ergebnissen sie gelangen sollen: die Wissenschaft, auch die von ihm gepflegte und unterstützte, und ihre Jünger, auch die, die staatsrechtlich betrachtet in seinem Dienste stehen und ihm in disziplinärer Hinsicht untergeben sind, sie sind ihm gegenüber in ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit doch unabhängig und frei, seinem weltlichen Schwert, seiner Zwangsgewalt unerreikbaar.

So ist auch die Stellung, welche die Reformatoren der Obrigkeit zur Kirche anweisen. Auf der einen Seite ist die Kirche frei und unabhängig, die weltliche Gewalt kann ihr nichts anhaben, sie, die unsichtbare, nicht be-

1) z. B. Preussische Verfassungsurkunde Art. 20. (Deutsche Reichsverfassung von 1849 § 152.)

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

herrschen oder unterdrücken, ihr, die ihre eigenen ewigen Gesetze hat, keine Vorschriften machen, ihren Dienern, den Verkündigern des göttlichen Wortes, nicht befehlen, was sie predigen dürfen und was nicht, denn sie stehen im Auftrage eines viel Höheren, des Herrn der Kirche, Christi. Und doch kann und soll die bürgerliche Obrigkeit diese Kirche und ihre Diener fördern und unterstützen, ihr die irdischen Mittel gewähren und die Dienste leisten, die sie zu einer vollen segensreichen Wirksamkeit braucht. Nicht als ob die Kirche durch die Hilfe und Pflege, die sie von der Staatsgewalt annimmt, ihre Freiheit und Selbständigkeit verlieren würde, so wenig wie die Wissenschaft darum aufhört, frei zu sein, weil der Staat sich ihrer annimmt, sie in positiver Weise fördert und pflegt. Die Wissenschaft und die Kirche (im Sinne der Reformatoren) sind bei aller Verschiedenheit darin eins, daß sie von der Staatsgewalt wohl unterstützt und gepflegt, aber nie beherrscht und geknechtet werden können, denn sie sind unsichtbare immaterielle Lebensmächte, die ihren eigenen Gesetzen folgen und von keiner anderen Macht Befehle annehmen.

### Kapitel III.

## Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Westfälischen Frieden.

### A) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reiche.

Es ist wiederholt schon darauf hingewiesen worden, daß das heilige römische Reich deutscher Nation auf den Bestand der römisch-katholischen Kirche gegründet war, daß abgesehen von den Juden, welche das ganze Mittelalter hindurch eine Ausnahmestellung genossen, die Zugehörigkeit zum heiligen römischen Reiche deutscher Nation bedingt war durch die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche. Das deutsche Reich war eben darum ein heiliges Reich, weil es die christliche Gesellschaft des Mittelalters darstellte. Wer außerhalb dieser Gesellschaft stand, hatte keinen Rechtsboden unter den Füßen. Daraus ist es auch zu erklären, daß Luther und seinen Genossen so viel daran lag, diesen Rechtsboden nicht zu verlieren, und daß sie sich so viel Mühe gaben zu beweisen, sie seien keine Keger, sondern gehören zur allgemeinen christlichen Kirche. Allein die Kirche selbst hielt diesen Beweis nicht für gelungen. Nachdem der Papst Luther und seine Anhänger durch die Bulle *Exsurge Domine* vom 15. Juni 1520<sup>1)</sup> zum Widerruf binnen einer Frist von 60 Tagen aufgefordert, widrigenfalls der Bann über sie ausgesprochen werden würde, Luther aber durch feierliche Verbrennung jener Bulle vor den Thoren Wittenbergs am 10. Dezember 1520 geantwortet hatte, erfolgte die Verhängung des Bannes über ihn und seine Anhänger durch die Bulle *Decret Romanum Pontificem* vom 3. Januar 1521<sup>2)</sup>: *Martinum et alios, qui eundem Martinum in suo pravo et damnato proposito obstinatum sequuntur, ac etiam eos, qui eum etiam praesidio militari defendunt, custodiunt et propriis facultatibus vel alias quomodo-libet sustentare non verentur ac auxilium, consilium vel favorem quovismodo praestare et subministrare praesumpserunt et praesumunt, quorum omnium nomina, cognomina et qualitates, etsi quavis celsa vel grandi praefulgeant dignitate, praesentibus haberi volumus pro expressis, ac*

1) Lateinisch bei Lünig, *Spicilegium Ecclesiasticum* des teutschen Reichsarchivs P. I p. 370 ff. Deutsch in der Walch'schen Ausgabe von Luthers Werken Bb. 15 S. 1692 ff.

2) Lateinisch bei Lünig ib. p. 376 ff., deutsch bei Walch a. a. D. S. 2030 ff.

si nominatim exprimerentur, ac in illorum publicatione vigore praesentium, facienda nominatim exprimi possent, decernimus excommunicationis et etiam anathematis nec non maledictionis aeternae et interdicti, ac in eos et eorum descendentes dignitatum, honorum et bonorum privationis et inhabilitationis ad illa nec non honorum confiscationis et criminis laesae Majestatis et alias sententias, censuras et poenas etiam in haereticos a Canonibus inflictos in dictis literis contentas damnabiliter incidisse.

Luther und seine Anhänger waren dadurch für Keger erklärt und aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche ausgeschlossen, aber nicht bloß das: da das heilige römische Reich deutscher Nation auf den Bestand der katholischen Kirche und ihres Bekenntnisses gegründet war, so waren Luther und alle, die es mit ihm hielten, damit auch vom deutschen Reiche ausgeschlossen; nachdem die Kirche sie von sich ausgestoßen hatte, konnten sie auch nicht mehr dem Reiche angehören, mit anderen Worten: auf die von der Kirche verhängte Exkommunikation mußte jetzt die Verkündigung der Acht von seiten des Reiches folgen. Dies geschah durch das sogenannte Wormser Edikt vom 8./26. Mai 1521<sup>1)</sup>, dessen wichtigste Stelle lautet: „Demzufolge . . . haben Wir zu . . . Vollstreckung des Dekrets, Sentenz und Verdammnis laut der Bulle, so Unser Heiliger Vater Papst als dieser Sachen ordentlicher Richter hat ausgehen lassen, den gedachten M. Luther als von Gottes Kirchen abgesondertes Glied und einen verstockten Zertrenner und offenbaren Keger von Uns und auch allen und jeden insonderheit zu achten und zu haben, erkennen und erklären“ u. s. w.

Der Anspruch der katholischen Kirche, die christliche Gesellschaft zu vertreten, war damit von Reichs wegen anerkannt; daß dieses freilich es mit der Ausführung des Ediktes nicht so streng nahm und die Reichsgewalt es ruhig geschehen ließ, wenn die Territorialgewalten Luther beschützten, statt die Acht an ihm zu vollstrecken, ändert an der Rechtslage nichts, und diese besteht eben darin, daß Luther und die Seinigen von der christlichen Gesellschaft, welche von Kirche und Reich repräsentiert wurde, durch Bann und Acht ausgestoßen waren.

Die nun folgenden Verhandlungen, Verträge und Reichstagschlüsse interessieren hier nicht, da sie weder in prinzipieller noch in dauernder Weise einen neuen Rechtsboden geschaffen haben. Für uns kommt erst der auf der Grundlage des Passauer Vertrags beruhende Augsburger Religionsfriede, bezw. der betreffende Abschnitt des Augsburger Reichstagsabschieds von 1555<sup>2)</sup> in Betracht.

1) Siehe den Text in der Walchschen Ausgabe von Luthers Werken Bd. 15 S. 2264.

2) Der Text des Abschieds ist zu finden in der Meinen (sog. Kochschen) Sammlung der Reichsabschiede III. Teil S. 14 ff., der den Religionsfrieden behandelnde Abschnitt umfaßt die §§ 7—30. Von Litteratur vergl. besonders Moriz Ritter, Der Augsburger Religionsfriede 1555, im Historischen Taschenbuch, VI. Folge, erster Jahrgang (1882) S. 213—264. G. Wolf, Der Augsburger Religionsfriede. 1890.

Es gilt zunächst die hauptsächlichsten Bestimmungen desselben kennen zu lernen und sodann ihre Bedeutung zu erwägen.

Nachdem § 14 im allgemeinen verordnet und geboten hat, daß hinfüro niemand um keinerlei Ursachen willen den andern beschden, bekriegen, berauben u. s. w. solle, setzt § 15 insbesondere fest: „Damit solcher Friede auch der spaltigen Religion halber — desto beständiger zwischen der Römischen Kaiserlichen Majestät, uns, auch Kurfürsten, Fürsten und Ständen des Heiligen Reichs Teutscher Nation angesetzt, aufgerichtet und erhalten werden möchte: So sollen die Kaiserliche Majestät, Wir, auch Kurfürsten, Fürsten und Stände des Heiligen Reichs, keinen Stand des Reichs von wegen der Augsburgischen Konfession und derselbigen Lehre, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weise überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege, wider sein Consciensz, Wissen und Willen, von dieser Augsburgischen Konfessionsreligion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten, in ihren Fürstentümern, Landen und Herrschaften, dringen oder durch Mandat oder in einiger anderer Gestalt beschweren oder verachten, sondern bei solcher Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch ihren Hab, Gütern, liegend und fahrend, Land, Leuten, Herrschaften, Obrigkeiten, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten, ruhiglich und friedlich bleiben lassen, und soll die streitige Religion nicht anders, denn durch christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege, zu einhelligen christlichem Verstand und Vergleichung gebracht werden.“

Ganz entsprechend verpflichtet der § 16 „Die Stände, so der Augsburgischen Konfession verwandt, die Römische Kaiserliche Majestät, Uns und Kurfürsten, Fürsten und andere des Heiligen Reichs Stände der alten Religion anhängig, geistlich und weltlich“ u. „gleichergestalt bei ihrer Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien“ u. „unbeschwert bleiben“ zu lassen.

Eine weitere wichtige allgemeine Bestimmung enthält § 17: „Doch sollen alle andere, so obgemelten beiden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen sein.“

§ 18 enthält den so berichtigt gewordenen geistlichen Vorbehalt; er ist erst nachträglich von König Ferdinand, dem von beiden Parteien die Entscheidung überlassen worden war, in den Reichsabschied aufgenommen worden. Seine Aufgabe ist, das schwierige Problem zu lösen: „Wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtreten würden, wie es der von ihnen bis dahin Besessenen und innegehabten Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und Benefizien halben gehalten werden soll, welche sich aber beide Religionsstände nicht haben vergleichen können.“ Die Entscheidung wird von Ferdinand dahin getroffen: „Wo ein Erzbischof, Bischof, Prälat oder ein anderer geistlichen Standes von unferer alten Religion abtreten würde, daß derselbe sein Erzbistum, Bistum, Prälatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und Einkommen, so er davon gehabt, alsbald ohne einige Verwiderung und Verzug, jedoch seinen

Ehren unnahtellig, verlassen, auch den Kapiteln und denen es von gemeinen Rechten oder der Kirchen und Stift Gewohnheiten zugehört, eine Person, der alten Religion verwandt, zu wählen und zu ordnen zugelassen sein — jedoch künftiger christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der Religion unvorgegrifflich.“ Dagegen sollen wegen der bereits eingezogenen geistlichen Güter die Stände nach § 19 nicht angefochten werden.

§ 20 bestimmt, daß „die geistliche Jurisdiktion wider der Augsburgerischen Konfessions-Verwandten Religion, Glauben, Bestimmung der Ministerien, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder aufrichten möchten, bis zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exerziert, gebraucht oder geübt werden, sondern derselbigen Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien ihren Gang lassen und kein Hindernis oder Eintrag dadurch geschehen, und also hierauf bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion die geistliche Jurisdiktion ruhen, eingestellt und suspendiert sein und bleiben“ soll; „aber in anderen Sachen und Fällen der Augsburgerischen Konfession, Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien nicht anlangend soll und mag die geistliche Jurisdiktion durch die Erzbischöfe, Bischöfe und andere Prälaten, wie deren Exercitium an einem jeden Ort hergebracht und sie in deren Übung, Gebrauch und Possession sind, hinfür wie bisher unverhindert exerziert, geübt und gebraucht werden.“

§ 24 gewährt solchen Unterthanen, die der Religion wegen an andere Orte ziehen wollen, das *beneficium emigrandi* 1), § 27 setzt die Parität der beiden Religionen in den Frei- und Reichsstädten, wo sie seither in Gang und Gebrauch gewesen, fest.

In den aufgezählten Paragraphen dieses Friedens oder Reichstagsabschiedes ist von einem Punkte nicht die Rede, den man gewöhnlich darin findet, vom *ius reformandi* der Landesobrigkeit. Es wäre jedoch falsch, darum, weil dieses Recht nicht ausdrücklich mit aufgezählt ist, zu meinen, es sei dadurch auch nicht anerkannt worden. Das Friedensinstrument hat das *ius reformandi* der Landesgewalt mittelbar als zu Recht bestehend anerkannt: indem es die Suspendierung der Rebergesetze in Bezug auf die evangelischen Stände des Reiches aussprach, hat es eben damit diesen auch das *ius reformandi* zuerkannt. Diese Befugnis war ja nicht etwas ganz Neues im heiligen römischen Reiche deutscher Nation: ein *ius reformandi* haben die Landesobrigkeiten schon lange nicht bloß beansprucht, sondern auch ausgeübt. Jetzt aber sollte es auch den evangelischen

1) Hierzu kam dann noch als nachträgliche Deklaration ein Nebenabschied Ferdinands, wonach die geistlichen Landesherren die in ihrem Herrschaftsgebiet befindlichen Ritterschaften, Städte und Kommunen, die lange Zeit der Augsburgerischen Religion anhängig gewesen, von ihrer Religion nicht dringen, sondern unbergewaltigt lassen sollen (die Evangelischen sollten dadurch für den geistlichen Vorbehalt einigermaßen entschädigt werden, doch wurde diese Deklaration, weil nicht in den Reichsabschied aufgenommen, von den katholischen Ständen weder anerkannt noch befolgt).

Landesherrschaften zugesprochen werden, und das schien eigentlich ein Widerspruch mit dem hergebrachten Begriff des Reformationsrechtes zu sein; deshalb mußte dieser so umgebildet werden, daß die Ausübung dieser Befugnis auch durch evangelische Landesobrigkeiten denkbar und zulässig erschien. Wir müssen darauf noch mit einigen Worten eingehen.

Ursprünglich bedeutet das *ius reformandi*, wie wir bereits Gelegenheit hatten 1) zu bemerken, das Recht der weltlichen Obrigkeit, den in Verfall und Verderbnis geratenen religiös-kirchlichen Zustand des Landes an Stelle der dazu unlustigen oder unfähigen kirchlichen Oberen selbst zu bessern, zu reformieren; als *praeoipuum membrum ecclesiae* hielt sich die weltliche Gewalt vor allen anderen für berufen, in einem solchen Falle der allgemeinen Not abzuhelfen. In diesem Sinne reformierten schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts manche deutsche Landesobrigkeiten Religion und Kirche ihres Gebiets 2), und auch das, was später unter der Anregung und dem Einflusse Luthers deutsche Fürsten und Stadtobergkeiten in ihren Landen thaten, fällt unter den hergebrachten Begriff der Reformation: sie sahen es als ihr Recht und ihre Pflicht an, das Religionswesen ihres Landes wieder in den rechten Stand zu bringen, im Sinne des wiederhergestellten reinen Verständnisses des Evangeliums zu reformieren.

Es war ja dabei keineswegs von Anfang an ihr Gedanke, in Gegensatz zum Papste und überhaupt zur alten Kirche zu treten, sondern vielmehr Mißbräuche, die sich im Laufe der Zeit eingeschlichen hatten, abzustellen, die Kirche von ihnen zu reinigen und in ihrer ursprünglichen, gottgefälligen Gestalt wiederherzustellen. Das Reformationsrecht bedeutete also mit nichts für sie eine lediglich formelle Befugnis, das Recht der Landesobrigkeit, die Religion, den Glauben und Gottesdienst ihrer Unterthanen zu bestimmen, sondern vielmehr das Recht und die Pflicht der weltlichen Obrigkeit, für die richtige religiöse Versorgung des Landes thätig zu sein, den Unterthanen dazu zu helfen, daß sie den rechten Weg zum Himmel finden. Die Voraussetzung, von der man dabei ausging und die man zunächst festhielt, war, daß es nur ein richtiges, von Gott der Menschheit in seinem Worte geoffenbartes Verständnis des Christentums gebe, und daß es möglich sei, darüber einig zu werden.

Allein diese Hoffnung erwies sich immer mehr als trügerisch. Die Päpstlichen hielten ihr Verständnis des Christentums für das allein richtige und verlangten, daß die sogenannten evangelischen Stände sich zu ihrem Standpunkt bekehrten, und ebenso waren diese davon durchdrungen, daß sie allein die wahre Auffassung des Evangeliums hätten, und stellten die Forderung, daß die Päpstlichen sich der „Wahrheit“ nicht länger verschließen sollen. Als alle teils gütlichen teils gewalttamen Versuche der beiden Religionsparteien, ihrem Standpunkte die alleinige Geltung im deutschen Reiche zu verschaffen, erschöpft waren, war man genötigt, sich gegenseitig anzuerkennen und das

1) f. o. S. 104 ff. 2) f. o. S. 38 ff.

Existenzrecht im deutschen Reiche nicht länger einander zu bestreiten. Dies wurde aber den Päpstlichen viel schwerer als den Evangelischen: denn die römisch-katholische Kirche hatte bisher die religiöse Grundlage des deutschen Reiches gebildet, und nun sollte sie durch Anerkennung der Ketzer — denn etwas anderes waren die Evangelischen in ihren Augen nicht — aufgehoben, jedenfalls gefährdet werden. Darum handelte es sich eben im Augsburger Religionsfrieden, den Evangelischen ein Existenzrecht im Reiche einzuräumen, ohne daß dieses Zugeständnis als eine Anerkennung der Wahrheit und der Berechtigung des evangelischen Standpunktes ausgelegt werden konnte. Hätte man nun den evangelischen Ständen des Reiches das *ius reformandi* in dem bisherigen Sinne zugestanden, so hätten die evangelischen Stände des Reiches dies in der Weise zu ihren Gunsten deuten können, daß damit ihre kirchliche Thätigkeit als eine wirklich reformierende Thätigkeit, als eine eigentliche Kirchenverbesserung anerkannt sei. Dies Zugeständnis an die Evangelischen zu machen, war der päpstlichen Partei schlechterdings unmöglich: sie hätte damit zugestanden, daß sie selbst im Unrechte sei und wider die Wahrheit gekämpft habe. In ihren Augen war ja auch das, was die evangelischen Landesoberigkeiten für Kirche und Religion gethan hatten, keine *reformatio ecclesiae*, höchstens eine *reformatio in peius*. Was sollte man also thun? Frieden zu machen und nicht länger über das richtige Verständnis des Christentums zu streiten, war man fest entschlossen; es blieb nur ein Ausweg übrig: man verwandelte das *ius reformandi*, das seiner ursprünglichen Bedeutung und Anwendung noch das Recht zu kirchlichem Handeln in der Richtung auf die Wahrheit, also ein Recht mit einem ganz bestimmten materiellen Inhalt bedeutete, in ein rein formelles Recht, das Recht der Landesoberigkeit, die Konfession des Landes zu bestimmen.

Es ist interessant zu beobachten, wie sich zu dieser Lösung der Schwierigkeiten die evangelischen Stände in den dem Religionsfrieden vorausgegangenen Verhandlungen gestellt haben. Man kann sagen, daß ihnen im allgemeinen eine andere Lösung der Frage lieber gewesen wäre. Ein neuerer Geschichtsschreiber beschreibt sie folgendermaßen: „Wie den protestantischen Ständen der Zweifel daran, daß der absolut wahre und alleinseligmachende Sinn des Evangeliums nach tausendjähriger Verirrung wieder klargestellt sei, durchaus unberechtigt schien, so schwebte ihnen eine Ordnung vor, nach welcher die evangelische Religionsübung hoch und niedrig im gesamten Reiche freistehen, das Recht katholischer Religionsübung dagegen auf die Unterthanen katholischer Reichsstände, solange die letzteren noch dem Strome protestantischer Propaganda widerständen, eingeschränkt werden sollte. Von der Bestimmung des Religionsfriedens, welche den protestantischen Reichsständen das Verbot des katholischen, den katholischen Reichsständen das Verbot des protestantischen Gottesdienstes anheimgab, war nur das erste, keineswegs das letzte Glied nach ihrem Sinn. Allerdings, soweit die bekannt gewordenen Zeugnisse schließen lassen, gab es nur einen Fürsten, der die Forderung unbefränkter Religionsfreiheit für die

Protestanten und harter Beschränkung für die Katholiken mit schneidender Offenheit aussprach: es war der Herzog Ott' Heinrich von Neuburg. Allein als sich bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden die Gelegenheit bot, diese Forderung in verdeckter Form in den Entwurf des Gesetzes einzubringen, beteiligten sich die kurfürstlichen wie die fürstlichen Gesandten an dem freilich mißlingenden Versuch.“<sup>1)</sup>

Vom Standpunkt des formellen Rechtes aus wird man freilich in dieser Forderung der Protestanten eine schreiende Ungerechtigkeit erblicken: die evangelischen Stände sollen das Recht haben, ihre katholischen Unterthanen zu ihrem Glauben zu bekehren, dagegen soll es den katholischen Ständen verboten sein, ihre evangelischen Unterthanen zur römischen Kirche zurückzuführen; die Religionsfreiheit soll also bloß dem protestantischen, nicht dem katholischen Bekenntnis zu gute kommen! Solchen Widerspruch hat schon der Urheber jenes Antrags vorausgesehen, denn er fügt ihm folgendes bei: „Würden dann die papistischen Obrigkeiten der Gleichheit begehren, so ist darauf zu antworten: nachdem unsere Konfession ohne Mittel auf Christum und sein Worte gegründet und derhalben ganz gewiß und unzweifelhaftig ist, so wäre keine Obrigkeit verantwortlich, ihren Unterthanen öffentliche Abgötterei zu gestatten.“<sup>2)</sup> Mit anderen Worten: auf unserer Seite ist die Wahrheit, und nur der Wahrheit muß man freie Bahn verschaffen! Es kommt dazu, daß die evangelische Konfession gerade bei den mittleren und unteren Klassen der Bevölkerung Eingang gefunden und Boden gewonnen hatte, und daher alle Aussicht vorhanden war, der Protestantismus werde, wenn er völlige Freiheit im Reiche genösse, bald der ausschließliche Glaube des deutschen Volkes sein.

Um so weniger konnten die katholischen Stände auf jenen Vorschlag eingehen: in ihrem Interesse lag es, den evangelischen Ständen nur ein rein formelles *ius reformandi*, das Recht der Bestimmung der Konfession in ihrem Lande zuzugestehen. Der Fürstenstand war nicht in dem Maße von der römischen Kirche abgefallen wie die Bevölkerung: wurde also die Entscheidung über den Glauben der Unterthanen in die Hand der Landesherrschaften gelegt, dann war Aussicht, wenigstens das von katholischen Landesoberigkeiten abhängige Gebiet vor dem Gift der Ketzeri zu bewahren oder wieder davon zu befreien. Aber dazu mußten die Stände des Reichs ein formales *ius reformandi*, das Recht, den katholischen oder lutherischen Glauben zu wählen und ihrem Lande auszuordnen, besitzen, und darum war die Gewährung dieser Befugnis an

1) Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges (1555—1648) Bb. 1 (1889) S. 81 f. Der selbe im Historischen Taschenbuch a. a. D. S. 230. Vgl. dazu die Bemerkungen von Egelhaaf, Deutsche Geschichte im sechzehnten Jahrhundert bis zum Augsburger Religionsfrieden, Bb. II (1892) S. 591 Anm. 1.

2) Ritter im Historischen Taschenbuch a. a. D. S. 230. Es ist dies ganz auch Luthers Ansicht, wie wir oben S. 91 gezeigt haben.

alle Stände des Reichs das Ziel, das die katholische Partei anstrebte und — erreichte.<sup>1)</sup> Deshalb bedeutet der Augsburger Religionsfriede keinen vollständigen Sieg des Protestantismus, zumal wenn man an die bedeutende Bevorzugung denkt, die dem Katholizismus durch den geistlichen Vorbehalt zugefallen war.

Wenn wir oben das *ius reformandi*, so wie es jetzt aufgefaßt wird, als das rein formelle Recht der Landesobrigkeit, den Religionsstand ihrer Unterthanen zu bestimmen, definiert haben, so müssen wir zur Abwehr von Mißverständnissen, die sich hier gerne einstellen, noch folgendes hinzufügen: das *ius reformandi* bedeutet die Befugnis, eine der offiziell im Reiche zugelassenen oder geduldeten Religionen in ihrer historischen Gestalt und Form einzuführen. Die Religionen, unter denen die Landesobrigkeit kraft ihres *ius reformandi* eine auswählen darf zur Rezeption für ihr Gebiet und Land, sind aber zwei ganz bestimmte Religionen, historische Größen. Das *ius reformandi* schließt also nicht die Befugnis in sich, an der Religion, für welche sich die Territorialgewalt entschieden hat, etwas zu ändern, ihren Lehrbegriff umzugestalten und dergleichen. Hätte ein Landesherr also die evangelische Religion, die er in seinem Lande eingeführt hat, willkürlich verändert, an ihrem Bekenntnis wesentliche Stücke weggelassen, andere hinzugefügt, so wäre er des Schutzes, den der Augsburger Religionsfriede der evangelischen Religion gewährt, verlustig geworden; denn dieser gilt nur den *Status Imperii Augustanae confessioni addiati*. Das Gleiche gilt hinsichtlich der katholischen Religion. Das *ius reformandi* ist also — und das müssen wir zum richtigen Verständnis des ganzen Charakters dieser Periode festhalten — kein rein willkürliches Recht, es gibt die Religion eines Landes nicht der Laune der weltlichen Gewalt preis, sondern trägt in sich gewisse Schranken, welche dieser vom Reiche gezogen sind.<sup>2)</sup>

Wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten: welches ist die rechtliche Stellung, die durch den Augsburger Religionsfrieden für die evangelische Kirche in Deutschland geschaffen wird?

Man hat in ihm den „ersten erfolgreichen Versuch, in einem großen Staate der lateinischen Christenheit die Gleichberechtigung zweier Bekenntnisse dauernd zu begründen“<sup>3)</sup> erblickt. Es ist dies wohl überhaupt die populäre Auffassung

1) Wie Egelhaaf a. a. D. S. 599 mitteilt, standen die Zahlenverhältnisse der Konfessionen im Volke in schneidendem Gegensatz zu der Stimmenverteilung auf dem Reichstage: während hier die alte Kirche die Mehrheit behauptete, kamen im Volk  $\frac{7}{10}$  auf die Lutheraner,  $\frac{2}{10}$  auf die Sekten und nur  $\frac{1}{10}$  auf die Katholiken.

2) Zutreffende Bemerkungen macht hierüber Joh. Christian Majer, *Deutsches geistliches Staatsrecht* (1773) Bb. 2 S. 164 ff. — Das viel citierte Wort *cuius regio eius religio* gilt also nur in dem oben näher bestimmten und begrenzten Sinne.

3) Ritter a. a. D. S. 215. Ähnlich derselbe in seiner Geschichte der Gegenreformation (Bb. 1 S. 80): „Infolge dieser grundlegenden Bestimmungen erhielt das deutsche Reich im Gegensatz zu allen anderen großen Mächten der Christenheit den Charakter eines paritätischen Staates.“ Damit stimmt überein Egelhaaf a. a. D. S. 601: „Damit hatte das alte heilige römische Reich deutscher Nation aufgehört zu bestehen; ein neues Reich von paritätischem Charakter trat an seine Stelle.“

der Bedeutung jenes Ereignisses. Sie kann sich ja auch darauf berufen, daß faktisch, den Machtverhältnissen nach, die evangelischen Stände den katholischen vom Augsburger Religionsfrieden an gleich und ebenbürtig gegenüberstanden. Allein vom rechtlichen Gesichtspunkte aus stellt sich die durch jenen Frieden geschaffene Lage der Augsburger Konfessionsverwandten doch etwas anders dar. Die Parität d. h. die Anerkennung ihrer Religionsverwandten als einer zweiten offiziellen Kirche neben der bisherigen einzigen offiziellen römisch-katholischen Kirche erlangten die Evangelischen nicht und, müssen wir hinzufügen, konnten sie gar nicht erlangen. Eine derartige Anerkennung war durch den damaligen Kirchenbegriff, wie wir ihn bereits beschrieben haben, gänzlich ausgeschlossen: die Kirche war nach damaliger allgemeiner Vorstellung die eine von Gott durch Christus auf Erden gestiftete Anstalt zur Erlösung der sündigen Menschheit; eine zweite Kirche neben dieser einen war für die damalige Zeit ein unvollziehbarer Gedanke, und da nach dem von den katholischen Ständen zähe festgehaltenen Anspruch jene eine Kirche sich mit der sichtbaren, rechtlich verfaßten und unter der obersten geistlichen Leitung des Papstes stehenden römisch-katholischen deckte, so gehörten die Augsburger Konfessionsverwandten, die jenen Anspruch nicht anerkannten, überhaupt nicht zur Kirche, waren rechtlich betrachtet Ketzer und Häretiker, und wenn sie, statt als solche bestraft oder zur Unterwerfung unter die geistliche Jurisdiktion der katholischen Kirche gebracht zu werden, vielmehr die Zusicherung erhielten, daß sie bei ihrem Glauben, ihren Gebräuchen und Ceremonien unbehelligt und unvergewaltigt bleiben sollten, so ist das ein Zugeständnis, das die katholischen Stände lediglich unter dem Druck der Verhältnisse machten und das sie unter veränderten Umständen hofften wieder zurückziehen zu können. Der ganze Religionsfriede ist von der Vorstellung durchdrungen, daß die römisch-katholische Religion die eigentliche offizielle Religion des deutschen Reiches sei und bleibe. Daher wird die Hoffnung auf eine endliche christliche Vergleichung der Religion wiederholt ausgesprochen, die aber im Sinne der katholischen Stände nichts anderes bedeutet als die Rückkehr der Augsburger Konfessionsverwandten zu der Kirche, von der sie abgefallen waren. Daher wird die geistliche Jurisdiktion über die Evangelischen nur suspendiert, nicht definitiv aufgehoben, was den fortdauernden Anspruch der katholischen Kirche auf den Gehorsam der Augsburger Konfessionsverwandten zum deutlichen Ausdruck bringt. Nur so ist auch die schreiende Ungerechtigkeit zu erklären, die den Evangelischen durch den geistlichen Vorbehalt zugefügt wurde; sie galten eben nicht als eine zweite gleichberechtigte Partei, die nach dem Grundsatz der Parität zu behandeln ist, sondern als eine Sekte, der man nicht mehr Zugeständnisse macht, als man aus politischen Rücksichten machen muß. Von einer Parität, von der *exacta mutuaque aequalitas*, welche der Westfälische Friede für Katholiken und Evangelische festsetzt, ist hier noch keine Rede; nur in einem einzelnen, verhältnismäßig untergeordneten Punkte kündigt sich das später zur Herrschaft gelangte Prinzip der Parität an: in der Bestimmung des § 27, wonach in den Frei- und Reichsstädten die

Parität der beiden Religionen, soweit sie seither in Gang und Gebrauch gewesen, auch fernerhin zu Recht bestehen solle. Aber davon, daß durch den Augsburger Religionsfrieden das deutsche Reich als solches den Charakter eines paritätischen Staates erhalten habe, vermag das Auge des Juristen nichts zu schauen. Das Reich als solches ist vielmehr römisch-katholisch geblieben, und die Evangelischen nehmen in demselben nur eine Ausnahmestellung ein, derjenigen zu vergleichen, welche die Juden während des ganzen Mittelalters innerhalb des heiligen römischen Reiches deutscher Nation eingenommen haben: sie sind nur geduldet, aber die religiöse Grundlage des deutschen Reiches ist nicht aufgegeben.

Nur so ist es auch zu erklären, daß die Kurie von einem Proteste gegen den Religionsfrieden Abstand genommen hat. Interessant ist in dieser Hinsicht das Gutachten, das drei Jesuiten im Auftrage des päpstlichen Nuntius Commendone 1566 über diese Frage ausarbeiteten. Ihr Grundsatz ist hierbei: wenn der Religionsfriede es positiv ausspricht, daß die unbedingte Pflicht zur Unterwerfung unter die Dogmen des Tridentiner Konzils, unter die Gesetze und Jurisdiktion der katholischen Kirche zu Gunsten der Evangelischen aufgehoben sein soll, so ist er zu verdammen. Aber, so führen sie aus, der Religionsfriede setzt gar nicht fest, was sein soll, sondern nur dasjenige, was kraft der unüberwindlichen äußeren Machtverhältnisse ist und so lange sein wird, als diese schlimme Lage dauern wird. Richtig verstanden, erkennen seine Bestimmungen die Evangelischen als im Besitz eines eigenen Bekenntnisses, im Besitz kirchlicher Güter und kirchlicher Befugnisse befindlich an, aber nur für so lange, bis die katholischen Stände größere Kräfte gewonnen haben und sich zur vollständigen Rückforderung ihrer Rechte erheben. Unter diesen Umständen, warnen die Jesuiten, solle man die Protestation unterlassen und dafür den katholischen Ständen einschärfen: der Papst billige den Religionsfrieden keineswegs, aber er trage es, wenn auch mit Schmerz, daß die Katholiken gezwungen seien, die Durchführung des Rechtes gegen die Ketzer zeitweilig einzustellen, bis Christus ihre Kräfte stärke zum erfolgreichen Eintreten für ihr Recht. Das Gutachten fand den Beifall der Kurie und so unterblieb die Protestation gegen den Religionsfrieden, der beste Beweis dafür, daß derselbe die bisherige religiöse Grundlage des deutschen Reiches nicht verändert hat.<sup>1)</sup>

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist somit, daß man von einer Gleichberechtigung der evangelischen Kirche im Reiche mit der katholischen in der Zeit bis zum Westfälischen Frieden nicht reden kann. In den Territorien lag freilich die Sache anders, wie wir noch sehen werden, aber im Reiche als solchem hatte nur die römisch-katholische Kirche eine rechtliche Stellung; die Gesamtheit der Augsburgerischen Religionsverwandten wurde als eine Partei im Reiche, mit der man aus politischen Gründen rechnen mußte, aber nicht als Kirche im Rechtssinn anerkannt und behandelt.

1) Vgl. Ritter im Historischen Taschenbuch a. a. D. S. 261 ff.

## B) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den Territorien und Städten.

Wie der Schwerpunkt der politischen Entwicklung seit dem Ausgange des Mittelalters mehr und mehr vom Reiche hinweg in die deutschen Territorien und Städte fiel, so auch der Schwerpunkt der kirchlichen Entwicklung. Man würde sich ein falsches Bild machen von der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, wenn man von den Territorien absehen und lediglich ihre Stellung im Reiche ins Auge fassen würde, gerade so wie man eine ganz schiefe Vorstellung von der deutschen Staatsverfassung erhalten würde, wenn man dabei von dem Zustande ausginge, in dem damals die Verfassung des Reiches sich befand, und die erstarkende Organisation der Landesstaatsgewalten übersehen würde. Die rechtliche Stellung, die der evangelischen Kirche im Reiche noch auf lange Zeit versagt blieb, hat sie in den deutschen Territorien und Städten gefunden: in diesen, nicht im Reiche hat sich das moderne Verhältnis von Kirche und Staat vorbereitet; ihr Verhältnis zur evangelischen Kirche erfordert daher einen viel breiteren Raum in unserer Darstellung als das Verhältnis, das zwischen dem Reiche und der evangelischen Kirche in unserem Zeitraume stattfindet.

1) Die Stellung der evangelischen Landesobrigkeiten (Landesherrn und Stadtmagistrate) zur evangelischen Kirche.

Man bezeichnet diese Stellung gewöhnlich im allgemeinen als landesherrliches Kirchenregiment, und wenn man damit nichts anderes ausdrücken will als das, daß die Landesobrigkeit einen hervorragenden Einfluß auf die evangelische Kirche und ihre Angelegenheiten ausgeübt hat, so können wir uns jene Bezeichnung wohl gefallen lassen. Allein meist verknüpft man doch damit eine bestimmtere Vorstellung, nämlich die, daß die Landesobrigkeiten das Kirchenregiment der evangelischen Kirche in der Periode, die wir behandeln, erlangt haben, gerade so wie sie auch die Staatsgewalt in dieser Zeit zum Teil auf Kosten des Reiches sich erworben haben. Da nun aber das Wort Kirchenregiment in verschiedenem Sinne verstanden werden kann und gewöhnlich in modernem Sinne verstanden wird<sup>1)</sup>, so sehen wir vorläufig von diesem Ausdrucke ab und suchen unabhängig davon die Stellung der evangelischen Landesobrigkeiten zu der evangelischen Kirche in ihren Gebieten zu erforschen.

a) Es handelt sich dabei vor allem um die Frage: wie haben die evangelischen Landesobrigkeiten ihre Stellung zur Kirche angesehen? auf Grund welches Rechtstitels haben sie sich um die kirchlichen Dinge angenommen? Die herrschende Ansicht beantwortet diese Frage dahin, daß die Landesobrigkeiten, Fürsten sowohl wie Stadtmagistrate, sich nicht als ordentlicher und rechtmäßiger Weise befugt zu kirchlichem Handeln (wenn wir diesen Ausdruck der Kürze halber gebrauchen

1) s. o. S. 102.



dürfen) angesehen haben, daß sie den Rechtsgrund dafür entweder in der Versäumnis der kirchlichen Oberen oder in der Übertragung der kirchlichen Jurisdiktion auf die evangelischen Landesstaatsgewalten gefunden haben. Man beruft sich zu diesem Zwecke auf eine bekannte Stelle der Vorrede zur preussischen Kirchenordnung von 1530, wo der Herzog Albrecht sagt: *Cum videremus, multas graves causas in ecclesiis nostri ducatus negligentius curari ab iis, quorum intererat illas cognoscere, dijudicare et componere, ut omnia ordine et decenter fierent, quemadmodum Paulus ad Corinthios monet, coacti sumus alienum officium, hoc est episcopale, in nos sumere, ut quantum fieri possit, corrigenda aliquo modo mutarentur adeoque in meliorem formam et statum dirigerentur.*<sup>1)</sup> Allein es ist hierbei zu beachten, daß gerade das Herzogtum Preußen eines der wenigen evangelischen Territorien war, in denen sich die bischöfliche Verfassung auch nach der Reformation des Landes eine Zeitlang behauptet, somit der Landesherr nicht eigentlich das *officium episcopale* hat übernehmen können: dieses bestand noch neben der landesherrlichen Fürsorge für die Kirche! Korrekter drückt sich daher Joachim II. von Brandenburg in einer späteren Kirchenordnung (von 1540) so aus: „Wiewohl es der Bischöfe fürnehmlich Amt ist, so gebühret es doch auch den christgläubigen Fürsten, darauf zu sehen, daß die heilsame Lehre des heiligen Evangeliums in ihren Landen ausgebreitet werde“ u. s. w.<sup>2)</sup>

Als Beweis dafür, daß die Territorialgewalten ihre Kirchengewalt aus einer im Augsburger Religionsfrieden geschenehen Übertragung der bischöflichen Jurisdiktion auf sie abgeleitet haben, führt man an die Kirchenordnung der Markgrafschaft Baden von 1566,<sup>3)</sup> die Landgräfliche Hessen-Casselsche Kirchenordnung von 1572, wo sich der Landesherr beruft auf die „geistliche Jurisdiktion, die Uns in diesen Unseren Fürstentumen und Landen durch den Passauischen Vertrag und in anno 1555 gefolgten Augsburgischen Reichsabschied zugeeignet und bekräftiget ist“<sup>4)</sup>, weiter die Verordnung des Herzogs Philipp Julius von Pommern vom 10. Dezember 1605, in der es heißt: „Uns aber wegen tragenden Landesfürstlichen Amtes, welchem vermöge des Religionsfriedens im heiligen Römischen Reiche das *ius episcopale* anhängig“<sup>5)</sup> und andere Stellen. Zu dieser Begründung der kirchlichen Befugnisse der Territorialgewalten auf den Augsburger Religionsfrieden paßt es aber schlecht einmal, daß die Landesobrigkeiten ja schon lange vor demselben für die

1) f. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen S. 53. (Von Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 153 wird diese Äußerung irrtümlicherweise Joachim II. von Brandenburg beigelegt.)

2) f. Müller, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 75 Anm.

3) Bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen. II. S. 178.

4) Richter a. a. D. II, 349.

5) Bei v. Kamptz, Jahrbücher für die preussische Gesetzgebung u. s. w. Bd. 31 (1828) S. 56.

kirchlichen Verhältnisse in ihren Gebieten Sorge getragen haben, und sodann, daß der Augsburger Religionsfriede selbst von einer solchen Übertragung kein Wort sagt<sup>1)</sup>: er suspendiert wohl die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe über die Augsburgerischen Religionsverwandten, aber weiter thut er nicht; jedenfalls überträgt er sie nicht auf die evangelischen Territorialgewalten; das konnte den Vertragsschließenden ja gar nicht in den Sinn kommen. Um was es sich bei jenem § 20 handelte, war eben das, daß die Evangelischen von jetzt an nicht mehr als Rezer sollten behandelt werden. Etwas Weiteres, insbesondere eine Bestimmung darüber, wenn in der evangelischen Kirche die Jurisdiktion zukommen solle, lag gänzlich außerhalb des Gesichtskreises des Augsburger Religionsfriedens.<sup>2)</sup> Die Berufung der Territorialgewalten auf ihn zur Rechtfertigung ihres kirchlichen Handelns tritt verhältnismäßig erst spät auf und hat auch, wo ausdrücklich von einem *ius episcopale* die Rede ist, zum Teil einen anderen Sinn, von dem wir unten noch zu sprechen haben.<sup>3)</sup>

Schauen wir uns in den für unsere Frage wichtigsten Urkunden dieses Zeitraums, den evangelischen Kirchenordnungen, um, so finden wir als die gewöhnlichste Motivierung des kirchlichen Handelns der Landesstaatsgewalten

1) f. v. S. 118.

2) Nehm (in der deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht Bb. 2 S. 197) versteht jenen § 20 so, als solle nicht die *iurisdictio ecclesiastica* ruhen, sondern nur ihre Ausübung durch Geistliche, durch Bischöfe, Äbte und andere Prälaten: „Nicht die kirchliche, sondern die geistliche Jurisdiktion, d. h. die Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion durch Cleriker soll eingestellt sein.“ Die kirchliche Regierungsthätigkeit soll also nicht stille stehen, nur die Bischöfe u. s. sollen sie nicht mehr in Händen haben, sondern die Reichsstände. Wir können dieser Auffassung nicht beistimmen. Auf dem Standpunkte, den der Augsburger Religionsfriede einnimmt, ist es eine ganz unvollziehbare Vorstellung, daß die kirchliche Jurisdiktion über die Protestanten von deren Landesobrigkeiten soll ausgeübt werden. Eine andere kirchliche oder geistliche Jurisdiktion als die der katholischen Kirche gibt es auf diesem Standpunkte gar nicht. Die kirchliche Thätigkeit der protestantischen Landesobrigkeiten kann und will der Religionsfriede nicht als Ausübung einer geistlichen Jurisdiktion anerkennen: diese wird vielmehr suspendiert, d. h. es soll nun eben gar keine Ausübung einer geistlichen Jurisdiktion über die Evangelischen stattfinden. Diese werden ja nicht als Kirche anerkannt, sondern es wird nur ihre Duldung im Reiche ausgesprochen.

3) Übrigens fehlt auch in der angeführten Kirchenordnung von 1572 die Berufung auf die ordentliche Pflicht einer christlichen Obrigkeit nicht: „Auch ohne das Uns als dem Landesfürsten gebührt, darauf zu sehen, daß Unsere von Gott befohlene Untertanen, sowohl Edel als Unedel, mit christlichen gottseligen und tüchtigen Lehrern und Predigern versorgt seien“ (bei Richter a. a. D. S. 349). In einer die Revision der Kirchenordnung betreffenden Mecklenburgischen Resolution, in der sich der Herzog darauf beruft, daß durch den Augsburger Religionsfrieden das *ius episcopale* und die *suprema inspectio ecclesiarum* in *doctrinalibus* et *ceremonialibus* den Kurfürsten und Ständen Augsburgerischer Konfession an- und zugeeignet worden sei, handelt es sich nicht darum, daß die Landesobrigkeit nur aus diesem und keinem anderen Grunde zum kirchlichen Handeln berechtigt sei, sondern um Abweisung der Ansprüche der Stände des Landes auf kirchliche Mitregierung (f. von Kamptz a. a. D. S. 67 ff.). Auch hier fehlt die Berufung auf die Zweitafellehre nicht (v. Kamptz S. 70).

den Hinweis auf den religiösen Beruf der weltlichen Obrigkeit. Es bedarf gewiß keiner Rechtfertigung, wenn wir die wichtigsten Belegstellen hier wörtlich mittheilen.

In dem von Brenz, dem späteren württembergischen Reformator, verfaßten Entwurf einer Kirchenordnung für die Stadt Hall und das Hallische Land von 1526 heißt es: „So ist die Obrigkeit als christliche Glieder und Mitgenossen der Kindschaft Gottes bei ihrer Seelen Seligkeit und amts- halber zu fördern schuldig anzurichten zu ordinieren ihren Unterthanen (weltlicher Gewalt nach) und ihren Mitbrüdern (Christo nach, denn sie auch der Ewigen Miterben mit ihnen sind) zu Gut und Frommen alles, was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen.“<sup>1)</sup>

In der Kirchenordnung für Lübeck Land von 1531 verkündet die Obrigkeit: „Gleich als hier in der Stadt, so wollen wir auch in allen unserem Gebiet verschaffen mit guten Predigern, daß das heilige Evangelium Christi und das reine Wort Gottes gelehrt, und die Sacramente unseres Herrn Jesu Christi nach seinem Befehle gereicht werden, daneben auch abgethan werden alle gottlosen Mißbräuche, welche Gottes Wort und die reine Christenliebe nicht leiden kann. Solches wollen wir thun, nach Gottes Gnade und Hilfe, zu der armen Leute Seligkeit, daß nicht über uns komme die Vormalediginge, die gekommen ist über die gottlosen Könige und Richter des israelitischen Volkes, die auch wollten und sollten Gottes Volk sein und stärkerten doch der gottlosen Pfaffen Abgötterei und Mißbrauch wider Gottes Wort“ u. s. w.<sup>2)</sup>

Straßburger Kirchenordnung von 1534: „Die Obrigkeit wird recht handeln, wenn sie in allen Treuen, wie sie vor Gott erkennt und vermag, versteht, daß bei den Thron Gottes Lehre rein und rechtschaffen geführt, jedermann verkündiget, denen, die daraus abziehen wollen, ihr gottloser Frevel im Widersprechen und Lästern und dann auch in dem groben Außerlichen und Argerlichen des Lebens gewehrt werde: denn ja die Obrigkeit das Gute fördern und das Böse durch Strafen abtreiben soll.“<sup>3)</sup>

Eßlinger Kirchenordnung von 1534: „Wir (eine Obrigkeit dieser Stadt) sind aus Gottes Befehl und von Amts wegen schuldig, nicht allein Väter zu sein unserer Unterthanen in zeitlichem Regiment, soviel Leib und Gut betrifft, sondern auch und vielmehr der Seelen Heil halber, also daß alle falsche Lehre soviel möglich ausgeredet, alle Gotteslästerung abgeschafft und jedermann zur Erkenntnis der Wahrheit gefördert werde; deshalb ist unser ernstlich Ermahnen

1) Bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen I, 40. Charakteristisch ist das Mißverständnis Schenkels (in Theol. Studien und Kritiken 1850, S. 226 f.), Brenz habe die Verpflichtung der Obrigkeit zu kirchlichem Handeln damals noch nicht weiter ausdehnen wollen, als die Schranken der weltlichen Gewalt es gestatteten. Davon sagt Brenz in der mitgetheilten Stelle kein Wort: „der weltlichen Gewalt nach“ bedeutet: dieselben, die „Christo nach“ d. h. als Christen Mitbrüder der Obrigkeit sind, sind politisch betrachtet ihre Unterthanen!

2) Bei Richter a. a. O. I, S. 149.

3) Ebenbas. S. 231.

und Wohlwollen, daß alle unsere Unterthanen, sie seien geistlich oder weltlich, Weib oder Mann, so leibshalber vermöglich, zum wenigsten am Sonntag und Feiertagen sich besleißigen, die offenen Predigten zu besuchen, ein jedes nach seiner Gelegenheit eine oder mehr, auf daß jedermann in diesen gefährlichen Zeiten auf die gesunde Lehre und rechten Gottesdienst gewiesen und vor der Lügen und dem falschen Gottesdienst gewarnet werde.“<sup>1)</sup>

Hohenlohische Kirchenordnung von 1553: „Nachdem die Obrigkeit nicht allein zur Erhaltung zeitlichen gemeinen Friedens, auch aller Ehrbarkeit und Zucht, sondern auch wahrer christlicher Religion von Gott verordnet und deshalb schuldig ist, nicht allein die Gebote der anderen, sondern auch der ersten Tafel mit äußerlichem Schutz und Schirm zu handhaben und aufs fleißigste zu verhüten, daß der allerheiligste Name Gottes und sein Wort durch Kezerei, Abgötterei, falsche Lehre und Gottesdienst, auch andere Mißbräuche nicht geunheiligt und verlästert, sondern vor allen Dingen heilig gehalten und geehret, die Unterthanen vor Irrtum in reiner gesunder Lehre und rechtem Glauben bewahret und erhalten, fromm und selig werden, welchen denn nichts Besseres widerfahren kann, und darum denselben zum Besten die Obrigkeit in der heiligen Schrift eine Dienerin und Statthalterin Gottes genannt, ja mit Gottes Namen selbst gezieret wird, nicht allein darum, daß ihr Amt und Stand von Gott befohlen und eingesetzt ist, sondern auch daß sie den Unterthanen göttliche Dinge, als rechte wahre Religion und Gottesdienst u. s. w. sollen mittheilen und verschaffen, dazu sie dann mit ihrem Schwert dienen, Kezerei, Abgötterei, falschen Gottesdienst und Mißbräuche in der Religion strafen, (zu)vorkommen und abschaffen und alles zur Ehre Gottes und Besserung des Reiches Christi ordnen und richten. Wie wir denn das schöne und herrliche Exempel haben an den frommen und gottesfürchtigen Königen im Königreich Juda, welche, igtberühmtermaßen, die Abgötterei, falschen Gottesdienst und Mißbräuche der Religion abgethan und dagegen den rechten wahren Gottesdienst angerichtet, bestätigt und geschützt haben, und deshalb von Gott mit sehr hohen und trefflichen Gaben gezieret worden sind.“<sup>2)</sup>

Württembergische große Kirchenordnung von 1559: „Als wir uns erinnert, was uns von Gott dem Allmächtigen befohlen, — nicht allein für unsere Person seinem göttlichen Worte von seinem Sohne, unserem einigen Herrn und Heiland, mit rechtem Glauben und Vertrauen auf ihn anzuhängen, — sondern schuldig wären, auch allen möglichsten und besten Fleiß anzuwenden, auf daß unsere geliebte, getreue Landschaft und von Gott dem Herrn befohlene Unterthanen ihrer Seelen und Leibs halber, und also zum Ewigen und in Zeitlichem recht und wohl unterwiesen und regiert würden. — Wie wir uns denn (ungeachtet daß etliche vermeinen, nach der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zustehen sollte) vor Gott schuldig erkennen und wissen,

1) Ebenbas. S. 247.

2) In der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 15 S. 5 f.

Richter, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

unseres Amtes und Berufes sei, wie auch das Gott der Allmächtige in seinem gestrengen Urteil von uns erfordern wird, vor allen Dingen unsere untergebene Landschaft mit der reinen Lehre des heiligen Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bedingt und die heilsame Weide zum ewigen Heil und Leben ist, versorgen und also der Kirchen Christi mit Ernst und Eifer annehmen — dann erst und daneben in zeitliche Regierung nützliche Ordnungen und Regiment zu zeitlichem Frieden, welche auch von Gott dem Allmächtigen um des Vorhergehenden willen gegeben wird, anzustellen.“<sup>1)</sup>

Kirchenordnung des Herzogs Julius zu Braunschweig und Lüneburg von 1579: „— Haben wir uns zu angehender unserer Regierung unseres Amtes mit besonderem Fleiß erinnert und erwogen, daß wir unseren getreuen und lieben Unterthanen nicht allein um zeitlichen Friedens, Ruhe und Einigkeit willen, sondern auch darum von seiner göttlichen Allmacht vorgefetzt, daß wir bei denselben vor allem andern, was die rechte Erkenntnis, Anrufung und Dienst Gottes belanget, vermöge unseres tragenden und von Gott befohlenen Amtes beförderten, und alsdann auch der weltlichen Regierung unterfangen, damit jederzeit allen und jeden unseren getreuen und lieben Unterthanen Recht und Gerechtigkeit widerfahren und sie der Gebühr nach bei ihren habenden Gerechtigkeiten gehandhabt, geschützt und gesichert werden mögen. Wie er denn solche mit besonderem Ernst den Königen und Herrschaften seines Volks auferlegt und durch Moysen befohlen Deuter. 17. c. — daraus klärl. zu vernehmen, daß der Allmächtige von der weltlichen Herrschaft nicht allein guter Polizei und Landesordnung, sondern auch der Kirchen Ordnung und des Gottesdiensts rechten eigentlichen Verstand und Beförderung desselben bei deren Unterthanen ernstlich erfordert und die Verächter und Übertreter härtiglich gestraft hat.“ — „Welches alles (nämlich die kirchlichen Mißstände und Mängel)

1) Eisenlohr, Sammlung der württembergischen Kirchengesetze Bd. 1 S. 110 f. Herzog Ulrich († 1550) bekennet sich einmal zu folgendem Artikel: „Erstlich ist nicht zu zweifeln: eine jede Obrigkeit ist schuldig, in ihren Gebieten unrechten Gottesdienst abzuthun und rechten anzurichten, die Pfarren und Schulen zu bestellen, und den Personen notdürftige Unterhaltung zu verschaffen, und daß die Obrigkeit diesen Dienst und dieses Werk Gott schuldig sei, ist in vielen unserer Schriften klar und unwidersprechlich bewiesen. So spricht Esajas: Et reges erunt nutritores vestri et reginae nutrices, das ist, Fürsten und Städte sollen die Kirchen ernähren und unterhalten. Ja, also werden die Policie auch Gottes Dienerin sein in ihrem fürnehmsten Amt und Werk, so sie zu Gottes Lob dienen und die Kirchen unterhalten und schützen, denn um dieses Werks willen hat Gott Regiment und politicam societatem geordnet, daß darin leuchten sollen Name, Lehre und Kirche, und wo solches nicht ist, als bei den Heiden, da sehen die Regimente nicht in rechter Ordnung, und wenns gleichweise geschickte Leute sind, als Alexander und seine Gesellen gewesen, so ist doch nur ein Haufe Cyclophen, der ohne Gott ist und zu ewiger Verdammnis verordnet“ (Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg S. 54). Herzog Ludwig († 1593) erkennt sich schuldig, „in Betrachtung seines fürstlichen Amtes und Berufs, darinn ihn der Allmächtige gnädiglich eingesetzt, nicht mit weniger Eifer Gottes Ehre und seiner geliebten Kirche zeitliches und ewiges Heil nach seinem äußersten Vermögen zu befördern“ (Eisenlohr, Württemb. Gesetze I, 109).

fürnehmlich daher kommen, daß nämlich wider Gottes Wort König, Fürsten und Herren samt anderen christlichen Obrigkeiten fälschlich verwehnet (= gewähnt), als ob es ihres Amtes und Berufes nicht sein sollte, sich der Kirchen auch neben ihrer Kanzlei anzunehmen. Derwegen da gleich ein christlicher Fürst allerlei grobe und greifliche Mängel gespüret und gesehen, dennoch sein Amt gegen denselben nicht üben dürfen, sondern solches alles den Bischöfen anheimstellen und befehlen müssen, welche durch derselben Offizialen oder andere ihre Vicarios und Statthalter in geistlichen Sachen, die Kirchen bestellet und Ordnung gehalten. — Weil denn unsere getreue und liebe Unterthanen des Glaubens und der Religion halber nicht weniger als in der weltlichen äußerlichen Regierung, daß ihnen Recht und Gerechtigkeit mitgeteilet, Uns als dem Landesfürsten beide von der hohen Obrigkeit in der Welt und auch an dem Tag des Herrn zu vertreten stehen, haben wir nicht unterlassen, solche hochwichtige Sachen, davon nicht allein unsere zeitliche Wohlfahrt, sondern auch unserer selbst und unserer Unterthanen ewig Heil und Seligkeit gelegen, mit Ernst nachzudenken“ c. 1)

Diese Stellen bestätigen uns eine Beobachtung, die wir schon im vorigen Kapitel gemacht haben, daß nämlich im Reformationszeitalter zwei Staatsbegriffe mit einander um die Herrschaft ringen, der ältere mittelalterliche, der den Staat auf das Zeitliche, auf die Erhaltung der äußeren Ruhe und Ordnung beschränkt, und ein neuerer, der der weltlichen Obrigkeit die Sorge für alle Bedürfnisse der staatlichen Gesellschaft, insbesondere auch die Sorge für das Seelenheil der Unterthanen zuweist. In einigen Kirchenordnungen hält die Landesobrigkeit, wie wir gesehen haben, es für nötig, die Meinung, als habe sie bloß für Leib und Gut zu sorgen, ausdrücklich zurückzuweisen und sich das Recht zu kirchlichem Handeln zu wahren. Es ist auch kein Zweifel, daß die moderne Auffassung von den Aufgaben der Staatsgewalt über jene dürftige mittelalterliche Ansicht den Sieg zu erringen im Begriffe steht, daß ihr die Zukunft gehört. Zugleich bewährt sich uns aufs neue die oben vorgetragene Auffassung der Lehre von der custodia prioris tabulae: die mitgeteilten Quellenbelege machen es evident, daß jene Lehre nicht bloß eine negative, sondern eine positive Fürsorge der Obrigkeit für Kirche und Religion bedeutet.

Daß übrigens das Recht der weltlichen Obrigkeit zu kirchlichem Handeln eine allgemeine Rechtsüberzeugung jener Zeit bildet, sehen wir auch daran, daß auf rein republikanischem Boden, in der Schweiz, die Staatsgewalt dieselbe Stellung zur Kirche einnimmt wie in Deutschland: von einer Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate ist hier, besonders in Zürich und Genf, so wenig die Rede wie in Sachsen oder Württemberg. Wir können uns hierfür auf einen gewiß unverdächtigen Zeugen berufen. Hundeshagen, der, wo er kann, den reformierten Protestantismus auf Kosten des lutherischen

1) Bei Richter, Ev. Kirchenordnungen II, 319. Ähnlich lautende Stellen aus anderen Kirchenordnungen siehe daselbst II, 169. 224. 276. 359.

zu erheben sucht, muß von Zwingli zugestehen: „Die Kirche ist ihm hauptsächlich nur die den ewigen Dingen, der Staat die den zeitlichen Dingen zugekehrte Seite eines und desselben Volkstums, daher für beide Seiten nach ihm flüchtig von einer und derselben öffentlichen Gewalt Fürsorge getragen werden kann. Alle ‚geistliche‘ Gewalt wird daher von Zwingli von Anfang an und grundsätzlich verworfen, alle Gewaltübung in der Kirche wie im Staate der ‚christlichen Obrigkeit‘ allein vorbehalten. — Sein Absehen ist nicht sowohl dahin gerichtet, dem religiösen Leben eine selbständige gesellschaftliche Form zu geben, als vielmehr die bürgerlichen Institutionen seines Kantons dahin umzubilden, daß sie als Träger und Organe des religiös-sittlichen Gesellschaftslebens sich gebrauchen lassen.“<sup>1)</sup> Das ist um so schlimmer von Zwingli, als er dadurch ganz und gar als ein Geistesgenosse Luthers erscheint, dessen Unfähigkeit und Gleichgültigkeit in kirchlichen Verfassungsfragen für Hundeshagen über allen Zweifel erhaben ist. Aber freilich bei Zwingli liegt die Sache anders: daß es unter seiner Autorität nicht zu einer selbständigen Kirchenorganisation in Zürich gekommen ist, das ist eine „Singularität Zwinglis, die sich vollständig begreifen läßt einerseits aus seiner durchaus singulären d. h. schlechterdings maßgebenden persönlichen Stellung in Zürich, andererseits aus dem Umstand, daß das Aufhören seines Einflusses nahe zusammenfällt mit dem Ende seines ohnehin kurzen Lebenslaufes und ihm nicht gestattet war, seine ersten Anläufe zu rektifizieren.“<sup>2)</sup> Wenn ihm also ein längeres Leben beschieden gewesen wäre, so hätte er gewiß seine Jugendthorheiten, das Ideal von einem christlichen Staat und einer christlichen Obrigkeit, bereut und alles gethan, um Hundeshagens protestantisches Kirchenideal zu verwirklichen! Eben darum ist er nicht so schlimm wie Luther, der lange genug gelebt hätte, um „seine ersten Anläufe zu rektifizieren,“ aber in seiner unselbigen Verstocktheit dies nicht für nötig gehalten hat! Aber auch in Genf kam es, wie Hundeshagen zu seinem Schmerze gestehen muß, „nicht zu einer Scheidung, sondern ganz eigentlich zu einer Verschmelzung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment.“ Warum? „Hier wo die Staatsgewalt von Anfang an der Reformation sich schützend zur Seite gestellt hatte, wurde eben diese Günst der Machthaber eine Hemmung für die konsequente Entwicklung der reformatorischen Idee!“<sup>3)</sup> Wie doch die Reformation vom Unglück verfolgt war! Nirgends kann sie sich ihren Grundsätzen entsprechend entwickeln: das eine Mal hindert sie daran der Umstand, daß an ihrer Spitze so bedeutende Männer stehen wie Luther und Zwingli, die der Reformation zu deren größtem Schaden den Stempel ihres Geistes aufdrücken, das andere Mal sind die Machthaber daran schuld, die, statt die reformatorische Bewegung mit Feuer und Schwert zu unterdrücken, sich ihr schützend und fördernd zur Seite stellen!

1) In der Zeitschrift für Kirchenrecht Bb. 1 S. 463 ff. Vgl. dazu auch Brieger a. a. D. S. 515 ff. 2) a. a. D. S. 465. 3) a. a. D. S. 467.

Wie dem nun auch sein möge, jedenfalls haben wir allen Grund, von einer allgemeinen Rechtsüberzeugung zu reden, kraft deren die Landesoberkeiten in unserem Zeitraum sich als berechtigt und verpflichtet zu kirchlichem Handeln angesehen haben, und es ist in dieser Hinsicht zwischen den Gebieten des lutherischen und des reformierten Protestantismus kein Unterschied. Es gehört zum Verufe der weltlichen Obrigkeit, nicht bloß für das zeitliche Wohl, sondern auch für das ewige Seelenheil ihrer Unterthanen Sorge zu tragen.

b) Darin ist bereits etwas enthalten, was wir aber doch noch besonders hervorheben wollen: wenn es zum Verufe und Amt der weltlichen Obrigkeit gehört, sich der Kirche und Religion in ihrem Lande anzunehmen, so sind es nicht die obrigkeitlichen Personen (die Landesherren und Mitglieder der Stadtmagistrate) allein, sondern es ist die Obrigkeit als solche, der es zukommt, jene Thätigkeit auszuüben. Unsere moderne Unterscheidung der obrigkeitlichen Personen in ihrer amtlichen und in ihrer privaten Stellung ist jener Zeit noch fremd. Wenn es da heißt, der Landesherr habe für das leibliche und geistliche Heil seiner Unterthanen zu sorgen, so ist damit nicht eine Pflicht gemeint, die der Landesherr als einzelnes Glied seiner Kirche, somit als Privatperson habe, sondern eine Obliegenheit, die ihm als Inhaber und Träger der landesobrigkeitlichen Gewalt zukomme. Das ist ja eben die reformatorische Anschauung, die Luther schon in seiner Schrift an den christlichen Adel entwickelt hat<sup>1)</sup>, daß die Obrigkeit als solche ein Mitglied geworden ist des christlichen Körpers, daß sie darum berechtigt und verpflichtet sei, mit ihrer obrigkeitlichen Gewalt das allgemeine Beste zu schaffen.

Die Landesobrigkeit als solche also ist es, die zu kirchlichem Handeln in ihrem Gebiete berufen ist; die Sorge für die rechte Religion der Unterthanen ist eine politische, eine Landesangelegenheit. Man kann dies auch so ausdrücken: die Fürsorge der Landesobrigkeit für die Kirche ist nicht ein Annex ihres obrigkeitlichen Berufes, sondern ein wesentliches, ja das hauptsächlichste Stück desselben. Der beste Beweis dafür ist die Teilnahme der Stände an dieser kirchlichen Thätigkeit. Wir haben dafür genügende Belege.<sup>2)</sup> Die erste größere Kirchenvisitation in Sachsen ließ Kurfürst Johann der Beständige, wie Sedendorf berichtet<sup>3)</sup>, *cum consilio procerum*, d. h. wohl mit Zustimmung der Stände vornehmen. Im Jahre 1533 baten die Stände um Wiederaufnahme der unterbrochenen Visitation, um Zurückgabe der geraubten Kirchengüter an die Kirche, um Regelung der Sequestration, um Einschränkung des Nominalendehus auf der Kanzel u. s. w.<sup>4)</sup> Der Antrag auf

1) s. o. S. 63 f.

2) Vgl. Buder, *Amoenitates iuris publici* (1743), III. observatio: De Statum Provincialium consilio et concursu in caussis Religionem remque sacram concernentibus p. 12 ff.

3) In seiner *Historia Lutheranismi* Lib. II Sect. 13 § 37.

4) Sedendorf ebenbas. Lib. III Sect. 7 § 25 Addit. III. Burkhardt, *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen* S. 109 und 119.

Errichtung der Konsistorien ging, wie wir später noch hören werden, von den zu Torgau 1537 versammelten Ständen aus.

Im Herzogtum Sachsen hielten nach dem Tode des Herzogs Georg seinen Nachfolger Heinrich Abgesandte des Rats der Stadt Leipzig um Einberufung der Stände zur Beratung der Einführung der Reformation, und als Herzog Heinrich im November 1541 die Landstände zum erstenmal versammelte, wurden bei dieser Gelegenheit verschiedene kirchliche Forderungen gestellt.<sup>1)</sup>

In Brandenburg hat Kurfürst Joachim II. sich ebensowohl zur Kirchenvisitation als zum Erlaß der Kirchenordnung von 1540 der Zustimmung seiner Stände versichert.<sup>2)</sup> Als Johann Sigismund 1613 zur reformierten Konfession übertrat, stellten ihm die Stände unterm 8. Dezember 1613 unterthänigst vor, „daß es der Religion und christlichen Ceremonien halben bei dem verbleiben sollte, was Kurfürst Johann Georg christlichen Gedächtnisses, Eurer Kurfürstlichen Gnaden Herr Großvater anno 72 deswegen versprochen und zugesagt“<sup>3)</sup>, und am 5. Februar 1615 stellte Sigismund den Ständen einen Revers aus, der die Rechte der lutherischen Kirche im Lande sicherte.<sup>4)</sup>

Den Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach hielten seine Stände 1528 um Einführung der Reformation.<sup>5)</sup>

Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 wurde von den gesamten Landständen der Herzogtümer auf dem Landtage zu Rendsburg im gleichen Jahre genehmigt.<sup>6)</sup>

In Württemberg wurde die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ganz selbstverständlich als eine Sache betrachtet, die wie andere Gegenstände der Gesetzgebung und Verwaltung zur Verhandlung zwischen Fürst und Volk bezw. dessen landständischen Vertretern zu bringen war. Und da die kirchlichen Interessen allgemeine Landesinteressen waren, so bildeten nicht bloß die äußeren Angelegenheiten der Kirche, sondern ebensowohl ihre inneren, überhaupt die Erhaltung der evangelischen Religion als Landesreligion einen Gegenstand der Verhandlungen der Landstände. Zur Beratung über die Einrichtung des theologischen Stipendiums in Tübingen wurden 1537 „Zugeordnete von der Landschaft“ beigezogen, und Herzog Ulrich erkannte 1540 den Grundsatz an, es sei billig, daß zur Verwaltung der Kirchengüter Oeconomi gewählt werden, „die der Kirche, das ist, etlich gewehleten von der Landschaft, zu jeder Zeit Rechnung thun sollen“<sup>7)</sup>.

1) Seckendorf ibid. III, 19, 72 Addit. II und III. Zusammenfassend sagt Weber (Sächsisches Kirchenrecht 2. Aufl. Bd. 1 S. 78), daß seit der Reformation die Landstände in Sachsen bei allen wichtigen allgemeinen Angelegenheiten des Kirchenwesens beigezogen worden seien (nur irrt Weber, wenn er meint, die Stände seien dabei als Vertreter der kirchlichen Interessen des Landes thätig gewesen, s. darüber noch nachher).

2) Seckendorf ib. III, 20, 75. 3) Buder l. c. p. 22f. 4) Mühlser a. a. D. S. 133. 5) Buder l. c. p. 24 ff. 6) Buder l. c. p. 38f. Richter, Evangel. Kirchenordnungen I, S. 354. 7) Siehe Eisenlohr, Einleitung zc. S. 62f., wo S. 63f. 139f. noch weitere Beispiele folgen.

Daneben kommt es allerdings auch vor, daß der Landesherr den Ständen keine Teilnahme an der Fürsorge für die Kirche und Religion des Landes zugestehen will.<sup>1)</sup> Aber dies hat nicht den Sinn, den man schon darin gefunden hat, als ob damit die Kirchengewalt von der Landeshoheit unterschieden oder gar in Gegensatz zu ihr gestellt werden sollte.<sup>2)</sup> Es bedeutet vielmehr nur, daß der Landesherr, der seine Stände von jener Fürsorge auszuschließen bedacht ist, der allgemeinen landesfürstlichen Tendenz jener Zeit auf Unabhängigkeit von den beengenden Fesseln der Stände in Handhabung seiner Regierungsgewalt folgt. Die Landesherren waren ja damals überhaupt noch nicht geneigt, eine konkurrierende Mitwirkung der Stände bei der Ausübung der Landeshoheit im allgemeinen, sondern nur bei der Ausübung bestimmter Rechte auf Grund von Verträgen mit der Landschaft oder von sonstigen Verpflichtungen anzuerkennen.

Die Mitwirkung der Stände bei den kirchlichen Angelegenheiten des Landes bedeutet also nichts anderes als die Behandlung derselben als allgemeine Landesangelegenheiten. Die Stände stellen auch keineswegs eine Vertretung der Kirche dar, wie man schon geglaubt hat<sup>3)</sup>; soweit man sie überhaupt als Vertreter bezeichnen kann, haben sie die Interessen des Landes vertreten, und wenn sie auch die der Kirche wahrgenommen haben, so ist dies geschehen, eben weil die Sorge für die Kirche eine allgemeine Landesangelegenheit war.<sup>4)</sup>

Auch daraus, daß vielfach neben der Ritterschaft und den Städten Prälaten oder andere höchste Würdenträger der evangelischen Kirche zu den Landständen gehörten<sup>5)</sup>, darf nicht der Schluß gezogen werden, als hätten diese die Aufgabe gehabt, innerhalb der Stände die Kirche gegen den Staat zu vertreten: „die Prälaten nahmen an der Beratung der kirchlichen Angelegenheiten und Wahrung der kirchlichen wie der weltlichen Verfassung (auf dem Landtag) nur insofern teil, als dies Sache der Landstände überhaupt war.“<sup>6)</sup> Wenn und soweit die Landstände also die kirchlichen Interessen des Landes vertreten, thun sie dies nicht gegen den Staat, sondern lediglich gegen den Landesherrn, gerade so wie sie auch die politischen Landesinteressen gegen diesen vertreten.

e) Ferner ergibt sich aus dem bisherigen: soweit die Bezeichnung ius episcopale in unserer Periode vorkommt, soll damit nicht ausgedrückt werden,

1) Derartige Beispiele hat v. Kampff' a. a. D. S. 67 ff. zusammengestellt.

2) Dies ist die Meinung v. Kampff, der die viel größere Zahl der Gegeninstanzen nicht herüßichtigt.

3) So z. B. Weber f. o. S. 134 Anm. 1.

4) Treffend sagt J. J. Moser (Abhandlungen aus dem teutschen Kirchenrecht 1772 S. 9): „Daß nun auch die Landstände in dergleichen Sachen sich als Repräsentanten des Landes, nicht aber der Kirche (von welcher sie hierzu weder einen ausdrücklichen noch einen stillschweigenden Auftrag erhalten) aufgeführt haben, ist offenbar.“

5) So z. B. in Württemberg, vergl. Wächter, Württembergisches Privatrecht Bd. 1 S. 170.

6) Eisenlohr, Einleitung zc. S. 66.

daß die Landesobrigkeit, sofern sie der Kirche und Religion ihre Thätigkeit zuwende, eine andere Person darstelle als in Ausübung der Landeshoheit, oder daß sie als stellvertretendes Organ des eigentlichen und ursprünglichen Subjekts der Kirchengewalt, etwa der congregatio sanctorum, handle<sup>1)</sup>, sondern jener Ausdruck dient zu nichts weiter als eben dazu, ein bestimmtes einzelnes mit der Landeshoheit verknüpftes Recht zu bezeichnen. Dieses war ja, wie wir bereits hervorgehoben haben<sup>2)</sup>, noch keine allgemeine Gewalt, wie es heutzutage die Staatsgewalt ist, sondern eine Summe von einzelnen Rechten und Pflichten, deren einziges Band die Person des Landesherrn war. Erst allmählich wurde sie eine allgemeine Gewalt, aus der einzelne Befugnisse mit logischer Notwendigkeit abgeleitet werden können, aber ihr früherer Charakter als eine Summe von einzelnen Berechtigungen wirkt in unserem Zeitraum insofern noch nach, als man gern die Rechte der Landesobrigkeit als einzelne aufführt und benennt, um ihre Ausübung gegen Widerspruch und Anfechtung sicherzustellen. Allerdings kommt aber in der Bezeichnung ius episcopale noch etwas anderes zum Ausdruck, nämlich die Erinnerung daran, daß dieses Recht ursprünglich nicht zur Landeshoheit gehört hat, sondern ihr erst allmählich zugewachsen ist, und zwar, wie man von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an gern irrthümlicherweise annahm, infolge des Augsburger Religionsfriedens.

d) Diese Befugnis der evangelischen Landesobrigkeit zur rechten kirchlichen Versorgung ihrer Untertanen wird nicht als ein willkürliches absolutes Recht gegen die untergebenen „Land und Leute“ betrachtet, in dem Sinne, wie wir heutzutage die Staatsgewalt und die in ihr enthaltenen Befugnisse als an sich schrankenlos ansehen, die höchstens in der Macht der Thatfachen, in Rücksichten der Politik, nicht aber in ihrem eigenen Prinzip eine Schranke ihrer Ausübung und Ausnutzung finden. Es ist charakteristisch, daß die Landesobrigkeiten sich in ihren Kirchenordnungen, wie die oben mitgetheilten Stellen erweisen, nie auf das rein formale ius reformandi, das ihnen durch den Augsburger Religionsfrieden wenn auch nicht ausdrücklich verliehen, doch implicite zugestanden war, berufen, daß sie nirgends sagen: wir als die rechtmäßige Landesobrigkeit haben die Befugnis und Willkür, die Religion unseres Landes zu bestimmen, und da wir uns zufällig zur lutherischen oder zur reformierten Konfession bekennen, so gebieten wir hiermit lutherische oder reformierte Predigt und Gottesdienst. Überall tritt vielmehr der Standpunkt zu Tage: wir als die Landesobrigkeit sind vor Gott verpflichtet, für euer Seelenheil zu sorgen, wahren Gottesdienst anzurichten, lautere Predigt des Evangeliums zu bestellen u. s. w. Es ist also mit einem Worte nicht ein formal-juristischer, sondern der religiöse Standpunkt, auf den sich die Landesherrschaften innerhalb der Territorien stellen; nur dem Reiche gegenüber berufen sie sich auf das ihnen nach Reichsrecht zu-

1) Wie z. B. Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen S. 391 meint.

2) f. v. S. 33.

stehende abstrakte ius reformandi, innerhalb ihres Landes und ihren Untertanen gegenüber werden sie von religiösen Gesichtspunkten geleitet. Wie die Obrigkeit überhaupt ihren Beruf im Lichte der herrschenden religiösen Weltanschauung in erster Linie nicht als ein Herrschaftsrecht, als eine Machtbefugnis, sondern als eine heilige Pflicht, als einen Dienst Gottes ansah, so insbesondere diesen Teil ihres Berufes und ihn erst recht, da die Sorge für das ewige Heil der Untertanen vom Standpunkte jener religiösen Weltanschauung aus noch viel wichtiger erscheinen mußte, als die für ihr zeitliches Wohl.

Es konnte darum auch keine Rede davon sein, daß die evangelischen Territorialgewalten ihre Landeshoheit in kirchlichen Dingen auf eine absolutistische, willkürliche Weise ausübten, daß sie, wie man es sich gern vorstellt, um dieses Staatskirchentum recht zu brandmarken, sich als Herren der Kirche ihres Landes fühlten und nach ihrer persönlichen Willkür bestimmten, was reine Lehre und rechter Gottesdienst sei. Dies war unmöglich, weil sie sich in ihrem kirchlichen Handeln beschränkt und gebunden fühlten durch ihr religiöses Bewußtsein. Man verstehe uns recht: wir wollen damit durchaus nicht behaupten, daß die Landesherren und Stadtmagistrate damals besonders fromm gewesen seien, frömmere als zu irgend einer späteren Zeit; es war nicht persönliche Frömmigkeit und religiöse Gewissenhaftigkeit (die übrigens, wie es ja auch in einem religiös so bewegten und erregten Zeitalter nicht anders zu erwarten ist, bei vielen Fürsten vorhanden gewesen ist)<sup>1)</sup>, sondern es war die religiöse Weltanschauung jener ganzen Zeit, unter deren Einfluß auch sie gestanden sind, und die auch ihnen für ihr kirchliches Handeln gewisse Schranken gezogen hat, die zu überschreiten ihnen nicht möglich war.

Insbondere war es das Wort Gottes und das Bekenntnis der Kirche, durch das sie sich gebunden fühlten, aber nicht etwa nur so, wie sich auch heutzutage ein christlicher Landesfürst in seinem frommen Gewissen dadurch gebunden erachtet, sondern in einer viel stärkeren Weise: die heilige Schrift und das kirchliche Bekenntnis waren für die Landesobrigkeiten sozusagen eine objektive Macht, die über ihnen stand, eine positive Schranke, innerhalb deren sich zu halten sie sich nicht sowohl durch ihr persönliches Gewissen als durch die Macht der damaligen religiösen Weltanschauung genötigt fanden, etwa mit der Verfassung zu vergleichen, durch die sich heutzutage ein Regent in Ausübung seiner Regierungsgewalt verbunden fühlt und zu deren Beobachtung ihn mehr ein moralischer als ein rechtlicher Zwang anhält. Wort Gottes und Bekenntnis waren für die evangelischen Landesfürsten unserer Periode gewissermaßen ihre Grundgesetze, objektive allgemein anerkannte Normen; sie genossen das Ansehen eines ius divinum, eines unverrückbaren göttlichen Gesetzes. Es handelte sich deshalb für die Landesobrigkeiten nicht darum, von sich aus und nach eigenem Gutdünken Gesetze und Ordnungen für die Kirche zu geben,

1) Vgl. Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges Bd. 1 S. 86 f.

Neues zu erfinden und zu schaffen, sondern in ihrer kirchlichen Thätigkeit gingen sie durchweg davon aus, daß eine göttliche Wahrheit bereits vorhanden sei, die durch sich selbst das Recht auf Geltung in der Kirche habe. Es galt nur diese Wahrheit zu erkennen und sich ihr zu unterwerfen. Die Landesobrigkeit setzte daher in dieser Beziehung nichts fest, sie that vielmehr nur an ihrer Stelle, was das Wort Gottes und das Bekenntnis der Kirche von ihr forderte. Politische Rücksichten, Zweckmäßigkeitsgründe, Gesichtspunkte der Möglichkeit treten in dieser Periode viel weniger hervor als in der folgenden, und wenn sie sich auch ankündigen, so werden sie doch noch durch die Macht der religiösen Weltanschauung zurückgehalten und jedenfalls noch nicht offen bekannt.<sup>1)</sup>

Von einem absolutistischen, willkürlichen Kirchenregiment kann daher in unserer Periode keine Rede sein: einen Rechtsschutz im modernen Sinne, Verfassungsgarantien hatte ja freilich die evangelische Kirche gegen ihre Landesobrigkeit nicht, aber der Mangel gesetzlicher Schranken und geschriebener Verfassungen wurde reichlich ersetzt durch die unsichtbare Macht der religiösen Weltanschauung, der auch die Landesfürsten sich nicht zu entziehen vermochten.

a) Noch ein Weiteres ergibt sich aus dem, was wir über die Stellung des Landesherrn zur Kirche gesagt haben: die ganze kirchliche Organisation geht von oben nach unten, das Land wird von seiner Obrigkeit auch in kirchlich-religiöser Hinsicht versorgt und geleitet; von Selbstverwaltung und Selbstgesetzgebung ist auf keiner Stufe der kirchlichen Organisation eine Rede; in den Städten ist es in dieser Beziehung kaum besser als in den Territorien. Wir dürfen uns darüber nicht wundern. Im Prinzip der Reformation liegt es nicht, wie wir schon früher gesehen haben, daß die Kirche sich aufbaue auf kirchlichen Selbstverwaltungskörpern, daß sie nicht von oben regiert werde, sondern sich selbst regiere. So war es nur natürlich, daß die kirchliche Organisation von der allgemeinen Strömung der Zeit bestimmt worden ist. Welches ist aber diese? Man kann sie kurz bezeichnen als diejenige Richtung, die auf den obrigkeitlichen Staat hinführte und in dem Polizei- und Bevormundungsstaat des achtzehnten Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte.<sup>2)</sup> Die reiche ständische und genossenschaftliche Gliederung des mittelalterlichen Staates begann in unserer Periode einem Gemeinwesen Platz zu machen, in dem auf der einen Seite die obrigkeitliche Gewalt, auf der anderen Seite die Gesamtheit der Unterthanen stand und für Korporationen, für selbstständige Verbände kein Raum blieb. So wenig daher der obrigkeitliche Staat die Bildung von autonomen Verbandseinheiten auf politischem Gebiete begünstigte, so wenig that er dies auf kirchlichem. Die häufigen Klagen darüber, daß in dem gesamten Gebiete des lutherischen Protestantismus die Gemeinde nicht als ein Subjekt von Rechten, sondern als ein Objekt von Pflichten

1) Daß das ius reformandi kein unbefränktes Recht war, ist oben S. 122 gezeigt worden.

2) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bb. 1 S. 638 ff.

betrachtet worden sei, daß sie von oben regiert worden sei, statt sich selbst zu regieren, haben keinen Sinn: sie gehen alle von der falschen Voraussetzung aus, es hätte eine besondere kirchliche Organisation neben und unabhängig von der politischen entstehen sollen. Hat man also einmal erkannt, daß der Gedanke einer selbstständigen Kirchenbildung jenem Zeitalter fremd sein mußte, so versteht man auch leicht, daß die kirchliche Organisation nicht auf dem Prinzip der Selbstverwaltung, der Autonomie sich aufbauen konnte, wenn die politische auf einem ganz anderen Grundsatz ruhte, auf dem der obrigkeitlichen Regierung und Bevormundung. Ihre Vollmacht dazu aber leitete die Obrigkeit unmittelbar von Gott ab: als Gottes Stellvertreterin auf Erden nahm sie den Gehorsam ihrer Unterthanen in Anspruch. Sie gründete also ihre Gewalt nicht etwa auf einen Auftrag der von ihr Regierten, sie fühlte sich nicht als Vertreterin derselben, worauf eine spätere Anschauung das Herrschaftsrecht der Obrigkeit gründet, sondern als von Gott eingesetzt und berufen zur Versorgung ihrer Unterthanen in allem, was zu deren zeitlichem und ewigem Heil dient.

## 2) Das Landeskirchentum.

Neben der hervorragenden Stellung, die in den evangelischen Territorien und Städten die Landesobrigkeit in kirchlicher Beziehung eingenommen hat, ist die hervorstechende Eigentümlichkeit des evangelischen Kirchenwesens unseres Zeitalters das Landeskirchentum: die evangelische Kirche tritt auf nicht als eine große Verbandseinheit, wie die römisch-katholische Kirche, sondern in der Form von vielen Landeskirchen. Was versteht man darunter?

Einmal bildet die evangelische Kirche jedes Landes, d. h. jedes Territoriums und jeder Stadt, ein Ganzes für sich: es gibt in unserer Periode eine kurfürstliche, eine brandenburgische, eine württembergische, eine pfälzische Kirche u. s. w. Wohl hatten die evangelischen Kirchen ein gemeinsames Bekenntnis, die lutherischen gemeinsame lutherische, die reformierten gemeinsame reformierte Bekenntnisse, aber diese gemeinsamen Bekenntnisse waren doch nur ein geistiges, kein rechtliches Band: für das Recht gab es nicht eine lutherische oder eine reformierte Kirche Deutschlands, sondern viele lutherische und viele reformierte Kirchen. Rechtlich betrachtet war die Kirche jedes Landes für sich selbständig und von den anderen Kirchen gleichen Bekenntnisses vollkommen unabhängig.

Doch ist damit der Begriff der Landeskirche noch nicht erschöpft: es ist weiter darin enthalten, daß sie die einzige ausschließliche Kirche des Landes ist, daß außer der Konfession, deren Kirche sie ist, keine andere im Lande gebildet wird. Es ergibt sich dies mit logischer Notwendigkeit aus allem dem, was wir bisher schon über den kirchlichen Beruf der Landesobrigkeit ausgeführt haben: sie ist verpflichtet, für das ewige Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen, und dies thut sie, indem sie im Gehorsam gegen die geoffenbarte göttliche Wahrheit für lautere Predigt des Evangeliums und rechte Sakramentsverwaltung thätig ist: die Landeskirche ist nichts anderes als die von der Landesobrigkeit in Erfüllung ihrer heiligen Pflichten gegen Gott eingerichtete und

regierte Anstalt zur richtigen Versorgung ihrer Untertanen in dem, was zu ihrer Seligkeit dient, sie ist sozusagen eine Zwangsversicherungsanstalt für die Ewigkeit, eine offizielle staatliche Einrichtung zu dem Zwecke, den Einwohnern des Landes das ewige Heil zu verschaffen; die Zugehörigkeit zu ihr ist für sie obligatorisch.<sup>1)</sup>

Nun verstehen wir erst recht, warum die Landeskirche ihrem Begriffe nach jede andere Kirche ausschließt: würde die Obrigkeit neben der Landeskirche eine zweite Kirche und Konfession in ihrem Gebiete dulden, so würde sie entweder damit gestehen, daß man auch in dieser selig werden könne. Das ist aber ein für unsere Periode undenkbarer Standpunkt: es gibt nur eine Wahrheit, und diese ist — so muß die lutherische Obrigkeit denken — nur in der lutherischen Landeskirche zu finden. Oder aber würde die Duldung einer zweiten Kirche beweisen, daß es der Obrigkeit gleichgültig sei, wenn auch einige ihrer Untertanen dadurch, daß sie sich zu dieser Kirche halten, ihr Seelenheil verschmerzen. Eine solche Denkweise ist aber ebenfalls durch die ganze Weltanschauung jener Zeit ausgeschlossen.

Weiter wird klar: die Obrigkeit darf es nicht zugeben, daß nicht alle ihre Untertanen zur Landeskirche sich halten, sie muß sie dazu zwingen, wenn sie es nicht von selbst thun. Sie ist ja Gott dafür verantwortlich, daß ihre Untertanen den rechten Weg zum Himmel finden, und wenn sie auf diese auch nur äußeren Zwang ausüben kann, so muß sie doch alle Versuche, von der Landeskirche sich fernzuhalten, unterdrücken und in ihrem Teile thun, was sie kann, um das Seelenheil ihrer Untertanen zu fördern.

Eben darum gibt es auf diesem Standpunkte keine Gewissens- und Religionsfreiheit: ein Recht des einzelnen, nach seiner Fagon selig zu werden, kann die Obrigkeit um so weniger anerkennen, als sie die Verantwortung dafür trägt, daß jedem ihrer Untertanen Gelegenheit zur Erlangung der Seligkeit geboten werde, und dieser Verantwortung sich nicht dadurch entschlagen darf, daß sie dem einzelnen die Sorge für sein Seelenheil überläßt. Darum gehört der einzelne Untertan zur Landeskirche, er mag wollen oder nicht, darum

1) Es ergibt sich daraus, daß das Objekt der staatlich-weltlichen Thätigkeit dasselbe ist mit dem der kirchlichen. Man kann daher nicht so allgemein, wie man dies gewöhnlich thut, sagen: der Staat verfolge nationale, die Kirche kosmopolitische Zwecke, der Staat wolle zunächst nur seine Angehörigen zur irdischen Wohlfahrt führen, die Kirche wolle alle Menschen, die sich ihr nähern, zum Heile ihrer Seelen geleiten (so z. B. Nehm in der deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 2 S. 404). Dies gilt jedenfalls nicht von dem Staat und der evangelischen Landeskirche des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Kirche ist hier die offizielle Anstalt zur religiösen Versorgung der Landesländer; indem die Landesobrigkeit Kirchenämter einrichtet und bestellt, auf reine Lehre und richtige Sakramentsverwaltung acht hat, über die zweckmäßige Verwaltung des Kirchenguts Aufsicht führt, handelt sie im Interesse nur ihrer Untertanen: diese sind ihr von Gott aufs Gewissen gebunden, aber sonst niemand. Von einem kosmopolitischen Zwecke der evangelischen Landeskirchen kann daher so wenig die Rede sein, wie von einem kosmopolitischen Zweck einer anderen Landesanstalt.

werden abweichende Lehren und Sekten im Lande grundsätzlich nicht geduldet.<sup>1)</sup> Die Landesobrigkeit hat das Recht und die Pflicht, die Fagon zu bestimmen, nach der ihre Untertanen selig werden sollen.

Von selbst versteht es sich auch, daß eine Verschiedenheit der Konfession der Obrigkeit und der Konfession der Untertanen dem Standpunkte des Landeskirchentums widerspricht. Der Landesherr ist ja nicht einerseits Obrigkeit und andererseits Privatperson, so daß er in seiner letzteren Eigenschaft eine andere Konfession haben könnte als das übrige Land; jene moderne Unterscheidung kennt unser Zeitalter nicht: ist der Landesfürst für seine Person überzeugt, die rechte Konfession zu haben, dann ist es seine heilige Pflicht, dafür zu sorgen, daß seine Untertanen die gleiche Konfession haben, und er würde eine schwere Sünde auf sich laden, wenn er die Wahrheit, die er erkannt hat, für sich behalten und nicht auch seinem Lande mitteilen wollte.

Wir sehen, es ist in diesem Punkte kein Unterschied zwischen dem Mittelalter und unserer Periode: „Die mittelalterliche Idee einer Einheit der gesamten Christenheit in Kirche und Staat war durch die thatsächliche Entwicklung der Reformation gebrochen. Sie zog sich aber jetzt in die einzelnen Landesgebiete und Territorien zurück, und die einzelnen Landesherren vermochten sich ein anderes Verhältnis als die Alleinherrschaft eines Glaubens in ihren Territorien nicht zu denken.“<sup>2)</sup>

Freilich soll hier auch nicht verhehlt werden, daß es an Ausnahmen von der Regel nicht fehlt, mit anderen Worten, daß der religiöse Gesichtspunkt, unter dem die Territorialgewalt im allgemeinen in unserer Periode ihren Beruf und ihre Aufgabe erfaßt, manchmal von einem politischen abgeschwächt oder verdrängt wird. Das hervorragendste Beispiel davon ist der Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg, der 1613 aus innerer Überzeugung von der lutherischen zur reformierten Konfession übertrat und seine Untertanen bei der Religion, die er selbst aufgegeben hat, weil er eine andere für den richtigen Weg zur Seligkeit hielt, ruhig beließ, mit der ausdrücklichen Erklärung, auf sein höchstes Regal, die Einführung der Religion, verzichtet und sich die Herrschaft über die Gewissen mit nichten anmaßen zu wollen, und mit dem Wunsche, daß Gott seine getreuen Untertanen auch zu der reformierten Konfession führen möchte.<sup>3)</sup> Es bedeutet dies eine Abschwächung des religiösen Gesichtspunktes auf Kosten politischer Rücksichten. Dies gesteht ein kompetenter Geschichtschreiber unumwunden ein: „Wäre Brandenburg auf dem Standpunkte der Konkordienformel verharret, so wäre es unfähig zu einer weitherzigeren Kirchenpolitik geblieben; das hätte aber in einem konfessionell gemischten Lande, wie Deutschland nun einmal war, nichts anderes bedeutet als die Unmöglichkeit weiterer Erwerbungen im großen Stile, Verzicht auf

1) Daß auch Ausnahmen vorkamen, soll damit nicht bestritten werden.

2) Mühlner a. a. O. S. 115.

3) Lehmann, Preußen und die katholische Kirche Bd. 1 S. 17 f. Mühlner a. a. O. S. 125.



die dereinstige Rolle einer Großmacht.“<sup>1)</sup> Johann Sigismund ließ sich also in seiner Kirchenpolitik nicht mehr von religiösen, sondern von weltlichen Gesichtspunkten leiten. Wir behaupten damit nicht, daß er aus politischen Gründen seinen Glauben gewechselt habe (an der Aufrichtigkeit seines Übertritts zu zweifeln liegt vielmehr kein Grund vor)<sup>2)</sup>, aber wir behaupten, daß es politische Gesichtspunkte waren, welche ihn bestimmten, seine Unterthanen bei ihrem lutherischen Glauben zu lassen, und daß er damit etwas unterließ, was nach der ganzen Weltanschauung jener Zeit seine heilige Pflicht gewesen wäre. Wären die religiösen Motive in ihm noch so mächtig gewesen wie in vielen Fürsten des 16. Jahrhunderts, dann hätte er jene Pflicht über alles gestellt und ihre Erfüllung für wichtiger gehalten als die Erreichung politischer Vorteile. Solche Ausnahmen sind aber wichtig, denn sie zeigen uns den bevorstehenden Umschlag der allgemeinen Weltanschauung an.

Wir müssen hier jedoch noch auf eines aufmerksam machen. Es ist ja wahr, daß die Reformation das Landeskirchentum nicht erst geschaffen hat: sie fand Ansätze dazu vor, die sich bereits am Ausgange des Mittelalters im Zusammenhange mit der steigenden Dohnmacht der weltlichen und der zunehmenden Verderbnis der geistlichen Centralgewalt der Christenheit gebildet<sup>3)</sup> und sich auch in katholischen Staaten noch eine Zeitlang erhalten und weiterentwickelt haben.<sup>4)</sup> Allein man muß auch zugeben, daß die Reformation das Landeskirchentum begünstigt und gestärkt hat. Vielfach wird dies beklagt, weil dadurch an Stelle einer evangelischen Kirche eine Vielheit von Kirchen, so klein wie die damaligen Territorien waren, und ohne sichtbaren Zusammenhang unter einander, entstanden sei. Wir können darin nicht einen bloßen Zufall oder das Ergebnis widriger Umstände erblicken. Indem die Reformation den Begriff der einen sichtbaren Kirchenanstalt des mittelalterlichen Katholizismus aufhob und durch die Idee der unsichtbaren Kirche ersetzte, blieben als die sichtbaren Substrate dieser nichts anderes übrig als die politischen Gemeinwesen: die Kirche hatte jetzt denselben Körper wie der Staat, denn nicht zwei noch zweierlei Art Leiber hat Christus, sondern ein Haupt ist, und einen Leib hat er. Das Landeskirchentum folgt also gerade aus dem innersten Wesen der Reformation: es ist die Regierung einer sichtbaren Kirche nach Art des römisch-katholischen Kirchenwesens, es ist der lebendige Protest gegen die Auseinanderreißung von Staat und Kirche, wie sie uns in der mittelalterlich-päpstlichen Lehre vom Staat und von der Kirche entgegentritt. In dem Landeskirchentum hat sich also das reformatorische Ideal des Verhältnisses von Kirche und Staat verwirklicht, und wir haben so wenig Grund, den Gang der Entwicklung zu beklagen, daß wir es vielmehr bedauern müßten, wenn er ein anderer gewesen wäre. Man muß sich nur von jenem Irrtum lossagen, der das Verständnis der Verfassungsgeschichte der evangelischen Kirche nicht bloß

erschwert, sondern geradezu unmöglich macht, als wäre eine selbständige freie vom Staate unabhängige Kirchengesellschaft das reformatorische Ideal einer Kirche gewesen. Sollte Christus nicht zwei Leiber haben, dann war keine andere Entwicklung möglich als die landeskirchliche.

### 3) Die Stellung des Lehrstandes.

Wir würden die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in unserem Zeitraume nur unvollkommen beschreiben, wenn wir die höchst charakteristische Rolle übersehen würden, welche der Lehrstand, die Theologen dabei gespielt haben.

Obenan stehen in dieser Hinsicht die Wittenberger Theologen, zumal Luther und Melancthon: sie sind die *Maiores Academiae Wittenbergensis* oder auch bloß *Maiores Wittenbergenses*, zu denen übrigens auch die Wittenberger Juristen gerechnet worden sind.<sup>1)</sup> Vermöge ihrer persönlichen Bedeutung und ihres großen Ansehens als reformatorische Autoritäten hatten sie einen ebenso tiefgreifenden als weitgehenden Einfluß: nicht bloß daß sie in Sachsen durch ihre Gutachten und Bedenken die Gestaltung der kirchlichen Verfassung in erster Linie bestimmten und eine Instanz über den Konsistorien darstellten, auch auswärts galten sie für Autoritäten, deren Rat viel begehrt und hoch geschätzt war, und noch lange nach dem Eingange der großen Wittenberger Reformatoren nahm die theologische Fakultät, der sie angehört hatten, die führende Stellung unter den theologischen Fakultäten ein.

Es waren jedoch nicht nur die großen Reformatoren oder die Wittenberger Theologen überhaupt, welche einen maßgebenden Einfluß in kirchlichen Dingen ausübten, sondern die Theologen im allgemeinen, der Lehrstand als solcher. Spuren davon weisen besonders die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts auf, die, wie sie selbst meist im Eingange versichern, entweder von Theologen abgefaßt oder mit Rat und Zustimmung von Theologen erlassen worden sind. Wir lassen einige Belege folgen.

Die Straßfunder Kirchenordnung von 1525 gibt zum Eingang an, daß sie von Johannes Apin (einem Hamburger Theologen) verfaßt worden sei, und ein Anhang, betreffend die Kirchengüter, enthält die Erklärung, daß die verordneten Prädikanten der Stadt vorstehende Ordnung für gut, recht und christlich ansehen und dies mit eigenhändiger Unterschrift bezeugen.<sup>2)</sup>

Der von Gerhard Dmeken verfaßten Kirchenordnung für die Stadt Soest vom Jahre 1532 gibt der Bineburger Superintendent Urbanus Rhegius das Zeugnis: *Ordinationem de rebus ecclesiasticis a Gerardo Oemeken, Viro pio et Docto, praeclarae reipublicae Susatensi in Vuesphalia praescriptam Vidi et legi Eamque sacris literis et pietati consentaneam iudico et hoc chirographo, quantum meae exiguitati licet, approbo.*<sup>3)</sup>

Der Eingang der Pommerischen Kirchenordnung von 1535 hebt her-

1) Lehmann a. a. D. S. 16. 2) Mühlcr a. a. D. S. 122. 3) s. o. S. 36 f.

4) s. Hinshius, Staat und Kirche S. 204 ff.

1) Mejer, Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts S. 34 f. 83.

2) Richter, Evangelische Kirchenordnungen I, 27.

3) Ebenda. S. 165.

vor, sie sei verfaßt worden durch den hochgelehrten D. Herrn Johannes Bugenhagen samt den Prädikanten in Pommern.<sup>1)</sup>

Die Brandenburger Kirchenordnung von 1540 enthält eine förmliche Bewilligung und Bestätigung des Bischofs zu Brandenburg.<sup>2)</sup>

Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 ist, wie sie selbst bekennet, zu Stande gekommen einmal durch die Gelehrten und Prädikanten und Pastoren, sodann durch Johannes Bugenhagen, der von seinem Herzog Johann Friedrich zu Sachsen auf Bitte des Königs Christian von Dänemark geschickt worden sei.<sup>3)</sup>

Besonders ausführlich spricht sich die Preussische Kirchenordnung von 1544 aus: „Haben wir uns derhalben mit den Herren Prälaten und fürnehmsten Theologis und Predigern unterredet und von ihnen gnädiglich begehrt eine Kirchenordnung wieder im Druck ausgehen zu lassen . . . Demselben Unserem obengemeldeten Fürstlichen und Christlichen Begehren nach haben unsere Herren Prälaten, Theologi und Prediger uns diese nachfolgende Kirchenordnung samt anderen Artikeln überantwortet, daneben auch angezeigt, daß dieselbige sich mit anderen Kirchen der Augsburgerischen Konfession, sonderlich aber mit der zu Wittenberg (da des heiligen Evangeliums Wahrheit lauter und klar, durch sonderliche Gnade Gottes in diesen letzten Zeiten hervorbrochen ist) zum mehreren Teil vergleichen thue . . . Dieses gegenwärtige unser Mandat mit folgender Vorrede, den äußerlichen Gottesdienst und Ceremonien betreffende (welche unsere Herren Prälaten, Theologi und Prediger als Führer des göttlichen Wortes zu Unterrichtung des Volks gestellt haben) zc.“<sup>4)</sup>

Die Hildesheimer Kirchenordnung von 1544 trägt die Unterschrift der drei Theologen Bugenhagen, Winkel und Corvin.<sup>5)</sup>

Die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 wurde von drei einheimischen Theologen verfaßt und von Melancthon begutachtet.<sup>6)</sup>

Die Magdeburger Artikel von 1554 wurden von Amstdorf, Mürlin, Sarcerius und anderen Theologen, sowie von den Kirchen zu Lüneburg, Hamburg und Lübeck als „Gottes Wort gemäß, nichts Neues, hochnützig und nützlich“ anerkannt und nachher noch von den Predigern der Stadt Magdeburg in einer besonderen Schrift „als aus Gottes Wort gezogen, christlich und nützlich gerechtfertigt.“<sup>7)</sup>

Die (nicht ins Leben getretene) Kirchenordnung des Herzogtums Preußen von 1557 wurde von Melancthon, Brenz und anderen begutachtet und als „christlich, der heiligen Schrift und der Augsburgerischen Konfession gemäß“ anerkannt.<sup>8)</sup>

Ebenso erklärten Melancthon und Brenz ihre Zustimmung zu der Erbacher Kirchenordnung von 1560.<sup>9)</sup>

Die Pommersche Kirchenordnung von 1563 wurde auf einer Synode zu Greifswald von der Geistlichkeit approbiert.<sup>1)</sup>

Das große Gewicht und Ansehen des Lehrstandes in unserer Periode bezeugen auch die vielen von den Landesobrigkeiten berufenen Konvente und Synoden von Geistlichen und Theologen. In den Konsistorien war meistens die Hälfte der Stellen mit Mitgliedern des Lehrstandes besetzt. Daß Theologen an Höfen als Beichtväter, Berater, Lehrer einen großen Einfluß ausgeübt haben, ist bekannt.

Wie ist diese Stellung des Lehrstandes zu begreifen und rechtlich zu definieren? Zu erklären ist sie aus der religiösen Weltanschauung jener Zeit, welche die kirchlichen Interessen für die höchsten ansah, aus dem Ansehen, welches das Wort Gottes und das kirchliche Bekenntnis für das damalige Geschlecht hatte. Die ganze Zeit war von der Vorstellung durchdrungen, daß Gottes Wort allein in der Kirche maßgebend sei. Wer konnte bessere Auskunft geben über dieses oft dunkle und vieldeutige Wort als diejenigen, deren Beruf es war, sich mit der heiligen Schrift zu beschäftigen, deren fachwissenschaftliche Bildung sie zu einem tieferen Verständnis des göttlichen Wortes, als die Laien es gewinnen konnten, fähig machte?

Nebenbei kommt allerdings auch der Umstand in Betracht, daß die Geistlichen im Mittelalter sozusagen für eine höhere Klasse von Menschen gegolten hatten, weil sie das katholische Lebensideal, das für die große Mehrheit zu hoch war, verwirklichten und ein Nimbus von Heiligkeit in den Augen der Menge sie umgab. Dieses besondere Ansehen des geistlichen Standes verschwand im Reformationszeitalter nicht mit einem Schläge, es wirkte auch jetzt noch in einer höheren Schätzung dieses Standes nach. Allein die Hauptsache war dies doch nicht, sondern das, worauf die hervorragende Stellung der Theologen in dieser Zeit beruht, ist ihre Autorität als Ausleger des göttlichen Wortes und der kirchlichen Bekenntnisse.

Daraus folgt aber nicht, wie Stahl meint, daß dem Lehrstande nicht bloß nach den Grundsätzen der Reformation, sondern auch nach der Praxis unserer Periode das Kirchenregiment zustehe, daß seine Aussprüche den Charakter ethischer Gebote haben und Gehorsam fordern, auch wenn sie nicht durch äußere Macht erzwungen werden.<sup>2)</sup> Es ist ja nicht zu leugnen, daß der Einfluß des Lehrstandes in diesem Zeitraum sehr groß ist, größer als in irgend einem späteren Zeiträume, aber es ist doch nur ein moralischer, kein rechtlich geordneter und abgegrenzter, kein kirchenverfassungsmäßiger Einfluß: was die Theologen als ihre Meinung aussprachen, war doch immer bloß ein Gutachten, ein Bedenken, ein Consilium, über das die weltliche Obrigkeit sich die selbständige Entscheidung vorbehielt, was um so weniger auffallen konnte, als sie ja nach reformatorischer Anschauung Mitglied des christlichen Körpers war und als solches selbst auch prüfen und urteilen konnte, was christlich sei.

1) Ebendas. S. 248. 2) Ebendas. S. 323. 3) Ebendas. S. 354. 4) Ebendas. II, 64f. 5) Ebendas. S. 80. 6) Ebendas. S. 115. 7) Ebendas. S. 147. 8) Ebendas. S. 197. 9) Ebendas. S. 222.

1) Ebendas. S. 229. 2) Die Kirchenverfassung zc. S. 293.  
Nietzer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Man darf die Theologen auch nicht als eine Art von Vertretung der Kirche ansehen: es waren ja gar nicht immer einheimische Theologen, die um ein Gutachten angegangen wurden, sondern sehr häufig auswärtige, die nicht als Vertreter der Kirche, deren Verfassung sie begutachteten, gelten können.

Einer Vorschrift, welche die weltliche Obrigkeit verpflichtete, in rebus ecclesiasticis den Rat von Theologen einzuholen und zu befolgen, brauchte es nicht: die Träger der weltlichen Gewalt fühlten sich durch die ganze Weltanschauung ihrer Zeit verbunden, in kirchlichen Dingen auf die Meinung des Lehrstandes Rücksicht zu nehmen.

Die Stellung des Lehrstandes in unserem Zeitraum läßt sich darum juristisch kaum definieren. Man kann sie etwa der Stellung des modernen Sachverständigen bei Gericht vergleichen: der Richter holt sein Gutachten ein, weil er die Fachkenntnisse nicht hat, die jener besitzt, aber er ist dadurch nicht gebunden: er kann das Gutachten ablehnen oder annehmen, ganz nach seinem Belieben, er verzichtet nicht auf die selbständige Prüfung desselben. Aber ein gewissenhafter Richter wird, wenn er das Gutachten des Sachverständigen geprüft hat und ihm keine Bedenken dagegen aufsteigen, sich immerhin dadurch gebunden fühlen, er wird nicht ohne triftigen Grund davon abgehen. Eine rechtliche Verpflichtung, es anzunehmen, besteht jedoch für ihn nicht, sondern lediglich eine moralische, wenn er nichts dagegen einzuwenden weiß.

4) Die Organisation der kirchlichen Verwaltung (Konfessionen, Superintendenten, Synoden).

Die Organisation der kirchlichen Verwaltung in unserem Zeitraume kann nur im Zusammenhange einmal mit der Organisation der politischen Verwaltung jener Zeit und sodann mit der Organisation der kirchlichen Verwaltung vor der Reformation verstanden werden. Es ist daher notwendig, zunächst diese beiden in ihren Grundzügen zu beschreiben.

a) Die politische Centralverwaltung eines Landes war im Mittelalter sehr einfach.<sup>1)</sup> Der Landesherr führte sie mit den Inhabern der ministerialischen Hofämter und bei besonders wichtigen Angelegenheiten mit dem aus ihnen gebildeten Räte; für die Erledigung einzelner Angelegenheiten, z. B. für Visitationen, bildete man auch besondere Kommissionen mit aus Laienräten und Kaplanen gemischter Besetzung. Dieses System, wonach für gewisse Sachen ein Rat oder eine Kommission gebildet wurde, ließ die wandelndste Zusammensetzung aller am Hofe vorhandenen Arbeitskräfte für jeden besonderen Zweck zu und gab dem Landesherrn ungemein thatkräftige

1) Vgl. hierzu besonders v. Below, Die Neuorganisation der Verwaltung in den deutschen Territorien des 16. Jahrhunderts, im Historischen Taschenbuch, 6. Folge, 6. Jahrgang (1887) S. 303 ff. Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter Bd. 1, 2, S. 1357 ff. 1438 ff. Rosenthal, Die Behördenorganisation Kaiser Ferdinands I. 1887. Einen kurzen Überblick gibt auch G. Meyer, Lehrbuch des deutschen Staatsrechts. 3. Aufl. (1891) S. 287 ff.

Werkzeuge in die Hand. Doch war das Arbeitsfeld dieser Beamten und Behörden am Hofe noch sehr klein, weil man ja überhaupt von den Aufgaben des mittelalterlichen Staates eine beschränkte Vorstellung hatte (nur das Kriegs-, Gerichts- und Finanzwesen bildete den Gegenstand der landesherrlichen Verwaltung) und überdies der Hof des Landesherrn nur einen kleinen Teil der Geschäfte zu erledigen hatte. Die moderne Verwaltungscentralisation war dem damaligen Staate fremd. Unter jenen Hofbeamten tritt als der bedeutendste seit dem 13. Jahrhundert der Hofmeister hervor, der zugleich Leiter des Hofhauses und der Landesregierung ist. Die Schreibereien besorgt ein Geistlicher oder Notar: aus diesem Amte entwickelte sich dann im 15. Jahrhundert der Kanzler, anfangs ebenfalls ein Geistlicher, später ein römisch-rechtlich gebildeter Laie. In den einzelnen Teilen des Landes, den sogenannten Ämtern, wurde unter der Aufsicht jener Hofbeamten, die freilich ziemlich lose und willkürlich war, die Verwaltung durch niedere Beamte geführt, die in ihren Händen richterliche und Verwaltungsfunktionen in ungeschiedener Einheit vereinigten und Amtmänner, Vogte, Pfleger, Droste z. hießen.

Seit dem Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts vollzieht sich nun in den deutschen Territorien eine Reorganisation der Verwaltung, und zwar besonders der Central-, weniger der niederen Verwaltung. Infolge der neuen Aufgaben, die dem mittelalterlichen Staate von allen Seiten erwachsen (man denke an die Ordnung der Verhältnisse des Handwerks, an die Maßnahmen der Agrar- und Handelspolitik), und der Umgestaltung der seither schon vom Staate verwalteten Gebiete<sup>1)</sup>, hatten sich die bisher wenig umfangreichen Geschäfte der landesherrlichen Centralverwaltung so gehäuft, daß die alte, für einfachere Verhältnisse berechnete Organisation nicht mehr ausreichte.

Für die sich so seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts vollziehende Reform der Verwaltungsorganisation sind von vorbildlichem Einflusse die österreichischen Verwaltungseinrichtungen Maximilians I. und Ferdinands I. geworden. Zwar sind diese selbst nicht auf einheimischem Boden erwachsen, sondern haben ihrerseits die Verwaltung des burgundischen Herzogtums zum Muster gehabt; vermittelt war diese Übernahme burgundischer Einrichtungen durch Maximilian I., der durch seine eheliche Verbindung mit Maria, der Tochter und Erbin Karls des Kühnen von Burgund, Gelegenheit hatte, die burgundische Verwaltung, deren eigentümlicher Vorzug eben eine treffliche Centralisation war, kennen zu lernen und nach ihrem Muster seine österreichische Verwaltung einrichtete. Durch die Vermittelung Oesterreichs wurden aber die burgundischen Einrichtungen auch für die übrigen deutschen Staaten vorbildlich.

1) Im Kriegswesen trat an die Stelle des Lehenssystems das Söldnersystem, das nur vom Centrum der Verwaltung aus geleitet werden konnte, im Gerichtswesen kam die Appellation auf, und der Hof des Landesherrn wurde jetzt die höchste Appellationsinstanz, im Finanzwesen machte eine neue Einnahmequelle, die landständischen Steuern, eine geregelte Centralfinanzverwaltung nötig.

Worin bestand nun diese Reorganisation der Verwaltung? Zunächst einmal darin, daß der Rat, der den Landesherrn seit dem 13. Jahrhundert umgeben hatte, eine kollegiale Verfassung erhielt: während bisher die Räte nur kraft der Kommission des Landesherrn für den einzelnen Fall in kollegialischer Form verhandelt hatten, verhandelt nunmehr der Rat in kollegialischer Form kraft seiner Verfassung, nicht kraft besonderer Kommission. Im allgemeinen war dieser Rat, wie sein Name sagt, eine lediglich beratende Behörde und erledigte seine Geschäfte ursprünglich unter regelmäßiger Teilnahme des Landesherrn; später wurden ihm immer mehr Angelegenheiten zur selbständigen Erledigung überlassen und der Landesherr behielt sich nur einige besonders wichtige Sachen zur persönlichen Entscheidung vor. Dieser Rat heißt in seiner neuen Gestalt Regierung, Kanzlei, Geheimer Rat, Hofrat, Oberrat oder auch bloß Rat. Von dieser Centralverwaltungsbehörde des Landes sonderten sich allmählich einzelne Spezialbehörden (Rentkammer, Kriegsrat etc.) ab. Aber auch das Personal der Behörden ist jetzt ein anderes: war bisher die Verwaltung von einigen des Schreibwesens kundigen Geistlichen und Rittern besorgt worden, so zogen nunmehr die Landesherrn immer mehr juristisch gebildete, meist bürgerliche Männer in die Verwaltung; nur geschulte Berufsbeamte genügten den neuen Aufgaben. Die einflussreichsten Beamten sind jetzt nicht mehr die Inhaber der alten ministerialischen Hofämter, die bestehen blieben, sondern die neuen juristisch gebildeten Berufsbeamten, an ihrer Spitze der Kanzler.

Die lokale Verwaltung (der Ämter) blieb von dieser sich mehr auf die Centralverwaltung beschränkenden Reform im ganzen unberührt; nur wurde seit dem 16. Jahrhundert, entsprechend dem Zug der Zeit und den gesteigerten Geschäftsaufgaben, der Amtmann gewöhnlich dem Juristenstande entnommen und ihm für die Erhebung der Erträge der landesherrlichen Güter ein Gehilfe, Kellner oder Schosser genannt, zur Seite gestellt. In den ritterschaftlichen Besitzungen war der Gutsherr die Obrigkeit: er übte die Patrimonialgerichtsbarkeit und -Polizei aus; in den Städten wurde die Verwaltung vom Stadtmagistrate geführt.

b) Gehen wir von hier zur Beschreibung der Organisation der kirchlichen Verwaltung, wie sie bis zur Reformation in Deutschland bestand, über. Den Territorien entsprechen hier die Diözesen. An der Spitze der Diözese (Sprengel) steht der Bischof als derjenige, der nach der Verfassung der mittelalterlich-katholischen Kirche berufen ist, die kirchliche Gewalt (*potestas ecclesiastica*) in der ihm angewiesenen Diözese zu verwalten. Der eine Teil seiner Kirchengewalt ist die priesterliche Wort- und Sakramentsverwaltung (*potestas ordinis*); der andere wichtigere Teil ist die Kirchenregierungs Gewalt (*potestas iurisdictionis*), von der *Constitutio Confessionis Augustanae* definiert als *potestas regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae* <sup>1)</sup>, also eine keineswegs bloß durch moralische Mittel, sondern auch durch äußeren Zwang wirkende Amtsgewalt. Bei ihrer

1) f. o. S. 99.

Ausübung wird der Bischof unterstützt teils durch das Domkapitel, das sozusagen seinen Senat bildet, teils durch besondere Gehilfen. Es waren dies in der ersten Hälfte des Mittelalters der Archidiaconus oder auch mehrere Archidiaconen, von denen jeder seinen eigenen Bezirk (Archidiaconat) hatte und innerhalb desselben die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt oft durch Stellvertreter (*officiales*) ausübte. Als sie mit der Zeit den Bischöfen zu selbständig geworden waren, stellten diese ihnen eigene *officiales* (*foranei*) gegenüber, die lediglich delegierte Beamte waren und in steter Abhängigkeit vom Bischof blieben, und zur Verwaltung der Jurisdiktion zweiter Instanz und der bischöflichen Reservatrechte <sup>1)</sup> den *officialis principalis* (*vicarius generalis*). Die Gesamtheit der bischöflichen für die Verwaltung der Jurisdiktionsgewalt bestimmten Behörden hieß das Konsistorium.

Die Archidiaconate zerfielen wieder in kleinere Kreise, *Decaniae*, an deren Spitze Archipresbyteri oder *Decani rurales* standen; sie hatten keine eigentliche Jurisdiktion, führten jedoch die Aufsicht über die Geistlichen ihres Bezirkes.

Die kleinsten Verwaltungsbezirke einer Diözese waren, wie dies heute noch der Fall ist, die Pfarreien, die von den *parochi*, Pfarrern, verwaltet wurden.

Dies ist der Organismus der kirchlichen Verwaltung, wie er bis zur Reformation in ganz Deutschland bestand.

c) Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die kirchliche Verwaltungsorganisation, welche die Reformation an die Stelle der bisherigen gesetzt hat, zu beschreiben und ihren Sinn und ihre Bedeutung darzulegen. Wir müssen dabei von den Verhältnissen des Kurfürstentums Sachsen ausgehen, denn der kirchliche Verwaltungsorganismus, der hier entstanden ist, ist für das übrige evangelische Deutschland vorbildlich geworden.

Die reformatorische Bewegung wirkte auf den bisherigen kirchlichen Verwaltungsorganismus auflösend und zerstörend: fast überall stellten sich die Bischöfe feindlich oder zum mindesten ablehnend zu ihr, und so war es natürlich, daß da, wo jene Bewegung von den Landesobrigkeiten unterstützt und in Schutz genommen wurde, die bischöfliche Jurisdiktion sich nicht behaupten konnte: die Bischöfe mit ihren Offizialen und Generalvikaren stellten ihre Tätigkeit teils von selbst ein, teils wurden sie dazu gezwungen, indem sie keinen Gehorsam mehr fanden. Nur die niedere kirchliche Organisation, die Parochialverfassung, blieb in der Hauptsache bestehen, freilich von den Stürmen der Reformation um so heftiger erschüttert, als vorher schon eine tiefe Verderbnis in der niederen Geistlichkeit vorhanden und die Seelsorge vielfach arg vernachlässigt war. Infolge des Wegfalls der bischöflichen Aufsicht wurde das Übel noch ärger; dazu kam, daß das Kirchengut, seines bisherigen Beschützers, des Bischofs, beraubt, an vielen Orten verschleudert oder von der weltlichen Gewalt oder auch von Privaten eingezogen und so auch die äußere Stellung der Pfarrer sehr herabgedrückt und gefährdet wurde. Das Aufhören der Kirchenzucht, die, wenn

1) So weit diese nicht den bischöflichen ordo voraussetzen.

auch in aller Schwachheit geübt, wenigstens gegen die ärgsten Ausbrüche der Rohheit und Unsitlichkeit des niederen Volkes einen Damm gebildet hatte, wurde von zunehmender Verwilderung und Verderbnis besonders der unteren Klassen und auf dem Lande begleitet.

So war es nichts Auffallendes oder Besonderes, wenn man in den reformatorischen Kreisen auf ein Mittel sann, die schlimmen Zustände, die durch den Zerfall der kirchlichen Verwaltung, wenn auch nicht erst hervorgerufen, doch gesteigert wurden, zu bessern und zu heilen. Welches Mittel bot sich dafür dar? Eines, das man seither schon wiederholt angewandt hatte, wenn es galt, vom Mittelpunkte der Regierung aus reformierend einzugreifen, die Visitation. Wir müssen uns hier an das oben über die Organisation der Verwaltung im Mittelalter Gesagte erinnern: eine Centralorganisation im modernen Sinne, die die unteren und niederen Behörden in stetem Zusammenhang mit einer obersten Centralstelle hält, gab es damals noch nicht und wurde durch die Reform der Centralverwaltung im 16. Jahrhundert erst angebahnt; einen gewissen Ersatz für sie bot die Visitation: sie gab der Landesobrigkeit Gelegenheit, in einer zwar außerordentlichen und unregelmäßigen, aber immerhin heilsamen Weise auf ihre Behörden und Beamten einzuwirken, sie zu beaufsichtigen und zu überwachen, in Abhängigkeit von der Centralverwaltung zu bringen und darin zu erhalten, Mißbräuche, die sich in der unteren Verwaltung eingeschlichen hatten, zu beseitigen u. s. w. Weltliche Visitationen waren daher nicht selten, wenn sie auch keineswegs regelmäßig und oft in großen Zwischenräumen vorgenommen wurden. So schlägt Luther einmal eine Visitation des weltlichen Regiments, der Ämter und Ämterleute, seinem Kurfürsten vor, und dieser gibt in seiner Antwort zu, daß dies gut und heilsam wäre, muß es jedoch zunächst zurückstellen und will später einmal eine Visitation vornehmen.<sup>1)</sup> Aber was für uns noch wichtiger ist, auch kirchliche Visitationen wurden von den Landesobrigkeiten angestellt. Je weniger die kirchlichen Oberen geneigt waren, die Besserung des geistlichen Standes und des religiös-sittlichen Lebens überhaupt mit Ernst und Eifer in die Hand zu nehmen, um so mehr fühlten sich die Landesobrigkeiten gedrungen, in ihrem Teile reformierend vorzugehen und einzuwirken: nach damals schon weitverbreiteter Anschauung galten sie in Notlagen als zuständig auch für geistliche Dinge. Welches andere Mittel hatten sie, um hier bessernd einzugreifen, als die Visitation? Daß Landesobrigkeiten kirchliche Visitationen anregten und anstellten, haben wir bereits an einem früheren Orte gehört.<sup>2)</sup>

Die Idee einer Kirchenvisitation im Kurfürstentum Sachsen<sup>3)</sup> stammt von

1) Siehe Luthers Briefwechsel ed. de Wette Bb. 3 S. 38. Luthers Briefwechsel. Herausgegeben von Burckhardt (1866) S. 92f.

2) f. o. S. 39.

3) Vgl. darüber besonders Burckhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. Leipzig 1879. Mejer, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts S. 1 ff.

dem Prediger Nikolaus Hausmann in Zwickau: er wandte sich 1524 und 1525 an den kurfürstlichen Hof, insbesondere an den Bruder des regierenden Landesherrn, den Herzog Johann von Sachsen, mit einer Darlegung der kirchlichen Schäden und mit der Bitte um Vornahme einer Kirchenvisitation durch den Kurfürsten. Er hatte zuerst noch an den Institutionen der alten Kirche festzuhalten gesucht und auf die Thätigkeit der Bischöfe gerechnet; erst als sich diese Hoffnung nicht erfüllte, wandte er sich einer anderen Seite zu, der weltlichen Gewalt: gerade deshalb, weil die Bischöfe von Freisingen und Raumburg (die zunächst Recht und Pflicht dazu gehabt hätten) nicht in das Land kommen, um die Schäden abzustellen, liege es dem Herzog wie jedem Landesherrn als oberstem Schutzherrn ob, die ewige Verdammnis von den Seelen abzuwenden: „Deshalb fasse Euer fürstl. Gnaden ein gut Herz, bitte Gott um Gnade und thue, wie ein Kaiser zu Hieronymi Zeiten gethan hat, der hinter des Papsis Wissen viel Bischöfe zu einer Synode sammengefordert, weil es die Nothdurft gebot. Jetzt sieht Euer fürstliche Gnaden, daß nichts nütiger ist als zu visitieren. Man fordere die Domherrn zu Raumburg und Zeitz zusammen, befehle ihnen mit Ernst, ihrem Amte zu folgen, bestelle Archidiaconen und Suffraganen an Stelle des Bischofs, heiße sie das Werk vollenden, umherziehen und fragen, was allenthalben wandelbar und gebrechlich ist. Finden sie sich dazu untauglich und ungelehrt, so geben sie ihr Amt auf.“ Etwaige Bedenken des Herzogs gegen ein derartiges Eingreifen in kirchlichen Dingen sucht Hausmann zu zerstreuen: „Wollten Euer fürstl. Gnaden sagen, wie soll ich Christo folgen, Paulo, Barnabä und Petro; bin ich doch kein Prediger noch Lehrer des Wortes, da mir nur die weltliche Obrigkeit befohlen ist, so antworte ich: hatte doch der König Josafat (Paralip. II, 17) auch nicht Befehl, Fürsten, Leviten und Priester ins Land zu schicken, das Volk unterweisen zu lassen! Fürwahr, die Liebe zu seinem Volke hat ihn dazu bewogen, zu erfüllen, was lässige Prälaten unterlassen hatten. Ist doch Euer Gnaden nicht ein heidnischer Fürst, sondern von christlich heiligem Geblüte und Herkommen; billig wäre es, daß Euer Gnaden solch tapferen Fußtapfen nachgingen und anderen Fürsten und Herren zum Beispiele dienten. — Visitieren ist ein gar edles Werk, es ist nichts als Gebrechen wandeln, ermahnen zum sittlichen Leben, trösten und stärken.“ Dr. Luther, meint Hausmann zum Schluß, der sei am tauglichsten, der habe die Gewalt, das Herz und den Verstand dazu.

Doch kam es zunächst nicht zur Visitation: der am 5. Mai 1525 eingetretene Tod des Kurfürsten Friedrichs des Weisen und der Bauernaufstand traten dazwischen. Allein eben dieses letztere Ereignis, das die ohnehin schon lockere kirchliche Ordnung an vielen Orten ganz auflöste, war die Veranlassung zur Wiederaufnahme der Idee der Kirchenvisitation und zu ihrer ersten Durchführung im Sinne der Reformation. Es handelte sich besonders um Wiederaufrichtung der Pfarreien und Sicherstellung ihrer Dotierung. Nun ist es Luther selbst, der die weltliche Gewalt in Anspruch nimmt für das

Werk der Kirchenvisitation, „weil die Not es erfordere“. Diese Not schildert Luther in anschaulicher Weise: „Die Pfarren liegen elend darnieder: niemand giebt, niemand zahlt, Opfer und Seelspennige sind gefallen, Zinsen sind nicht da oder zu wenig, es achtet der gemeine Mann weder Prediger noch Pfarrer, daß, wo nicht eine tapfere Ordnung und stattliche Erhaltung der Pfarreien vorgenommen wird, in kurzer Zeit weder Pfarrhöfe, Schulen noch Schüler da sein werden und Gottes Wort und Dienst zu Boden geben (gehen?) muß.“ In seinem Vorschlage zur Wiederaufrichtung der Pfarreien betont Luther die Verwendung der Klöster, Stifte, Lehen und Spenden.<sup>1)</sup> Sein Vorschlag hatte die Wirkung, daß in den ersten Monaten des Jahres 1526 wirklich in einzelnen Landesteilen Visitationen vorgenommen wurden.<sup>2)</sup> Dann trat aber wieder eine Stodung ein, bis Luther am 22. November 1526 in aller Form eine Kirchen- und Schulvisitation beim Kurfürsten Johann beantragte<sup>3)</sup>: „Es ist des Klagens über alle Maß viel der Pfarrherrn fast an allen Orten“, beginnt hier Luther. „Da wollen die Bauern schlechts nichts mehr geben, und ist solcher Undank unter den Leuten für das heilige Wort Gottes, daß ohn Zweifel eine große Plage vorhanden ist von Gott; und wenn ichs mit gutem Gewissen zu thun wüßte, möchte ich wohl dazu helfen, daß sie keinen Pfarrherrn oder Prediger hätten und lebten wie die Säue, als sie doch thun: da ist keine Furcht Gottes noch Zucht mehr, weil des Papstes Bann ist abgegangen, und thut jedermann was er nur will.“

Was schlägt nun der Reformator zur Besserung vor? „Weil aber uns allen, sonderlich der Obrigkeit geboten ist, für allen Dingen doch die arme Jugend, so täglich geboren wird und daher wächst, zu ziehen und zu Gottesfurcht und Zucht halten, muß man Schulen und Prediger und Pfarrherrn haben. Wollen die älteren ja nicht, mögen sie immerhin zum Teufel hinfahren. Aber wo die Jugend versäumet und unerzogen bleibt, da ist die Schuld der Obrigkeit, und wird dazu das Land voll wilder loser Leute, daß nicht allein Gottes Gebot, sondern auch unser aller Not zwingt, hierin Wegs fürzuwenden. Nun aber in E. K. F. G. Fürstentum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stifte E. K. F. G., als dem obersten Haupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll. Derhalben wie ich alles mit E. K. F. G. Kanzler, auch Herrn Niclas von Ende geredet, will es vonnöten sein, aufs Fürderlichste von E. K. F. G., als die Gott in solchem Fall dazu gefordert und mit der That überfällt, von vier Personen lassen das Land zu visittieren: zween, die auf die Zinsen und Güter, zween, die auf die Lehre und Person verständig sind, daß dieselben aus E. K. F. G. Befehl die Schulen und Pfarren, wo es not ist, anrichten heißen und versorgen. Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat

1) Siehe den Brief Luthers vom 31. Oktober 1525 bei de Wette III, 39.

2) Burckhardt a. a. D. S. 10 ff.

3) Bei de Wette III, 135 f., in der Erl. Ausg. Bd. 53 S. 385 ff.

E. K. F. G. Macht, sie zu zwingen, daß sie Schulen, Predigtstühle, Pfarren halten. Wollen sie es nicht zu ihrer Seligkeit thun noch bedenken, so ist E. K. F. G. da, als oberster Vormund der Jugend und aller, die es bedürfen, und soll sie mit Gewalt dazu halten, daß sie es thun müssen; gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, daß sie zu Brücken, Steg und Weg, oder sonst zufälliger Landesnot geben und dienen müssen. Was das Land bedarf und not ist, da sollen die zugeben und helfen, die des Landes gebrauchen und genießen. Nu ist kein nötiger Ding, denn Leute ziehen, die nach uns kommen und regieren sollen. Sind sie aber des Vermögens nicht, und sonst zu hoch beschweret, so sind da die Klostergüter, welche fürnehmlich dazu gestiftet sind, und noch dazu zu gebrauchen sind, des gemeinen Mannes desto haß zu verschonen. Denn es kann E. K. F. G. gar leichtlich bedenken, daß zuletzt ein böß Geschrei würde, und nicht zu verantworten ist, wo die Schulen und Pfarren darniederliegen, und der Adel sollte die Klostergüter zu sich bringen; wie man denn schon sagt, und auch etliche thun. Wie nun solche Güter E. K. F. G. Kammer nichts bessern und endlich doch zu Gottesdienst gestiftet sind, sollen sie billig hierzu am ersten dienen. Was hernach übrig ist, mag E. K. F. G. zur Landesnotdurft oder an arme Leute wenden.“

Der Kurfürst Johann ging auf Luthers Antrag ein, um so mehr, als auch die Universität zur Beschleunigung der Visitation drängte: nachdem er zwei seiner Räte, den Kanzler Brück und Hans von Gräsendorf beauftragt, mit den vier Dechanten und Luther die weiteren Maßnahmen zu beraten, und den Ergebnissen ihrer Beratungen seine Zustimmung erteilt hatte, setzte er eine Visitationskommission zunächst für den Kurkreis ein, die aus Hieronymus Schürff, Melanchthon, Hans Eder von der Planitz und Adamus von Haubitz bestand; in ähnlicher Zusammensetzung wurden dann auch für die anderen Kreise Visitationskommissionen bestellt. Wir bemerken hier also noch die mittelalterliche Form der Verwaltungsorganisation: für einen wichtigen Zweck, wie es die Visitation unzweifelhaft war, wird aus den Räten des Hofes und einigen anderen, in diesem Falle einem oder mehreren Haupttheologen, eine Kommission gebildet.

Den Visitatoren wurde als Grundlage und Richtschnur für ihr Visitationswerk eine Instruktion gegeben („Instruktion und Befehl, darauf die Visitatores abgefertigt sein.“<sup>1)</sup> Als Aufgabe und Zweck der Visitation bezeichnet sie: 1) dafür zu sorgen, daß allenthalben im Lande richtig lehrende und richtig lebende Pfarrer in genügender Anzahl vorhanden und daß ihre Stellen genügend dotiert seien, 2) auf die Schulen zu achten, 3) die Verwaltung der aus kirchlichem Stiftungsvermögen, dessen Zweck weggefallen war, entstandenen „gemeinen Kasten“ in Obacht zu nehmen, 4) die Gemeindefürsorge ins Auge zu fassen und die Lokalobrigkeiten zu Handhabung ordentlicher, im Interesse

1) Von Richter mitgeteilt einmal in der von Reyscher und Wilda herausgegebenen Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft Bd. 4 S. 45 ff. und in seiner Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen Bd. 1 S. 77 ff.

der Kirche ausübender Polizei anzuweisen. Bemerkenswert ist, daß die Visitation sich an die politische Einteilung des Landes angeschlossen: für jeden Kreis wurde eine besondere Kommission bestellt, jeder Kreis bildete somit einen Visitationssprengel, jeder Visitationssprengel zerfiel dann weiter in landesherrliche Ämter, in die Bezirke der nicht amtsässigen Städte und in die ritterschaftlichen Bezirke; an der Spitze jedes Amtes stand ein landesherrlicher Beamter (Amtmann, Vogt) mit einem Gehilfen für die Einnahme und Verrechnung der landesherrlichen Gefälle (Schösser, Kastner); die weltlichen Obrigkeiten der nicht amtsässigen Städte waren die Stadtmagistrate, die der ritterschaftlichen Bezirke die ritterschaftlichen Gerichtsherrn. Sie alle wurden vom Kurfürsten angewiesen, den Visitatoren hilfreiche Hand zu leisten. Wichtig war, daß diese eine Unterinstanz schufen: die Superattendenz.<sup>1)</sup> Die Instruktion wies sie an, „an etlichen und den fürnehmsten Stellen“ je einen Pfarrer mit der „Superattendenz“ über die Pfarrer der Umgegend zu beauftragen, und die Visitatoren kamen dem nach, indem sie in jedem Amtsbezirk einen superattendirenden Pfarrer anstellten. Außer der Aufsicht über die Geistlichen ihres Bezirks sollte aber den Superattendenten noch eine andere Aufgabe zugewiesen werden: Ehefachen, namentlich wo es sich um Scheidung handle, sollen ferner nicht mehr (wie bisher) von den Pastoren erledigt, sondern an den Superattendenten gewiesen werden; in schwierigeren Fällen<sup>2)</sup> soll dieser es dem Amtmann oder Schösser anzeigen, welcher alsdann ein Kollegium beruft, in dem er den Vorsitz führt und zu dem er den Superintendenten, den Pfarrer, in dessen Parochie der Fall sich zugetragen hat, und den Rat oder etliche des Rats (wenn die Parteien aus einer Stadt sind) zu laden hat. Nachdem die Parteien verhandelt haben, soll das Kollegium das Urteil fällen; besonders schwierige Sachen sind an den Hof zu bringen.

Einige Zeit nachher wurde auf Grund der bei den Visitationen gemachten Beobachtungen und Erfahrungen ein sogenanntes Visitationbuch, das Melancthon abgefaßt, Luther und Bugenhagen durchgesehen hatten, herausgegeben: „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen.“<sup>3)</sup> Es ist eine Instruktion für die Pfarrer, wie sie predigen und lehren, worauf sie in ihrem Amte achten sollen u. Auch hier handelt es sich um einen Abschnitt von den Superattendenten; neu ist, daß ihnen darin auferlegt wird, die anzustellenden Pfarrer zu prüfen, ehe sie mit der Pfarre belehnt oder zu Predigern angenommen würden. Weiter handelt das Visitationbuch ausführlich von den Schulen, womit aber nicht Volksschulen, sondern gelehrte

Schulen gemeint sind: es handelt sich darum, „daß man Leute aufziehe, geschickt zu lehren in den Kirchen und sonst zu regieren.“

Am interessantesten und für unseren Zweck wichtigsten ist jedoch nicht sowohl das Visitationbuch selbst, als die von Luther dazu verfaßte Vorrede, in der sich der Reformator über den Anlaß und Zweck der Visitation ausspricht. Er weist hier zunächst darauf hin, daß das Visitieren von jeher für ein göttlich heilsam Werk angesehen, schon im alten und im neuen Testament gelobt worden sei, daß die Bischöfe vom Visitieren als ihrem Hauptberuf den Namen erhalten haben, „denn eigentlich heißt ein Bischof ein Aufseher oder Visitor, und ein Erzbischof, der über dieselbigen Aufseher oder Visitator ist.“ Aber die Bischöfe und Erzbischöfe haben sich zu Fürsten und Herren gemacht und ihr „Besuchamt“ Präbitten, Vikaren oder Dechanten befohlen, und als diese auch faule Junker geworden waren, ward es den Offizialen aufgetragen, „die mit Ladzetteln die Leute plagten in Geldsachen und niemand besuchten“. Endlich blieb auch Junker Offizial daheim in warmer Stube und schickte etwa einen Schelmen oder Buben, der auf dem Lande und in Städten umherlief, und wo er etwas durch böse Mäuler und Aferredere hörte in den Tabernen, von Manns- und Weibspersonen, das zeigte er dem Offizial an, der griff sie dann an nach seinem Schinderamt, schabte und schindete Geld auch von unschuldigen Leuten und bracht sie dazu um Ehre und guten Leumund, daraus Mord und Jammer kam“. So ist das Besuchamt, „gleich wie alle christliche alte Lehre und Ordnung, auch des Teufels und Endekrists Spott und Gaukelwerk geworden“. Erst an dem Schaden, der aus dem Abgange dieses Amtes gekommen ist, merkt man, wie nützlich und nötig es der Christenheit ist. „Demnach, so uns igt das Evangelium durch unaussprechliche Gnade Gottes barmherziglich wiedergekommen oder wohl auch zuerst aufgegangen ist, dadurch wir gesehen, wie elend die Christenheit verwirret, zerstreuet und zerissen ist, hätten wir auch dasselbige recht bischöflich und Besucheamt, als aufs höchste vonnöten, gerne wieder angerichtet gesehen. Aber weil unser Keiner dazu berufen (war) oder gewissen Befehl hatte und St. Petrus nicht will in der Christenheit etwas schaffen lassen, man sei denn gewiß, daß (es) Gottes Geschäft sei, hat sichs keiner vor dem andern dürfen unterwinden; da haben wir des Gewissen wollen spielen und zur Liebe-Amt (welches allen Christen gemein und geboten ist) uns gehalten und demütiglich mit Bitten angelangt den durchlauchtigsten und hochgeborenen Fürsten und Herren, Herrn Johannes, Herzog zu Sachsen, des römischen Reiches Erzmarschall und Kurfürsten, Landgrafen in Thüringen, Markgrafen zu Meissen, unsern gnädigsten Herrn, als den Landesfürsten und unsere gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet: daß S. R. F. G. aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen, dem Evangelio zu gute und den elenden Christen in S. R. F. G. Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Amt fordern und

1) Superintendenten kommen schon früher vor, wohl das erste Mal in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 (Richter, evangel. Kirchenordnungen Bb. 1 S. 23).

2) Hier ist nicht ganz klar, ob die Ehefachen sämtlich als schwierig bezeichnet werden oder ob unter ihnen ein Unterschied gemacht wird zwischen einfachen (welche der Superattendent allein erledigen soll) und verwickelten Fällen, die er dem Amtmann anzuzeigen hat. Mejer a. a. D. S. 10 scheint ersteres anzunehmen, Dieckhoff in der theol. Zeitschrift Bb. 4 S. 712 letzteres.

3) Bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bb. 1 S. 82 ff.

ordnen, welches denn S. R. F. G. also gnädiglich, durch Gottes Wohlgefallen gethan und angerichtet haben, und solches den vier Personen befohlen“ etc. Um aber giftigen Nachreden und Verleumdungen, wie die „Besagte Lehre habe uns gereut und (wir) seien zurückgegangen und (hätten) widerrufen“, zu entgehen sieht sich Luther veranlaßt, „solches alles, so die Visitatoren ausgerichtet und unserm gnädigsten Herren angezeigt, — öffentlich durch den Druck an den Tag zu geben.“ — „Und wiewohl wir solches (die Instruktion, die im Visitationsbuch enthalten ist) nicht als strenge Gebote können lassen ausgehen, auf daß wir nicht neue päpstliche Dekretalen aufwerfen, sondern als eine Historie oder Geschichte, dazu ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens: so hoffen wir doch, alle fromme friedsame Pfarrherren, welchen das Evangelium mit Ernst gefällt und Lust haben, einmütiglich und gleich mit uns zu halten, wie St. Paulus lehrt Philipp. 2, das wir thun sollen, werden solchen unseres Landesfürsten und gnädigsten Herren Fleiß, dazu unserer Liebe und Wohlmeinen, nicht undankbarlich noch stöcklich verachten, sondern sich williglich, ohne Zank, nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen. — Wo aber etliche sich mutwilliglich dawidersetzen würden und ohne guten Grund ein Sonderliches wollen machen, wie man denn findet wilde Köpfe, die aus lauter Bosheit nicht können etwas Gemeines oder Gleiches tragen, sondern ungleich und eigensinnig sein ist ihr Herz und Leben, müssen wir dieselbigen sich lassen von uns, wie die Spreu von der Tenne, sondern und um ihretwillen unser gleichs nicht lassen. Wiewohl wir auch hierin unseres gnädigsten Herrn Hilfe und Rat nicht wollen unbefucht lassen. Denn obwohl S. R. F. G. zu lehren und christlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Kotten und Aufruhr unter den Unterthanen erheben, wie auch der Kaiser Konstantinus die Bischöfe gen Nicäa fordert, da er nicht leiden wollte noch sollte die Zwietracht, so Arius hatte unter den Christen im Kaiserthum angerichtet, und hielt sie zu einträchtiger Lehre und Glauben.“

bleiben wir einen Augenblick stehen, um über den Sinn und die Bedeutung der auf Anordnung des Kurfürsten vorgenommenen Kirchenvisitation klar zu werden! Es ist kein Zweifel, daß nach reformatorischer Anschauung die Visitation der Pfarrer und Kirchen etwas ist, das an sich der weltlichen Obrigkeit nicht zukommt. Das beweist das oben mitgeteilte Schreiben des Pfarrers Hausmann an den Herzog Johann zu Sachsen, besonders die Bemerkung: „Visitieren ist gar ein edles Werk, es ist nichts als Gebrechen wandeln, Ermahnen zum sittlichen Leben, trösten und stärken“, Funktionen, die alle mit dem Worte ausgerichtet und deshalb von der weltlichen Gewalt nicht ausgeübt werden können. Einen noch deutlicheren Beweis aber liefert Luthers Vorrede zum Visitationsbuch: der Kurfürst soll eingreifen „aus christlicher Liebe, denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind“, „zu lehren und christlich zu regieren, ist ihm nicht befohlen“. Endlich wird auch sonst von den Reformatoren das Visitieren als ein eigentlich bischöfliches

Werk ausdrücklich bezeichnet: in seiner Schrift *De abusibus emendandis* von 1541 zählt Melancthon *quatuor episcopi officia* auf: 1) *docere et gubernare doctrinam*, 2) *ordinare et explorare ordinandos*, 3) *praesesse judiciis ecclesiasticis*, 4) *visitare ecclesias*.<sup>1)</sup>

Die Visitation ist also nach reformatorischem Sinn und Verstand ein bischöfliches Werk, nicht Sache der bürgerlichen Obrigkeit. Aber weil diese ein Mitglied des christlichen Körpers ist, kann sie bei Versäumnis der zur Visitation an sich zuständigen Behörde, der Bischöfe, in außerordentlicher und stellvertretender Weise eingreifen und thun, was ihr ordentlicher und regelmäßiger Weise nicht zukommt; den Rechtstitel dazu gibt ihr „das Amt der Liebe, das allen Christen gemein und geboten ist,“ und das hier auszuüben sie umsomehr berufen ist, weil sie als „gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet“ vor allen andern Christen schuldig ist, das Beste zu schaffen und der Not zu wehren. Dadurch löst sich der Widerspruch, daß die Visitation der weltlichen Gewalt nicht zusteht, und doch der Kurfürst den Beruf hat, zu visitieren, daß „von weltlicher Obrigkeit“ der Kurfürst nicht schuldig ist, die Visitation vorzunehmen, und doch von Luther dazu aufgefodert wird, „als unsere gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet“.

liegt nun darin nicht, daß in der Regel und normaler Weise die weltliche Gewalt keinen Beruf zu kirchlichem Handeln habe, daß eigentlich nur die christlichen Behörden, vor allem die Bischöfe, berechtigt seien, die Funktionen, die wir gewöhnlich mit dem Namen „Kirchenregiment“ bezeichnen, auszuüben, somit ein sogenanntes landesherrliches Kirchenregiment ganz und gar Luthers Sinn und Absicht widerspreche?<sup>2)</sup> Gewiß nicht! Wohl ist es eine allgemein reformatorische Anschauung, wie wir gesehen haben, daß das Visitieren ein bischöfliches, also durch geistliche, nicht durch weltliche Gewalt vorzunehmendes Werk sei, aber dies gilt doch nur von dem Visitieren, das *verbo, sine vi humana*, also durch „Lehren und geistlich regieren“ geschieht, nicht aber von dem Visitieren, das sich auf die äußere Ordnung der Kirche, auf die Dotierung der Pfarreien, die Abgaben der Pfarrkinder u. dergl. bezieht und mittels Zwangsgewalt ausgeübt wird. Lehren und geistlich regieren kann ja freilich die weltliche Obrigkeit nicht, und auch da, wo sie in der Not für andere eintritt, wie bei der Visitation, kann sie es nicht und thut sie es nicht, sondern braucht dazu der Theologen, deren alleiniger Beruf es ist, zu lehren und christlich zu regieren. Auch hier leiht sie doch nur ihren weltlichen Arm dazu, das andere überläßt sie den Geistlichen und Theologen. Soweit daher das Visitieren aus einer bloßen Maßregel zu einer ständigen Einrichtung wird, wird es nicht weltlichen, sondern geistlichen Behörden überwiesen: das zeigt die Schaffung des Superintendentenamts, das den echten Sinn des bisherigen Bischofsamtes in die evangelische Kirche hinüberzuretten und ihr zu erhalten berufen und gestiftet ist: so wenig das Superintendentenamt das

1) Corp. Reform. IV, p. 546.

2) Wie z. B. Haupt a. a. O. II, S. 197 ff. schließt.



landesherrliche Kirchenregiment in der evangelischen Kirche ausgeschlossen hat, so wenig will Luther die weltliche Gewalt vom kirchlichen Handeln ausschließen, wenn er ihr den Beruf, zu lehren und geistlich zu regieren, abspricht. Wir müssen hier wieder darauf zurückkommen, wie falsch es ist, das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment und das bischöfliche Kirchenregiment als Gegensätze, die sich ausschließen, anzusehen. Auf dem Boden der katholischen Kirchenverfassung vertragen sie sich allerdings nicht miteinander: da hat die weltliche Obrigkeit in der Kirche nichts weiter zu thun, als was die kirchliche Obrigkeit von ihr verlangt, da hat sie kein Recht selbständiger Prüfung und selbständigen Handelns in kirchlichen Sachen, das steht nur und ausschließlich der geistlichen Obrigkeit zu, die auch durchaus nicht auf moralische Mittel beschränkt ist, sondern von Gott eine potestas regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae<sup>1)</sup> erhalten hat. Allein nach reformatorischen Grundsätzen ist das bischöfliche Kirchenregiment auf das Wort, auf das „christliche Regieren“ als sein einziges Werkzeug angewiesen und mit keinerlei Zwangsgewalt verbunden. Darum kann aber eben ganz gut noch ein anderes Kirchenregiment neben ihm in der Kirche bestehen, das der weltlichen Obrigkeit, welches durch ein anderes Mittel, die Zwangsgewalt, wirkt. Solange man freilich den Irrtum nicht fahren läßt, als sei das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment durch den Wegfall des bischöflichen ins Leben gerufen worden und an seine Stelle getreten, wird man auch nie ein Verständnis dafür gewinnen können, wie es den Reformatoren möglich gewesen ist, auf der einen Seite die weltliche Obrigkeit zum kirchlichen Handeln, zu energischem Eintreten für reine Lehre und richtigen Gottesdienst, zu rücksichtsloser Unterdrückung aller Irrlehre und falschen Gottesdienstes aufzufordern, auf der anderen Seite ihr das Recht zum „geistlich Regieren“ abzuspochen und Übergriffen in das Gebiet des geistlichen Amtes zu wehren. Das Kirchenregiment, d. h. das Recht die Kirche nach ihrem Willen und Gutdünken zu leiten, die geistlichen Behörden als ihre Diener und Untergebenen anzusehen, haben die Reformatoren den Territorialgewalten, Landesherren und Stadtmagistraten nie zugestanden, haben aber auch diese in unserer Periode nicht beansprucht.

Die Visitationskommissionen und die von ihnen bestellten Superintendenten sollten also an Stelle der weggefallenen oder säumig gewordenen bischöflichen Behörden treten. Die weltliche Obrigkeit muß sich nun der Visitation der Geistlichen und des geistlichen Lebens annehmen, obgleich sie das eigentlich nichts angeht, aber aus christlicher Liebe und um der Noth willen kann und darf sie es nicht lassen. Darum wird aber die Visitation nicht ein weltliches Geschäft, eine Pflicht und Befugnis der bürgerlichen Obrigkeit: sie bleibt ein geistliches Amt, wie am deutlichsten das aus ihr hervorgegangene Superintendentenamt beweist.

Die Visitationskommissionen waren wie alle Kommissionen nur für einen bestimmten Zweck und auf eine gewisse Zeit gebildet worden. „Die Visitation war zunächst eine Maßregel, keine Einrichtung.“<sup>1)</sup> Doch blieben die Kommissionen vorläufig noch bestehen, weil ihre Aufgabe noch nicht erledigt schien: es fehlte an einer oberen Instanz über den mit den Amtmännern zusammen arbeitenden Superintendenten; in diese Lücke traten sie ein und das Bedürfnis hielt sie fest, obgleich sie ihrer ganzen Natur nach nicht auf die Dauer bestehen konnten. Immer mehr und immer deutlicher stellte sich die Notwendigkeit von ständigen Behörden als oberen Instanzen heraus, welche an Stelle der immer noch nicht erledigten bischöflichen Behörden treten sollten.

Es ist hierbei noch etwas Besonderes zu bedenken. Die Bischöfe, wie sie bis zur Reformation in Deutschland bestanden hatten, besaßen nicht nur die iurisdictio ecclesiastica im evangelischen Sinne, d. h. eine lediglich durch das Wort, ohne Zwangsgewalt auszuübende Kirchengewalt, sondern auch noch eine andere, die viel umfassender und einschneidender war als jene, und von der es in der Augustana heißt: Si quam habent aliam vel potestatem vel iurisdictionem in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum cet., hanc habent humano iure, ubi cessantibus ordinariis coguntur principes vel inviti suis subditis ius dicere, ut pax retineatur.<sup>2)</sup> Diese Sachen, wie Ehefachen, Zehnten, gewisse Straffachen (delicta mixta) u. dergl., waren nach kanonischem Recht res ecclesiasticae und gehörten vor das forum ecclesiasticum, also in jeder Diözese vor den Bischof. Auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 war gerade über diese Frage unter den Evangelischen lebhafter Streit, ob man die iurisdictio in diesem Sinne den Bischöfen belassen dürfe, wenn sie das Evangelium anerkennen. Es heißt darüber in einem auf dem Reichstage wahrscheinlich von Melancthon verfaßten Bedenken: si vero iurisdictionem in causis matrimonialibus urserint, non repugnandum iudicamus, quo minus de illis decident ac diiudicent, praesertim si non aperte cum verbo ac mandato Dei pugnent. Iurisdictionem enim et obedientiam sacerdotum tantum sunt res politicae, quae Episcopis consuetudine et ordinatione humana debentur.<sup>3)</sup> In Schmalkalden kam dann unter den daselbst im März 1537 versammelten Theologen die Sache wieder zur Sprache und wurde im Tractatus de Potestate et Primatu Papae in folgender Weise erledigt<sup>4)</sup>: die iurisdictionem, die in der Befugnis excommunicandi reos manifestorum criminum besteht, kommt allen Geistlichen in gleicher Weise zu; wenn die Bischöfe sie an sich gerissen haben, wie wenn sie ihnen allein zustände, rectum est, et hanc iurisdictionem reddere piis pastoribus et curare, ut legitime exerceatur ad morum emendationem et gloriam Dei. Dann heißt es weiter: Reliqua

1) Mejer, Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts. S. 9.

2) Art. XXVIII (libr. symbol.) p. 64.

3) Corp. Reform. II, p. 376.

4) Libr. symbol. p. 343.

est iurisdictio in iis causis, quae iure canonico ad forum, ut vocant, ecclesiasticum pertinent, ac praecipue in causis matrimonialibus. Haec quoque habent episcopi humano iure, et quidem non admodum veteri, sicut ex codice et novellis Iustiniani apparet iudicia matrimoniorum tunc fuisse apud magistratus. Et iure divino coguntur magistratus mundani haec iudicia exercere, si episcopi sint negligentes. Idem concedunt et canones. Quare etiam propter hanc iurisditionem non necesse est obedire episcopis. Et quidem quum leges quasdam considerent iniustas de coniugiis et in suis iudiciis observent, etiam propter hanc causam opus est alia iudicia constitui. Quia traditiones de cognatione spirituali sunt iniustae. Iniusta enim traditio est, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium. Etiam iniusta lex est, quae in genere omnes clandestinas et dolosas desponsationes contra ius parentum approbat. Est et iniusta lex de coelibatu sacerdotum. Sunt et alii laquei conscientiarum in eorum legibus, quos omnes recitare nihil attinet. Illud satis est recitasse, quod multae sunt iniustae leges papae de negotiis matrimonialibus, propter quas magistratus debent alia iudicia constituere.

Es ist zu vermuten, daß aus der hier gegebenen Anregung ein am 13. Mai desselben Jahres von dem zu Torgau versammelten großen Ausschuss der Landschaft gefasster Beschluß hervorgegangen ist, der den Kurfürsten um Errichtung von Konsistorien anging. Dieser Antrag ist uns zwar nicht in authentischer Form überliefert, aber er wird in anderen Schriftstücken, die auf ihn Bezug nehmen, ziemlich übereinstimmend referiert. Der Kurfürst ließ nämlich den Antrag zunächst an eine aus Mitgliedern der Theologen- und der Juristenfakultät zu Wittenberg gebildete Kommission gehen, und diese erstattete das sog. Wittenberger Bedenken von 1538.<sup>1)</sup> Hier wird der Antrag so referiert: es sei durch den verordneten großen Ausschuss der Landschaft, so nächst erschienenen Sonntags Exaudi Anno 37 zu Torgau versammelt gewesen, aus notdringenden wichtigen bewegenden Ursachen untertäniges Ansuchen geschehen, daß Seine Churfürstlichen Gnaden gnädiglich in ihren Landen vier Konsistorien wollen aufrichten lassen, dahin alle ecclesiasticae causae, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer, ihre Defension contra iniurias, ihr Wandel und Leben belangend u. und sonderlich auch die Ehesachen (welcher zu Hof man doch nicht bequemlich abwarten kann, sich auch ohne gebührlischen Prozeß, ordentliche Registration etlicher Händel nicht wollen lassen ausrichten) möchten gewiesen werden.“ In dem Entwurf eines Reskripts<sup>2)</sup> des Kurfürsten an die Kommission, die zur Erstattung eines Bedenkens über jenen Antrag aufgefordert worden war, wird dieser in folgender Weise beschrieben: — „daß

die hohe unvermeidliche Notdurft erfordern wollte, diemeil der Bischöfe und des Papstes christliche Jurisdiction — in unsern Landen — durch ihr Verfolgen der göttlichen Wahrheit und seines heilswertigen Worts gefallen, daß zu Erhaltung unserer und unserer Mitverwandten bekanten göttlichen Lehre, auch christlichen Gehorsams, Zucht, Wandels, guter Sitten und Ehrbarkeit anstatt berührter Bischöfe und geistlichen mißbraucher Jurisdiction und Obrigkeit etliche Consistoria in berührten unsern Landen möchten aufrichtet, und gelehrte, gottesfürchtige und fleißige Personen zu Verwaltung derselben Consistoria verordnet, und ihnen von uns und unserem Bruder, als der Obrigkeit, Gewalt, Befehl und Kommission gegeben werden in den Sachen, darin die Kirche ein billig Aufsehen haben soll, gütlich, auch rechtlich zu handeln, Einsehen zu thun, zu büßen, zu strafen und anderes, das die Notdurft dabei erfordern wollte, vorzuwenden.“ Endlich in der sogenannten Wittenberger Konsistorialordnung von 1542 wird der Torgauer Antrag vom Kurfürsten dahin recapituliert, „daß wir etliche Consistoria in unseren Landen aufrichten und ordnen wollten, die Kirchengenichte, in Sachen dazu gehörend, verwesen und üben möchten, dabei auch die Pfarrer und Prediger und andere Kirchendiener, ihre Defension wider Unrecht, ihren Wandel und Leben belangend, suchen, und sonderlich die Ehesachen, welcher man zu Hof nicht bequemlich abwarten kann, die sich auch ohne gebührlischen Prozeß, ordentliche Registration der Akten und Handlungen nicht wollen aufrichten lassen, gewiesen werden möchten.“<sup>3)</sup>

Es geht aus diesen in der Hauptsache übereinstimmenden Berichten hervor, daß die Konsistorien, wie sie der zu Torgau versammelte große Ausschuss der Landschaft sich dachte und wünschte, nicht bloß Gerichtsbehörden sein, d. h. diejenige iurisdictio, die den bisherigen Bischöfen nur humano iure zugestanden hatte, besonders die Ehegerichtsbarkeit ausüben, sondern daß sie auch kirchliche Verwaltungs- und Aufsichtsbehörden sein, also die Funktionen der seitherigen Visitationskommissionen übernehmen sollten.

Wie haben sich nun die Reformatoren zu diesem Antrage gestellt? Sie sprechen sich darüber mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit in dem bereits erwähnten Wittenberger Bedenken von 1538 aus.<sup>2)</sup> Seine Verfasser sind die Theologen Jonas, Cruciger, Bugenhagen und Melancthon und die Juristen Hieronymus Schürpf und Benedikt Pauli<sup>3)</sup>; Luther ist also nicht unmittelbar daran beteiligt; er sollte mit dem Kanzler Brück das Obererachten abgeben. Das Bedenken weist zunächst darauf hin, daß das Kurfürstentum bisher in kirchlicher Beziehung zu zehn oder zwölf Bistümern gehört habe und daher eine merklich große Anzahl von Dompropsten, Dekanen, Kommissarien, Erzpriestern, Archidiaconen, Notarien und anderen Befehl und Amt in Kirchensachen gehabt haben; nachdem nun Übung etlicher dieser

1) Von Richter mitgeteilt einmal in der Zeitschrift für deutsches Recht u. Bd. 4 S. 62 ff. und sodann in seiner Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 82 ff.

2) Mitgeteilt von Richter in seiner Geschichte der evangel. Kirchenverfassung S. 116 ff.

1) Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 1 S. 368.

2) f. v. S. 160.

3) Siehe Mejer a. a. D. S. 16.

Richter, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Amt er weggefallen, anstatt derselbigen aber noch keine andere Bestellung gemacht sei, sei zu besorgen, daß um das leichtere Ürgernis vorfallen, viel Untugend und Mutwille von ungezogenen groben Leuten, mit Verachtung, Lästerung der Religion, mit Ehebruch, Unzucht u. vorgenommen würde, so sie des vorigen Gezwanges und Strafe ledig, jetzt nimmer der gedrohten und in Rechten aufgelegten Strafe, viel weniger der Exekution, Scheu oder Befahrung tragen, sonderlich so keine neue gewisse Bestellung oder Consistoria gemacht würden, da die Ehehändel, Matrimonial- und andere Sachen in Gedächtnis und Registration behalten werden, wie denn da von vielen Klage beides, gegen den Hof und an die Visitatores gelangen; auch gebe die tägliche Erfahrung, daß Kirchenhändel, Priester, Pfarrer, ihr Amt, Wandel und Leben belangend, item die Ehesachen u. dergleichen, wohl eines eigenen Richters und Forums bedürfen, und nachdem die Visitatoren nicht können allezeit bei einander sein, die von Adel aus Verhinderung nicht allezeit vorhanden, ihrer etliche auch mit Schul- und anderer Arbeit beladen sind, und die Amtleute und Schöffen mit täglichen vorfallenden Amtssachen verhindert werden, stupra, adulteria, andere Laster und Mutwillen u. (wo nicht diese Bestellung gemacht wird), je länger je mehr aufwachsen, allerlei Unrichtigkeit, scandala und Ürgernisse erfolgen, so sehe man auch vor Augen, daß, solange keine Bestellung gemacht werde, etliche Händel in Unordnung hangen und die Laster, Sünde, allerlei Verbrechen ungestraft bleiben und der gemeine Mann täglich wilder und ungezogener werden. Deshalb erfordere die Notdurft „verhalben in Kirchensachen, Ehehändeln und anderen diese gewissen Consistoria aufzurichten (damit dieselbigen Matrimonialia gebührlischen Prozeß und Registration haben mögen).“ Demgemäß soll die Kompetenz der zu errichtenden Consistorien umfassen: Aufsicht auf Lehre und Wandel der Pfarrer, auf Gleichheit der äußerlichen Gottesdienste und Ceremonien, Schutz der Pfarrer gegen Beschwerden von seiten ihrer Pfarrkinder, Behandlung der Ehesachen, Aufsicht über fleißigen und regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes; alle diese Punkte können von den Superintendenten nicht genügend besorgt werden und fordern die Aufrichtung gewisser Consistoria, da die Iudices Befehl und Gewalt hätten rechtlich zu citieren durch Urteil, Straf und Buß aufzulegen und endlich Exekution zu thun,“ denn „die Kirchensachen und äußerliche Kirchenzwang, =Disziplin und =Ordnung können ohne schwere Sünde vor Gott und großen unaussprechlichen Schaden also nicht hangen oder ungefaßt schweben,“ darum ist auch von Anfang an in der Christenheit ein Kirchenzwang gewesen. „Ob man wohl bisher, das schädliche Feuer der päpstlichen Irrtümer u. s. w. desto leichter zu löschen, hat müssen mit abbrechen, das sonst hätte mögen stehen bleiben, so will doch von nöten sein, auch wieder zu bauen und nützliche Ordnung zu christlicher Zucht wieder aufzurichten, ist ganz hoch vonnöten, diesen Sachen weiter nachzudenken, denn alle Fälle und Casus sollten hierher gewiesen werden, welche vor alters zu der Ecclesiastica iurisdictio gehört haben.“ Ein Anhang handelt dann noch „von

Weise und Maß des Prozesses u.“ und erörtert besonders, welche Strafen die Consistorien verhängen sollen und in welchen Fällen dies geschehen soll.

Zugleich wird hier die Einrichtung der Consistorien näher besprochen. Der Vorschlag des Bedenkens geht dahin: „daß die Consistoria an vier Orten der Lande und Fürstentum müßten aufgerichtet werden, und in einem jeglichen Fall ein Commissarius sein (wie man den nennen wollte), und derselbige müßte ein wohlgeschickter Mann sein, gelehrt in Iure und auch in der heiligen Schrift, derselbige soll die Jurisdiktion haben, aus Befehl ohne Mittel (= aus unmittelbarem Befehl) des Landesfürsten. Derselbige oberste Iudex oder Commissarius oder Ordinarius in einem jeglichen Consistorio soll haben zwei wohlgeschickte Notarien oder Schreiber, welche alle beide oder je einer von ihnen auch gelehrt sei, daß dieselbigen zu Zeiten die Sachen verhören, erwägen können anstatt des Commissarii u. Dieser Iudex muß Befehl, vollkommene Jurisdiktion, Gewalt und Macht haben, die Parteien zu citieren, vorzuladen, die Sachen zu verhören, zu strafen und zu erequieren, und in schweren Sachen hätte er sich allezeit Rats bei der Universität Wittenberg oder anderen gelehrten Theologi oder Juristen zu belernen.“ Es sollen also vier Consistorien errichtet werden, die mit je einem Einzelrichter besetzt seien, nach Analogie des vorreformatorischen Einzelrichters, des Offiziales. Daß dieser den Verfassern des Bedenkens zum Vorbild gedient hat, zeigen die Namen, die sie dem von ihnen vorgeschlagenen Einzelrichter geben: oberster Iudex, Commissarius oder Ordinarius in Consistorio, ja geradezu Archidiaconus!).

Zunächst kam es nun zur Errichtung eines Consistoriums und zwar in Wittenberg für den Kurkreis, aber nicht, wie das Bedenken vorgeschlagen hatte, mit einem Einzelrichter besetzt, sondern kollegialisch verfaßt, vorläufig auch noch ohne Instruktion, nur mit einem ziemlich allgemeinen Auftrage vom 7. Februar 1539. Die vom Vorschlag des Bedenkens abweichende Organisation des Wittenberger Consistoriums wird von Mejer wohl richtig so erklärt: „Es ist nicht, weil man keinen genügenden Einzelkommissarius hatte; denn, wie das Bedenken für denselben verlangte, war Jonas Doktor der Rechte und der Theologie. Brück aber dürfte vor Augen gehabt haben, einesteils daß hier in Wittenberg, wo er als Kanzler gewohnt war, kirchliche Fragen von Theologen und Juristen gemeinsam begutachten zu lassen, diese Art des Zusammenarbeitens, wenn man das Consistorium an die Universität angeschlossen, fruchtbar fortgesetzt werden konnte, andernteils daß, wie er als Mitglied des Hofgerichts gewohnt war, weltlich-richterliche Urteile kollegialisch gefunden zu sehen, so auch von dem geistlichen Gerichte, das man stiften wollte, aus kollegialem Urteilen das sicherste Resultat zu erwarten sei. Dazu kam das Vorbild der bestehenden Visitationskommissionen, von denen ein nicht geringer Teil der konsistorialen Aufgaben bisher bearbeitet worden war. Auf solche Art entstand die dann typisch gewordene Form der neuen Behörde.“<sup>2)</sup>

1) Siehe Mejer a. a. D. S. 20. 2) a. a. D. S. 24.

Das Jahr 1539 kann somit als das Geburtsjahr der evangelischen Konsistorien bezeichnet werden. Ist das Wittenberger Konsistorium auch zunächst nur auf Probe eingerichtet worden, so hat es doch schon in jenem Jahre angefangen zu arbeiten. Seine ersten Mitglieder waren: Justus Jonas, Doktor der Rechte und der Theologie, Propst der Stiftskirche zu Wittenberg, Johann Agricola, ebenfalls Theolog, Doktor Kilian Goldstein, Jurist, und Doktor Basilius Monner, ebenfalls Jurist. Bemerkenswert ist, daß dieses Konsistorium nicht bloß für seinen ihm zugewiesenen Bezirk thätig war, sondern gleichzeitig, wie die Maiores Wittenbergenses bisher schon gethan hatten und zu thun fortführen, Rechtsbelehrungen auf Anfragen auch über die Grenzen jenes Amtssprengels hinaus erteilte.<sup>1)</sup> Zunächst bestanden die Visitationskommissionen neben dem Konsistorium weiter.

Das Wittenberger Konsistorium blieb noch lange ohne feste Instruktion. Auch die sogen. Wittenberger Konstitution von 1542, die man früher allgemein dafür gehalten hat, ist nichts weiter als ein Entwurf, eine Überarbeitung des Bedenkens von 1538.<sup>2)</sup> Neu ist, daß dem Konsistorium (bezw. den Konsistorien, denn neben dem zu Wittenberg sollen nunmehr noch weitere errichtet werden) jetzt auch die Visitation, die bisher nicht zu seiner Kompetenz gehört hat, zugewiesen wird. Demgemäß enthält die Konstitution einen besonderen Abschnitt „Von der Visitation und Inquisition“, welcher beginnt: „Nachdem denn die wahre reine Lehre nicht wohl erhalten werden mag, dazu auch die Laster und Argerniß nicht wohl removiert werden mögen, es sei denn, daß die Kirchen je zu Zeiten visitiert und der Lehre, auch Argerniß halben inquiriert werde. Darum so soll der Kommissarien Amt sein, jedes Jahr einmal, Visitation und Inquisition, in ihren Sedibus, soweit dieselben reichen, — zu halten.“ — Was für die Konsistorien zu weit abliegt, sollen sie teils durch den Konsistorialnotar und Superintendenten, teils durch diesen allein zweimal im Jahre visitieren lassen. Bei der ganzen Einrichtung der Visitation schwebt das Beispiel der alten Sendgerichte vor.

Was ist also Sinn und Zweck der sächsischen Konsistorien? Stahl bestimmt ihn dahin, daß nach dem ursprünglichen Gedanken der Reformatoren die Konsistorien eine Behörde für die geistliche Gerichtsbarkeit, und zwar für die wahrhaft geistliche Gerichtsbarkeit seien, d. h. für jene, bei der es auf Lehre und christlichen Wandel, also auf die Kirchenzucht abgesehen sei; ihnen solle es daher vor allem zukommen, den Bann (Exkommunikation) für kirchliche Vergehungen (Irrlehren, Gotteslästerung, Verachtung des Abendmahls, Beschimpfung der Geistlichen, öffentliche Unzucht, Ehebruch) auszusprechen, womit sie sich unmittelbar an die Kirchenvisitationen anreihen, sodann aber auch über Ehefreitigkeiten, da diese das Gewissen berühren, zu

1) Mejer a. a. D. S. 36.

2) Den Text der Wittenberger Konstitution hat Richter in seiner Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen Bd. 1 S. 367 ff. abgedruckt. Über ihren Inhalt siehe Mejer a. a. D. S. 49 ff.

erkennen; dagegen gehöre es keineswegs wesentlich zum Begriff der Konsistorien, wie die Reformatoren ihn auffaßten, daß sie die Behörde für die Kirchenverwaltung seien, sondern letztere konnte den Bischöfen verbleiben.<sup>1)</sup> Stahl beruft sich für seine Behauptung besonders auf die Wittenberger Reformationsformel von 1545: hier werde im dritten Artikel (De ministerio evangelico et regimine episcoporum) die Kirchenregierung der Bischöfe abgehandelt, von ihnen die rechte Bestellung des Predigtamtes, die Prüfungen vor der Ordination, die Kirchenvisitation u. dergl. gefordert, also die ganze Sphäre der Verwaltung, die dann in der Ausführung den Konsistorien zufiel, nicht diesen, sondern den Bischöfen zugeteilt; sodann werde im vierten Artikel (De iudiciis ecclesiasticis) von den geistlichen Gerichten gehandelt, für diesen Zweck aber werde die Errichtung von Konsistorien gefordert, und nur rücksichtlich der beiden erwähnten Gegenstände: Kirchenbann und Ehefachen.<sup>2)</sup> Die Reformatoren dachten sich die Konsistorien, meint Stahl, nicht als ein Surrogat der Offiziale beim Wegfallen der Bischöfe, sondern als eine Reform derselben selbst auch unter der Voraussetzung des Beitritts der Bischöfe zur evangelischen Lehre<sup>3)</sup>; also nicht das Gutachten von 1538, sondern das von 1545 enthält nach Stahl die reine Idee der Konsistorien.<sup>4)</sup>

Stahl verschließt sich mit diesen Behauptungen vollständig dem von Richter hervorgehobenen und ihm entgegengehaltenen Umstande, daß die Wittenberger Reformationsformel nichts anderes ist als „eine Konzession gegenüber dem Kaiser und den katholischen Ständen.“<sup>5)</sup> Sie soll ausgesprochenermaßen die Hand bieten zu einer Vergleichung mit der katholischen Partei im Reiche, und streckt sie dieser recht weit entgegen, wofür ja schon die Thatsache, daß Melancthon ihr Verfasser ist, genügende Bürgschaft leistet. So wenig man aus dem Artikel XXVIII der irenisch gehaltenen Confessio Augustana den Schluß ziehen darf, das Ideal der Reformatoren sei die bischöfliche Kirchenverfassung gewesen, so wenig darf man dies hier thun. Die Wittenberger Reformationsformel hat gerade darum, weil sie den Gegnern so sehr entgegenkam, bei der eigenen Partei Anstoß erregt.<sup>6)</sup> Es ist ja richtig, daß die Konsistorien hier auf die Gerichtsbarkeit beschränkt erscheinen, aber doch nur deshalb, weil die Bischöfe, wenn sie fortbestehen sollen, naturgemäß die kirchliche Verwaltung zu führen haben. Wenn aber jene Bedingung sich nicht verwirklicht, wenn die Bischöfe nicht erhalten bleiben, dann verändert bezw. erweitert sich der Geschäftskreis der Konsistorien: dann fällt ihnen nicht bloß die kirchliche Gerichtsbarkeit, sondern auch die kirchliche Verwaltung, also die kirchliche Jurisdiktion im kanonischen Sinne zu. Der Antrag des Ausschusses der großen Landschaft zu Torgau und das Wittenberger Bedenken von 1538 gehen aber von der Voraussetzung aus,

1) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 307 f.

2) a. a. D. S. 308. 3) a. a. D. S. 309. 4) a. a. D. S. 310. 5) Richter in der Zeitschrift für deutsches Recht x. Bd. 4 S. 31. 34. 6) Siehe Richter ebendaf. S. 32 f.

daß die zu errichtenden Konsistorien samt den Superintendenten an die Stelle der bereits in Wegfall gekommenen Bischöfe und bischöflichen Behörden treten sollen. Wenn die Wittenberger Reformationsformel von 1545 sich noch einmal mit der Möglichkeit, die bischöfliche Verfassung in der evangelischen Kirche zu erhalten oder wieder aufzurichten, trägt, so ist das nur eine Episode in der Geschichte der auf die Verfassung der evangelischen Kirche gerichteten Bestrebungen, und es ist deshalb unmöglich, wenn man in ihr seinen Standpunkt nimmt, zu einer richtigen Auffassung des Zwecks der Konsistorien zu gelangen.

Alles, was wir bisher über diese gehört haben, weist darauf hin, daß sie bestimmt waren, die bischöfliche Verfassung, die in den evangelischen Gebieten in Abgang gekommen war, zu ersetzen, die Lücke, die sie gelassen hatte, auszufüllen. Man darf ja nur die Geschichte ihrer Entstehung im Kurfürstentum Sachsen, wie wir sie beschrieben haben, betrachten, um sich davon zu überzeugen, daß sie die neuen Organe der kirchlichen Verwaltung, Aufsicht und Gerichtsbarkeit sein sollten; wenn der in Torgau versammelte Ausschuß der großen Landschaft bei seinem Landesfürsten die Errichtung von vier Konsistorien beantragt, so meint er damit eben solche Behörden, wie sie früher im Lande bestanden hatten und ihm bekannt waren: einen anderen Begriff von Konsistorien konnte jener Ausschuß nicht haben. Weiter verweisen wir auf die Bestimmung der Kompetenz der neuen Konsistorien: sie erfolgt durchaus im Sinne des kanonischen Rechts: sie soll die *causae ecclesiasticae* überhaupt umfassen, also alles das, was man damals darunter verstand, nicht bloß das, was wir heutzutage unter Kirchensachen verstehen. Das war ja eben der Antrag des Torgauer Ausschusses, es sollen vier Consistoria errichtet werden, „dahin alle *ecclesiasticae causae*, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer, ihre Defension contra iniurias, ihr Wandel und Leben belangend u. und sonderlich auch die Ehesachen möchten gewiesen werden.“<sup>1)</sup> Damit stimmt überein das Wittenberger Bedenken von 1538, welches von den zu errichtenden Konsistorien sagt: „Alle Fälle und Casus sollten hierher gewiesen werden, welche vor alters zu der *Ecclesiastica iurisdictione* gehört haben.“<sup>2)</sup>

Auch die Wittenberger Konstitution von 1542 grenzt den Geschäftskreis der Konsistorien, indem sie die einzelnen Gegenstände aufzählt, die zu ihm gehören, in der Hauptsache nach dem Vorbilde der kanonischen Jurisdiction ab.<sup>3)</sup> Es ist daher Richter durchaus beizustimmen, wenn er behauptet, daß der Wirkungskreis der Konsistorien in Sachsen die Jurisdiction im kanonischen Sinne, also kirchliche Gerichtsbarkeit und Verwaltung, umfaßt habe.<sup>4)</sup>

Aus dieser Auffassung der Konsistorien und Superintendenten ergibt sich nun aber zugleich die Antwort auf die Frage, ob diese Behörden ohne

weiteres als landesherrliche Behörden, als Organe der weltlichen Obrigkeit zu bezeichnen seien. Es ist dies so sehr die landläufige Ansicht von den Konsistorien, daß man, um die vorherrschende Stellung auszudrücken, die die weltliche Gewalt in der evangelischen Kirche seit der Reformation eingenommen hat, abwechselnd mit den Bezeichnungen „landesherrliches Kirchenregiment“ und „Staatskirchentum“ den Ausdruck „Konsistorialverfassung“ anwendet. Die Leitung der Kirche durch Konsistorien bedeutet nach dieser Anschauung so viel wie ihre Leitung durch Organe der weltlichen Gewalt, durch Staatsbehörden. So sagt Hirschius: „In dem neuen evangelischen Staatskirchentum verschwindet zwar nicht jede besondere Organisation der Kirche, es werden vielmehr für die Leitung derselben besondere Behörden, die Konsistorien und unter diesen als Aufsichtsbeamte die Superintendenten eingefügt, indessen sind diese immer landesherrliche Behörden und Beamte und ihre Befugnisse sind Ausflüsse der Gewalt des Landesherrn über die Kirche.“<sup>1)</sup> Richter ist der Ansicht, daß die Superintendenten nicht mit den katholischen Bischöfen in Parallele gestellt werden können, „da sie offenbar schon bei ihrem Eintritt in die evangelische Kirchenverfassung als Organe des Landesherrn erscheinen,“ und von den Konsistorien urteilt er, daß sie „zunächst die Organe des fürstlichen Kirchenregiments“ seien.<sup>2)</sup> Nach Mejer sind Konsistoriales wie Superintendenten „landesherrliche Bevollmächtigte (*commissarii*).“<sup>3)</sup> Ebenso erklärt Maassen die Konsistorien des 16. Jahrhunderts für landesherrliche Behörden und ihre Mitglieder für Räte des Fürsten.<sup>4)</sup> Ähnlich sagt Born: „Eben das, was die Reformatoren im Gegensatz zur katholischen Kirche mit solcher Entschiedenheit betonten, daß die Centralisation der Kirchengewalt in einer Person unzulässig, daß ferner geistliches und weltliches Recht aufs strengste zu scheiden seien, eben das vergaß man bald und mit Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments war an Stelle des Papstes der jeweilige Landesherr getreten, dessen Verwaltungsorgane die Konsistorien waren . . . an Stelle der freien kirchlichen Bewegung trat ein an den Höfen centralisiertes Kirchenregiment.“<sup>5)</sup> Born hat sagt von der Konsistorialverfassung, sie habe alles kirchliche Leben unterdrückt und die Kirche dem Staate einverleibt.<sup>6)</sup> Nach Schenkel „legt die Konsistorialverfassung die Kirchengewalt in die Hände der Fürsten (des Staates) und der Theologen, jedoch von Anfang an mit dem erfolgreichen Bestreben, die Kirche d. h. die Theologen in Sachen des Kirchenregiments den Fürsten d. h. dem Staate unterzuordnen.“<sup>7)</sup>

1) Staat und Kirche S. 202.

2) In der Zeitschrift für deutsches Recht u. Bd. 4 S. 60. 81.

3) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 172. Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 19. S. 211.

4) Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 262.

5) In der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 12 S. 143.

6) Geschichte des Preussischen Verwaltungsrechts Bd. 1 S. 240.

7) In den Theologischen Studien und Kritiken 1850 S. 454.

1) f. o. S. 160.

2) f. o. S. 162.

3) Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 1 S. 370 f.

4) Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 120.

Alle diese Äußerungen laufen darauf hinaus, daß entgegen den reformatorischen Grundsätzen, welche Trennung des geistlichen und des weltlichen Regiments verlangen, die Konsistorialverfassung die Auslieferung der Kirche an den Staat, die Vermischung der kirchlichen und der politischen Verwaltung herbeigeführt habe. Wir müssen dieser Anschauung widersprechen. Die Einrichtung der Konsistorien scheint uns jene Forderung, daß die beiden Regimente nicht zu vermischen seien, gerade zu verwirklichen; es kommt in der Konsistorialverfassung eben der Gedanke zum sichtbaren Ausdruck, daß die Kirchensachen anders zu behandeln seien als die politischen. Man darf die Errichtung der Konsistorien nicht auf eine Linie stellen mit der von uns oben geschilderten Verwaltungsreform, welche darauf abzielte, an Stelle des bisherigen losen Zusammenhangs zwischen der Centralgewalt des Landes und ihren untergebenen Behörden eine straffere Centralisation durch Schaffung von Centralbehörden zu setzen, so daß also die Konsistorien auf kirchlichem Gebiete das Gleiche wären, was auf politischem der Geheime Rat oder Hofrat oder die Kanzlei war. Gegen diese Auffassung der Konsistorien als kirchlicher Centralbehörden spricht schon der Umstand, daß im Heimatlande der Konsistorialverfassung ursprünglich mehrere Konsistorien neben einander errichtet wurden und daß die Aufrichtung eines Oberkonsistoriums, also einer kirchlichen Centralverwaltungsbehörde der ursprünglichen Idee der Konsistorien fremd ist und, wie wir sehen werden, einem späteren Stadium angehört.

Noch viel stärker aber spricht gegen jene Auffassung der Umstand, daß die Konsistorien, wie aus der von uns dargelegten Geschichte ihrer Entstehung deutlich genug hervorgeht, ein Ersatz für die in evangelischen Gebieten weggefallenen bischöflichen Behörden sein sollten: sie waren also von Anfang an als kirchliche, nicht als politische Behörden gedacht. Eben damit die Kirchensachen nicht mehr am Hofe und von weltlichen Behörden erledigt würden, war von allen Seiten die Einsetzung eigentlich kirchlicher Organe gewünscht worden<sup>1)</sup>, und nun soll die Errichtung der Konsistorien das gerade Gegenteil bedeuten: die Vermischung der kirchlichen und der politischen Verwaltung, die Führung des Kirchenregiments durch Staatsbehörden! Diese Auffassung stellt die Geschichte der Entstehung der Konsistorialverfassung geradezu auf den Kopf und läßt uns die ganze Bewegung zu Gunsten der Errichtung von Konsistorien unbegreiflich erscheinen.

Die Vertreter der herrschenden Auffassung berufen sich gern auf verschiedene Äußerungen der Reformatoren, in denen ihr ganzer Unwille über die Vermischung des kirchlichen und des weltlichen Regiments zum Ausdruck komme: Luther weise einmal in einem bekannten Briefe an Melchior Stiefel aus dem Jahre 1530 die Einmischung der weltlichen Gewalt in

1) Wie die revidierte Mecklenburger Kirchenordnung von 1602 es kurz und treffend ausdrückt, „daß die Kirche besondere Gerichte und Strafen haben muß, wie der Herr Christus diese Gerichte selbst anordnet“ (Mejer, Kirchenzucht und Konsistorial-Kompetenz nach Mecklenburgischem Rechte S. 80).

das Gebiet der kirchlichen Zucht mit den Worten zurück: „Der Schoffer ad haec nihil adhuc faciat, quia non est politica res“<sup>1)</sup>, und in demselben Jahre schreibe Melancthon an Joachim Camerarius vom Reichstage zu Augsburg aus: Utinam utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri Ecclesiam, dissoluta *politela* ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit.<sup>2)</sup> Was enthalten aber diese Stellen weiter als das Verlangen nach einer gesonderten Behandlung und Verwaltung der Kirchensachen? Sie fallen beide in die Zeit vor Einführung der Konsistorien, können daher auch nicht als Argumente gegen diese verwendet werden. Wichtiger ist eine spätere Äußerung Luthers aus einer Zeit, da bereits, wenigstens im Kurfürstentum Sachsen, Konsistorien eingerichtet waren. Im Jahre 1543 schreibt der Reformator an Gresser in Dresden: Nihil boni sperare possum, mi Daniel, *de* forma excommunicationis in aula vestra praesumpta. Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare Ecclesias pro sua cupiditate: nullam dabit Deus benedictionem, et fient novissima peiora prioribus, quia, quod fit absque fide, non est bonum; quod autem absque vocatione fit, haud dubie absque fide fit, et dissolvitur. Aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, Ecclesias relinquunt his, qui ad eas vocati sunt, qui rationem Deo reddent. Non est ferendum, ut alii faciant, et nos ratione reddenda gravemur. Distincta volumus officia Ecclesiae et aulae, aut deserere utrumque. Satan pergat esse Satan. Sub Papa miscuit Ecclesiam politicae: sub nostro tempore vult miscere politicae Ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.<sup>3)</sup> In diesen Worten wird fast ausnahmslos eine Verurteilung der Konsistorialverfassung erblickt.<sup>4)</sup> Es rächt sich eben auch hier der Fehler, den wir schon früher gerügt haben, daß man nämlich derartige Äußerungen aus ihrem historischen Zusammenhange, in dem allein sie verständlich werden, herausreißt. An wen schreibt hier Luther? An Gresser in Dresden, der Stadt des Herzogs Moritz, der bei Luther überhaupt nicht gut angeschrieben war: im Herzogtum Sachsen waren aber noch keine Konsistorien errichtet, da wurden die Kirchensachen noch am Hofe, von Hofleuten erledigt. Und das ist es eben, was Luther so scharf tabelt: die Vermischung der beiden administrationes oder vocationes, also etwas,

1) Bei de Wette Bd. 3 S. 538.

2) Corp. Reformat. II, p. 334.

3) Bei de Wette Bd. 5 S. 596.

4) Vgl. z. B. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 99. Schenkel a. a. D. S. 478 f. Sohm, Kirchenrecht S. 603. Die richtige Auffassung der Stelle hat Dieckhoff in der Theolog. Zeitschrift 1863 S. 754 ff.

was im Kurfürstentum Sachsen nicht mehr stattfand, sondern durch die Einrichtung der Konsistorien beseitigt war. Das war ja eben der Grund der Einführung der Konsistorialverfassung in Kursachsen gewesen: *Distincta volumus officia Ecclesiae et aulae*, darum wollten die Reformatoren, daß überall im evangelischen Deutschland das Hofregiment der Kirche durch das Regiment der Konsistorien ersetzt werde. Der Kampf Luthers gegen die Regierung der Kirche durch den Hof ist nicht gleichbedeutend mit dem Kampf gegen die Konsistorialverfassung und das landesherrliche Kirchenregiment, und das Schreiben des Reformators an Greffer bildet, weit entfernt, unsere Auffassung zu widerlegen, vielmehr eine wichtige Stütze für sie.

So ist also die Konsistorialverfassung nicht die Verleugnung, sondern die Verwirklichung eines reformatorischen Prinzips, nämlich der Scheidung der kirchlichen und der politischen Verwaltung. Diese Erkenntnis ist zwar nichts weniger als allgemein, aber sie hat doch auch schon in einigen gewichtigen Stimmen Ausdruck gefunden. So sagt Dieckhoff: „In der Einrichtung der Konsistorien als kirchlicher Behörden im Unterschiede von den politischen Behörden des Landesherrn fand die Selbständigkeit des in die Hand des Fürsten gekommenen Kirchenregiments ihren organisch befestigten Ausdruck.“<sup>1)</sup> Ganz ähnlich spricht sich Kleinert aus: „Obwohl die regierende Zuständigkeit in bürgerlichen und kirchlichen Dingen an einer und derselben Stelle, an der Obrigkeit haftend gedacht wird, offenbart sich in der Schöpfung der Konsistorien doch zugleich ein Bewußtsein von der Verschiedenheit der beiden Gebiete. Die Schaffung besonderer kirchlicher Verwaltungsbehörden neben den politischen Instanzen hat die Bedeutung einer Anerkennung der wurzelhaften Geschiedenheit der beiden Regierungsgebiete, welche hier in Betracht kommen, auf Grund deren die bestimmenden Normen und amtlichen Qualifikationen auf beiden Gebieten nicht schlechtweg zusammenfallen. Der kirchliche Grundsatz, daß kirchliche und politische Regierung nicht vermischt werden sollen, wie er im Schlußartikel der Augsburger Konfession gegenüber der früheren bischöflichen Vermischung mit negativer Schärfe ausgesprochen war, so hat er sich in der Schöpfung der Konsistorien seinen positiven Ausdruck gegeben.“<sup>2)</sup>

Allerdings wurden die Konsistorien und Superintendentenzen von der Landesherrschaft besetzt und unterstanden ihrer Aufsicht, allein darum waren sie doch nicht im gleichen Sinne landesfürstliche Behörden wie die politischen, z. B. die Verwaltungsbehörden. Diese hingen vollständig von der Willkür und dem Gutdünken des Landesherrn ab, waren seine untergebenen Werkzeuge, die thun mußten, was er wollte, deren Beruf eben darin bestand, seine Befehle zu vollstrecken. Die kirchlichen Verwaltungs- und Aufsichtsbehörden standen ihm freier gegenüber: sie hatten ihre Richtschnur und Instruktion im Worte Gottes und den Bekenntnissen der Kirche, diese bildeten eine objektive Norm für sie, die

sie gegen die fürstliche Willkür und Laune schützte, sie konnten sich landesherrlichen Weisungen gegenüber, welche dieser Norm widersprachen, stets darauf berufen, daß sie Diener Gottes seien und an ihm einen höheren Herrn haben. Sie galten doch trotz ihrer Ernennung durch den Landesherrn und ihrer Abhängigkeit von ihm als kirchliche Behörden und Beamte, nicht als ob das etwa bedeutet hätte, sie seien Diener der Kirche als eines Verbandes von Menschen, einer Genossenschaft, aber in dem Sinne, daß die Kirche als Anstalt, als göttliche Stiftung, und die kirchlichen Behörden, Konsistorien und Superintendenten als die mit der Pflege dieser Anstalt Betrauten angesehen wurden. Wir können auch hier das Verhältnis der Landesobrigkeit zu diesen Behörden nicht besser verdeutlichen als durch das analoge Verhältnis, das heutzutage zwischen der Staatsgewalt und den von ihr zur Pflege der Wissenschaft bestellten Lehrern und Beamten besteht: diese sind ja Staatsdiener im Sinne des modernen Staatsrechts, aber sie sind doch frei und unabhängig gegenüber der Staatsgewalt in ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit, sie sind doch nur nach der einen Seite Diener des Staats, nach der anderen sind sie Diener der Wissenschaft. Gerade so waren die Konsistorien und Superintendenten, überhaupt die Kirchendiener von der Landesobrigkeit bestellt und ihrer Aufsicht untergeben, aber sie waren darum doch nicht für die Zwecke und nach den Befehlen derselben in ihrem Amte thätig, sondern für die Zwecke der Kirche und nach der Regel des göttlichen Wortes und der kirchlichen Bekenntnisse.

Allerdings haben die Landesherrn sich einiges und gerade das Wichtigste zu eigener persönlicher Entscheidung vorbehalten; ihr Verhältnis zu den von ihnen bestellten kirchlichen Behörden war nicht das gleiche, wie heutzutage ihr Verhältnis zu den von ihnen ernannten und ihrer Dienstaufsicht unterstellten Richtern, die im Namen des Landesherrn und doch ganz unabhängig von ihm ihre Thätigkeit ausüben und zwar in allen Fällen, die an sie gelangen, und keinen derselben dem Landesfürsten zur Entscheidung überlassen müssen.<sup>1)</sup> Allein es wäre eine unzulässige Anwendung moderner Begriffskategorien, wenn man aus jenem Umstande, daß die Landesobrigkeit allenthalben in Deutschland sich die wichtigeren Fälle zur höchstpersönlichen Erledigung vorbehalten hat, den Schluß ziehen wollte, also sei die Kirche doch und gerade an der empfindlichsten Stelle vom Staate nach seinem Willen und Gutdünken regiert worden und die Konsistorien und Superintendenten seien unseren modernen Staatsbehörden zu vergleichen, die die Vollmacht haben, Angelegenheiten von geringerer Bedeutung selbstständig zu erledigen, wichtigere aber dem Staatsoberhaupt zur persönlichen Entscheidung vorlegen müssen. Wenn der Landesherr Sachen, deren Behandlung den kirchlichen Aufsichtsbehörden entzogen war, selbst erledigte, so handelte er darin nicht einfach als Staatsoberhaupt, als oberstes Organ des Staatswillens, sondern als Oberhaupt eines christlichen Gemeinwesens, als das vornehmste Glied des *corpus christianum* und vertrat nicht

1) In der Theolog. Zeitschrift Jahrg. 1864 S. 164.

2) Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte S. 228.

1) So meint Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen S. 391.

bloß weltliche, politische Interessen, sondern ebenso zugleich kirchliche. Es waren in ihm nicht zwei Personen vereinigt, eine politische und eine kirchliche, sondern es war eine Person, die christliche Obrigkeit, die sich zur Wahrung der kirchlich-religiösen Interessen des Landes nicht minder berufen fühlte, als zur Vertretung der staatlich-weltlichen Gesichtspunkte. Zudem fühlte die Landesobrigkeit, wie wir schon früher ausgeführt haben, sich gemäß der herrschenden religiös-theologischen Weltanschauung in ihrem Bewußtsein und Gewissen durch die Richtschnur des göttlichen Wortes und kirchlichen Bekenntnisses gebunden und war dadurch vor einem einseitigen Betonen der politischen Gesichtspunkte in ihrer Stellung zur Kirche bewahrt. Darum bedeutet unseres Erachtens der Umstand, daß die kirchlichen Aufsichtsbehörden von der Landesobrigkeit besetzt wurden und dieser die Entscheidung der wichtigsten Sachen überlassen mußten, so wenig ein Staatsregiment über die Kirche, als die Thatsache, daß der Staat Universitäten unterhält und Professoren an ihnen anstellt, eine Beherrschung und Vergewaltigung der Wissenschaft durch den Staat bedeutet. Wenn man daher die kirchlichen Behörden, von denen wir in diesem Abschnitte gehandelt haben, als landesherrliche Kommissarien bezeichnet, so ist dies nur unter dem Vorbehalte zulässig, daß landesherrlich hier nicht soviel als staatlich ist und nicht den Gegensatz zu kirchlich bildet.

Noch ein Wort haben wir zu sagen über die gemischte Art der Besetzung der Konsistorien: wir finden in ihnen Theologen und Juristen. Warum diese Zusammensetzung? Man hat schon geglaubt, um der Theologen willen, die in den Konsistorien sitzen, diese als eine Vertretung der Kirche betrachten zu dürfen. Diese Idee liegt unserem Zeitalter ganz fern und ist wohl erst mit oder wenigstens seit Spener in Deutschland aufgenommen.<sup>1)</sup> Die Theologen sind in dem Konsistorium einfach als die sachverständigen Ausleger des göttlichen Wortes und der Bekenntnisse; in einer Zeit, der die religiös-theologischen Interessen die höchsten waren, konnte man sich kirchliche Behörden ohne Theologen nicht denken. Wie kommt es aber, daß die Konsistorien auch juristische Mitglieder haben? Stahl meint, in dem Umstände, „daß neben den Geistlichen eine Anzahl gottesfürchtiger Laien in dem Konsistorium sitzt“, eine „Repräsentation der Gemeinde oder der Kirche“ sehen zu dürfen.<sup>2)</sup> Verwandt damit ist die Ansicht Richters, in den Konsistorien hätten weltliche Beisitzer eine notwendige Stelle zur Beurkundung, daß die Kirche nicht einen herrschenden Priesterstand anerkenne, sondern den gleichen Beruf aller ihrer Glieder achte.<sup>3)</sup> Wir halten diese Erklärung der Mitgliedschaft der Juristen in den Konsistorien für viel zu weit hergeholt. Diese Juristen kommen nicht als „gottesfürchtige Laien“, als „weltliche Beisitzer“

1) Siehe Mejer, Zur Geschichte der Anschauungen vom Wesen evangelischer Konsistorien, in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 19 S. 206 ff.

2) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 310.

3) In der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. 4 S. 81. Wichtig dagegen Richter selbst in seiner Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 119.

in Betracht, sondern als Rechtsverständige. Sollten die Konsistorien an Stelle der in Abgang gekommenen bischöflichen Behörden treten, so mußten sie wie diese Rechtsgelehrte, Kenner des kanonischen und römischen Rechts, zu Mitgliedern haben: Rechtsfälle, wie sie den Konsistorien in nicht geringer Zahl zur Entscheidung zugewiesen wurden, insbesondere Eherechtsfachen, konnten ohne rechtsgelehrte Mitglieder nicht erledigt werden. Weder in dem Antrag des großen Ausschusses der Landschaft in Torgau, noch in dem Wittenberger Bedenken ist davon die Rede, daß Laien in den Konsistorien sitzen sollen, sondern in jenem ist ganz allgemein das Verlangen nach „gelehrten, gottesfürchtigen und fleißigen Personen zu Verwaltung derselben Consistoria verordnet“ ausgesprochen<sup>1)</sup>, und das Wittenberger Bedenken denkt sich die Konsistorien besetzt mit einem Commissarius, der „ein wohlgeschickter Mann, gelehrt in Iure und auch in der heiligen Schrift“ sein müßte.<sup>2)</sup>

Ehe wir die Geschichte der Konsistorialverfassung weiter verfolgen, haben wir noch das Verhältnis der neuen Konsistorien zu den bisherigen Visitationskommissionen festzustellen. Verhalten sich jene zu diesen wie eine geradlinige Fortsetzung oder stellen sie etwas ganz anderes dar als diese? Sohm meint, das letztere treffe zu. Er findet zwischen beiden eine tiefe Kluft, einen scharfen Gegensatz: „Die Konsistorien stellen den Gegensatz der Visitationskommissionen dar. Diese schließen die Verwirklichung, die Konsistorien das Widerspiel der reformatorischen Gedanken in sich.“<sup>3)</sup> Wie wird das begründet? „Die Visitationskommissionen bedeuteten weltliche Behörden lediglich zur Ausübung der weltlichen Reformationsgewalt, des obrigkeitlichen Notepiskopats. — Begrifflich handelte der Landesherr in der Visitation als weltliche Obrigkeit (sofern die Obrigkeit Glied der Kirche ist), nicht als kirchliche Obrigkeit. Dem Gedanken, daß der Landesherr ordentliche Kirchenregierungsgewalt besitze, welche im Bunde mit der Schlüsselgewalt zu handhaben sei, ist erst durch die Konsistorien, durch die hier zugleich im Namen des Landesherrn und „von der Kirchen wegen“ geübte Zwangs- und Gerichtsgewalt die Bahn gebrochen worden. Die Konsistorien sind geistlich-weltliche Behörden und darum etwas durchaus Neues.“<sup>4)</sup> — „Durch das geistliche Gericht, welches nunmehr nach Art des früheren bischöflichen Konsistoriums zu bestellen ist, richtet und regiert zugleich der Landesherr. Das geplante Konsistorium ist die erste landesherrliche Kirchenbehörde, das erste ins Leben tretende Organ des landesherrlichen Kirchenregiments.“<sup>5)</sup> — „An Stelle einer evangelischen bischöflichen Verfassung (im Sinne Luthers) mit selbständigen, aber nur geistliche Gewalt (Schlüsselgewalt) handhabenden Superintendenten trat die katholische bischöfliche Verfassung durch das Mittel des wiederaufgerichteten bischöflichen, geistlich-weltlich regierenden Konsistoriums, dem die Superinten-

1) f. o. S. 161.

2) f. o. S. 163.

3) Kirchenrecht S. 618.

4) Ebendas.

S. 617f. 5) Ebendas. S. 617.



denten als Vollziehungsorgane sich unterordnen mußten. Eine rechtliche Regierung und Ordnung der Kirche nach dem Muster der katholischen Kirche, eine bischöfliche Verfassung im Sinne Melancthon's war hergestellt. Das Kirchenrecht hatte trotz der Reformation auch in der lutherischen Kirche den Sieg davongetragen. Damit war die Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments besiegelt.“<sup>1)</sup>

Wir müssen uns hier vor allem wieder<sup>2)</sup> gegen die scharfe begriffliche Entgegensetzung der Landesgewalt als weltliche Obrigkeit und als kirchliche Obrigkeit erklären. Die damalige Landesobrigkeit ist nach der ganzen Anschauung jener Zeit nicht nach dieser Seite hin bloß weltliche, nach jener bloß kirchliche Obrigkeit, sondern stets beides zugleich. Ihre Sorge circa sacra ist ein Teil ihrer obrigkeitlichen Pflichten und Befugnisse, nicht etwa ein annexum ihrer weltlichen Gewalt. Man kann deshalb nicht mit Sohm sagen, daß die Visitationen weltliche Behörden lediglich zur Ausübung der weltlichen Reformationsgewalt bedeuteten: die Reformationsgewalt der Landesobrigkeit war eben nach den fortgeschrittenen Begriffen des Reformationszeitalters nicht eine bloß weltliche im Unterschied von einer kirchlichen, sondern sie war die Gewalt, welche die Landesobrigkeit als christliche Obrigkeit über ihr Land und ihre Unterthanen hatte und ausübte. Sohm muß selbst zugestehen, „daß in dem mehrfachen Aussehen von Visitationen ein Umstand lag, welcher das landesherrliche Kirchenregiment thatsächlich vorbereitete, das kirchliche Leben an das Eingreifen der landesherrlichen Gewalt gewöhnte.“<sup>3)</sup>

Die Einrichtung der Konsistorien macht weiter, wie wir bereits gezeigt haben, den Landesherrn nicht zum Regenten der Kirche: sie gewährt im Gegenteil der Kirche die Bürgschaft einer ihren Grundsätzen und Bedürfnissen entsprechenden Leitung und die Unabhängigkeit von der politischen Verwaltungsorganisation.

Wir vermögen daher nicht mit Sohm in den Konsistorien „etwas durchaus Neues“, „den Gegensatz der Visitationen“, das „Widerspiel der reformatorischen Gedanken“, deren Verwirklichung die Visitationen sein ließen, zu erblicken. Der Grund der Entwicklung, die von jenen Kommissionen zu den kirchlichen Behörden führte, scheint uns weit einfacher zu sein: er liegt darin, daß die Visitationen keine ständigen Behörden waren, sondern ganz nach Art der von uns beschriebenen mittelalterlichen Verwaltungsorganisation nur von Zeit zu Zeit zusammentraten und stoßweise thätig wurden, eben darum aber, wie überhaupt diese Kommissionen, dem wachsenden Bedürfnisse einer neuen Zeit nicht mehr genügten; auch waren ja die bischöflichen Behörden, um deren Ersatz es sich eben handelte, ständige Behörden gewesen, ebenso waren es die Superintendenten, die gerade deshalb als obere Instanz eine nicht bloß hie und da, sondern die ganze Zeit in Wirksamkeit tretende

höhere Behörde nötig machten. Daher redet das Wittenberger Bedenken vom Jahre 1538 von einer „gewissen Bestimmung“, von „gewissen Consistoria“, weil „die Visitationen nicht können allezeit bei einander sein.“ Wenn man daher die Konsistorien des 16. Jahrhunderts als „ständig werdende Visitationen“ bezeichnet hat, weil sie zusammengesetzt seien wie diese, auch wie sie die den Superintendenten übergeordnete Verwaltungsinstanz bilden und ihre Mitglieder im Anfange nicht selten auch noch Kommissarien genannt werden<sup>1)</sup>, so scheint uns dies die natürlichste und einfachste Erklärung für die Fortbildung der Visitationen zu Konsistorien zu bieten.

d) Wir haben aber nunmehr, nachdem wir die Entstehung der kursächsischen Konsistorien, ihren Sinn und ihre Bedeutung für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche dargelegt haben, die weitere Geschichte der Konsistorien in unserem Zeitraume zu verfolgen.

Nach dem Vorgang der kursächsischen Konsistorien wurden auch in anderen Ländern Deutschlands Konsistorien errichtet, auf die wir hier im einzelnen nicht einzugehen brauchen, soweit sie sich in Einrichtung und Kompetenz an ihre Vorbilder anschließen. Wenn diese Konsistorien sich zum Teil als „Kirchengerichte“ bezeichnen (z. B. in Mecklenburg), so muß man bedenken, daß man damals weit entfernt war, Verwaltung und Rechtsprechung von einander zu scheiden, vielmehr noch unter der Nachwirkung des mittelalterlichen und auf katholischer Seite bis heute noch üblichen Sprachgebrauches sich befand, wonach der Begriff der Jurisdiktion mit dem des kirchlichen Regierungsrechts identisch ist.<sup>2)</sup> Auf einige Besonderheiten der Konsistorialverfassung in einigen Ländern muß jedoch hier noch aufmerksam gemacht werden.

Zunächst ist Württemberg zu erwähnen, dessen Konsistorialverfassung, obgleich selbst der kursächsischen nachgebildet, doch etwas Neues enthält, das dann wieder auf kirchliche Verfassung Kursachsens und anderer Länder Einfluß hatte.<sup>3)</sup> Auch hier gab es wie im Mutterlande der Konsistorialverfassung wohl Visitationen, geistliche und weltliche Visitationen, aber keine ständige kirchliche Aufsichtsbehörde; soweit die Visitationen nicht dazu im Stande waren, besorgten die weltlichen Räte des Landesherrn unter Zuziehung eines oder einiger Theologen die Geschäfte. Wie in Kursachsen, machte sich aber auch hier das Bedürfnis geltend, an Stelle einer von Zeit zu Zeit zu haltenden Visitation eine beständige Visitation, d. h. ein feststehendes, zur Führung der Aufsicht in kirchlichen Angelegenheiten ausschließlich bestimmtes Kollegium treten

1) Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen S. 26.

2) Vgl. Mejer, Kirchenzucht und Konsistorial-Kompetenz nach mecklenburgischem Recht S. 77, wo gezeigt wird, daß die Mecklenburger Konsistorial- und Kirchenordnung dem „Kirchengerichte“ Geschäfte zuweisen, die nichts weniger als richterliche sind, z. B. Verwendung für Pastoren, denen ihre gebührenden Einkünfte nicht regelmäßig bezahlt werden, administrative Abänderung der von Kirchenvisitationen erlassenen Abschiede u. dergl.

3) Vgl. Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg S. 70 ff. Schneider, Württembergische Reformationsgeschichte S. 41 ff. 94 ff. 110 ff. Wächter, Württembergisches Privatrecht Bb. 1 S. 168 ff.

1) Ebendaf. S. 629 f. 2) f. o. S. 107 f. 3) a. a. D. S. 617 f.

zu lassen. Eine feste Gestalt erhielt diese Einrichtung jedoch (wenn man von einem früheren vorübergehenden Versuche von 1547 absteht) erst durch die Visitationsordnung von 1553, die aber schon 1559 durch die große Kirchenordnung ersetzt wurde. Der hierher gehörige Abschnitt der Großen Kirchenordnung hat die Überschrift: „Verordnung des Kirchenrats bei Unserer Kanzlei, auch Expedition desselbigen.“ Die oberste „Superintendentenz und Inspektion“ im Kirchenrat sollten haben der Landhofmeister und der Propst zu Stuttgart, also der erste weltliche Beamte und der erste Geistliche zusammen; der Kirchenrat selbst sollte bestehen aus einem weltlichen Direktor, vier weltlichen Räten („verständige, erfahrene und gottesfürchtige Männer — auf daß alle Sachen, auch die politischen Geschäfte mit desto mehr Ernst und stattlicher verrichtet werden“), drei Theologen und einem Advokaten nebst dem nötigen Kanzleipersonal. Von den drei Theologen sollen die Kirchensachen in Gemeinschaft mit dem Direktor und zwei weltlichen Räten expediert werden; zu den so zu erledigenden Sachen gehören Bestellung der Ministerien und Schulen, Annehmung der Pfarrer, Schullehrer und Kollaboratoren, Examinierung derselben, Anhörung ihrer Predigten und Proben und was zu Abwendung, Warnung und Strafe ihrer in den Superintendentenzen und sonst vorgebrachten Fehler und Mängel an der Lehre, Fleiß und Leben nötig ist und der Konfession und den Ordnungen nach gebührt: alles dies sollen die drei Theologen mit den drei weltlichen Räten „helfen zum getreulichsten bedenken und verrichten.“ Außerdem sollen die Theologen vom Landhofmeister oder Direktor auch zur Beratung von *causae mixtae* beigezogen werden können, dagegen mit rein politischen Geschäften nicht belästigt werden. Zu diesen werden gerechnet: Handhabung der Rechte der Klöster und geistlichen Stellen, Aufsicht über Verwaltung des Kirchenguts, der Klosterschulen, sowie sämtlicher gelehrter und anderer Schulen, Aufsicht über Handhabung der Kasien- und Waisenordnungen, über die Pfarrkompetenzen, das Bauwesen an geistlichen und Kirchengebäuden, die Rechnungsabhör der geistlichen Verwalter und der Verwalter der Frauenklöster, die Visitation der Mannsklöster, seit 1560 auch die Rechnungsabhör der Verwalter derselben; zur unmittelbaren Verwaltung des Kirchenguts waren neben den weltlichen Kirchenräten noch „zwei gemeine und oberste Verwalter“ der Kirchenkästen bestellt. Diese im Unterschied von den *res mere ecclesiasticae* und *causae mixtae* sogenannten rein politischen Geschäfte sollte der Direktor mit seinen weltlichen Räten ohne Beiziehung der Theologen erledigen. Zweifelhafte Sachen soll der Kirchenrat an die obersten Superintendenten, Landhofmeister und Propst, oder an die obersten Räte (die eigentliche Kanzlei des Landesherrn) oder auch an den Landesherrn selbst bringen. Dagegen gehörten die *Chesachen* nicht zur Kompetenz des Kirchenrats, sondern wurden einem besonderen *Chegericht* zugeteilt, das als eine Abteilung des Kanzleigerichts<sup>1)</sup> wenigstens aus fünf Oberräten und zwei Theologen bestehen sollte.

1) Neben dem Hofgericht das oberste Gericht des Landes.

Aber auch sonst wurden die geistlichen Sachen nicht so wie z. B. in Kurachsen, unter Zugrundelegung des bisherigen ausgedehnten Begriffs des kanonischen Rechts an das Konsistorium gewiesen. Der besondere Gerichtsstand der Geistlichen wurde durch die Große Kirchenordnung teils geändert, teils aufgehoben. Zwar sollte bei Kirchendienern „in Sachen ihre Person anlangend, *actionibus personalibus*“, welche gegen sie erhoben werden und durch Vergleich vor dem Spezialsuperintendenten und Amtmann nicht zu erledigen sind, die Entscheidung vor den Kirchenrat gehören. Was aber „Erb-schaften, ihre Güter und dergleichen *actiones reales*, Spruch und Forderung“, d. h. wohl alle auf Vermögen gerichtete dingliche oder persönliche im förmlichen Prozeß zu verhandelnde Klagen betreffe, so sollen in solchen Punkten die Kirchendiener vor den ordentlichen Gerichten belangt werden.<sup>1)</sup> Prozesse über das Kirchengut wurden vor das Gericht, vor welches überhaupt die Prozesse gegen Korporationen gehörten, vor das Kanzleigericht mit Zuziehung des Kirchenratsdirektors oder eines politischen Rats des Kirchenrats gewiesen.

Dieses württembergische Konsistorium ist das erste, das als Landes-konsistorium, als Centralkirchenbehörde für das gesamte Land errichtet worden ist. In Sachsen bestanden, wie wir gesehen haben, bisher mehrere Konsistorien neben einander, eine Überordnung eines von ihnen über die anderen fand nicht statt. Der Gedanke, die Aufsicht und Verwaltung des Kirchenwesens des ganzen Landes in einer Behörde zu centralisieren, ist zuerst im Stuttgarter Kirchenrat verwirklicht worden. Dieser stellt sich dadurch als eine bloße Abteilung der Kanzlei des Landesherrn dar, wie Eisenlohr richtig bemerkt: „Der ganze Organismus der Kirchenregierung erscheint durchaus bloß als eine besondere Seite der gesamten Staatsverwaltung, welsch letztere Kirchliches und Politisches als zwei eng mit einander verbundene Interessen gleichförmig umfaßt.“<sup>2)</sup> Von dem württembergischen Konsistorium kann man daher mit viel größerem Recht als von den sächsischen Konsistorien sagen, daß es in der Linie der von uns früher beschriebenen Verwaltungsreform des 16. Jahrhunderts liegt, die durch Schaffung von Centralbehörden einen festeren Zusammenhang zwischen der fürstlichen Kanzlei und den Behörden im Lande herzustellen suchte. Es ist nicht unmöglich, daß der Schöpfer der württembergischen Kirchenverfassung, Herzog Christoph, die Anregung zu jener Centralisierung bei seinem langjährigen Aufenthalte am Hofe Ferdinands I. in Innsbruck (in den Jahren 1520 bis 1530) empfangen hat, denn Ferdinand I. ist es, der „jene Gestaltung des Behördenwesens im Staatsleben dauernd geschaffen hat, deren Grundformen sich trotz aller Veränderungen im einzelnen bis in unsere Zeit erhalten haben.“<sup>3)</sup> Zu diesen Grundformen gehört aber besonders

1) Siehe dazu Wächter a. a. D. S. 174.

2) a. a. D. S. 77f.

3) Rosenthal, Die Behördenorganisation Kaiser Ferdinands I. S. 15. Siehe auch oben S. 147.

die Centralisation als Prinzip der Verwaltungsorganisation. Daß Herzog Christoph bei Errichtung seines Kirchenrats von diesem Prinzip geleitet war, ist um so wahrscheinlicher, als er auch sonst, in der Organisation der weltlichen Verwaltung, eine Centralisierungspolitik befolgt hat.<sup>1)</sup>

Es wäre jedoch falsch, aus dem Bisherigen den Schluß zu ziehen, die Kirche sei in Württemberg im Staate vollständig aufgegangen, ihre Verwaltung nur eine besondere Seite der politischen Regierung des Landes gewesen. Denn mit dem gleichen Rechte, mit dem man in der württembergischen Kirchenverfassung eine Verweltlichung oder Verstaatlichung der Kirche erblicken zu dürfen glaubt, kann man sagen, sie bedeute eine Verkirchlichung des Staates. Die religiös-kirchlichen Interessen waren auch hier in unserem Zeitraume diejenigen, die das gesamte öffentliche Leben beherrschten, und wenn die Kirche durch die eigentümliche Organisation ihrer Verwaltung in größere Abhängigkeit vom Staate geriet, als dies sonst der Fall war, so war auf der anderen Seite auch wieder der Staat viel abhängiger von der Kirche, wurde von ihr beeinflusst und mußte ihren Interessen dienen.

Die württembergische Konsistorialverfassung ist durch die von ihr zuerst verwirklichte Centralisation der kirchlichen Verwaltung für andere Länder ein Vorbild geworden, insbesondere ist die kursächsische Kirchenordnung des Kurfürsten August von 1580 darin in die Fußstapfen der württembergischen Großen Kirchenordnung von 1559 getreten, daß sie eine Centralisation des Kirchenregimentes vornahm: während bisher unmittelbar über den einander gleichgestellten Konsistorien der Kurfürst mit seiner Regierungskanzlei gestanden hatte, wurde jetzt eine kirchliche Oberinstanz gebildet, indem von den drei Konsistorien, die bisher im Lande gewesen waren, zu Wittenberg, Leipzig und Meissen das letzte nach Dresden verlegt und gleichzeitig zum Oberkonsistorium des ganzen Landes bestellt wurde, „dem die anderen zwei mit bescheidener Maß unterworfen sein sollen.“<sup>2)</sup>

Besondere Betrachtung verdienen weiter diejenigen Gebiete, in denen sich auch nach der Reformation die bischöfliche Verfassung wenigstens eine Zeitlang behauptet hat. In Kurbrandenburg<sup>3)</sup> hatte der Bischof von Brandenburg die evangelische Lehre angenommen und von den übrigen Bischöfen erwartete man den Beitritt zu ihr: daher bestimmte die Kirchenordnung von 1540, daß jener im Besitze seiner Gerechtsame bleiben solle, und den anderen Bischöfen wurde, wenn sie sich der neuen Ordnung anschließen würden, ein Gleiches verheißen. Es sollten daher den Bischöfen die Rechte des bischöflichen Ordo (Ordination und Konfirmation), das Kirchenregiment und die kirchliche Jurisdiktion wesentlich in demselben Umfange, in dem sie es bis dahin besaßen

1) Rosenthal a. a. D. S. 38f.

2) Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bb. 2 S. 421.

3) Vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 131 ff. v. Mühlner, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 41 ff.

hatten, verbleiben; doch sollen die Bischöfe von den ihnen untergebenen Pfarrern nichts fordern dürfen, was dem Worte Gottes und der Kirchenordnung zuwider sei. Für Erledigung der Ehefachen sind ordentliche Consistoria vorgesehen, die hier somit lediglich als Ehegerichte erscheinen. Daß aber durch die Beibehaltung der bischöflichen Verfassung das Recht des Landesherrn zu kirchlichem Handeln, das ja auch seither schon bestanden hatte und anerkannt worden war, nicht ausgeschlossen sein sollte, geht aus der ganzen Kirchenordnung deutlich genug hervor. Ihre Vorrede ergeht im Namen des Kurfürsten, der darin auspricht, was „Unser Begehrt“, „Unser Gemüt und Meinung“, „Unser Gemüt, Meinung und ernstlicher Befehl“ ist, und als „Unser ernstliches Gebot und Meinung“ verkündigt, daß die Kirchenordnung allenthalben unverrückt und unverändert gehalten werde, und soll keine andere Predigt oder Gottesdienst als in Übereinstimmung mit dieser Kirchenordnung in kurfürstlichen Landen geduldet werden. „Wäre aber jemand so eigenfönnigen Gemüts, daß er sich dieser christlichen Ordnung nicht fügen wollte, so solle ihm gnädiglich erlaubt sein, sich an andere Orte zu begeben, wo er seines Gefallens gebaren möge.“<sup>1)</sup> Wir sehen daraus, daß bischöfliche Verfassung und landesherrliches Kirchenregiment sich nicht ausschließen, und insbesondere daß dieses nicht erst durch den Wegfall jener entstanden ist. Da die Hoffnung auf den Anschluß der anderen Bischöfe an die evangelische Sache sich nicht erfüllte, so hörte bald die bischöfliche Organisation auf und es mußten zu ihrem Ersatz neue Einrichtungen getroffen werden, die den sächsischen nachgebildet wurden.

Etwas dauerhafter erwies sich die bischöfliche Verfassung im Herzogtum Preußen.<sup>2)</sup> Der Bischof von Samland, Georg von Polen, bekannte sich selbst zur evangelischen Lehre, und der neu erwählte Bischof von Pommern, Erhard von Queis, folgte ihm hierin im Jahre 1524. Im folgenden Jahre wurde das Ordensgebiet, zu dem beide Bistümer gehörten, von Herzog Albrecht in ein weltliches Herzogtum verwandelt. Zwar hatten die beiden Bischöfe zunächst noch weltliche Macht und Obrigkeit in ihren Diözesen, allein sie entsagten derselben, zuerst 1525 Georg von Polen, indem er feierlich erklärte, daß ihm „nach dem Evangelium als einem Bischöfe, der das göttliche Wort zu predigen und zu verkündigen schuldig, nicht gebühre, Land und Leute zu regieren, sondern dem wahren und lauterem Wort Gottes anhängig zu sein und dasselbe allein abzuwarten“; seinem Beispiele folgte 1527 Erhard von Queis, indem er ebenfalls seine bischöflichen Güter an den Herzog abtrat. Aber auch hier nahm der Landesherr für sich das Recht und die Pflicht zu kirchlichem Handeln in Anspruch: „auch hier trat der Landes-

1) Siehe Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bb. 1 S. 323f. v. Mühlner, a. a. D. S. 45.

2) Vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 129 ff. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen S. 21 ff. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen Bb. 1.

fürst im Bewußtsein eines Rechtes, aber auch einer Pflicht an die Spitze der Kirche, obgleich in dieser die Bischöfe sich erhalten hatten“<sup>1)</sup>, und Tschackert sagt von Herzog Albrecht geradezu: „Die preussische Reformation wäre ohne Albrecht nicht da — fast alle wichtigeren kirchlichen Ereignisse seit dem Jahr 1525 sind auf Herzog Albrecht als Urheber zurückzuführen.“<sup>2)</sup> Die Reformation der Kirche galt eben als eine Landesangelegenheit, zu deren Ordnung die Landesobrigkeit vor allen anderen berufen erschien und die Landstände in ihrem Teile mitwirkten.<sup>3)</sup> Im Jahre 1587 ging auch in Preußen die bishöfliche Verfassung ein und es wurden zu ihrem Erfolge zwei Konsistorien, eines für Samland zu Königsberg und eines für Pommern zu Salsfeld, gegründet. Die Jurisdiktion über die Geistlichen in Zivilsachen, die Aufsicht über die Universität und die Censur von Schriften wurde ihnen entzogen, dagegen das Präsentationsrecht, die Prüfung und Ordination der Geistlichen, die Kognition in Ehesachen und die Dispensation in geistlichen Angelegenheiten ihnen belassen.<sup>4)</sup>

In den Städten<sup>5)</sup> hat sich die Organisation der kirchlichen Verwaltung insofern übereinstimmend mit den Territorien entwickelt, als auch hier die weltliche Obrigkeit die Sorge für Religion und Kirche als einen wesentlichen Teil ihres Berufes angesehen hat.<sup>6)</sup> Als das eigentliche Organ des Kirchenregiments erscheint in den Städten entweder der Superintendent, der meist vom Rat der Stadt, oft unter Mitwirkung der Geistlichkeit und der Vertreter der Bürgerschaft, bestellt wird, oder eine Art von Konsistorium, eine aus Geistlichen und Laien gemischte Behörde (der „Convocat“ der ersten Straßburger Kirchenordnung von 1534 oder der „Kirchenkonvent“ der zweiten von 1598).

In einer von der bisher geschilderten Konsistorialverfassung ziemlich abweichenden Gestalt erscheint die Organisation der kirchlichen Verwaltung da, wo Synoden an der Leitung des Kirchenwesens beteiligt sind.<sup>7)</sup> Diese Synoden sind im 16. Jahrhundert überall in Deutschland reine Geistlichkeitsynoden, und zwar meistens Versammlungen von Geistlichen derselben Diözese (so im Herzogtum Preußen, in der Mark Brandenburg, in Kursachsen), seltener sind es Generalsynoden (so in Hessen, Pommern, Waldeck); überall aber gehen sie im 16. Jahrhundert ein; neben dem Konsistorialregiment war für sie kein Raum. Von diesen Synoden haben nur die Generalsynoden

1) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 36.

2) a. a. O. Bd. 1 S. 371. Vgl. auch Jacobson a. a. O. S. 50 ff.

3) Jacobson a. a. O. S. 51 f.

4) Ebenbas. S. 57 f.

5) Vgl. Franz, Die evangelische Kirchenverfassung in den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts S. 47 ff.

6) s. o. S. 337. 338. 339.

7) Vgl. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation. 1854. Dove, Über Synoden in der evangelischen Kirche Preußens, in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 2 S. 131 ff.

für uns ein Interesse: denn ein Anteil des Lehrstandes an der Regierung der Kirche läßt sich nur dann denken, wenn die Geistlichkeit des ganzen Landes, sei es als solche, sei es durch eine Vertretung hierzu berufen erscheint.

Am bedeutendsten scheinen die Generalsynoden in Hessen gewesen zu sein.<sup>1)</sup> Hier war um die Mitte des 16. Jahrhunderts das ganze Land im Anschluß an die politische Verwaltungsorganisation in 6 Bezirke oder Diözesen geteilt, an der Spitze einer jeden Diözese stand ein Superintendent. Diese Superintendenzen nahmen eine höchst eigentümliche Stellung ein. Die ersten sechs Superintendenzen bestellte 1531 der Landesherr; die Kirchenordnung von 1537 bestimmte aber, daß die Superintendenzen von dem Pfarrherrn gewählt und vom Landesherrn nur bestätigt werden sollen. Die Amtsgewalt der Superintendenzen war von großem Umfange: die Geistlichen wurden von ihnen geprüft, geweiht und in Lehre und Leben beaufsichtigt; bei Pfarreien, welche adligen oder anderen Patronats waren, stand ihnen die Konfirmation der präsentierten Kandidaten zu; alle anderen Pfarrämter wurden vom Superintendenten der Diözese nach eigener freier Entscheidung provisorisch und durch gemeinsamen Beschluß aller Superintendenzen auf der Generalsynode definitiv besetzt. Es stand ihnen ferner nicht nur die Befugnis zu, Prediger, die ihr Amt schlecht verwalteten oder durch ihren Lebenswandel Anstoß gaben, mit Geld- und Freiheitsstrafen zu belegen, sondern auch mit Suspension, Amtsentsetzung und Exkommunikation gegen sie einzuschreiten, besonders wichtige Disziplinarfälle mußten sie jedoch der Generalsynode vorlegen oder die Bestätigung ihres Urteils beim Landesfürsten einholen. In eigener Machtvollkommenheit verwalteten sie das Bannrecht der Kirche und setzten für ihre Diözesen die jährlichen Betttage an. In den einzelnen Pfarreien ihrer Bezirke hörten sie zu gewissen Zeiten (wenigstens alle zwei Jahre) die Kirchen- und Kassenrechnungen ab und überzeugten sich durch die üblichen Visitationen an Ort und Stelle, ob die kirchliche Ordnung überall beobachtet würde. Die Erhaltung des Kirchenguts und die Beaufsichtigung der Hospitäler und Siechenhäuser war ihrer besonderen Obhut anbefohlen. Hatte ein Pfarrer unter der Annahme der Edelleute oder der weltlichen Beamten zu leiden, so war der Superintendent sein gesetzlicher Anwalt und Vertreter; schien die Würde und Freiheit des geistlichen Amtes durch die Ansprüche der Gemeinde bedrängt, so war der Superintendent ihr berufener Be-

1) Vgl. Heppel, Geschichte der Verfassung der evangelischen Kirche im ehemaligen Kurhessen seit der Reformation, in der Zeitschrift für preussische Geschichte und Landeskunde Bd. 5 (1868) S. 699 ff. 776 ff. (auch separat erschienen). Derselbe, Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—1582. 1847—1848. Derselbe, Die Kirchengewalt der Kurfürsten von Hessen. 1856. Vöckel, Die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangelischen Kirche in ihrem Ursprunge und ihrem Einflusse auf Hessen, in der Zeitschrift des hessischen Geschichtsvereins Bd. 1 (1835). S. Meyer, Die Bestrebungen zur Herstellung einer Presbyterial- und Synodalverfassung im Gebiete des ehemaligen Kurfürstentums Hessen, in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 10 S. 408 ff. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht. 1861.

schärmer; hatte eine Gemeinde über ihren Seelsorger eine Klage zu führen, so war der Superintendent die Behörde, bei der die Klage anhängig gemacht und in erster Instanz entschieden wurde. Die kirchliche Inspektion, Administration und Jurisdiktion lag somit fast ganz in der Hand der Superintendenten.

Alljährlich traten die Superintendenten zu einer Generalsynode („gemeiner Synod“, *synodus generalis, universalis, ecclesiastica*, oder auch kurzweg „der Synod“ genannt) zusammen. Außer ihnen nahmen auch ein Professor der Theologie und seit 1571 der Ephorus des Stipendiums zu Marburg, sowie diejenigen Pfarrer, deren Anwesenheit wünschenswert erschien, an der Synode teil; aber auch einige weltliche Räte wurden vom Landesherrn dazu abgeordnet; ja der landgräfliche Statthalter pflegte sogar das Präsidium der Synode zu führen. Die Beratungen begannen mit Erörterung des Inhalts der von den weltlichen Räten proponierten fürstlichen Instruktion. Dann berichteten die einzelnen Superintendenten über die „Spezialgebühren“ ihrer Diözesen. Den Schluß der Verhandlungen bildete die Erledigung verschiedener mehr äußerlicher Gegenstände, z. B. Revidierung von Rechnungen. Über den Gang der Beratungen pflegten die weltlichen Räte ihrem Landesherrn bei allen wichtigeren Punkten sofort Mitteilung zu machen. Das Ergebnis der Verhandlungen wurde als „Synodalbescheid“ aufgesetzt und den Landgrafen zur „Ratifikation und gnädigsten Beliebung“ vorgelegt. Diese Synodalabschiede hatten die Form der gleichzeitigen Landtagsabschiede und begannen gewöhnlich mit folgenden Worten: „(Zu wissen:) Als die durchlauchtigen und hochgeborenen, unsere gnädige Fürsten und Herren, die Gebrüder Landgrafen zu Hessen u. jezo abermals einen gemeinen synodum durch ihrer Fürstlichen Gnaden Superintendenten und Theologen allhier zu N. in Weisheit etlicher hierzu verordneter Räte halten lassen, so ist darauf gehandelt, geratschlagt und geschlossen worden, wie unterschiedentlich hernach folgt.“ Nachdem der Abschied die landesherrliche Ratifikation erhalten hatte, hatte er in allen seinen Punkten Gesetzeskraft und wurde von den Superintendenten den Geistlichen ihrer Diözesen kommuniziert.

Man ist nun nicht berechtigt, aus der beschriebenen Stellung der Superintendenten und Generalsynoden zu schließen, daß in Hessen die Kirche ein von dem weltlichen völlig abgesonderter eigener Lebenskreis gewesen sei und in den Generalsynoden selbständige Organe gehabt habe<sup>1)</sup>, daß hier die Verfassungsentwicklung eine Richtung eingeschlagen habe, „durch welche die Kirche vor dem sächsischen Konsistorialismus, der nur eine obrigkeitliche Beherrschung kirchlicher Unterthanen durch einen seelenlosen Geschäftsmechanismus kannte (!), bewahrt wurde und statt dessen den reichen Segen eines von eigenen, kirchlich gewählten Organen gehandhabten wahrhaften Kirchenregiments erhielt.“<sup>2)</sup> Auch in Hessen

1) Büff a. a. D. S. 43. 2) Heppe in der genannten Zeitschrift S. 703. Auch Sohm (Kirchenrecht S. 631 Anm.) ist der Ansicht: „der Landesherr hatte kein Kirchenregiment, sondern war auf die Kirchenhoheit beschränkt.“

ist es zur Ausbildung eines landesherrlichen Kirchenregiments gekommen und zwar nicht erst nach dem Verfall der beschriebenen Institutionen, sondern schon vorher und während ihrer Blüte. Auch in Hessen hat die Landesobrigkeit auf die Reformation des Landes und die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einen ganz hervorragenden Einfluß gehabt: man braucht nur an den Namen desjenigen hessischen Fürsten zu erinnern, der unter den evangelischen Landesherrn des Reformationszeitalters eine führende Stellung eingenommen hat, an den Landgrafen Philipp den Großmächtigen. Schon aus dem, was wir bisher über die Verfassung der hessischen Kirche mitgeteilt haben, geht hervor, daß die Landesobrigkeit sich Recht und Pflicht zu kirchlichem Handeln beigelegt hat: die Bestätigung der Superintendenten durch den Landesherrn, die Abordnung landesherrlicher Räte zur Generalsynode, die Ratifikation des Synodalabschieds durch die weltliche Obrigkeit beweisen zur Genüge, daß die landesfürstliche Gewalt durchaus nicht gesonnen war, dem Lehrstande die selbständige Regierung der Kirche zu überlassen. Wir haben aber auch noch andere Zeugnisse dafür, daß dies nicht der Fall war. Als der Landgraf Philipp, wie oben mitgeteilt wurde, 1531 Superintendenten für das ganze Land ernannte, begründete er seine Anordnung mit der Erklärung: „Nachdem in gemeiner Christenheit deutscher Nation ein christliches freies Concilium höchst von nöten, sich aber daselbe nun die Jahre etwas zu lange ziehen will, den Unsern und beinahe deutscher Nation gemeinlich zu unwieverbringlichem Nachteil und Verderben, und uns dann derhalben hiezwischen und bis zu solchem Concilium unserm Fürstentum, Graffschaften, Land und Leuten, denen uns der Allmächtige einen Vogt und Verwalter gesetzt hat, mit guter Polizei und Ordnung selbst zum Besten vorzustehen gebühren und vonnöten sein will u.“<sup>1)</sup> In der von ihm erlassenen Visitatorenordnung von 1537 motiviert Philipp seine kirchlichen Anordnungen mit den Worten: „Zu dem, daß wir uns als eine christliche Obrigkeit unseres Amtes halber vor Gott schuldig erkennen, daß uns zuzusehen und zu raten gebührt, daß die irrenden Schafe wiederum auf die rechte Bahn des Evangelii und der Wahrheit gebracht werden.“<sup>2)</sup> Von der Kirchenordnung von 1566 sagt Heppe selbst: „Sie ist schon in ihrer Publizierung ein Beweis für die Thatsache, daß der Landgraf sich nach wie vor als den obersten Inhaber der Kirchengewalt, d. h. als denjenigen betrachtete, der für die Ausübung aller Momente des Kirchenregiments in letzter Instanz Gott verantwortlich war.“<sup>3)</sup> Der Schluß des landesherrlichen Edikts, welches jene Kirchenordnung publizierte, lautet bezeichnend genug: „Und damit demselben allenthalben desto gewisser gelebt und nachgesetzt werde, so thun wir uns hiermit erklären, daß wir zum wenigsten alle drei Jahre oder auch unterdes, so oft es unsere Gelegenheit gibt und die Notdurft erfordert, eine besondere

1) Heppe, Die Kirchengewalt der Kurfürsten von Hessen S. 10 f.

2) Ebendaf. S. 11.

3) a. a. D. S. 13.

Inquisition und Visitation durch die unsern, so wir jedesmal hierzu verordnen, anstellen und vornehmen wollen. Welche denn in solcher Inquisition widerspenstig, fahrlässig oder säumig — befunden würden, es seien gleich Superintendenten, Pfarrherren oder jemand von unsern Beamten und Dienern, dieselbigen gedenken wir ihrer Verwirkung nach mit gebührendem Ernst und Straf hierum anzusehen.“<sup>1)</sup>

Wir vermögen deshalb zwischen der hessischen Superintendenten- und Generalsynodalverfassung und der sächsischen Konsistorialverfassung keinen so gewaltigen Unterschied zu sehen. Wenn man sich freilich von der letzteren ein solches Bild zurechtmacht, wie Heppe, und sie als die „obrigkeitliche Beherrschung kirchlicher Unterthanen durch einen seelenlosen Geschäftsmechanismus“ charakterisiert, dann ist es leicht, der hessischen Kirchenverfassung den Vorzug zu geben. Das Bestehen eines landesherrlichen Kirchenregiments auch neben jenen Superintendenten und Generalsynoden kann ja freilich von Heppe nicht geleugnet werden, aber es hat nach ihm einen ganz anderen Charakter in Hessen gehabt als in den Gebieten des „sächsischen Konsistorialismus“: „Der Landesherr war allerdings das Haupt der Kirche, indem er die erwählten Superintendenten bestätigte, die Generalsynoden einberief und deren Beschlüsse bestätigte oder verwarf, außerordentliche Konvente veranstaltete, Kirchenvisitationen anordnete, für den Ausbau der Kirchenordnung sorgte, deren Befolgung überwachte und die Kirche nach außen hin vertrat. Dabei aber blieb anerkannt, daß die Kirche als ein Reich, welches nicht von dieser Welt sei, ihre Macht und Gewalt in sich selbst von Gott, und daß darum die weltliche Obrigkeit keine Gewalt über dieselbe, sondern nur die Pflicht habe, der Kirche Schutz und Hilfe zu gewähren, für Aufrechterhaltung und Förderung der kirchlichen Ordnung Sorge zu tragen und insbesondere die von der Kirche geschaffenen Ordnungen, wenn es das Gewissen des Landesherrn nicht hinderte, mit ihrer Autorität zu bekleiden. Unter der patriarchalen Obhut und Leitung des Landesherrn regierte daher die Kirche sich selbst, und zwar in der Sphäre des eigentlichen Kirchenregiments durch die Organe des geistlichen Amtes und im Bereiche des Gemeindegemeinschafts zugleich durch die Organe der Gemeinden, deren Vertreter die Kirchenältesten oder Seniores waren.“<sup>2)</sup> Als ob die Landesherrn im Gebiete der Konsistorialverfassung die Kirche als ein Reich von dieser Welt, als den Tummelplatz ihrer Willkür betrachteten, als ob sie nicht ebenfalls es als ihre Pflicht anerkannt hätten, der Kirche Schutz und Hilfe zu gewähren, zur Aufrechterhaltung und Förderung der kirchlichen Ordnung Sorge zu tragen u. Der Unterschied zwischen den hessischen Generalsynoden und den sächsischen und anderen Konsistorien ist schließlich doch nur ein Unterschied der Form. Dies hat schon Eichhorn mit treffendem Blick erkannt, wenn er von der hessischen Generalsynode sagt: „Diese war nichts mehr als ein Konsistorium, nur nicht permanent.“<sup>3)</sup>

1) a. a. D. S. 14. Vgl. auch Büff a. a. D. S. 27 ff.

2) In der Zeitschrift a. a. D. S. 715.

3) Grundsätze des Kirchenrechts, Bb. 2 S. 58 (gegen ihn erklärt sich Büff a. a. D. S. 46). Die richtige Auffassung entwickelt auch Meyer a. a. D. S. 422 ff.

Die Einrichtung der Generalsynoden überlebte in Hessen das 16. Jahrhundert nicht. 1599 richtete Landgraf Moritz, der Enkel Philipps des Großmütigen, zu Kassel ein Konsistorium ein, welches von ihm mit der Ausübung der gesamten kirchlichen Administration betraut wurde und die Generalsynoden überflüssig machte; ein ähnliches Konsistorium gedachte er in Marburg für die ihm erblich zugefallene Hälfte von Oberhessen zu begründen. Er stand jedoch von diesem Plane ab und richtete 1610 unter Aufhebung des Konsistoriums in Kassel in Marburg ein Landeskonsistorium ein; es war aus vier Gottes- und Rechtsgelehrten und einem Syndikus (für die Vertretung der milden Stiftungen und Hospitäler des Landes) zusammengesetzt und hatte die Oberaufsicht über die Schulen zu führen, die Kirchendiener zu prüfen, dem Landesherrn zur Bestätigung vorzuschlagen und einzuführen, die Censur der theologischen Schriften, die Disziplin über die Pfarrer und niederen Kirchendiener und die Gerichtsbarkeit in Ehe- und Scheidungssachen auszuüben, den Kirchenbann zu handhaben, die Kirchengüter zu verwalten, jährlich „Obersitationen und synodales conventus“, zu denen alle Superintendenten und Metropolitane (decani rurales) einberufen werden sollten, zu halten u. s. w. In Kriminalsachen sollten die Geistlichen vor den weltlichen Gerichten abgeurteilt werden; ebenso wurden ihre Zivilsachen, die mit ihrem Berufe in keinem Zusammenhang standen, an jene gewiesen.

Wenden wir uns von hier zu dem benachbarten und von Hessen beeinflussten Waldeck.<sup>1)</sup> Auch hier wie überall wurde die neue kirchliche Ordnung zunächst von Visitatoren geregelt und beaufsichtigt; von 1539 an treten Superintendenten auf, die die ihnen auch sonst zugewiesenen Geschäfte, Prüfung, Ordinerung, Einführung, Beaufsichtigung der Geistlichen u. s. w. zu besorgen hatten. Daneben finden sich Synoden von Geistlichen, teils allgemeine, teils partikuläre; von denen aus früheren Jahren fehlen nähere Nachrichten, erst von 1556 an sind wir etwas besser über sie unterrichtet. In diesem Jahre wurde von den Grafen zu Waldeck eine Synode sämtlicher Pfarrer der Grafschaft ausgeschrieben, an der auch ihre weltlichen Räte teilnahmen. Hier wurde die Ernennung von neuen Superintendenten und Visitatoren und die Ausarbeitung einer Kirchenordnung durch diese beschossen. In der Vorrede der neuen Kirchenordnung, die 1557 im Druck erschien<sup>2)</sup>, sprechen sich die waldeckischen Grafen darüber aus, sie seien vermöge ihres Amtes schuldig gewesen, diese Kirchenordnung, die sie von etlichen ihrer vornehmsten Pfarrer hätten aufrichten lassen, und die sie der wahrhaften christlichen Religion gemäß gefunden hätten, zu erlassen. Die Kirchenordnung ergeht an alle Pfarrer und Diener des göttlichen Wortes, sowie an alle anderen Untertanen der Grafschaft Waldeck, wes Standes und Würde sie sein möchten. Allen wird befohlen, die Kirchenordnung bei Vermeidung des göttlichen Zornes,

1) Vgl. Curze, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in dem Fürstentum Waldeck. 1850.

2) Einen Auszug siehe bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bb. 2 S. 169 ff.

auch sonst gebührlicher Strafe in allen ihren Punkten, Klauseln und Artikeln mit höchstem Fleiß stet, fest und einmütiglich zu befolgen, dawider nichts vorzunehmen, noch etwas Besonderes oder Eigen sinniges zu machen. Was die Synoden betrifft, so schreibt die Kirchenordnung vor, es solle jedes Jahr einmal ein gemeiner Synodus von den Superintendenten „durch die ganze Grafschaft“, d. h. mit sämtlichen Pfarrern des Landes gehalten werden: hier sollen die Superintendenten „per ordinem die Laster, Fehl und Mangel, so sie in ihrem Bezirk an der Lehr, Leben oder sunst befinden, sein ordentlich vermelden.“ Dann sollen die Pfarrherren ihre Gebrechen vorbringen, danach soll verhandelt werden, was Irrungen zwischen den Pastoren und Pfarrkindern vorfielen, Supplikationen, die geistlichen Sachen anlangend, die von Unterthanen angebracht werden, angenommen und Bescheid darauf gegeben werden. Erst von 1563 an schickten die Grafen ihre Sekretäre zu den Synoden, um „den actum“ anzuhören und das, was vorgebracht sei, erwägen und approbieren zu helfen. In dieser Weise bestand die Superintendential- und Synodalverfassung bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts: wahrscheinlich zwischen den Jahren 1676 und 1680 ist in Waldeck durch Errichtung eines Konsistoriums die im übrigen Deutschland längst eingeführte Konsistorialverfassung begründet worden.<sup>1)</sup> Nichtsdestoweniger hat auch hier das landesherrliche Kirchenregiment von Anfang an bestanden: „das Kirchenregiment nahmen die Landesherren ganz in die Hand und wurden hierbei von ihren Gelehrten d. h. ihren weltlichen Räten, welche die sogenannte Kanzlei bildeten, beraten.“<sup>2)</sup> Wenn dies auch zunächst nur auf die Zeit vor Erlass der Kirchenordnung, also vor 1556 sich bezieht, so zeigt eben die aus der Kirchenordnung mitgeteilte Stelle der Vorrede, daß die Grafen von Waldeck die Sorge für die rechte Beschaffenheit von Kirche und Religion nicht minder für einen Teil ihrer landesobrigkeitlichen Pflichten und Befugnisse angesehen haben als die anderen deutschen Landesherren in dieser Zeit. Und wenn sie auch „mehr nur die Schutz- und Schirmherren der Kirche sein wollten und nur das Oberaufsichtsrecht über dieselbe in Anspruch nahmen“<sup>3)</sup>, so gilt, wie wir gesehen haben, von den übrigen Landesobrigkeiten in Deutschland das Gleiche.

Endlich haben wir noch einen Blick auf Pommern zu werfen.<sup>4)</sup> Hier beruft der Herzog Philipp 1541 die Superintendenten und Pastoren aus den Städten zu einem Synodus in Greifswald, „damit man sich der Lehre, Ceremonien und anderer Stücke, so noch unrichtig, der Schrift gemäß vereinigen und vergleichen möchte und dasjenige abschaffen, was derselbigen Lehre entgegen und widrig wäre.“<sup>5)</sup> Der Herzog erklärt auch, er würde gern etliche seiner Räte zum Synodus abgeandt haben, sei jedoch diesmal durch andere

1) Curze a. a. D. S. 129. 2) Ebenbas. S. 66 f. 3) Ebenbas. S. 90.

4) Vgl. J. S. Balthasar, Sammlung einiger zur Pommerischen Kirchen-Historie gehörigen Schriften. 2 Teile. 1723 u. 1725. A. v. Balthasar, Ius ecclesiasticum pastorale nach Anweisung der Pommerischen Kirchen-Ordnung und Agenda, 2 Bde. 1760 u. 1763. 5) J. S. Balthasar a. a. D. Bd. 1 S. 4.

Geschäfte daran verhindert, wolle es aber künftig thun, „damit solch Synodus desto stattlicher und fruchtbarer möge fürgenommen und celebriert werden.“ Die zweite Synode von 1543 findet es bereits nötig, ihre Rechte und Befugnisse zu wahren: sie beschließt, den Synodus jährlich abzuhalten, weiter „daß die Gewalt, Synodos zu verschreiben und unter uns geistlichen Personen allein zu halten, bei uns sein und bleiben soll, und christliche Sachen darin sollen gehandelt werden, und die Gebrechen, so bei uns oder bei unseren Kirchen befunden, christlich angezeigt, gebessert und aufgehoben werden.“ Die Gesandten der Landesfürsten dagegen, beschließt die Synode, ob sie nun den Verhandlungen anwohnen oder nicht, sollen die Exekution der Synoden haben.<sup>1)</sup> Es spricht sich darin die Meinung aus, daß dem Lehrstande das Kirchenregiment gebühre und dem Landesherrn die Pflicht und das Recht der Exekution obliege. Die Synode von 1551 schließt ihre Beratungen mit der „Vermahnung an die Obrigkeit“: „Wollen hiermit unsere Herrschaft und jeglichen Orts von Gott verordnete Obrigkeit in aller Unterthänigkeit und Demut gebeten haben und freulich vermahnet, daß sie ihren Pastoribus wollen behilflich sein, das Kirchenregiment nach Inhalt unserer Ordnung — in allen Kirchen durch das ganze Land einträchtig und gleichförmig zu halten, denn an dem viel gelegen ist, daß es sein ordentlich und einträchtig in der Kirchen zugerichtet werde. — Zudem ist auch viel daran gelegen, daß beide Regimente, geistlich und weltlich, übereinstimmen, und ein über das andere halte, denn sie sind von Gott dazu verordnet, daß ein dem andern dienen soll und im besten Förderung thun.“<sup>2)</sup> Allein auch in Pommern unterlagen die Synoden schließlich der immer weiter sich ausbreitenden Konsistorialverfassung: von 1593 an wurden sie nicht mehr gehalten und ihre Befugnisse gingen an die Konsistorien über.<sup>3)</sup>

##### 5) Die rechtliche Stellung des Kirchenguts.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche kommt auch in einem verhältnismäßig weniger wichtigen Punkte zum Ausdruck: in der Auffassung und Behandlung des Kirchenguts. Die verschiedenen Wandlungen, die, wie wir sehen werden, die evangelische Kirche Deutschlands im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, spiegeln sich in den rechtlichen Verhältnissen des Kirchenguts wieder. Es dient daher zur Vervollständigung wie zum Abschlusse unserer Darstellung, wenn wir auf sie noch mit einigen Worten eingehen.

Der Einfluß der Reformation auf das Kirchengut äußerte sich in zweifacher Beziehung.

Einmal wurden viele Kirchengüter sozusagen gegenstandslos, verloren ihren Stiftungszweck, z. B. Klostergüter, Stifter, heilige Gefäße, Geräte und Gewänder, die im evangelischen Gottesdienst keine Verwendung mehr fanden, Stiftungen für Seelenmessen. Es handelte sich hier darum: was soll man

1) Ebenbas. S. 16 f.

2) Ebenbas. S. 86.

3) A. v. Balthasar a. a. D. Bd. 1 S. 262.

mit diesen Kirchengütern anfangen? zu welchen Zwecken darf man sie verwenden? muß ihre Zweckbestimmung stets eine kirchliche bleiben oder nicht?

Sodann gab es viele Kirchengüter, deren Zweck allerdings auch nach der Reformation bestehen blieb, z. B. Kirchengüter zur Besoldung der Pfarrer, zur Unterhaltung der Kirchengebäude, zur Unterstützung der Armen, die aber doch insofern durch die Reformation eine nicht unwichtige Veränderung erfahren, als sie von der bisherigen Aufsicht und Obhut der kirchlichen Oberen, besonders der Bischöfe, befreit, viel mehr als bis dahin in die Gewalt der weltlichen Obrigkeiten, der Patrone, ja auch der Privatleute gegeben und der Gefahr ausgesetzt waren, ihrem Stiftungszweck entfremdet, verschleudert, verringert oder gar eingezogen, säkularisiert zu werden. Die Frage, um die es sich bei dieser Art von Kirchengütern drehte, war: wem gehören die Kirchengüter? wer ist berechtigt, über sie zu verfügen? wem steht die Aufsicht über sie zu?

Hören wir zunächst einmal, wie das kanonische Recht diese Fragen, die dem Reformationszeitalter viel zu schaffen machten, gelöst hat. Die erste der beiden aufgeworfenen Fragen wird von ihm dahin beantwortet, daß Kirchengüter ihrem Stiftungszweck niemals entfremdet werden dürfen. Das kanonische Verbot, Teile des kirchlichen Vermögens nicht zu veräußern<sup>1)</sup>, hat in der allgemeinen Anschauung seinen Grund, daß der Zweck, dem ein Stück des Kirchenguts gewidmet ist, stets aufrechterhalten und bewahrt werden müsse, daß er jedenfalls, wenn auch der bestimmte Stiftungszweck sich nicht mehr festhalten läßt, weil seine Voraussetzung weggefallen ist, seinen kirchlichen Charakter nicht verlieren dürfe: ihre kirchliche Zweckbestimmung können also die Kirchengüter nie abstreifen, und wenn sie auch den speziellen ursprünglichen Stiftungszweck nicht mehr erfüllen können, so behalten sie doch den unverlierbaren allgemeinen bei, nämlich dem Zwecke der Kirche zu dienen. Das Vermögen von kirchlichen Stiftungen und Anstalten, die der Möglichkeit, ihren Zweck zu erfüllen, beraubt sind, fällt daher entweder an andere kirchliche Stiftungen und Anstalten oder an die Kirche als Ganzes heim.<sup>2)</sup> Insbesondere wird also durch diese Theorie von der Inalienabilität des Kirchenguts und seiner einzelnen Stücke ein Recht des Staates, das Vermögen von kirchlichen Stiftungen und Anstalten, die ihren Stiftungszweck verloren haben, als *bona vacantia* anzusehen und einzuziehen, deutlich ausgeschlossen.

Weniger einfach ist die Beantwortung der anderen Frage, der Frage nach dem Eigentümer oder dem Rechtssubjekt des Kirchenguts. Zunächst kann man einmal negativ sagen: das Eigentum am Kirchengut steht nicht zu der einzelnen Kirchengemeinde. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß in einer und derselben Gemeinde verschiedene selbständige

Vermögensmassen neben einander bestehen, z. B. Fabrikgut und Pfarrgut, die mit einander Rechtsgeschäfte abschließen, kaufen, verkaufen, tauschen zc. können. Aber noch aus einem anderen Grunde ist die Gemeindegütertheorie vom Standpunkte des kanonischen Rechts aus unhaltbar: die katholische Kirche kennt keine Kirchengemeinden, die selbständige Vermögenssubjekte sein können, sondern nur Pfarochien, örtliche Verwaltungsbezirke für die geistliche Thätigkeit der Pfarrer. Ebenjowenig aber steht das Eigentum am Kirchengut der Gesamtkirche zu: sie hat wohl das Recht der Aufsicht über seine Verwaltung, aber nicht das Recht des Eigentums an ihm. Wäre die Gesamtkirche Eigentümerin des Kirchenguts, so hätte es z. B. gar nichts auf sich, von einer reichen Diözese überschüssige Revenuen auf eine andere bedürftige Diözese zu übertragen; allein Translationen von einer Diözese auf eine andere sind im kanonischen Recht unbedingt verboten, und werden in den ganz bestimmten Fällen, in denen sie durch päpstliches Indult gestattet werden, als Eigentumsübertragungen angesehen. Sodann kommen Rechtsgeschäfte und Rechtsverhältnisse zwischen den einzelnen kirchlichen Instituten vor, die juristisch unentbehrlich sind, wenn die Gesamtkirche Rechtssubjekt des Kirchenguts und aller seiner Teile ist. Endlich steht das Eigentum an Kirchenvermögen auch nicht zu Gott oder Christo oder den einzelnen Heiligen, denen es gewidmet ist, denn das sind alles keine Rechtssubjekte: die Widmung eines Gutes an Gott oder Christus oder an einen Heiligen bezeichnet entweder nur den spezifisch kirchlichen Zweck des gewidmeten Gutes oder seine besondere Heiligkeit und Unverletzlichkeit oder das Eigentum der bestimmten Kirche, die dem betreffenden Heiligen geweiht ist.

Die richtige Antwort auf unsere Frage ist: nach kanonischem Rechte erscheinen als Eigentümer des Kirchenguts die verschiedenen einzelnen mit juristischer Persönlichkeit begabten kirchlichen Institute selbst: Kirchenfabriken, Benefizien, Klöster, Stifter, *piae causae* zc. Jedes Institut ist Subjekt des ihm zuständigen Vermögens, ist eine Rechtsperson für sich.

Wie hat sich nun zu diesen Anschauungen des kanonischen Rechts vom Kirchengut, insbesondere von seiner Inalienabilität und seinem Rechtssubjekte das Reformationszeitalter in Theorie und Praxis gestellt? Was zunächst die letztere betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß den Kirchengütern der Wegfall der von den Bischöfen geübten Aufsicht und des von diesen gewährten Schutzes zum Teil verhängnisvoll geworden ist: die Gefahr der Verschleuderung, der Verwendung zu stiftungswidrigen, profanen Zwecken, ja der Einziehung durch den Staat oder Korporationen oder Private drohte besonders denjenigen Kirchengütern, deren Zweck infolge der Reformation untergegangen war, stärker als je. Beweis dafür sind die nicht seltenen Klagen über Raub und Zerstreung von kirchlichen Vermögensstücken. Eine Versammlung von Prädikanten überreichte den in Schmalkalden 1537 versammelten evangelischen Fürsten eine wahrscheinlich von Melancthon verfaßte Erinnerung, die denselben zum Bewußtsein

1) Tit. De rebus ecclesiasticis alienandis vel non X. (3, 13). Näheres, auch über Ausnahmen von dem Verbot, siehe in den Lehrbüchern des Kirchenrechts.

2) Vgl. darüber auch Gierke, Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887. S. 868 ff.



bringen sollte, daß an vielen Orten „die Kirchendiener und Schulen sehr gering versorget oder ganz nicht bestellt und wüste werden, und ziehen doch nicht allein die Oberkeiten, sondern auch Privatpersonen Kloster- und Kirchengüter ihres Gefallens an sich.“ Es wird darum in jener „Erinnerung“ unterthänig gebeten, „Eure Kur- und Fürstliche Gnaden wollen um Gotteswillen die große Notdurst in diesem Falle beherzigen und die Stände vermahren, daß zu Bestellung der Kirchen und Schulen die Kirchen- und Klostersgüter vornämlich gewandt und erhalten werden, Gott zu Lob, Land und Leuten zu Nutz und die Zerstreung, als die nicht allein der Kirchen, sondern auch der Obrigkeit und den Landen sehr schädlich ist, verhütet.“<sup>1)</sup> Die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 klagt: „Etliche rauben auch von den Kirchen- und Pfarrgütern, was sie können“<sup>2)</sup>, die Kurfürstliche Kirchenordnung von 1580 beschwert sich darüber, daß „etliche Collatores zum Teil die Pfarrgüter an sich ziehen.“<sup>3)</sup> Ähnliche Zustände werden von Pommern berichtet: „Die hochseligen Fürsten in Pommern sind zu ihren Zeiten von jeher sehr milde in Schenkungen an Kirchen und Klöster gewesen, sodas auch zur Zeit des Papsttums ein groß Teil des Landes zum geistlichen Eigentum gehörte. Als aber beim Anfang der Reformation des Papstes Macht und Ansehen fiel, die päpstlichen Geistlichen, welche sich zur lutherischen Lehre nicht bekennen wollten, davongingen und, was sie nicht mitnehmen konnten, liegen ließen, so haben die Fürsten die Klostersgüter wieder eingezogen oder säkularisiret, und die städtischen Magistrate, auch zum Teil andere Patroni, bedienten sich dieser Gelegenheit und rissen das größte Teil solcher geistlicher Güter an sich. Es sind deshalb überall in Pommern beständige Duereien über die entwandten geistlichen Güter und die schlechte Verjorgung der Prediger geführt worden.“<sup>4)</sup> In einem Bedenken der Wittenberger Theologischen Fakultät heißt es: „Desgleichen ist auch wider Gott und seine Kirchen gesündigt worden, da ihrer viel zugefahren, die Kirchengüter an sich gerissen, dieselbe zu allerlei Wollust, Pracht und Üppigkeit, auch wohl (wie Lutherus redet) auf Huren und Buben gewendet, herzwischen sich wenig bekümmert um die Kirchen und Gottes Wort, ob dasselbe rein und lauter geprediget werde, um Erhaltung der Schulen, um Erziehung gelehrter Leute, um Witwen und Waisen, arm und dürftigen.“<sup>5)</sup> Von Herzog Ulrich von Württemberg wird berichtet, daß er in der Ver-

1) Corp. Reform. III, p. 288 ff. Auf diese „Erinnerung“ bezieht sich wohl eine Stelle aus einem Briefe Melanchthons an Justus Jonas vom 3. März 1537 (ib. III, 298): *Scriptimus adhortationem ad Principes de conservandis bonis Monasteriorum, ut Scholis et Ecclesiis consulatur. Placuit consilium Principibus, et sunt dictae sententiae, perscribendae in Actis. Landgravius gravior concionatus est et addidit, non verbis tantum, sed re hoc praestandum esse.*

2) Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 2 S. 126.

3) Ebenbas. S. 448.

4) Balthasar, *Ius ecclesiasticum pastorale* (Pommerns) Bd. 1 S. 299.

5) *Consilia theologica Wittenbergensia* Bd. 3 S. 9.

wendung von geistlichen Gütern zu weltlichen Zwecken, besonders zum Bezahlen seiner großen Schulden, ziemlich rücksichtslos zugefahren sei.<sup>1)</sup> Auch in Hessen mußten wiederholt Verbote gegen den Raub von Kirchengütern, dessen sich vor allem der Adel schuldig machte, erlassen werden.<sup>2)</sup>

Man würde jedoch fehlgehen, wenn man solche zahlreiche Eingriffe in das Kirchenvermögen aus einer allgemeineren Rechtsanschauung ableiten wollte, etwa daraus, daß die geistlichen Güter, deren Stiftungszweck untergegangen war, für *bona vacantia* oder *res nullius* angesehen worden wären und deshalb der Staat oder wer sonst zugriff, für berechtigt gegolten hätte, sie sich anzueignen. Eine derartige Rechtsüberzeugung läßt sich in unserer Periode nicht nachweisen; insbesondere ist ein Recht des Fiskus auf das Vermögen aufgelöster Korporationen und Stiftungen für das 16. Jahrhundert nicht festzustellen; die publizistische Kircheneigentumstheorien gehören, wie wir uns noch überzeugen werden, erst einer späteren Zeit, besonders dem 18. Jahrhundert an.<sup>3)</sup> Es ließe sich ja unter dieser Voraussetzung auch nicht erklären, daß nicht bloß die Landesobrigkeit, sondern auch die Lokalobrigkeiten, der Adel, die Patrone und Privatleute nach dem Kirchengut greifen konnten. Wir müssen vielmehr annehmen, daß solche Übergriffe sich auf kein besseres Recht stützen konnten, als das ist, welches der Stärkere gegenüber dem Schwächeren hat.

Dagegen läßt sich der positive Beweis dafür führen, daß die Anschauung von der Inalienabilität der Kirchengüter, von ihrer unverlierbaren und unentziehbaren kirchlichen Zweckbestimmung die allgemeine Rechtsüberzeugung jener Zeit auch in den evangelischen Kreisen gebildet hat, wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß die Unterstützung der Armen und die Bestellung der Schulen nach der Auffassung jener Zeit ebenfalls kirchliche Zwecke sind. Von der strengen Ansicht des kanonischen Rechts unterscheidet sich die reformatorische Anschauung vom Kirchengut nur dadurch, daß sie es für erlaubt hält, Überschüsse, die ja bei der in Folge der Reformation eingetretenen Vereinfachung des ganzen Kultus sich von selbst ergaben, auch zum allgemeinen Besten, zur Abhilfe gemeiner Not und dergleichen zu verwenden. Im übrigen sollen die Kirchengüter für kirchliche Zwecke, besonders zur Bestellung der Pfarrämter dienen. Daß der weltlichen Obrigkeit ein Schutz- und Aufsichtsrecht im Verhältnis zu den geistlichen Gütern zukomme, gilt in den evangelischen Kreisen als etwas Selbstverständliches. Wir lassen hier zunächst einige Belege für unsere Behauptungen folgen.

In der bereits angezogenen „Erinnerung“, welche die Prädikanten den

1) Vgl. Eisenlohr, *Geschichtliche Entwicklung* zc. S. 100 f. Schneider, *Württembergische Reformationsgeschichte* S. 19.

2) Vgl. Büff, *Kurfürstliches Kirchenrecht* S. 33 f. Sepp, *Geschichte der hessischen Generalsynoden* Bd. 1 S. 26.

3) Vgl. auch Böhlan, *Fiskus, landesherrliches und Landesvermögen im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin* S. 75 f.

evangelischen Fürsten überreichten, heißt es: Man bedarf zur Bestellung der Kirchen und Schulen gar wohl dieses „Vorrats der Kirchen- und Klostergüter.“ — „So sind diese Güter Gaben und donationes, der Kirchen zugeeignet zu Erhaltung der Religion, obgleich viel aus Irrtum zu Mißbrauch gewandt; darum, dieweil die Oberkeit diese Güter zu verordnen hat und mit einer Maß gebrauchen mag<sup>1)</sup>, soll sie dennoch erstlich die Kirchenämter notdürftiglich davon bestellen.“

In einem besonderen Gutachten, das wohl in die dreißiger Jahre fällt, handelt einmal Melancthon von den Kirchengütern.<sup>2)</sup>

„Erstlich ist im Grunde die Wahrheit, daß Kirchengüter zu Versorgung des Ministerii Evangelii vornehmlich sollen gewandt werden, darnach zu Notdurft der Personen, so zum Ministerio Evangelii sollen erzogen werden.

Zum andern ist die Wahrheit, daß solche Güter allezeit der rechten und wahrhaftigen Kirche sind, und nicht des Kaisers, und hat S. Laurentius recht gethan, daß er dem Kaiser Decio ihre Eleemosynas nicht hat lassen wollen: dieses ist klar ex Paulo, Augustino, Levitico, Canonibus und Iure civili.

Zum dritten ist gewißlich wahr, daß die Verfolger des Evangelii und der rechten Lehre diese Güter mit Unrecht innehaben und besitzen.

Zum vierten ist wahr, daß christliche Obrigkeit in jeder Kirchen, Fürsten und andere weltliche Regenten, dieselben Güter verwalten und schützen sollen, die Ministeria zu bestellen, mögen auch als patroni davon etwas brauchen. Item zu gemeinem Nutz Hilfe thun, item davon etwas nehmen zum Kosten, den sie tragen von wegen der Kirchen.

Zum fünften, es soll kein einiger Stand ohne Vorwissen und Rat der andern Verwandten die andern nicht sehr beladen. Darmit soll hierin Rat gehalten werden, wie den Kirchen zu helfen, wo sie Unterhaltung bedürfen, damit nicht ein Teil Ursach habe zu Beschwerung des andern“<sup>3)</sup> zc.

Auch Luther denkt über die Kirchengüter nicht anders, nur daß er das Recht der weltlichen Obrigkeit, Überschüsse davon zum gemeinen Besten zu verwenden, besonders stark betont. Wenn er in dem bekannten, früher schon einmal angezogenen Briefe an seinen Kurfürsten vom 22. November 1526<sup>4)</sup> schreibt: „Nun aber in E. R. F. G. Fürstentum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stifte E. R. F. G. als dem obersten Haupte in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen, denn sich sonst niemand annimmt, noch annehmen kann noch soll“: so würde man gewiß seinen Sinn nicht treffen, wenn man diese Worte so verstehen wollte, als stehen nunmehr die geistlichen Güter zur Verfügung der Landesobrigkeit: das „in die Hände

fallen“ bedeutet seinem ganzen Zusammenhange nach nichts anderes als das, daß nach Wegfall der bischöflichen Aufsicht und Verwaltung der Kurfürst als das oberste Haupt verpflichtet sei, für die Erhaltung, rechte Verwaltung und Verwendung des Kirchenguts Sorge zu tragen, darum soll er zwei Bistatoren einsetzen, „die auf die Zinse und Güter verständig sind.“

Ausführlicher spricht sich Luther in einem Bedenken (vielleicht vom April 1532) über unsere Frage aus.<sup>1)</sup> Es handelt sich hier besonders darum, wer das Recht habe, sich um solche geistliche Güter anzunehmen, die durch Abschaffung von „Mißbräuchen“ (vor allem Aufhebung von Orden und Klöstern) ihre bisherige Zweckbestimmung verloren haben. Luthers Ansicht ist: „Weil in dem Fürstentum und Landen kein Mensch ist, der sich solcher Güter möge oder könnte annehmen, ist es nicht allein billig, sondern auch große Not, daß sie der Landesfürst zu sich nehme, damit verhütet werde, daß sie nicht gestohlen, geraubt, weggebracht oder sonst umkämen. Gleichwie er schuldig ist, alle andere ledige oder verlassene Güter (wo keine Erben sind) im Fürstentum zu sich zu nehmen, wie die Rechte das alles lehren.“ Also der Landesherr soll sie zu sich nehmen, nicht einziehen, damit sie nicht umkämen. Dem Einwand, daß „solche Güter dennoch des Ordens eigen sind und man sie darum dem Orden folgen lassen soll“, begegnet Luther mit den Worten: „Das ist nicht wahr; denn die Güter sind gestiftet und dem Orden nicht so frei zugeeignet, daß sie dieselbigen mögen wegtragen und an einen anderen Ort bringen, sondern sind auf benannte Orte und Stätten, daselbst zu bleiben, gestiftet, der Meinung, daß man an demselbigen Ort und nicht anderswo solcher Güter zu Gottesdienst gebrauche und der Kirchen Nutz schaffe. Und wer sie anderswohin trüge oder brächte, der ist ein Dieb und Räuber, als der die Güter den Stiftern von diesem Ort nimmt und trägt sie dahin, da die Stifter nicht hingedacht haben, und er auch kein Recht dazu hat, wieder von hinnen zu nehmen noch dorthin zu tragen.“ Weiter entsteht die noch wichtigere Frage: „Wo soll man nu solche Güter brauchen? Sie kann man nicht besser antworten, denn daß man acht habe auf der Stifter Willen und Meinung, welche je nicht anders gewesen ist, denn daß sie zu Gottes Dienst und Ehre solche Güter haben wollen geben. Ob sie nu nicht recht antreffen haben, ist doch ihrer Wille und Meinung nach hierin zu richten, daß man sie noch zum Gottesdienst und Ehre brauche, als da sind Pfarrherr, Prediger, Schulen, und was mehr zum Gottes Wort und Sakrament und Seelsorgen gehört. Und wiewohl Gottesdienst in allen guten Ständen und Ämtern oder Werken geschieht, die man auch fordern soll, so sind doch obgenannte Stände, nämlich die Seelsorge und Predigtamt, Schulen zc. die höchsten, nötigsten und fürnehmsten, welche die alten Fürsten mit ihren Stiften und Klöstern sonderlich gemeinet, und anfänglich auch also gehalten ist.“ Zum Schluß geht der Reformator noch auf die nicht so einfach und leicht zu

1) d. h. zu ihren eigenen (weltlichen) Zwecken, aber erst nachdem die Kirchenämter notdürftig davon bestellt sind.

2) Corp. Reform. III, p. 608 f.

3) f. o. S. 152.

1) Luthers Werke Erl. A. Bb. 54 S. 297 ff.  
Kieker, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

lösende Frage ein: „Ob aber der Landesherr auch etwas mag für sich selbst von solchen Gütern behalten oder anderen davon geben? Ohne Heucheln, auch ohne Abschrecken zu reden: wenn der Landesfürst das größte Teil zum Seelsorgen und Schulen gewendet hätte und darnach des Übrigen bedurft zum weltlichen Regiment (welches auch Gottesdienst, wiewohl der geringere gegen jenem), achte ich es ohne Fahr sein (= achte ich dafür, daß es ohne Gefahr sei). Desselben gleichen etwa armen Geschlechtern und verdorbenem Adel damit helfen; denn solche Stifte und Klöster neben Gottesdienst auch zu solcher Leute Nothdurft vor alters gestiftet, und bisher in Klöstern und Stiften (wiewohl unter geistlichem Namen) gebraucht und genossen sind: daß im Grunde (es) nicht viel anders gewesen ist mit Klöstern und Stiften, denn wie mit reichen Spitalen für großer Leute arme Kinder zc. Doch daß hier die Maße gehalten würde, daß nicht der Geizigen und Reichen ihr Wanst damit gefüllet würde, damit dem Evangelio nicht Nachrede und Väterungen entstehen, als aus billiger Ursache.“ Man müsse auch, meint Luther, die Mühe und Unkosten bedenken, die der Kurfürst jetzt für das Evangelium trage, indem er die Visitation ausrichtet und dergleichen. Luther schließt sein Bedenken mit den Worten: „Dies will ich gesagt haben, daß man nicht dem Kurfürsten das Gewissen zu eng spanne mit Aufnutzen der geistlichen Güter und mit Stillschweigen der Mühe, Kosten, Fahr und Unglück, das er dafür oder daneben tragen muß; doch auch nicht zu frei und weit mache, dem unnötigen Argerniß und den Vätermäulen Ursache und Raum zu geben, mit allzu milder und sicherer Austheilung genannter Güter.“

In einem Schreiben „vom Türken und Krieg wider denselben“<sup>1)</sup> kommt Luther darauf zu sprechen, ob die geistlichen Fürsten, Bischöfe, Abte, Cardinäle und der Papst, von ihren geistlichen Gütern zum Türkenkrieg beisteuern sollen, und sagt: „Wahr ist's, weil sie weltliche Herrschaft und Güter haben, sollen sie davon dem Kaiser und Königen oder Fürsten thun und geben, was sich gebühret, von anderen weltlichen Gütern zu thun und zu geben. Ja solche Güter der Kirchen (wie sie es nennen) sollen sonderlich für allen anderen Gütern dienen und helfen zum Schutz der Dürftigen und Heil gemeiner Stände, denn dazu sind sie gegeben, und nicht dazu, daß ein Bischof seines Amtes vergesse und damit kriege oder streite.“

Ein anderes Mal sagt er<sup>2)</sup>: „So weiß je ein Kind wohl, daß solche Güter, die durch Abfall unchristlicher Stiftung nicht dem Rat gebühren von eigener Gewalt bei sich zu halten, sondern wieder zu christlichem Brauch gewandt werden oder wohin sie die Obrigkeit verordnet, sein sollen.“

In einem „Bedenken etlicher Teutscher Gottesgelehrten von dem Gebrauch und Verwaltung der Kirchengüter“<sup>3)</sup> heißt es: „Wenn nun die Obrigkeit in

1) Consilia theologica Wittenbergensia I, S. 1066.

2) Luthers Werke Erl. A. Bd. 53 S. 195.

3) Bei Sattler, Geschichte des Herzogtums Württemberg unter der Regierung der Herzogen. 3. Teil, Beilage Nr. 34 (S. 151 ff.). Das Bedenken ist unterzeichnet von

Pfarren die unrechten Gottesdienste abthut, ist nicht zu zweifeln: die Pfarrgüter bleiben der Kirche; denn so keine Pfarrgüter da wären, wäre die Obrigkeit schuldig, neue Güter dazu zu verordnen und allen Pfarrleuten etwas aufzulegen — und hat also die Kirche dominium derselbigen Güter, aber die weltliche Obrigkeit ist Schutzherr darüber, und soll sie erhalten und den Personen ihre Unterhaltung davon verordnen.“ — „So die Obrigkeit die unrechten Güter darin (sc. in den Stiftern und Klöstern) abgethan, bleiben die Güter der rechten Kirche — und ist die weltliche Obrigkeit Schützer darüber, hat dieselbigen zu bestellen wie andere bona publica, darum die Fürsten und Stände dieses Teils recht gethan, daß sie in ihren Gebieten in Stiften und Klöstern die unrechten Gottesdienste abgethan und die Güter in Verwaltung genommen haben.“ — „Dabei ist aber die Obrigkeit schuldig, dieselbigen nicht den Kirchen zu entfremden, sondern sie treulich zu erhalten“ zc.<sup>1)</sup>

Zufus Jonas, Johannes Bugenhagen, Creuzinger, Melancthon, Ambsori, Herzog Heinrich zu Sachsen, Antonius Corvinus, Bucer, Erasmus Sarcerius u. a.

1) Ausführlich beschäftigt sich mit der Frage des Kirchenguts ein „Bedenken von Kirchengütern zu Braunschweig den Ständen fürgegeben“ vom Jahre 1538 [bei Lünig, Europäische Staats-Consilia Bd. 1 S. 81 ff., bei Fortleder, Handlungen und Ausschreiben von den Ursachen des Teutschen Krieges Kaiser Karls V. wider die Schmalkalbischen Bundsobersten (1645) Bd. 1 S. 2003 ff.] Hier wird auf die Frage: „Wozu das Kirchengut soll gebraucht werden?“ folgende Antwort gegeben: „Wie eine jede Commun und Gemeinde alles, das sie insgemein hat, dazu gebrauchen soll, daß eine solche Commun desto besser erhalten und alle Dinge in solcher Gemeinde ihrer Nothdurft nach desto statlicher befestet und versehen werden: also sollens auch die christlichen Communen halten. Und das so viel geöffener, so viel das göttliche Regiment und Ordnungen bei diesen Communen vollkommener und statlicher sein sollten. Da soll je das Reich Gottes sein und der heilige Geist haushalten. Nun ist der Christlichen Commun Thun und Geschäfte alles dahin gerichtet, daß die Leute zu einem christlichen Leben mit dem Wort, Sacramenten und Kirchenzucht gefördert, und daß jedermann auch mit leiblicher Nothdurft versehen werde und keinen Mangel leide. Derohalben ist des heiligen Geistes Ordnung und Gebrauch in den Kirchen allwegen gewesen, daß man alles Kirchengut hat in drei fürnehme Teile geteilt: den einen, zu erhalten die Kirchenbiener am Wort, Sacramenten, der Zucht und Versehen der anderen Diener. — Der andere fürnehme Teil des Kirchenguts ward ausgespendet zu allerlei Nothdurft der Armen zc. — Der dritte Teil ward zum Geschirren und Schmuck der Tempel angelegt, welches aber allweg der Nothdurft der Armen nachgesetzt worden ist, da die wahren Bischöfe die Kirchen versehen haben.“ Der Gedanke, ob es nicht christlich sei, daß den Kirchen nicht alles das große merkliche Gut zu lassen sei, das sie jetzt haben, wird zurückgewiesen: es sei viel nützlicher für Reich, Land, Städte und besondere Personen, „daß man alles solches Gut und Gefälle, das die Kirchen izund haben, den Kirchen lasse und für Religion-Gut halte. Denn die rechten Christen in keinem Gut so christlichen Fleiß anfehren werden, daß es recht und wohl ausgespendet werde, denn in dem Gut, das sie erkennen und halten ein Gottesgut, ein Erbe des Gekreuzigten sein, welches vor allen anderen zur Förderung der Religion angelegt und gebraucht werden soll. So ist nun der christliche Brauch des Kirchengutes, daß man neben der Versicherung des Kirchendienstes nicht allein die Bettler, sondern alle Nothdurft der Menschen, fürnehmlich aber der Christen und die gemeine Nothdurft verseehe, und einem jeden davon also zuteile, wie an ihm und durch ihn das Reich Christi am besten gefördert werde und niemand nach seinem Thun und Wesen Mangel leide.“ So hat der hl. Gregor vom Kirchen-

Aus dem Mitgeteilten geht deutlich hervor, daß in der Anschauung der reformatorischen Kreise das Kirchengut den spezifisch kirchlichen Charakter, der ihm vom kanonischen Recht beigelegt worden war und es von allen anderen Vermögensmassen scharf unterschied, nicht verloren hat: das Kirchengut ist in erster Linie für kirchliche Bedürfnisse zu verwenden und erst wenn diese befriedigt sind, darf ein etwaiger Überschuß zu anderen Zwecken allgemeiner Art, zur Abhilfe der Türkennot u. dergl. genommen werden. Es kam dem Kirchenvermögen besonders zu gute, daß die Juristen, auch die evangelischen, sich ganz entschieden gegen die Behandlung des eingezogenen Kirchenguts als Staatsgutes und gegen das Recht der weltlichen Obrigkeit, über das Kirchengut nach Belieben zu verfügen, erklärten. Insbesondere bestritten sie, daß bei dem Fortfall eines kirchlichen Rechtssubjektes dessen Vermögen gleich dem Vermögen einer aufgehobenen weltlichen Korporation als *bonum vacans* an den Fiskus falle, und behaupteten vielmehr im Einklange mit der mittelalterlichen Lehre, daß der Anfall an die Kirche zur Verwendung für ähnliche Zwecke erfolge.<sup>1)</sup> Sie hielten also durchaus den kanonistischen Begriff der Kirche und der kirchlichen Institute als Anstalten im juristischen Sinne fest, was ganz zu unserer früheren Behauptung stimmt, daß die Reformatoren keineswegs den bisherigen Anstaltsbegriff der Kirche durch einen genossenschaftlichen oder personalen ersetzt haben.<sup>2)</sup> Wäre letzteres der Fall, so hätten die Evangelischen gewiß zur Konstruktion des kirchlichen Vermögensrechtes statt des anstaltlichen das korporative Element verwendet.

gut den Kaisern gegen die Longobarden, der Stadt Rom in Teuerungsnöten etwas dargestreckt. So könnte man auch jetzt, „nachdem man den Kirchendienern vom Kirchengut ihr gebührend Futter und Decke geordnet hat, von dem Übrigen endlich die größere Not der Dürftigen, und dann aber auch verordnen zur Notdurft gemeiner Regierung, zu Beschützung von Land und Leuten wider den Türken, zu Erhaltung ehrlicher Geschlechter, zuvor derjenigen, von deren Eltern der Kirche etwas zukommen ist.“ Die Verwaltung des Kirchenguts an jedem Orte wird der „ordentlichen Obrigkeit jedes Orts“ zugewiesen: „Sie soll jedermann zum Recht verhelfen, besonders aber der christlichen Gemeinde, die ihr Recht zum Besten brauchet — darum soll eine jede Obrigkeit, die *merum et mixtum imperium* hat, bei den Thron verschaffen, daß die christliche Gemeinde ihre ordentliche rechte taugliche Diener habe, auch ihr eigen Gut und Gott ergebene Gabe von männiglich unverletzt und unbehindert zu Förderung der Religion gebrauche und für allen ihren notwendigen Dienern des Wortes ihre notdürftige Unterhaltung zu leisten.“ — Auf dem medienburgischen Landtag des Jahres 1566 übergaben vier Moskoder Professoren eine „Supplikation an die Landesfürsten“, in der sie u. a. ausführten; „Zum Neunten, dieweil Ew. F. G. nun die geistlichen Güter innehaben, können sie dieselbigen mit gutem Gewissen nimmermehr halten oder gebrauchen, wo nicht zuvor die Kirchen und Schulen recht bestellet und notdürftig versorget sind. Denn solche Güter sind der Kirche Gottes gegeben. Derhalben es eine greuliche große Sünde ist, daß viele Herren (unter welchen wir Ew. F. G., dieweil Sie Kirchen und Schulen notdürftig zu versorgen gnädiglich geneigt sind, nicht zählen) diese Güter, so zu Gottes Ehre und der armen Kirche gegeben sind, von der Kirche wegnehmen und dabei zusehen, daß die Kirchen . . . also jämmerlich bestellt sind, daß zum Teil gar keine, zum Teil sehr arme Pastores sind“ zc. [Wöhlau a. a. D. S. 66 ff.]

1) Vgl. Oerke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 714 ff. 2) S. o. S. 50 ff.

Es führt uns dies gleich auf jenen anderen Punkt der Theorie vom Kirchengut, auf die Frage nach seinem Eigentümer. Vielfach wird behauptet, daß nach den Grundätzen der Reformation der einzelnen Kirchengemeinde das Eigentum am Kirchenvermögen zustehe. In dem Lehrbuche des Kirchenrechts von Richter=Dove-Nahl heißt es: „Das kanonische Recht läßt, dem Verfassungsprinzip der Kirche entsprechend, das Recht der Gemeinden verschwinden; es ist mithin sein Grundsatz, daß das Eigentum den einzelnen Kirchen und kirchlichen Instituten zusteht, über denen der kirchliche Obere das Recht der Obhut und Kontrolle übt. Dagegen würde die Ansicht, nach welcher das Kirchengut Korporationsgut ist, allerdings dem Prinzip der evangelischen Kirche angemessen sein.“<sup>1)</sup> Ähnlich sagt Friedberg: „Dem Prinzip der evangelischen Kirche würde es durchaus entsprochen haben, wenn das Kirchenvermögen Gemeindeeigentum geworden wäre.“<sup>2)</sup> Auch Zorn bezeichnet die Gemeindeftheorie, welche das Eigentum am Kirchengut der Gemeinde als korporativer Einheit zuspreche, als „konsequenten Ausdruck der ursprünglichen Gedanken der Reformation.“<sup>3)</sup> Diese Anschauung ergibt sich allerdings mit logischer Folgerichtigkeit aus den Prinzipien des Protestantismus, wenn man zu diesen das sogenannte Gemeindepinzip zählt; da wir aber an einem früheren Orte gezeigt haben, daß dieses, man mag es fassen wie man will, den Reformatoren fremd ist, so fällt jene Schlussfolgerung, die aus dem Gemeindepinzip ein Eigentumsrecht der Gemeinde am Kirchengut ableitet, von selbst dahin.<sup>4)</sup> Wir finden ja wohl bei den Reformatoren, wie auch aus den mitgeteilten Belegen zu ersehen ist, Stellen, die dahin lauten, daß die Kirchengüter der Kirche gehören oder zu eigen seien; allein diese und ähnliche Äußerungen beschränken sich doch, wenn man sie im Zusammenhang und genau betrachtet, wesentlich darauf, zu beweisen, daß das Kirchenvermögen der Pfarrkirchen den Gemeinden zu gute vorhanden sei und nicht zu egoistischen Zwecken, sei es der geistlichen oder der weltlichen Hierarchie, verwendet werden dürfe. Weit entfernt, zu erklären, nachdem die Reformation stattgefunden habe, seien nicht mehr die Stiftungen, sondern die Gemeinden Subjekte des Kirchenvermögens, erkennen sie vielmehr als solche die Stiftungen an und machen geltend, daß, auch wo sie reformiert seien, diesen Subjekten ihre Vermögensrechte nach wie vor geschützt bleiben.<sup>5)</sup>

Man beruft sich zu Gunsten der Gemeindeeigentumstheorie gewöhnlich auf einen Dialog über die Kirchengüter von Chünrad Trew von Friedesleben aus dem Jahre 1540<sup>6)</sup> und auf das früher schon angezogene „Bedenken

1) S. 1271 ff.

2) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 461.

3) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 444.

4) Richtige Bemerkungen bei Meurer, Der Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen, Bd. 1 S. 331 ff.

5) So richtig Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 421.

6) Bei Hortleder a. a. D. Bd. 1 S. 1215 ff. (was aber ein Druckfehler für 2015 ff. ist).

von Kirchengütern zu Braunschweig den Ständen fürgegeben.“<sup>1)</sup> In der ersten Schrift wird der Theorie, daß die Kirchengüter der Geistlichen seien, wie ein Gut einer jeden Gemeinde der Bürger ist, die Ansicht gegenübergestellt, daß die Kirchengüter der ganzen Kirche zugehören, daß die Kleriker nicht allein Bürger in der Kirche Christi seien, sondern alle, die an Christum glauben. Die Geistlichen sollen wohl die Kirchengüter besitzen, verwahren, ausspenden, aber nicht in ihrem, sondern im Namen der Kirche, sie dürfen darum diese Güter nicht für sich behalten oder verschwenden. Auf den Einwand, daß die Kirchengüter in den Canones Güter Christi heißen, also Christus ihr Herr sei, wird entgegnet: Es ist alles Christi eigen, was im Himmel und auf Erden ist, die Kirchengüter aber heißen Christi Güter, weil sie ihm insonderheit geopfert und gewidmet sind. Was aber den äußeren Besitz belange: wie alle zeitlichen Güter von Menschen besessen und zum Eigentum innegehabt werden, auf solche Weise zu reden, ist die Kirche die einzige, die dieser Güter rechten Besitz und Eigentum hat, wie eine jede Stadt und Gemeine ihres gemeinsamen Guts einige Bestzerin ist. Wie aber alle Gemeinden ihre Güter nicht durch alle ihre Bürger gemeinlich besitzen und innehaben, sondern durch ihre dazu verordneten Räte und Diener, ebenso verhält es sich auch mit der Kirche und ihren Dienern: das Eigentum ist allein der Kirchen, sie ist allein Herr über ihre Güter; sie besitzt sie aber durch ihre dazu verordneten Diener. Daß die Kirchengüter auch als Eigentum der Armen hie und da bezeichnet werden, ist daraus zu erklären, daß alles, was von Kirchengütern über Erhaltung des Kirchendienstes ist (d. h. nach Abzug des für den Gottesdienst Erforderlichen übrig bleibt), den Dürftigen ausgependet werden soll; jener Ausdruck bezieht sich also nur auf die Nutznießung, nicht auf das Eigentum. Die richtige gegen falsche Theorien verteidigte Ansicht wird dann noch einmal so zusammengefaßt: wie Christus alles Äußerliche durch seine Kirchen und deren Diener verrichtet, also hat er auch diese Güter äußerlich inne und gebrauchet sie durch seine Kirchen und deren Diener. Nachdem aber die Diener sich ändern und die Kirchen bleiben bis an jüngsten Tag, auch die Diener der Kirchen sind, und nicht die Kirchen der Diener, sondern mit allem dem, das sie sind, haben und vermögen, Christi: so ist die Kirche auch die, die alles das, so Christo dem Herrn also zur Erhaltung seines Dienstes in seiner Kirchen und seiner Dürftigen aufgeopfert und gegeben wird, äußerlich besitzt, in Händen und zu Eigentum hat, wie die besonderen Christen ihre besondere Erbe oder sonst gewonnene eigene Güter und jede Commun oder Gemeinde ihre gemeinen Güter besitzen, in Händen und zu Eigentum haben. Die Diener aber haben sie in Händen und besitzen diese Güter nicht ut res proprias, sed ut commendatas, nicht als ihre eigenen Güter, sondern als die ihnen von der Kirche vertrauet und befohlen sind, die sie von wegen der Kirche ausspenden und das allein zum Dienst Christi und Aufenthalt der Armen in der Kirche. Darum bleibt aber doch das Eigentum

1) f. v. S. 195 Anm. 1.

dieser Güter bei den Kirchen, und bei den Prälaten und Dienern nichts überall denn die Verwaltung und Ausspendung. Später folgt dann noch in diesem Dialoge eine Erörterung der Frage: „wie jede Kirche und Gotteshaus seine eigenen und abgetheilten Güter haben und besitzen solle.“ Hier wird nach Auseinandersetzung mit gegnerischen Meinungen die richtige Ansicht in folgenden Worten zusammengefaßt: Von den geistlichen Gütern etliche Kirchengüter sind, etliche Klostergüter, etliche aber Spitalgüter und allerlei andere Häuser und Verschungen, so für die Dürftigen gestiftet sind, etliche Güter der Kirchenbau (d. h. Kirchenfabriken). Das Eigentum der Kirchengüter mag niemand haben, denn die Kirchen und Gemeinden Christi, es seien bischöfliche oder pfarrliche Gemeinden. Die Klostergüter allein der wahren Klosterleute. Die Güter der Spitäler und Siechhäuser, auch die, welchen solche Güter mit Namen gegeben und gestiftet sind. Dergleichen ist es auch mit den Fabriken. Und mögen alle Geistliche an solchen Gütern nicht mehr denn samt ihrer Notdurft die Verwaltung haben, wenn sie gleich wahre Geistliche sind und die Verwaltung recht und getreulich verrichten. Die Nießung alles dessen, so nicht auf den Kirchendienst muß gewendet werden, es sei der Personen halb, der Tempel oder was weiter hierzu erfordert wird, soll der Dürftigen sein.

Ist in diesen Sätzen die Theorie vom Kirchengemeindeeigentum ausgesprochen? Der Zusammenhang zeigt, daß es dem Verfasser hauptsächlich darum zu thun ist, die Theorie von einem Eigentumsrecht des Klerus am Kirchengut zurückzuweisen: im Gegensatz zu ihr betont er mit allem Nachdruck, daß die Kirchengüter der ganzen Kirche, der ganzen Kommune gehören, nicht bloß einem einzelnen Stand in der Kirche. Es fällt dem Verfasser nicht ein, gegen die kanonische Theorie von dem selbständigen Anstaltscharakter der kirchlichen Stiftungen zu polemisieren und ihr die Gemeindeeigentumstheorie gegenüberzustellen, das kirchliche Eigentum auf genossenschaftlicher Grundlage zu konstruieren. Wir haben schon früher Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß da, wo die Reformatoren die Rechte der Gemeinde betonten, den Gegensatz dazu nicht die Gesamtkirche, sondern der Klerus, die Hierarchie bildet.<sup>1)</sup> So auch hier: die Kirchengüter gehören der Gemeinde, will nicht sagen: sie sind keine Stiftungen oder Anstalten im Sinne des kanonischen Rechts, sondern: sie gehören nicht bloß einem einzelnen Stande, sondern der ganzen Gemeinde, der gesamten Christenheit, wobei wir also gar nicht an einen quantitativen Gegensatz von Gesamt- oder Einzelgemeinde denken dürfen.<sup>2)</sup>

1) f. v. S. 86f.

2) Nicht anders sind unseres Erachtens die ähnlichen Ausführungen des genannten Bedenkens aufzufassen. Hier wird die Frage: wem die Kirchengüter gehören und zustehen? folgendermaßen beantwortet: „Vermöge des göttlichen Rechts, wie uns das ausdrücklich fürgeschrieben ist, erstlich in der heiligen Schrift, darnach auch vielfältig in den Kirchengesetzen, die von Concilia, Kaisern und Päpsten gegeben sind (ist zu sagen): daß die Kirchengüter, als Zehnten und andere Widemsgüter und alles das, das den Kirchen immer mehr zukommt, also jeder Kirchen und Gemeinde Gottes eigen sein solle und bleiben,

Für die praktische Lösung der Kirchengutsfrage in der evangelischen Kirche war von maßgebendem Einflusse die entweder von Luther selbst oder unter seiner Mitwirkung 1523 für die kursächsische Stadt Leisnig verfaßte „Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag wie die geistlichen Güter zu behandeln sind.“<sup>1)</sup> Danach sollen sämtliche Einnahmen aus Kirchengütern, Stiftungen, freiwilligen Gaben in einen gemeinen Kasten „zu Hause geschlagen, eingesammelt, gebracht, als ewig verwidmet und unverleibt, sein und bleiben.“ Zur „Verwahrung“ des gemeinen Kastens sollen von der Gemeinde jährlich zehn Vormünder oder Vorsteher bestellt werden. Die „Ausgabe und Versehung aus dem gemeinen Kasten“ soll sein: 1) „Ausgabe des Pfarramts“, d. h. die Befoldung der Pfarrer und Seelsorger, 2) „Ausgabe für die Klosterei“, 3) „Ausgabe für die Zuchtschulen“, d. h. Befoldung für einen Schulmeister, der die jungen Knaben, und für eine Weibsperson,

daß solches kein Kaiser, König, Bischof, Papst oder einiger Mensch auf Erden zu ändern oder etwas davon den Kirchen zu entfremden habe, es sei zu anderen Kirchen und Klöstern oder weltlichen Gebräuchen.“ — „Weil denn nun dies Gebot Gottes sich also hält, hat man hieraus leicht zu erkennen, daß es ja das göttliche und natürliche Recht ist, wo eine Gemeinde ist, die ihre Religion, darzu ihre Gemeinschaft und Güter hat, daß alle die Güter, die solcher Gemeinde zur Religion einmal gegeben und verordnet worden sind, es sei Liegendes oder Fahrendes, solcher Gemeinde allwegen eigen bleiben solle, und daß davon keinen besonderen Personen oder gesonderter Commun, wie ihnen die Pfaffen eine besondere Commun von den anderen Christen zu machen unterstehen, etwas zugeeignet werden mag durch einigen Gewalt auf Erden.“ Nach dem dann 1 Kor. 3, 21 citiert worden ist, heißt es weiter: „So nun dem also, was denn der Gemeinde Christi immer zukommt, das soll einer jeden Gemeinde bleiben und dazu dienen, daß sie Christo lebe und diene. Und weil alles ihr ist und ihr alles dienen und sie niemand denn allein Christus beherrschen soll, was denn einer Gemeinde Christi zu der Religion gegeben und verordnet worden ist, und ihr immer wird, das hat ihr keine Kreatur zu entwenden noch zu mindern; das Wort Gottes stehet ja klar da, zur Kirchen zu Korintho, mit der alle Kirchen ein Recht haben, geredet.“ — „Die Natur lehret doch und wird also bei allen Menschen gehalten: wo eine Commun und Gemeinde ist, was dieselbige überkommt, daß solches niemand, kein Diener oder Verwalter der Gemeinde ihm zueignen möge. Item daß solches auch den Fürsten und Oberen der Gemeinde nicht zustünde.“ — „Die Summa ist: Wo einer Kirche und Gemeinde Christi, was desselbigen Orts Gehörendes und andere Kirchengüter sind, und besonders von den Leuten derselbigen Gemeinde gegeben, dieselbigen Gehörendes und Gefälle sind also solcher Kirche und Gemeinde eigen, daß ihr die oder etwas davon niemand in einigem Weg zu entziehen oder zu entfremden hat. Nämlich wo das zu Nachteil solcher Kirchen reichte. Sonst wie alle in Christo eine Kirche sind und ein Leib, also helfen die Kirchen, so Überfluß haben, denen gerne, die Mangel leiden etc. Aber keiner Gemeinde Christi ist durch einigen Gewalt auf Erden etwas wider ihren Willen und zum Nachteil zu entziehen und anderen Kirchen zuzugignen.“ Auch hier handelt es sich darum, die Ansprüche eines einzelnen Standes in der Kirche, sei es des Klerus oder der weltlichen Oberen, auf das Kirchengut zurückzuweisen und die Bestimmung desselben für die ganze Gemeinde festzustellen. Von einem Gegensatz gegen die kanonische Stiftungstheorie ist auch hier keine Rede. (Vgl. Mejer a. a. D. S. 421. Meurer a. a. D. 1 S. 334 f.)

1) Bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 1 S. 10 ff.

welche die jungen Mädchen in rechter christlicher Zucht unterweist, 4) „Ausgabe für die gebrechlichen und alten armen Menschen“, 5) „Ausgabe Versehung der Waisen und armen Kinder“, 6) „Ausgabe Versehung hausarmer Leute“, 7) „Ausgabe Versehung fremder Einkömmlinge“, 8) „Ausgabe für Enthalt (Unterhaltung) und Aufrihtung der Gebäude“ (was bisher der Kirchenfabrik oblag), 9) „Ausgabe Getreide kaufen in gemeinen Verrat“. Sollten die Einnahmen aus den Kirchengütern zur Bestreitung der aufgezählten Bedürfnisse nicht genügen, so soll „ein jeder Ehrbarmann, Bürger und Bauer, in dem Kirchspiel wohnhaftig, nach dem er hat und vermag, für sich, sein Weib und seine Kinder, jährlich ein Geld zulegen, damit die Hauptsumma, so sich eine gemeine eingepfarrte Versammlung in ihrem Bedenken und Ratschlag aus der Jahrrechnung als für notdürftig und genugsam belernen und erkunden würde, für voll auszubringen und zu erlangen sein möge“ etc. Die Kirchengüter sollen also beisammen gehalten und als kirchliche Stiftungen und Vermögensmassen erhalten werden. Das Bewußtsein von dem spezifisch kirchlichen Charakter dieser Güter ist durch die Reformation somit nicht zerstört worden. Und wenn diese Ordnung eines gemeinen Kastens in der Stadt, für die sie bestimmt war, nicht zur Ausführung gekommen ist, so ist sie doch nach Luthers Sinn und Absicht ein gemein Exempel für die Behandlung der geistlichen Güter geworden. Die Leisniger Kastenordnung wurde die Grundlage einer ganzen Reihe von Kastenordnungen anderer Städte und Territorien. Von einem „gemeinen Kasten“ ist die Rede in den Kasten- und Kirchenordnungen von Stralsund, Hall, Minden, Göttingen, Hessen, Wittenberg, Pommern, Braunschweig, Kursachsen u. a.)

Etwas abweichend von dem allgemeinen Typus der Behandlung des Kirchenguts verfuhr man in Württemberg. Herzog Ulrich ging, wie bereits erwähnt worden ist, mit den geistlichen Gütern wenig rücksichtsvoll um: er brauchte sie, um seine Schulden bezw. die Schulden des Staates zu decken. Von der Gründung eines gemeinen Kirchenkastens konnte daher keine Rede sein. Unter seinem Sohne und Nachfolger, Herzog Christoph, wurde es in dieser Beziehung anders. Dieser war entschieden gegen die Verwendung der Kirchengüter zu weltlichen Zwecken und ganz von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die geistlichen Güter auch jetzt noch heilige und darum unveräußerliche, für ewige Zeiten nur zu kirchlichen Zwecken bestimmte und von jedem weltlichen Gut abgefordert zu erhaltende Vermögensmassen seien. Nichtsdestoweniger nahm Herzog Christoph eine tief einschneidende Neuerung in der Verwaltung vor. Ursprünglich hatte es nur Ortskirchenvermögen gegeben, wobei es den Inhabern der geistlichen Stellen überlassen war, ihr Einkommen von den einzelnen Pflichtigen einzutreiben. Während nun in den anderen protestantischen Ländern diese Lokalfarrdotationen als solche erhalten blieben,

1) Vgl. Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 1 S. 23. 46f. 139f. 143f. 212. 224. Bd. 2 S. 247. 324. 430.

zog sie Herzog Christoph in einen Kirchenkasten zusammen und stellte in jeder Amtsstadt einen vom Landhofmeister und Kirchenrat gewählten Verwalter auf, der die sämtlichen in seinem Bezirke fallenden geistlichen Gefälle einzog, sie zu verrechnen und das Nemanet seiner Verwaltung an den Kirchenrat einzufenden hatte; aus diesem Kirchenkasten sollte sodann den Pfarrern und Diakonen „eine gewisse, notdürftige, beständige Kompetenz an Geld und Früchten“ geschöpft, darüber ein besonderes Buch vom Kirchenrat geführt und den Geistlichen regelmäßige vierteljährliche Raten ihrer Kompetenz abgegeben werden. Die Pfarrbenefizien sollten dabei keineswegs in unbestimmte Besoldungen verwandelt werden, vielmehr blieben die ursprünglichen Pfarrdotationen und Fundationen. Die ganze Veränderung geschah nur im Interesse einer vereinfachten Verwaltung des Pfriindenvermögens. Außerdem wurden in den allgemeinen Kirchenkasten die Kuralkapitalfonds, das Einkommen aller vacierenden Präbenden, Kaplaneien und Frühmehrsfründen, ferner das Einkommen aller erledigten Stifte und Frauenklöster und die Intradn der begüterten Mannsklöster eingezogen. Diese sämtlichen geistlichen Güter sollten nach dem Landtagsabschied von 1565 und nach den Testamenten Herzog Christophs und seines Sohnes Herzog Ludwigs verwendet werden einig und allein: 1) zur Unterhaltung der Kirchen und Schulen, 2) was darüber bevor sein würde, zur Ablösung der wachsenden Landschaftsschulden, 3) was alsdann noch übrig bleiben würde, zu notwendigem Schutz und Schirm von Land und Leuten, alles dies aber „mit stattlichem guten Rat der Landschaft.“ Erhalten blieben dagegen in ihrer Selbständigkeit die Lokalkirchengüter, in die alles zusammengezogen wurde, was bisher auf Messen, Vigilien, ewiges Licht, Wachs und Öl, verwendet worden war, und was der „Heilige“, die Kirchenfabrik, Präsenz, Salve, Spenn-Brüder und Pflugschaft und dergl. an Gefällen hatten. So bestanden also in Württemberg neben einander das allgemeine Kirchengut des ganzen Landes und die Lokalkirchengüter.<sup>1)</sup>

Auch da, wo eine durchgreifendere Säkularisation des Kirchenguts stattfand, verlor dieses doch seine ursprüngliche Bestimmung nicht ganz. In Mecklenburg war das Kloster- und Stiftsgut in legaler Weise und ohne Widerspruch, ja unter Anerkennung der Stände von den Landesherren ihrem Stamm- oder Hausgute einverleibt worden. Allein durch die Kirchenordnungen wurde die Landesherrschaft als Eigentümerin des säkularisierten Gutes schlechthin verpflichtet, die gesamten Einkünfte desselben für die Zwecke des Kirchenregiments zu verwenden. In der Kirchenordnung von 1552 heißt es: „Soviel aber Kirchengüter unter dieser Herrschaft sind, Stifte, Klöster, Präbenden, will die Herrschaft dieselbigen nicht zerreißen lassen, sondern dazu erhalten, daß nach Gelegenheit der Städte und Dörfer daraus der Universität und den Kirchen mit gutem Rat Zulagen verordnet werden. Denn dieses ist

1) Vgl. Eifenlohr, Geschichtliche Entwicklung zc. S. 99 ff. Schneider, Württembergische Reformationsgeschichte S. 18 ff. 115 f.

christlich und den geschriebenen Rechten gemäß, daß diese Gaben, die vor Zeiten zu Erhaltung der christlichen Unter gedacht sind, noch zu Erhaltung christlicher Lehre, Kirchen, Schulen und Hospitäler angewandt werden. — Derhalben ist der Herrschaft Wille und Gemüt, zu dieser Notdurft die Stift- und Klostergüter anzuwenden, denn sie erkennt sich schuldig, den Kirchen Hilfe zu thun“ zc.<sup>1)</sup> Diese Verheißung wurde 1650 unverändert in die revidierte Kirchenordnung aufgenommen und damit die Verpflichtung anerkannt, das eingezogene Kirchengut für die Zwecke des Kirchenregiments einschließlich Universität, Schulen, Hospitälern und milden Stiftungen zu verwalten und zu verwenden. Wenn also auch das Kirchengut landesherrliches Stamm- oder Hausgut geworden war, so hatte es doch durch jene Bestimmung der Kirchenordnung von 1552 und 1650 eine von der Pertinenzqualität des sonstigen Stammguts abweichende Pertinenzqualität erhalten: jene Bestimmung der Kirchenordnungen schloß ein gesetzliches Veräußerungsverbot und eine gesetzliche Pflicht zur Verwendung der Einkünfte für die Zwecke des Kirchenregiments in sich.<sup>2)</sup>

Nachdem wir in diesem Abschnitte die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer ersten Periode nach ihren verschiedenen Beziehungen untersucht haben, gilt es die Ergebnisse zusammenzufassen und ein übersichtliches Bild zu gewinnen. Wir gehen zunächst von der Vorstellung aus, die man sich gewöhnlich von der Rechtslage der evangelischen Kirche in diesem Zeitraume macht: im allgemeinen läuft sie darauf hinaus, daß die evangelische Kirche vollständig verstaatlicht worden sei. Auch hier sind wieder Juristen und Theologen einig. So sagt Jörn: „Überall wurden die Landesherren oberste Bischöfe ihrer Landeskirchen. Staatsoberhaupt und Kirchenoberhaupt, Staatsgesetz und Kirchengesetz, Staatsdiener und Kirchendiener wurden identische Begriffe: die Kirche wurde völlig in den Staatsorganismus aufgelöst. Nach dem Vorbilde der vom Kurfürsten von Sachsen erlassenen Kirchenordnung regelten alle deutschen evangelischen Fürsten und freien Städte die äußeren und inneren Verhältnisse ihrer Kirchen durch Staatsgesetze.“<sup>3)</sup> Sohm charakterisiert die Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche im Reformationszeitalter in folgender Weise: „Welch unnatürliches Ergebnis! Es stand nunmehr fest, daß der Landesherr auch Herr in der Kirche sei, daß der Träger der Staatsgewalt zugleich die Rechte eines Bischofs besitze, daß die Kirche durch den Hof regiert werde anstatt durch den heiligen Geist. Unerträglich! Die neue Kirchenverfassung gipfelte in einem weltlichen Haupte!“<sup>4)</sup> Zunächst mit

1) Richter, Evangelische Kirchenordnungen Bd. 2 S. 127.

2) Vgl. Böhlau, Fiskus, landesherrliches und Landesvermögen im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin S. 58 ff.

3) Lehrbuch des Kirchenrechts S. 155.

4) Kirchenrecht S. 659.

Beziehung auf Brandenburg sagt Vorhak: „Durch die Reformation verlor die Kirche ihre Selbständigkeit und wurde dem Staate einverleibt, alle kirchliche Verwaltung wurde Staatsverwaltung.“<sup>1)</sup> Von Württemberg urteilt Eisenlohr: „Indem die protestantische Religion Staatsreligion und die neue Kirche ausschließende Landeskirche wurde, war ihre Abhängigkeit von der weltlichen Macht vollendet.“<sup>2)</sup> Nicht wundern darf man sich, wenn Katholiken noch viel schärfer sich aussprechen: „Nicht in Fesseln geschlagen haben die evangelischen Staaten die Kirche, sondern ihr Wesen vernichtet bis auf die letzte Spur. Nicht mehr bloß eine vom Staat abhängige Institution, wie zu den Zeiten eines Theodosius und Justinian oder im Reich Karls des Großen, war die Kirche. Denn bei allen Beschränkungen war und blieb sie damals doch eine eigene Lebensordnung. Jetzt gab es nur noch eine einzige Ordnung: den evangelischen Religionsstaat. Der Staat hatte die Religion in seine Administration genommen. Der Bischof-Landesherr schreibt vor, was man glauben soll, wie man Gott verehren soll, wie man handeln soll, um zugleich die ewige und die zeitliche Strafe zu vermeiden. Die christliche Obrigkeit verfügt als Gottes Stellvertreterin über Himmel und Hölle.“<sup>3)</sup>

Vorsichtiger und weniger schroff urteilen einige andere Gelehrte. Hinschius drückt seine Auffassung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in unserem Zeitraume dahin aus: „In dem neuen evangelischen Staatskirchentum verschwindet zwar nicht jede besondere Organisation der Kirche, es werden vielmehr für die Leitung derselben besondere Behörden, die Konsistorien, und unter diesen als Aufsichtsbeamte die Superintendenten eingesetzt, indessen sind diese immer landesherrliche Behörden und Beamte und ihre Befugnisse sind Ausflüsse der Gewalt des Landesherrn über die Kirche. — Der Lehrstand bildete wegen der ihm innewohnenden theologischen Sachkunde dadurch eine gewisse Schranke für den Landesherrn, daß der letztere, wenn nicht formell, doch moralisch gehindert war, bei der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten sich direkt mit dessen Anschauungen über dasjenige, was nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche statthaft oder unstatthaft war, in Widerspruch zu setzen. — Wenn somit einerseits der Fürst die entscheidende Stellung in der Kirche besaß und sie nach seinen Anschauungen regierte, so wurde doch andererseits auch das Staatswesen nach evangelisch-kirchlichen Anschauungen gestaltet und geleitet.“<sup>4)</sup> Hundeshagen meint: „Nicht die Kirche ging in den Charakter des Staats, wohl aber ging der lutherische Staat in den Kirchencharakter über. — Man kann nicht sagen, daß die Kirche

1) Preussisches Staatsrecht Bd. 3 (1890) S. 664; ähnlich derselbe in seiner Geschichte des preussischen Verwaltungsrechts Bd. 1 (1884) S. 235.

2) Geschichtliche Entwicklung etc. S. 56 (vgl. Gaupp, Staatsrecht des Königreichs Württemberg (1884) S. 254: „Es bestand völlige Einheit von Staat und Kirche“).

3) Maassen, Neun Kapitel über Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 279. Ganz ähnlich Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters Bd. 3 S. 722.

4) Staat und Kirche S. 202.

dabei verkürzt wurde, wenn die Konsistorien bald mehr das Ansehen staatlicher Kirchen-, bald mehr kirchlicher Staatsbehörden gewannen. Denn der ganze Staat war ein Kirchenstaat. In Kursachsen wurde der Eid auf die symbolischen Bücher von allen Staatsbeamten, Richtern, Bürgermeistern und Ratsmännern der Städte so gut als von den Predigern, Künstlern und Schullehrern gefordert, und hiermit der ganze Civilstaat kirchlich qualifiziert.“<sup>1)</sup>

Wichtig ist an der herrschenden Anschauung nur soviel, daß die Kirche nicht eine selbständige Korporation in oder neben dem Staate gewesen ist, daß sie überhaupt weder als evangelische Gesamtkirche noch als evangelische Landeskirche juristische Persönlichkeit besessen hat. Mit einem Wort: sie war kein Rechtssubjekt im Verhältnis zum Staate, vor allem kein Rechtssubjekt auf genossenschaftlicher Basis. Eine derartige rechtliche Stellung war für die evangelische Kirche schon dadurch ausgeschlossen, daß die Kirche nach reformatorischer Anschauung überhaupt nichts Sichtbares, keine sinnlich wahrnehmbare, rechtlich verfaßte Organisation war: die Kirche des Protestantismus ist unsichtbar, ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens, nicht der rechtlichen Formen. Allein darum ist sie doch nicht unwirklich, etwa ein bloßes Ideal, ein Ziel der Sehnsucht und Hoffnung, sondern sie ist da, eine geschichtliche Realität, nicht identisch mit dem Staate. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirche in den Augen der Reformatoren, trotzdem daß sie die „Gemeinschaft der Heiligen“ ist, darum doch keine bloße Genossenschaft, sondern in erster Linie eine Anstalt, eine Stiftung ist.<sup>2)</sup> Die Reformation hat den mittelalterlich-katholischen Begriff von der Kirche als einer heiligen Stiftung, einer göttlichen Anstalt keineswegs aufgehoben, sondern nur gereinigt und geläutert: die Kirche ist auch jetzt eine lebendige göttliche Institution geblieben, sie ist auch nach evangelischer Lehre nicht durch den freien Zutritt ihrer Mitglieder entstanden, sondern durch eine Stiftung Gottes. Sie kann darum schlechterdings nicht im Staate aufgehen oder mit ihm zusammenfallen: sie ist ihm unendlich überlegen durch ihren göttlichen Ursprung und ihre überweltliche Bestimmung; der Staat, das bürgerliche Gemeinwesen kann ihr dienen mit seinen Mitteln, sie pflegen und schützen, aber nicht sie vernichten, sie in seinen Organismus auflösen. Man hat deshalb auch kein Recht zu sagen, die Landesobrigkeit habe sich als Herrin und Gebieterin der Kirche gefühlt und gebart: die Kirche steht vielmehr über ihr, irdischer Willkür und menschlichen Gewaltakten unerreichbar: nicht eine Herrschaft über die Kirche wollen die Landesherren ausüben mit ihrer Sorge für die rechte Beschaffenheit des Glaubens und Gottesdienstes und Predigtamtes in ihrem Gebiete, sondern einen Dienst wollen sie ihr leisten; sie fühlen sich dabei auch durchaus nicht frei und ungebunden, als dürften sie in der Kirche befehlen und anordnen, was ihnen beliebt, sondern sie wissen sich gebunden durch die

1) Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen Bd. 2 S. 432 f.

2) f. o. S. 51.



Macht der religiösen Weltanschauung jener Zeit, durch die Norm des göttlichen Wortes, durch das Urteil des Lehrstandes. Daß es an Ausnahmen nicht gefehlt hat, soll nicht bestritten werden, aber man darf doch nicht aus ihnen die Regel abstrahieren und die Thatfachen auf den Kopf stellen. Die Konsistorien und Superintendenten waren nicht landesherrliche Beamte, wie es die weltlichen Räte und Amtsleute waren; sie sollten nicht das Mittel sein, durch das der Hof die Kirche regiere, sondern dazu dienen, die Selbständigkeit der Kirche, die Eigenart ihrer Aufgaben und Zwecke zu erhalten. Das Kirchengut wurde keineswegs als Staatsgut angesehen, vielmehr, wenn irgendwo, so tritt es hier zu Tage, daß das Bewußtsein von dem Anstaltscharakter der Kirche in den evangelischen Kreisen lebendig geblieben, daß die Kirche nicht völlig dem Staate einverleibt war.

Ebenso wenig freilich entspricht es der Wahrheit, wenn man die Stellung der evangelischen Landesobrigkeiten zur Kirche als eine bischöfliche, einen Summebischof und dergl. bezeichnet und damit ausdrücken will, sie seien in die durch die Reformation in der Kirchenverfassung entstandene Lücke des bischöflichen Amtes eingedrückt. Man läßt sich dabei durch die Thatfache irreführen, daß die deutschen Landesherren ihr Recht zum kirchlichen Handeln nicht selten als ein *ius episcopale* bezeichnen, aber wie wir bereits gezeigt haben <sup>1)</sup>, hat dies einen anderen Sinn als denjenigen, den man gewöhnlich dahinter sucht. Das landesherrliche Recht zu kirchlichem Handeln hat bestanden schon zu einer Zeit, da die bischöfliche Verfassung in Deutschland noch ganz unverfehrt war <sup>2)</sup>, und findet sich in den von der Reformation ergriffenen Gebieten auch da, wo die bischöfliche Organisation bestehen geblieben ist. <sup>3)</sup> Das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment ist seinem Ursprunge wie seinem Inhalte nach etwas anderes als die bischöfliche Jurisdiktion, und es blieb der Theorie, wie wir noch sehen werden, vorbehalten, die ganze kirchliche Stellung der evangelischen deutschen Landesobrigkeiten aus dem Wegfall der bischöflichen Jurisdiktion und dem Einrücken der deutschen Landesherren und Stadtmagistrate in die Befugnisse der Bischöfe zu erklären.

Das kirchliche Handeln der evangelischen deutschen Landesobrigkeiten in dieser ersten Periode ist also weder als ein staatliches noch als ein bischöfliches Regiment über die Kirche anzusehen: die Vorstellung einer menschlichen Herrschaft über die Kirche ist überhaupt eine für unsere Zeit unvollziehbare Vorstellung; sie denkt sich — darin hat Sohm gewiß recht — die Kirche regiert und geführt durch Gott und Christus. Was die Obrigkeit in kirchlicher Beziehung thut, das ist nicht ein Verfügen und Herrschen über die Kirche als ihr Objekt, sondern es ist ein Handeln an der Kirche als einer ihr gegenüberstehenden, unabhängig von ihrem Willen vorhandenen Anstalt, einer göttlichen Stiftung, es ist die Ausübung einer heiligen Pflicht, aber nicht die Weltendmachung eines Herrschaftsrechtes. Die Kirche bedarf der Pflege

1) f. o. S. 135 f. 2) f. o. S. 38 f. 3) f. o. S. 178 ff.

und Förderung, der cura der weltlichen Obrigkeit zu ihrem Schutze und Gedeihen, nicht als ob ihr Bestand davon abhängen würde — sie ist ja ewig und unzerstörbar — sondern weil sie dann um so mehr zum Heile der Menschen wirken kann. Das landesobrigkeitliche Handeln an der und für die Kirche ist die alte *advocatia ecclesiae* in neuer Gestalt, jetzt nicht mehr vom Kaiser, sondern von den Ständen des Reiches in ihrem Gebiete bethätigt. Der Grundgedanke der *advocatia ecclesiae* im Mittelalter ist ja auch der, daß die Kirche einer Pflege, einer Vormundschaft bedürfe, und daß es die Pflicht der Reichsgewalt sei, der Kirche Schutz zu gewähren, Förderung angedeihen zu lassen. Es war also in erster Linie eine Schutzpflicht, nicht ein Schutzrecht, was der Kaiser der Kirche gegenüber hatte: er galt als ihr Beschützer und Vogt gerade so, wie er im Mittelalter als der Beschützer der Unmündigen, der Wehrlosen, der Weiber und Kinder angesehen wurde. In demselben Maße, wie die Reichsgewalt von den Territorialgewalten aufgesogen worden ist, ist auch die *advocatia ecclesiae* vom Kaiser auf die Landesobrigkeiten übergegangen. <sup>1)</sup>

Wollen wir eine moderne Analogie, um das Verhältnis der Territorialgewalten zur Kirche im Gebiete des deutschen Protestantismus uns zu veranschaulichen, so können wir nur auf diejenige verweisen, die wir bereits im zweiten Kapitel angewandt haben, um die Stellung der weltlichen Obrigkeit zur Kirche nach den Anschauungen der Reformatoren unserem modernen Denken näher zu bringen. <sup>2)</sup> Wir thun dies hier um so lieber, als damit zugleich noch einmal eine Thatfache scharf hervorgehoben wird, auf die wir großes Gewicht legen, nämlich die, daß die rechtliche Stellung, welche thatsächlich in unserem Zeitraume die evangelische Kirche Deutschlands innehat, weit entfernt, den Grundsätzen der Reformation zu widersprechen, wie die herrschende Ansicht meint, vielmehr sich durchaus in Übereinstimmung mit ihnen befindet, so daß man also keinen Grund hat, einen Abfall der evangelischen Kirche von ihren Idealen anzunehmen und zu beklagen. Die thatsächliche Entwicklung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche ist weder durch den Zwang der Umstände oder durch ein Ungeschieh Luthers veranlaßt worden, sondern hat einen viel tieferen Grund, und dieser liegt in der reformatorischen Vorstellung von der Kirche und ihrem Verhältnis zum Staate, genauer darin, daß die Reformatoren von der Einheit des gesamten öffentlichen Lebens in dem einen christlichen Gemeinwesen, das ebenso Kirche wie Staat ist, ausgegangen sind. Luthers Ideal war, wie wir gezeigt haben, nicht eine Kirche, die als selbständige Rechtsperson dem Staate gegenübersteht oder als die besondere Organisation des religiösen Lebens neben den Staat als die Organisation des weltlichen Lebens tritt, sondern eine solche Ordnung des öffentlichen Wesens, von der man mit dem gleichen Recht sagen kann, sie lasse die Kirche im Staat aufgehen, wie umgekehrt, sie lasse den Staat in der Kirche aufgehen. Wenn Luther seine innerste Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat in

1) f. o. S. 34. 2) f. o. S. 113 f.

dem Worte ausspricht: „Wir sind alle ein Körper des Hauptes Jesu Christi, ein jeglicher des andern Gliedmaß; Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich: ein Haupt ist und einen Körper hat er“<sup>1)</sup>, so dürfen wir getrost auf Grund unserer bisherigen Darstellung sagen: dieses Ideal Luthers ist mehr als in irgend einem anderen Zeitraume in diesem ersten verwirklicht worden.

### C) Die Theorien zur Erklärung der kirchlichen Stellung der Landesobrigkeit.

Wir haben zum Schlusse unseres Kapitels noch die Theorien zu betrachten, die in unserem Zeitraume zur Erklärung des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments aufgestellt worden sind. Es handelt sich hier also nicht um die Grundanschauungen, aus denen in Verbindung mit den Zeitverhältnissen das landesherrliche Kirchenregiment herausgewachsen ist, sondern um rein theoretische Erörterungen, welche das landesherrliche Kirchenregiment als ein bereits bestehendes und eingewurzelttes Rechtsinstitut zur Voraussetzung haben und eine Erklärung und Rechtfertigung desselben vor dem Forum der Wissenschaft versuchen.

Wir können in diesen theoretischen Erörterungen zwei Richtungen unterscheiden, die von ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus das landesherrliche Kirchenregiment wissenschaftlich zu begründen unternehmen, aber doch vielfach in einander übergehen und sich mit einander verbinden. Die eine dieser Richtungen knüpft an an eine Grundanschauung jener Zeit, an die Vorstellung von dem religiösen Berufe der weltlichen Obrigkeit, von der ihr von Gott auferlegte Verpflichtung, für das Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen, und sieht in dem sogenannten landesherrlichen Kirchenregiment nichts weiter als eine Ausübung und Bethätigung jener Pflicht. Die andere Richtung geht aus nicht von allgemeinen Begriffen und Anschauungen, sondern von einer historischen Thatsache, nämlich von dem Passauer Vertrag bzw. Augsburger Religionsfrieden und leitet aus ihm die Berechtigung und Verpflichtung der weltlichen Gewalt zu kirchlichem Handeln ab. Im allgemeinen entspricht die erste Erklärung des landesherrlichen Kirchenregiments mehr dem neueren, volleren Staatsbegriff, der der weltlichen Gewalt einen umfassenderen Wirkungsbereich und insbesondere das Recht zu kirchlichem Handeln zuweist. Die andere Ableitung des Rechts der bürgerlichen Obrigkeit zu kirchlichem Handeln wurzelt zunächst in dem älteren dürftigeren Staatsbegriff, der die weltliche Gewalt in ziemlich enge Schranken weist, als ihre Hauptaufgabe Gewährung von Schutz nach außen, Aufrechterhaltung der Ordnung im Innern bezeichnet, jedenfalls ihr eine Befugnis zur Fürsorge für die rechte Beschaffenheit von Kirche und Religion im Lande nicht ohne weiteres zugesteht. Doch ist das nicht das einzige Motiv der Berufung auf den Passauer Vertrag. An und für sich nötigte ja

1) f. o. S. 65.

freilich, wie wir gesehen haben, weder der Wortlaut des Passauer Vertrages, noch der des Augsburger Religionsfriedens zu der Annahme, es habe damals eine Übertragung des Kirchenregiments auf die evangelischen Stände des Reiches stattgefunden: beide Urkunden reden wohl von einer Suspension der bischöflichen Jurisdiktion der katholischen Kirche gegen die evangelischen Stände, ihr Gebiet und ihre Unterthanen, aber von einer Übertragung derselben auf andere sagen sie kein Wort. Und doch tritt ziemlich bald nach dem Augsburger Religionsfrieden die Berufung evangelischer Reichsstände auf ihn als den Rechtstitel für ihre kirchliche Thätigkeit auf<sup>1)</sup>, und in der Theorie spielt jene angebliche Übertragung eine noch größere Rolle, ähnlich der *translatio imperii ad Germanos* im Mittelalter.<sup>2)</sup> Es entspricht diese Berufung der von uns schon früher hervorgehobenen Neigung jener Zeit, Rechte, Befugnisse, Verpflichtungen an bestimmte historische Thatsachen anzuknüpfen und aus ihnen abzuleiten: sie erschienen dadurch tiefer begründet und weniger anfechtbar, als wenn man sie auf allgemeine Gründe stützte. So mochte auch die Befugnis und Verpflichtung der Landesobrigkeit zu kirchlichem Handeln in den Augen der Zeitgenossen fester und unantastbarer dastehen, wenn sie sich auf ein historisches Ereignis, einen Friedensschluß oder Reichstagsabschied, als ihren Rechtstitel berufen konnte. Zudem war damit noch ein anderer Vorteil verknüpft. Das an sich etwas allgemeine und dehnbare obrigkeitliche Recht zu kirchlichem Handeln erhielt auf diese Weise einen konkreten Inhalt und bestimmt abgegrenzten Umfang: auf die evangelischen Landesobrigkeiten sind dieselben Befugnisse und Gerechtigkeiten übergegangen, welche die katholischen Bischöfe als Inhaber der Jurisdiktion in ihren Diözesen haben.

Wir finden die Theorie von dem religiösen Berufe der weltlichen Obrigkeit im Anschluß an die früher von uns mitgetheilten Äußerungen Luthers und Melancthons von den drei Ständen eines christlichen Gemeinwesens und von der *custodia utriusque tabulae* bei den Theologen unseres Zeitabschnitts, Martin Chemnitz (1522—1586)<sup>3)</sup>, Leonhard Futter (1563—1616)<sup>4)</sup> und Johannes Gerhard (1582—1637)<sup>5)</sup>. Nach ihrer übereinstimmenden Ansicht kommt das Kirchenregiment nicht einem einzelnen Stande, weder der weltlichen Obrigkeit noch dem Lehrstande noch sonst jemand ausschließlich zu, sondern es wird ausgeübt durch das Zusammenwirken aller Stände in der Kirche: die Berufung und Anstellung der Geistlichen, sagt Chemnitz, darf der *christianus et pius magistratus* nicht vornehmen *sine voluntate et consensu ministerii et reliquae Ecclesiae*. Es herrscht hier also noch die echt

1) f. o. S. 126.

2) f. o. S. 12.

3) Von seinen zahlreichen Werken kommen hier hauptsächlich in Betracht: *Loci theologici*, 1591 von Leyser herausgegeben.

4) *Compendium locorum theologicorum* 1610, *Loci theologici* nach seinem Tode 1619 herausgegeben.

5) *Loci communes theologici*.

Hierher, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

lutherische Vorstellung von dem einen *corpus christianum*, das verschiedene Glieder hat. Die *Ecclesia* ist nicht getrennt vom Staate, sie ist nicht eine selbständige Korporation neben demselben, sie ist vielmehr nur das Gemeinwesen nach seiner kirchlichen Seite und umfaßt deshalb alle Stände desselben: auch die weltliche Obrigkeit ist *membrum Ecclesiae* und darf darum von der Fürsorge für die Kirche nicht ausgeschlossen sein.

Wir bemerken nun aber schon frühzeitig das Hereinziehen eines Gesichtspunktes, der an und für sich der Dreiständelehre vollkommen fremd ist. Dies tritt uns besonders bei Gerhard entgegen.<sup>1)</sup> Er entwickelt zunächst die echt lutherische Lehre, daß die *respublica christiana* constituit *mysticum aliquod corpus*, dessen Mund das geistliche Amt, dessen Hand der Magistrat sei<sup>2)</sup>; er vertritt weiter die Ansicht, daß *magistratui divinitus commissa est custodia legis divinae: iam vero ad legem divinam pertinet non solum posterior decalogi tabula de officiis proximo praestandis, verum etiam prior de cultu divino eiusque publico exercitio*. — *Cui custodia legis divinae est commissa, ad illum quoque spectat religionis et sacrorum cura*. Sed *magistratui commissa est legis divinae custodia*. Ergo *ad magistratum etiam spectat religionis et sacrorum cura*.<sup>3)</sup>

Der Beweis hierfür wird von Gerhard durch Aufzählung einer Reihe von allgemeinen Vernunftgründen (*rationes generales*)<sup>4)</sup> geführt, die nichts Neues bieten. Dann aber fährt er fort: *Ad has generales rationes respectu protestantium principum accedit quaedam specialis, videlicet constitutio pacificationis Passaviensis, qua cautum est, ne iurisdictio ecclesiastica ab episcopis pontificiis adversus Augustanae confessionis socios exerceretur*. Vigore huius constitutionis *iura episcopalia in provinciis statuum evangelicorum non amplius episcopis eorumque episcopalibus, sed principibus ius territorii habentibus competunt*. Quaecunque igitur *ad ius episcopale pertinent, ea vigore huius decreti principes evangelici in suis territoriis exercent, ea tamen ratione ac moderamine, ut quaedam ad ius illud spectantia immediate per se ipsos, quaedam per iudicium ecclesiasticum sive consistorium, quaedam per superintendentes suos exercent*.<sup>5)</sup>

Wie aus dem Zusammenhang erhellt, ist die Berufung auf den Passauer Vertrag eine bloße Hilfslinie, die Gerhard zur Stütze seiner auf allgemeinen Gründen ruhenden Theorie von dem Recht und der Pflicht der weltlichen Obrigkeit zum kirchlichen Handeln zieht. Es ist dies ganz nach der Art scholastischer Schriftsteller, die, um einen Satz zu beweisen, sich darin gefallen, eine Reihe von Gründen, die oft wenig zusammenpassen, ja mitunter einander ausschließen, aneinanderzufügen und aufzuhäufen. Ist die weltliche Obrigkeit zur *cura religionis et sacrorum* an sich berechtigt und ver-

1) Es ist besonders der *Locus XXV: De Magistratu Politico*, aus dem die folgenden Ausführungen genommen sind. 2) *l. c. § 175*. 3) *Ibid. § 166*. 4) *Ibid. § 173*. 5) *Ibid. § 175*.

pflichtet, so braucht es keiner Übertragung dieser Befugnis durch den Passauer Vertrag und es kann ihr durch diesen nichts zugewiesen werden, das sie nicht vorher schon hätte. Ist aber jene *cura* wirklich erst durch den Passauer Vertrag übertragen worden, so war diese ihr vorher nicht zuständig.

Allein der Fehler der Argumentation Gerhards steckt auch noch anderswo. Was der weltlichen Obrigkeit *ex rationibus generalibus* zukommt, ist nicht dasselbe, was ihr *ex ratione speciali* zukommt: *vigore pacificationis Passaviensis*. Wozu sie kraft jener *rationes generales* zuständig ist, ist die *cura religionis et sacrorum*; sie ist im Sinne Melancthons zu verstehen, von dem sich Gerhard auch sonst abhängig zeigt, und bedeutet keineswegs, daß die weltliche Gewalt das Regiment in der Kirche habe. Was ihr aber *vigore pacificationis Passaviensis* zusteht, das sind die *iura episcopalia*, das eigentliche Kirchenregiment im Sinne des kanonischen Rechts, also etwas viel Umfassenderes als jene *cura religionis et sacrorum*. Auf diese Weise setzt Gerhard zwei sich gegenseitig ausschließende Begründungen des landesherrlichen Kirchenregiments in einer für die weitere Entwicklung der Theorien über dieses Institut folgenschweren Weise in unmittelbare Beziehung zu einander und arbeitet damit einer späteren Auffassung vor, die die rechtliche Stellung der Landesobrigkeit in der evangelischen Kirche als ein eigentliches Kirchenregiment, eine bischöfliche Gewalt im Sinne des kanonischen Rechts erblickt, was sie nach der ursprünglich reformatorischen Anschauung und nach der ganzen Praxis des Reformationszeitalters nicht ist.

Gerhard fühlt selbst, daß seine Theorie Dinge zu einander in Beziehung setzt, die nicht zusammengehören, und beiläufig deshalb zu erklären, daß die evangelischen Stände gewisse Befugnisse, die in jenem *ius episcopale* enthalten seien, nicht selbst ausüben können, sondern nur durch Konsistorien und Superintendenten; er hat ja doch auch eine Ahnung davon, daß die weltlichen Stände nicht eigentliche Bischöfe seien. Er spricht sich darüber in folgender Weise aus: *Quae ad iura episcopalia referuntur, non sunt eiusdem generis omnia; quaedam enim iuxta praescriptum verbi episcopis h. e. iuxta scripturae nomenclaturam ministris ecclesiae competunt, ut praedicare verbum, administrare sacramenta, poenitentes absolvere etc. Ea magistratus politicus nequaquam sibi vindicare debet nec in ecclesiis nostris sibi vindicat; quaedam vero iuxta eiusdem verbi praescriptum magistratui christiano competunt, ut visitationem ecclesiarum instituere, synodos convocare, haeticorum rabiem coercere, pacem et tranquillitatem ecclesiae procurare etc. Ea vero ad iura episcopalia referuntur, non quod iuxta praescriptum verbi ad episcoporum proprie sic dictorum munus pertineant, sed quod episcopi pontificii tempore papatus excluso magistratu Christiano sibi solis ea vindicant, quae per Passaviensem pacificationem ipsis velut iniustis possessoribus erepta et christiano ac pio magistratui restituta sint*.<sup>1)</sup>

1) *Ibid. § 179*.

Hier sucht also Gerhard die specialis ratio des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments mit seinen generales rationes dadurch in Einklang zu bringen, daß er sagt: durch den Passauer Vertrag ist der weltlichen Obrigkeit nur zurückgegeben worden, was ihr an sich, aus allgemeinen Gründen, gebührt, aber unrechtmäßiger Weise eine Zeitlang ihr entzogen war, also hier schon die sogenannte Restitutionstheorie, als deren Vater gewöhnlich Reinkingf gilt!<sup>1)</sup>

Aber indem so Gerhard sich selbst verbessert und eine einheitliche zusammenstimmende Begründung der kirchlichen Fürsorge der weltlichen Obrigkeit zu gewinnen sucht, vermag er sich doch nicht von jenem zweiten Fehler zu befreien, der darin besteht, daß der Inhalt des obrigkeitlichen ius circa sacra ein anderer ist ex rationibus generalibus und ein anderer ex pacificatione Passaviensi. Dies kommt darin zum Vorschein, daß die weltliche Gewalt einen Teil von dem, was ihr jener Vertrag zurückgegeben hat als an sich ihr zukommend, nicht selbst ausüben darf, daß also die Theorie, was sie mit der einen Hand gibt, mit der anderen sofort wieder nimmt.

Es tritt hier eben zu Tage, wie die Ineinanderschiebung der obrigkeitlichen cura religionis et sacrorum und des ius episcopale die Erweiterung jener cura zum eigentlichen Kirchenregiment (zunächst in der Theorie) herbeiführt. Indem man die der Obrigkeit in kirchlichen Dingen zustehende Befugnis und Verpflichtung, die in den Augen der Reformatoren, wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, keineswegs mit dem Kirchenregiment identisch ist, als ius episcopale auffaßt, kam man dazu, der weltlichen Gewalt das Kirchenregiment selbst beizulegen, vollends wenn man noch betonte, daß der Passauer Vertrag ihr nicht etwas an sich Fremdes, sondern etwas, das ihr eigentlich und rechtmäßig zustehende, übertragen habe. Und wenn Gerhard auch vorsichtig genug war, beizulegen, die weltliche Obrigkeit dürfe nicht alle aus dem ius episcopale fließenden Befugnisse selbst ausüben, so galt sie eben doch als seine Inhaberin von Rechts wegen und jene Schranke mußte als etwas Willkürliches erscheinen.

So wird die landesherrliche Gewalt in Kirchensachen nicht mehr im Geist der Reformatoren, sondern im Sinne des kanonischen Rechts festgesetzt, begründet, abgesteckt: die evangelische Landesobrigkeit ist der Bischof ihrer Unterthanen!

Wir sehen aber auch an dem Beispiele Gerhards, wie die Begründung der landesobrigkeitlichen Gewalt in Kirchen- und Religionsfachen auf den Passauer Vertrag nicht von Anfang an ausschließlich auftritt, sondern sich zunächst mit der echt reformatorischen Anschauung verbindet, wonach der weltlichen Obrigkeit an sich schon der Beruf zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ihres Landes zukommt.

1) Wer die zeitliche Priorität für sich beanspruchen darf, ist freilich schwer zu sagen: Gerhard veröffentlichte seine Dogmatik in den Jahren 1610—1625, Reinkingfs noch zu erwähnendes Werk erschien 1619.

Ein weiteres Beispiel hierfür ist Theodor Reinkingf mit seinem Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico.<sup>1)</sup> Von dem regimen ecclesiasticum handelt ausschließlich das dritte und letzte Buch. Reinkingf geht hier von dem Begriff des regimen ecclesiasticum oder Ecclesiae aus und findet in ihm zwei Hauptbestandteile: die ipsa potestas spiritualis und die cura secularis circa illam externis ritibus pie instituendam et dirigendam; die letztere nennt er auch potestas circa Ecclesiastica und bezeichnet als ihr Object die legitima Religionis introductio et introductae conservatio. Wem kommt nun diese potestas zu? Haec potestas circa Ecclesiastica recte ad Magistratum pertinet, qui custos esse debet utriusque tabulae omnemque curam et sollicitudinem in eo collocare, ut Religionis inprimis habeatur ratio. Dieses Recht haben Imperator et Magistratus non ex privilegio Papae, sed iure regiae potestatis a Deo concessae. Denn der, dem potestas et auctoritas von Gott verliehen ist, muß auch die Mittel haben, ohne die man zu dem von Gott bestimmten Ziele nicht wohl gelangen kann; ein solches Mittel ist aber eben die Religion. Deshalb hat Gott mit der Verleihung der Macht zugleich die cura religionis verliehen.<sup>2)</sup> Zu dieser cura gehört z. B. curare, ne errores perniciosi et Schismata in Ecclesiam inducantur, inducta foveantur etc., ferner auctoritas convocandi concilia, der Vorsitz bei solchen concilia<sup>3)</sup>, weiter die cura vocationis, visitationis, sustentationis et protectionis, ut scilicet ministri iuxta divinitus institutum ordinem vocentur, visitatione et inspectione decenti excitentur ac honeste sustententur et defendantur.<sup>4)</sup> Dagegen ipsa vocatio (im Unterschied von der cura vocationis) bonum et munus est totius Ecclesiae — quare solus Princeps vocare ministros Ecclesiae non debet — pius enim Magistratus non est tota Ecclesia, sed tantum membrum eius, nec est dominus, sed nutricius. In diesem Zusammenhange kommt unser Schriftsteller beiläufig und vorläufig auf die Konfessionen zu sprechen: Ad praecavendas contentiones in plurimis Ecclesiis Evangelicis constituta sunt Consistoria Ecclesiastica, ex viris Ecclesiasticis et honoratis religiosisque Politicis negotia Ecclesiastica vocationis et alia expediendi, qui Ecclesiam repraesentant, quo tamen non omnis potestas populo adimitur, si iustas contradicendi causas habeant, ne invitis obtrudatur quisquam.<sup>5)</sup>

Erst verhältnismäßig spät, nachdem er De visitatione ministrorum ecclesiae, De sustentatione ministrorum, De iure Patronatus genauer gehandelt hat, kommt Reinkingf ausführlicher auf die Consistoria Ecclesiastica

1) Reinkingf war nach Pütter, Literatur des teutschen Staatsrechts Bd. I S. 174f. Jurist und als Kanzler in hessischen, mecklenburgischen, erzbischöflich bremischen, zuletzt schwedischen Diensten thätig. Er lebte von 1590 bis 1664. Das genannte Werk erschien zuerst 1616 und erlebte mehrere Auflagen und Nachdrücke. Ich citiere nach einem mir vorliegenden Marburger Nachdruck von 1632, der sich als Editio secunda bezeichnet.

2) l. c. lib. III classis I cap. 1. 3) Ibid. cap. 4. 4) Ibid. cap. 6. 5) Ibid.

zu sprechen.<sup>1)</sup> Er beginnt mit den viel citierten Worten: Cum per Transactionem Passaviensem et subsecutam Religionis Pacificationem iurisdictione Ecclesiastica Pontificiorum in terris et ditionibus Augustanae confessioni addictorum plane sit suspensa, ideoque (damit beginnt der Nachsatz) hisce in suis terris iurisdictione tam Ecclesiastica quam Secularis vigore territorialis Superioritatis competit et vigore eius exercetur. Et per hanc pacificationem non tam data quam restituta fuit magistratibus secularibus iurisdictione Ecclesiastica. Et sicut Archiepiscopi, Episcopi et multi ex Praelatis utrumque tribunal Principum benignitate nacti iam dudum exercuerunt, ita etiam multo aequius, ut et Seculares imperii status ex gravissimis causis utramque iurisdictionem deceter et convenienter usurpent, tam in his quae sunt Ordinis, quam quae sunt iurisdictionis Episcopalis ac legis Dioecesanæ. Bemerkenswert ist, daß hier iurisdictione Ecclesiastica in einem weiteren Sinne genommen ist und sowohl die potestas ordinis wie die potestas iurisdictionis im kanonischen Sinne umfaßt.

Aber freilich in his quae ordinis sunt, ut est praedicatio publica verbi divini, administratio Sacramentorum, potestas ligandi et absolvendi, quae clavium dicitur, et ipsum Ministerium respiciunt, Principes et Status Augustanae Confessionis Seculares se ipsos non intromittunt, sed curam et potestatem externam circa haec usurpant, ut per Superintendentes et Ministros Ecclesiae secundum ordinem divinitus institutum ad normam Evangelicam deceter perficiantur. Ea vero quae sunt iurisdictionis Ecclesiasticae et legis Dioecesanæ per Consistoriales expediunt.

Daß hier zwei ganz verschiedene Gedankenreihen zur Begründung der Landesobrigkeitlichen Gewalt in Kirchensachen durcheinanderlaufen, zeigt sich schon daran, daß die Consistorien an der ersten Stelle, wo sie auftreten, als Vertretung der Kirche aufgefaßt werden, an der späteren Stelle dagegen lediglich als Behörden der Landesgewalt zur Ausübung der iurisdictione Episcopalis erscheinen. Die erstere Begründung paßt ganz gut in den Rahmen einer Theorie, die der weltlichen Obrigkeit die potestas circa Ecclesiastica im reformatorischen Sinne zuweist, die andere ist nur verständlich von der Unterstellung aus, daß der weltlichen Gewalt nicht bloß eine potestas circa Ecclesiastica, sondern das eigentliche Kirchenregiment, die iurisdictione Ecclesiastica selbst zukomme, sei es nun ihrem Begriffe nach oder auf Grund der Übertragung im Passauer Vertrag.

Bemerken wir also bei Reinkingf noch die ursprüngliche reformatorische Anschauung von dem christlichen Berufe der weltlichen Obrigkeit neben der rein juristischen Begründung der landesherrlichen Kirchengewalt auf eine historische Thatsache, den Passauer Vertrag, so ist die erstere Gedankenreihe bei den beiden Brüdern Stephani, Professoren der Rechte in Greifs-

wald, ganz verschwunden. Joachim Stephani (1577—1623) schrieb Institutiones Iuris Canonici in tres libros secundum tria iuris objecta partitae et ad praesentem Ecclesiarum Germaniae statum directae.<sup>1)</sup> Bezeichnend ist an diesem Werke, daß es bei der Darstellung seines Stoffes den Unterschied zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche, abgesehen von einer gleich zu erwähnenden Ausnahme, gänzlich ignoriert und das kanonische Recht so behandelt, wie wenn es für die evangelische Kirche nicht minder gelten würde als für die katholische. Insbesondere werden die Begriffe des Episcopus und des Ius Episcopale als identisch für beide Kirchen angenommen. Nur ganz beiläufig wird wie etwas, das an sich die Identität jener Begriffe für die beiden Kirchen nicht aufhebt, erwähnt, daß in den evangelischen Ländern die Fürsten und Stände die Iurisdictione Ecclesiastica innehaben und durch ihre Consistorien ausüben. Lehrreich ist gleich die Anrede der Praefatio: Ad S. S. Ecclesiae christianae Deo amabiles episcopos. Drei Stücke sind, wie die Praefatio ausführt, für die christliche Kirche wichtig: 1) verbum Dei, 2) ritus solennes vel caeremoniae, 3) gubernatio Clericorum Iurisdictionis in do ordinario, ut Clerici omnimodae iurisdictioni sunt subiecti Episcopis Dioecesium, quibus et Laici in spiritalibus causis parent, uti et omnes res Ecclesiae a dispositione Episcoporum et eorum iurisdictione pendent. Über den Ursprung dieser iurisdictione entwickelt Stephani folgende Theorie: Der römische Kaiser Augustus hat die Gewalt, die der römische Pontifex über die Priester, Auguren u. s. w. hatte, so sehr an sich gezogen, daß er sie für den wichtigsten Teil seines Imperiums hielt und daß von da an der römische Kaiser zugleich Pontifex Maximus hieß. Diese Verbindung der Würde des römischen Imperator mit dem Sacerdotium des römischen Pontifex bestand bis auf Constantin, der den christlichen Bischöfen die Jurisdiction über die Kleriker größtenteils restituierte: seitdem sind die iura Episcopalia in der Kirche von Bischöfen ausgeübt worden. Neuerdings hat nun aber wieder eine bedeutsame Übertragung stattgefunden: Et cum ea nunc ex Constitutione Imperii ad Principes et Status Imperii una cum Abbatiis, Prioratibus, Monasteriis et aliis rebus Ecclesiasticis, sub fiducia tamen ut restituantur, non vero in proprietatem redigantur, translata sint, convenit maxime his magistratibus etiam Ius spiritale seu Episcopale, ut Clerici omnes eis tanquam magistratui ordinario subiecti sint nec aliorum iurisdictione aut mandatis, qui Status Imperii non sint, constringantur et obligentur. Quam iurisdictionem Ecclesiasticam Principes per Consistoria hodie exercent, quae a secularibus Consistoriis separata sunt, ideo quod in Ecclesiasticis iuris Canonici potissimum sit habenda ratio. Sic et hi idem Principes et Status Imperii res Ecclesiae iure Episcopali

1) Ibid. cap. 10.

1) Zuerst 1599 erschienen.

administrant, dispensant et iurisdictionis exercitio regunt, cum sint hae res in Christi tantum patrimonio seu in ipsius dominio, in dispensatione Episcopi, in perceptione fructuum vero Clericorum. Am Schlusse der Verrete sagt Stephani von den gubernatores, Doctores et ministri Ecclesiarum: Cum haec tria membra Ecclesiae Christi in unum corpus coagmentata sunt, ut a se invicem separari non possint, communi quoque Iure et Iurisdictione Ecclesiastica inter se convenire necessum est. Wie dann Stephani in seiner Darstellung auf das ius Episcopale zu sprechen kommt, bezeichnet er als die drei Teile desselben den ordo, die lex Dioecessana und die Lex Iurisdictionis, beschreibt sie noch näher und fügt dann am Schlusse der ganzen Erörterung bei: Illud autem observandum est, quod reformatione Religionis haec iura Episcopalia, quoad ordinem, Legem Dioecessanam et Legem Iurisdictionis, quae ad Episcopos ordinarios spectant, pleno et summo iure exercenda, Decreto Imperiali in Passaviensi conventu edito, ad Principes territoriorum vel Dominos terrarum et Status imperii, Imperatori et Imperio Romano immediate subiectos, tanquam fiduciarios possessores, tantum translata et deposita sunt, ut pro statu Ecclesiae optimo haec administrant et gubernent. Ut et ideo hodie religionem regioni cohaerere dici potest, ut cuius sit Regio, hoc est Ducatus, Principatus, Territorium seu Ius territorii, eius etiam sit Religio, hoc est Ius Episcopale seu Iurdictio spiritualis. Pro administratione autem Iuris episcopalis, quod est individuum, hodie Principes Germaniae et Status Imperii, immediate Imperatori et Imperio Romano subiecti, duobus mediis utuntur. Nam ea quae sunt Ordinis, per Superintendentes, et quae sunt Legis Dioecessanae et Legis Iurisdictionis, foro Ecclesiastico per consistoriales consensu statuum Provincialium, Imperatori et Imperio Romano mediate subiectorum constitutos, ut ex Constitutionibus Ecclesiasticis liquet, administrant.<sup>1)</sup>

Ganz in Übereinstimmung mit seinem Bruder befindet sich Matthias Stephani in seinem Tractatus de iurisdictione qualemque habeant omnes iudices tam seculares quam ecclesiastici in imperio Romano<sup>2)</sup>; von der iurdictio ecclesiastica handelt die erste Hälfte des dritten Buches. Es sind nach Stephani zweierlei Jurisdictionen zu unterscheiden, welche nicht mit einander vermischt werden dürfen: die secularis und die ecclesiastica (oder auch politica und spiritualis) iurdictio.<sup>3)</sup> Wohl kommt es hier und da vor, daß der, der die kirchliche Jurisdiction ausübt, zusammenfällt mit dem, der die weltliche Jurisdiction hat, aber diese hat nichts gemein mit jener: cum eam (die weltliche Jurisdiction) exercet Sacerdos aut eius nomine

1) l. c. Lib. I cap. 7. cap. I § 1.

2) Zum erstenmal 1611 erschienen.

3) l. c.

alius, duplicem personam gerere intelligitur, secularem et Ecclesiasticam.<sup>1)</sup> Aber auch der umgekehrte Fall kommt vor: Seculares quoque Duces, Principes et reliqui status Imperii itidem duplicem sustinent personam, puta Principis et Episcopi, ideoque duplicem etiam exercent iurisdictionem: secularem sive civilem et spirituales sive Ecclesiasticam. Illam habent iure territorii sive Ducatus, de quo sunt ab Imperatore investiti; hanc vero ex concessione Imperiali, vigore decreti Passaviensis; für die Ausübung jener haben sie weltliche Ranzleien und Gerichte, für die Ausübung dieser dagegen Konsistorien oder kirchliche Gerichte.<sup>2)</sup> An einer späteren Stelle spricht sich Stephani über jene Übertragung noch genauer aus<sup>3)</sup>: die deutschen Fürsten und Stände haben seit dem Passauer Vertrag ex quasifiduciario contractu et tanquam ex deposito iura Episcopalia, suspensa interim Ecclesiastica Catholicorum Romanorum iurisdictione in reformatis Ecclesiis. Alle kirchliche Jurisdiction wird aber in ihren Gebieten durch Konsistorien ausgeübt, denen die Stände diese Befugnis übertragen haben, und zwar ist diese Übertragung unwiderruflich: quod exercitium iurisdictionis Status Imperii ad se revocare vel causam aliquam avocare non possunt. Denn wenn ein Bischof die Ausübung der Jurisdiction einem Collegium oder dem Archidiaconus überträgt, darf er sie nicht hindern oder zurücknehmen, ebenso wenn er sie einem Konsistorium überträgt: nec obstat, quod iurdictio Ecclesiastica sit ipsius Principis aequae ut temporalis et secularis.

Die beiden Stephani definieren also die Stellung der Landesobrigkeit in der Kirche als eine bischöfliche: die Landesobrigkeit, insbesondere der Landesherr ist Bischof seiner Landeskirche. Das bischöfliche Amt hat danach in Bezug auf seinen Inhalt keine wesentliche Veränderung erfahren, dagegen hat es seinen Träger gewechselt: der Landesherr ist jetzt Bischof geworden. Warum auch nicht? gerade so gut, wie ein Bischof zugleich Landeshoheit haben kann, kann ein Landesherr zugleich bischöfliche Rechte besitzen. In beiden Fällen ist eine doppelte Person zu unterscheiden: die des Bischofs und die des Landesherrn; ihr entspricht eine zweifache Verwaltungsorganisation, eine weltliche und eine geistliche.

Wir haben hier das sogenannte Episkopalssystem vor uns. Das Charakteristische an ihm ist nicht, wie Stahl meint<sup>4)</sup>, das Übergewicht, das es dem Lehrstande beimißt, sondern, wie sein Name sagt, die Auffassung der kirchlichen Stellung der evangelischen Landesobrigkeiten unter dem Gesichtspunkt des ius episcopale, also eines vorreformatorischen kanonistischen Begriffes. Während die reformatorische Anschauung des kirchlichen Berufs der weltlichen Obrigkeit eben darin besteht, daß dieser im engsten Zusammenhange mit ihrem allgemeinen Beruf als Obrigkeit aufgefaßt und dadurch die Einheit der obrigkeitlichen

1) Ibid. § 7.

2) Ibid. § 14.

3) Ibid. cap. XV.

4) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 8.

Pflichten und Befugnisse festgehalten wird, ist es dem Episcopalsystem eigentümlich, in der Obrigkeit zwei Personen zu unterscheiden und ihren kirchlichen Beruf als etwas Besonderes anzusehen, das an und für sich mit dem übrigen obrigkeitlichen Beruf nichts zu thun hat, das Episcopalsystem ist der Rückschlag des mittelalterlich-kanonistischen Staatsbegriffes und der an die Kategorien des kanonischen Rechts gebundenen Denkweise. Nur die Theorie ist es, welche die kirchliche Stellung der evangelischen Landesobrigkeit in den Rahmen eines dem kanonischen Rechte angehörenden Begriffes zwingt, die Praxis weiß davon ursprünglich nichts. Es trifft vollkommen zu, was Gierke sagt: „Die gelehrte Jurisprudenz war es, welche hinsichtlich des Kirchenregiments durch die Aufstellung der Lehre vom landesherrlichen Episcopat die Möglichkeit schuf, auf die der Sache nach als Staatskirchen gestalteten Landeskirchen gleichwohl zunächst die ganze Theorie von dem besonderen Inhalt und der selbstständigen Stellung der potestas ecclesiastica zu übertragen.“<sup>1)</sup> Daß nach den reformatorischen Prinzipien die Landesobrigkeit zur Kirche eine ganz andere Stellung einnimmt als nach der mittelalterlich-katholischen, das wird vom Episcopalsystem gänzlich ignoriert: es sucht die neue Stellung der Landesobrigkeit mit den veralteten Begriffen des kanonischen Rechts zu erklären. „Die bedeutungsvollsten neuen Thatsachen des evangelischen Kirchenrechts haben in der Theorie (Matthias) Stephanis gar keine Beachtung gefunden. Durch die Reformation war prinzipiell und thatsächlich die christliche Obrigkeit nach ihrem eigenen Amt und Recht in ein ganz anderes, neues Verhältnis zum Regiment der Kirche getreten; nicht auf Grund der auf sie übertragenen iura episcopalia, sondern auf Grund des der christlichen Obrigkeit als solcher eignenden Rechts der cura ecclesiastica erlassen die evangelischen Stände auch nach dem Religionsfrieden die neuen Kirchenordnungen. Das bleibt gänzlich unbeachtet, wenn Stephani die alte Unterscheidung zwischen der iurisdictio ecclesiastica der Bischöfe und der iurisdictio secularis der Stände ganz unverändert festhält und seiner Theorie zu Grunde legt, wenn nach ihm die Landesherren nur als die depositarii sive nudi usufructuarii in Beziehung auf die zeitweilig in ihren Besitz gekommene bischöfliche Gewalt erscheinen. Die neue Stellung der christlichen Obrigkeit als solcher in der Kirche, das neue evangelische Recht der christlichen Obrigkeit bezüglich der kirchlichen Dinge ist ganz ausgeschlossen; das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit selbst zur Kirche und ihrem Regimente ist das unverändert-vorreformatorische geblieben.“<sup>2)</sup>

Die Theorie bewegt sich zunächst in den Bahnen des Episcopalsystems weiter, wobei oft wieder Reminiscenzen an die ursprüngliche reformatorische Lehre auftauchen. Auch nach der Ansicht des berühmten Juristen Carpzov (1595—1666) in seiner *Iurisprudencia ecclesiastica seu consistorialis*

1) Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 713.

2) Dieckhoff in der Theolog. Zeitschrift (1864) S. 178f. Zutreffend auch Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 1 S. 251.

(zum erstenmal 1649) ist durch den Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfrieden die *iurisdictio ecclesiastica Pontificiorum* gegen die Stände Augsburgischer Konfession völlig suspendiert und diesen zur Ausübung zurückgegeben worden (*plane fuit suspensa ipsorumque exercitio restituta*), so daß die evangelischen Fürsten *vigore Superioritatis* ein doppeltes Regiment in ihren Territorien haben, ein weltliches und ein geistliches: *illud equidem ut Magistratus politici et seculares, hoc vero ut Episcopi, satis decenter ac modo convenienti, non ut praedicationi publicae verbi divini et Sacramentorum administrationi se ipsos intromittant, sed iure potestatis externae provideant, quo ministri Ecclesiae secundum normam Evangelicam suum faciant officium, ea solummodo quae iurisdictionis sunt ecclesiasticae et legis dioecesanæ, sibi reservantes.* Um aber die *negotia distinctae iurisdictionis* nicht mit einander zu vermischen, hat man es für gut befunden, die geistlichen Sachen durch geistliche Gerichte, Konsistorien, behandeln zu lassen.<sup>1)</sup> Auch hier fehlt nicht die Berufung auf die Doppelstellung der geistlichen Fürsten: *sicut Archiepiscopi et multi ex Praelatis utrumque tribunal Principum benignitate nacti iam dudum exercuerunt, ita multo aequius visum fuit, ut et seculares Imperii Status ex causis gravissimis utramque iurisdictionem decenter et convenienter usurpent tam in his quae ordinis quam quae iurisdictionis sunt Episcopalis ac legis dioecesanæ, non quidem ut Principes et Status Augustanae Confessionis seculares praedicationi publicae verbi divini, administrationi Sacramentorum et potestati se ipsos intromittant, sed saltem curam gerant et iure potestatis externae provideant, ut per Superintendentes et ministros Ecclesiae secundum ordinem divinitus institutum ad normam evangelicam decenter perficiantur etc.*<sup>2)</sup>

In der Definit. I. führt Carpzov aus: *Religionis Rerumque Sacrarum cura ad Principem et Magistratum spectat Politicum*; in der Definit. II. folgt sodann der Satz: *Vigore pacificationis Religiosae iura Episcopalia Principibus et Statibus Imperii Evangelicis competunt.* Aus den Ausführungen dazu geht hervor, daß diese iura Episcopalia und jene cura Religionis Rerumque Sacrarum identisch sind. Es ist aber zu unterscheiden zwischen der potestas Ecclesiastica interna und externa: jene dürfen die weltlichen Stände nicht selbst ausüben, diese aber, zu der die propagatio Religionis, die iurisdictio Ecclesiastica, die cura ac defensio Ecclesiae gehört, nequaquam Magistratui politico est dene-ganda. — Ita ministerii Ecclesiastici et Magistratus politici officia distincta manent et nihilominus Principes gerunt potestatem Ecclesiasticam, externam nimirum, cuius intuitu dicuntur Episcopi, vel titulotenus saltem ex pacto Religionis, quo iura exer-

1) Vgl. die erste Praefatio ad lectorem.

2) Vgl. die zweite Praefatio ad lectorem.

cent Episcopalia.<sup>1)</sup> In Definit. IV. folgt eine Definition des ius Episcopale ex iure canonico: dieses ist durchweg maßgebend für die Bestimmung des Begriffs der causae Ecclesiasticae.<sup>2)</sup>

Auch bei Carpzov also laufen, wie bei Meinkingt, beständig zwei ganz verschiedene Theorien durcheinander: nach der einen kommt der Obrigkeit als solcher die cura Religionis Rerumque Sacrarum zu, was ein Nachklang der echt reformatorischen Anschauung ist, nach der anderen haben die evangelischen weltlichen Stände im Passauer Vertrag die iura Episcopalia übertragen erhalten; weil das aber etwas ganz anderes ist als jene cura und viel mehr Befugnisse umfaßt als sie, so wird gleich zur Einschränkung hinzugefügt, daß einen Teil der iura Episcopalia, nämlich die iura ordinis, jene evangelischen Stände nicht selbst ausüben dürfen: warum nicht, wenn ihnen doch die iura Episcopalia einmal übertragen worden sind? Darauf weiß Carpzov keine befriedigende Antwort zu geben, der beste Beweis dafür, daß seine Theorie der inneren Einheit entbehrt.

Ungefähr gleichzeitig (1647) mit Carpzovs Iurisprudencia consistorialis ist die Schrift des Theologen Christian Weber: Consistorium, hoc est: De iure et ratione Consistoriorum quae sunt Iudicia Ecclesiastica, scriptum methodicum. Auch er steht auf dem Standpunkte der Restitutions-theorie: tenendum est, Principes ac Status seu Magistratus seculares post dictam Pacificationem Religionis, in Iurisdictionem Ecclesiasticam non tam esse institutos quam quasi in integrum restitutos; ac nunc competere illis et exerceri per illos velut antiquitus et olim, tam Ecclesiasticam quam Politicam Iurisdictionem, vi ac vigore territorialis Superioritatis, kraft habender und tragender Landes- oder Landesfürstlicher Obrigkeit, ut loquuntur Iure consulti. — Sic ergo cum suspensione Iurisdictionis Ecclesiasticae ad Seculares Augustanae Confessioni dicatos transierunt una Iura quae sic vocantur Episcopalia, quae vel hodie itidem valore ac efficacia territorialis Summatum ab iisdem exeruntur et exercentur.<sup>3)</sup> Die Iura Episcopalia werden sodann ihrem Inhalte nach ganz im Anschluß an das kanonische Recht definiert.<sup>4)</sup>

Wir schließen hier gleich die weitere Entwicklung des Episkopal-systems an: zwar reicht sie über unsere Periode hinaus, steht aber mit dem Bisherigen in solch engem Zusammenhange, daß wir hier nicht abbrechen können.

Vor allem ist der Theolog Johann Benedikt Carpzov mit seiner Schrift De iure decidendi controversias theologicas von 1696 zu nennen. Er definiert die potestas ecclesiastica als ius quod et in ecclesia exercetur et circa res ecclesiasticas versatur et in ecclesiae commodum vergit et ipsi denique ecclesiae concessum est.<sup>5)</sup> In der Kirche sind aber drei Status sive Ordines, nämlich Ecclesiasticus, qui Ministerii est, Politicus,

1) Vgl. definit. 63 § 5: nomine tenus saltem Episcopi sunt. 2) Vgl. besonders definit. 7 ff. 3) l. c. cap. VI. 4) Ibid. cap. VII seq. 5) l. c. pars posterior dogmatica thes. III § 2.

qui Magistratus est, Oeconomicus, qui privatus et Populi est.<sup>1)</sup> Wie ist nun unter diese drei Stände die potestas ecclesiastica, die ja an sich der ganzen Kirche zukommt, verteilt? Die Antwort, die Carpzov auf diese Frage gibt, lautet: Potestas, qua Magistratus pollet, est externa; qua Ministerium, interna; qua Populus, omnibus communis.<sup>2)</sup> Carpzov verwahrt sich gegen den Vorwurf, die Unterscheidung zwischen den Interna und Externa der Religion sei sophistisch: potestas externa consistit in externo ecclesiae regimine et una cum Reipublicae gubernatione Magistratui competit; idque hodie apud Protestantas duplici nomine, tum iure divino, quatenus cura ecclesiae et religionis Magistratui demandata est, tum iure humano, quatenus potestas Episcopalis, quam sibi antea Episcopi (quo iure quae iniuria? iam non disquiritur) arrogaverant, per Legem pragmaticam pacis religiosae ad Principes et Status Augustanae Confessionis addictos rediit.<sup>3)</sup> Die potestas externa der Obrigkeit beruht also bei den Protestanten auf einem doppelten Rechtstitel: iure divino d. h. sie kommt der Obrigkeit an sich, ihrem Begriffe nach zu, und iure humano d. h. sie ist im Religionsfrieden der Obrigkeit übertragen, oder richtiger ausgedrückt, zurückgegeben worden, wodurch eben erklärt werden soll, wie eine und dieselbe Befugnis der weltlichen Stände divino und humano iure gebühre. Soweit wäre die Sache noch klar und verständlich. Nun setzt aber Carpzov im folgenden potestas externa, soweit sie auf jenen beiden Rechtstiteln beruht, gleich mit der duplex potestas, welche den Bischöfen nach der Augustana und Apologie zukommt: una iuxta Evangelium adeoque iure divino, altera iuxta Politiam Canonicam adeoque iure humano. Jene potestas nun, quam iure divino Episcopi habent, quia interna est et soli Ministerio debita, haben die Fürsten mit Recht den Ministris Verbi überlassen. Die andere dagegen, cuius iure humano Episcopi sunt participes, per Sanctionem Passaviensem ad se delatam iure optimo exercent, non quod per suspensionem Iuris Episcoporum eam sibi credant indultam, — nec quod per modum depositi concrediti commissa sit, — sed quia sic redditum receperunt, quod antea per iniuriam ipsis fuerat ablatum. Et hanc potestatem Episcopalem vigore transactionis modo allegatae per Consistoria magnam partem administrant, partem vero sibi immediate sibi reservarunt pro potestate Ecclesiastica, quae iam ante citra illam transactionem iure divino cuius superiori Magistratui competebat.<sup>4)</sup> Die Befugnis, die auf dem göttlichen Rechte beruht, ist also das eine Mal die cura ecclesiae et religionis und gebührt dem Magistrate, das andere Mal ist es die interna potestas, die dem ministerium zukommt, hier aber auch unter die potestas externa des Magistrats eingereiht wird: wir sehen hier recht deutlich, wie die Verbindung zweier ganz verschiedener Gedankenreihen, einer der Obrigkeit an sich zustehenden cura ecclesiae et religionis und einer ihr übertragenen

1) Ibid. thes. VI § 2. 2) Ibid. thes. VII. 3) Ibid. thes. VII § 3. 4) Ibid. § 3.



potestas episcopalis, zur vollständigen Verwirrung führt! — Was nun die Entscheidung der theologischen Kontroversfragen betrifft (was für Carpov das eigentliche Thema seiner Schrift ist), so verteilt er dabei die Rollen auf die drei Stände folgendermaßen: Magistratui, pro potestate Ecclesiastica externa, commissae sunt partes decisionem extrinsecus faciendi<sup>1)</sup>; Ministerio Ecclesiastico, pro potestate Spirituali interna, impositae sunt partes decisionem intrinsecus formandi<sup>2)</sup>; Populo, pro potestate omnium fidelium communi, demandatae sunt partes decisionem cum iudicio discretivo rati habendi.<sup>3)</sup>

Ihren Höhepunkt erreicht die Episkopaltheorie in der 1694 erschienenen Schrift *De iure papali principum evangelicorum* von Samuel Stryck (1640—1710, Professor der Rechte in Wittenberg und Halle).<sup>4)</sup> Wie schon der Titel zeigt, ist Stryck mit der Bezeichnung der kirchlichen Gewalt der evangelischen Landesherren als *ius episcopale* nicht einverstanden: sie haben ja als Inhaber der Kirchengewalt niemand über sich, während die Bischöfe und Erzbischöfe in der römisch-katholischen Kirche an dem Papste einen Vorgesetzten haben: haec Evangelicorum Principum eximia prae reliquis Catholicorum Sacris addictis Principibus praerogativa est, quod in Causis Ecclesiasticis nullum plane agnoscant Superiorem eaque non tantum gaudeant statuendi circa regimen Sacrorum potestate, qua Episcopi et Archiepiscopi in Ecclesia Romano-Catholica unquam gavis, sed longe adhuc eminentiori iure fruuntur, quod scilicet inter suos Papa sine contradictione usurpat.<sup>5)</sup> Ein anderes Mal heißt es: haec omnia (d. h. alles was zum *ius episcopale* gehört) Episcopis tantum dependenter competunt, salvo semper iure pontificis; Nostri vero principes nullum superiorem in suo territorio quoad Ecclesiastica agnoscunt. — Tanta ergo inter *Ius circa Sacra* nostrorum Principum et *Ius Episcopale* est differentia, quanta apud Romano-Catholicos est inter ipsum Papam et Episcopum.<sup>6)</sup> Das *ius Episcopale* ist nur ein *ius quoddam subordinatum* und daher diese Bezeichnung

1) Ibid. thes. VIII. Näher wird dies dann (ib. § 3) so erklärt: ut Magistratus sit rector et moderator tanti operis autoritate conspicuus, qui explicationem et discussionem controversiae Ministerio demandet, modum tractandi determinet, sententiam et rationes a Ministerio e Scriptura allatas ponderet, sique verbo Dei consentaneam deprehenderit, definat, confirmet, publicet, defendat. Ausdrücklich bekämpft Carpov die Lehre der Pontificii, daß der Magistrat nur die Exekution der Beschlüsse der Bischöfe habe. Man kann also nicht sagen, daß Carpov dem Lehrstande ein einseitiges Übergewicht beigelegt habe.

2) thes. IX.

3) thes. X.

4) Genauer ist die Schrift eine Disputatio inauguralis, die Matthias Daniel Laurens unter dem Vorzuge von Samuel Stryck verteidigt hat, allein da er darin nach der Sitte jener Zeit die Gedanken des Vorgesetzten entwickelt hat, sind wir berechtigt, die Schrift so anzusehen, als wäre sie von Stryck.

5) l. c. Prooemium.

6) l. c. cap. II § 2.

weit *infra dignitatem nostrorum Principum*.<sup>1)</sup> Wichtiger ist es daher, daß Recht, daß die evangelischen Fürsten in kirchlichen Dingen haben, *ius maiestaticum circa sacra*, *Superioritas sacra*, *Ius patronatus regum*, *Ius territoriale Ecclesiasticum* zu nennen<sup>2)</sup>, und es unterliegt durchaus keinem Bedenken zu sagen, *Principes esse Papas in suo territorio*; ja sie sind eigentlich noch mehr als Päpste, denn sie bedürfen nicht, wie diese meistens, des Konsenses der Kardinäle, sondern handeln frei *ex summae potestatis Ecclesiasticae plenitudine*.<sup>3)</sup>

Bei der Untersuchung der Frage: *quo titulo id hodie exerceant Principes Evangelici?* erklärt sich Stryck zunächst gegen die sogenannte Restitutionstheorie: den deutschen Fürsten ist einst ein *ius circa sacra* nicht zugestanden, konnte ihnen daher auch nicht zurückgegeben werden.<sup>4)</sup> Ebenso wenig ist er aber mit einer Theorie einverstanden, die jenes Recht der Fürsten allein auf den *titulus superioritatis territorialis* gründen will; denn dann könnten die Fürsten nicht mehr Befugnisse *circa sacra* beanspruchen, als die Kaiser im Reiche haben, und das ist seit den Konfödaten wenig genug.<sup>5)</sup> Seine eigene Ansicht faßt Stryck in die Worte: *Thesis ita ista nobis firma remanet, nec restitutos esse nec ex simplici, sed pacto Legibusque religiosis confirmata superioritate suspensaue auctoritate papali omnique Iurisdictione Ecclesiastica Territorio vi illius pacti coniuncta seu ex Iure territorii et Pacto Ius illud sacrorum habere principes*<sup>6)</sup>, d. h. auch Stryck sucht die beiden Theorien mit einander zu vereinigen, daß der Landesherr an sich, als ein Stück seiner obrigkeitlichen Gewalt, ein *ius circa sacra* habe und daß ihm diese Befugnis erst durch den Religionsfrieden übertragen worden sei.

Von der *summa potestas principum circa sacra* sind jedoch in der Ausübung ausgeschlossen *cuncta quae Ecclesiasticorum ministrorum absolvent officium, seu quae sunt Ordinis proprie ita dicti*.<sup>7)</sup> Jedoch gilt dies nur mit einer Einschränkung: *quae sunt ordinis, certis Legibus circumscribere potest Princeps, quatenus illa externam respiciunt curam* — : *sic ius absolvendi a peccatis dogmaticae potestatis est et formaliter ad sacerdotes, licet etiam obiective ad Principem, pertinet; ast subortas in religione decidere contentiones, Synodos convocare, inordinata revocare etc. architectonicum est idque Maiestatis summae*. Wenn also ein Landesherr Vorschriften gibt über Zeit und Stunde des Predigens, des Beichtens, über kirchliches Begräbniß, über die Zahl der bei der Taufe zuzulassenden Zeugen, so ist daran nichts auszusetzen.<sup>8)</sup>

An dieser Theorie Strycks tritt handgreiflich zu Tage, wie verkehrt die Grundidee des Episkopalsystems ist. Faßt man einmal die kirchlichen Befugnisse der Landesobrigkeit als eine eigentliche Kirchengewalt auf, dann ist es

1) Ibid. 2) Ib. cap. II § 3. 3) Ib. cap. II § 10. 4) l. c. cap. I § 10.

5) l. c. cap. I § 11. 6) l. c. 7) Ib. cap. II § 5. 8) Ib.

bloß konsequent, diese nicht als ein *ius episcopale*, sondern als ein *ius papale* zu definieren. Denn eben in ihrer kirchlichen Stellung sind die Landesherrschaften souverän, während sie in ihrer politischen der Reichsgewalt wenigstens nominell noch unterworfen bleiben. Die Landesherrn sind also Päpste in ihren Territorien, kirchliche Souveräne! Welch ein Widersinn, Welch eine Verirrung, zum Glück zunächst bloß der Theorie, nicht der Praxis! Denn diese weiß in unserer Periode nichts von päpstlichen Befugnissen der Landesherrn, und wenn sich die Territorialgewalten auch vielfach auf ein ihnen zustehendes *ius episcopale* berufen, so hat dies doch, wie wir gesehen haben, nicht den Sinn, als wollten sie sich als Bischöfe bezeichnen und angesehen wissen, sondern ist, man möchte sagen, viel harmloser gemeint.<sup>1)</sup> Wie weit ab liegt diese Episkopaltheorie aber nicht bloß von der Praxis unserer Periode, sondern auch von den Anschauungen der Reformatoren! Daß die Landesfürsten eine eigentliche Kirchengewalt besitzen, Bischöfe seien, ist ihnen nie eingefallen zu behaupten. Wohl haben sie der Landesobrigkeit weite Befugnisse in kirchlichen Dingen zuerkannt, aber der Rechtsittel, auf den sich diese in ihrer Auffassung gründeten, war nicht irgend welche Übertragung eines Kirchenamtes, irgend welche historische Thatsache, sondern die der Obrigkeit von Gott selbst verliehene Stellung, ihr Recht und ihre Pflicht, aufs beste für das leibliche und Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen. Es ist bezeichnend, daß das Episkopalssystem vor allem durch die Jurisprudenz gepflegt und ausgebildet worden ist: sie fühlte das Bedürfnis, die kirchliche Stellung der Territorialgewalten nach der rechtlichen Seite hin tiefer zu begründen und näher zu bestimmen; daß sie mit den Begriffen des kanonischen Rechts dies zu erreichen versucht hat, darf um so weniger auffallen, als dieses Recht in juristischen Kreisen wegen seiner hohen formellen Vollendung das allergrößte Ansehen genoß und da, wo es sich um kirchliche Befugnisse handelt, allein anwendbar erschien. So stellt das Episkopalssystem einen Sieg des kanonischen Rechts dar: dieses unternimmt darin den Versuch, die kirchliche Stellung der evangelischen Landesherrschaften, die an sich im schroffsten Widerspruch zu seinen Grundsätzen stand, mit dem feinen Apparat seiner Begriffe zu konstruieren. Ein Rechtssystem, das auf dem schärfsten Gegensatz von Kirche und Staat, von Kirchenregiment und weltlicher Gewalt, von Geistlichen und Laien, aufgebaut ist, soll die Mittel gewähren, jene Kluft zu überbrücken und das Recht der weltlichen Gewalt auf die Führung des Kirchenregiments zu beweisen! Kein Wunder, daß dieser Versuch nicht hat gelingen können. Wir erkennen dies nicht bloß daran, daß die Episkopaltheorie, indem sie eben bewiesen hat, der Landesherr sei Bischof oder gar Papst in seinem Gebiete, doch sofort die durch nichts motivierte Einschränkung hinzufügt, er dürfe seine Kirchengewalt nicht in allen Stücken selbst ausüben, sondern müsse dies anderen, den Konsistorien und dem Lehrstande überlassen. Wichtiger ist ein anderes, an dem die Unhaltbarkeit

1) s. o. S. 135 f.

dieser Theorie offenbar wird: sie führt geraden Wegs zu der rein territorialistischen Auffassung der kirchlichen Befugnisse der Landesgewalt, von der wir im nächsten Kapitel hören werden. Der Landesherr erscheint in der Episkopaltheorie als der kirchliche Souverän und die Kirche als seine Domäne; er ist der Inhaber der Kirchengewalt, also kann er in der Kirche thun und befehlen, was er will; die eigentlich kirchlichen Behörden, wie Konsistorien, Superintendenten und Pfarrer, sind ihm untergeben, er ist ja ihr Bischof. Jene von der Theorie stets hinzugefügte Schranke, daß der Landesherr, obwohl Bischof seiner Landeskirche, doch nur über ihre Externa, nicht über ihre Interna Verfügungen treffen dürfe, hatte um so weniger zu bedeuten, je schlechter sie begründet war. Man kann daher nicht sagen, das Episkopalssystem vertrete das Interesse des Lehrstandes und stelle die Kirche sicher gegen die Willkür der landesherrlichen Gewalt: wie soll eine Theorie das leisten, die dem Landesherrn die Kirchengewalt zuspricht!

## Kapitel IV.

## Die naturrechtlichen Anschauungen und ihr Einfluß auf die Begriffe von Staat und Kirche.

1) Ehe wir die Geschichte der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands weiter verfolgen, haben wir auf eine wichtige Wandlung zu achten, die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts im geistigen Leben der Nation sich vollzieht und von größter Bedeutung für die weitere Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche ist. Die religiös-theologische Weltanschauung des Mittelalters, die in fast ungebrochener Kraft bis in das 17. Jahrhundert sich behauptet und auf alle Verhältnisse, auch auf das des Staates zur Kirche, den tiefgreifendsten Einfluß ausgeübt hat, wird ungefähr von der Mitte des 17. Jahrhunderts an verdrängt und ersetzt durch ein System der natürlichen Erkenntnis und Weltanschauung, der natürlichen Religion, der natürlichen Moral, des Naturrechtes. Haben wir das Charakteristische der mittelalterlichen Denkweise darin gefunden, daß sie alle irdischen Dinge und alles irdische Geschehen unmittelbar auf Gott und die jenseitige Welt zurückführt, hier ihren Ursprung, ihre bewegende Kraft, ihr Ziel erblickt, so nimmt die neue Weltanschauung ihren Standort umgekehrt auf Erden und versucht die Erscheinungen und Ereignisse in der Welt von unten her, auf natürliche Weise zu erklären. Die Vorgänge in der äußeren Natur werden nicht mehr auf ein unmittelbares Eingreifen des göttlichen Schöpfers, sondern auf die in ihr selbst ruhenden Kräfte und Gesetze zurückgeführt; die Religion wird nicht einfach aus einer übernatürlichen Offenbarung, sondern aus den dem Menschen angeborenen Ideen und Eigenschaften abgeleitet und das Wesentliche und Bleibende an allen positiven Religionen wird in einigen allgemeinen Wahrheiten erkannt, die man als natürliche Religion bezeichnet; in gleicher Weise sucht man die Moral, statt wie bisher auf positive göttliche Gebote, vielmehr auf die aus der natürlichen Anlage des Menschen und aus den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft sich wie von selbst ergebenden sittlichen Gesetze und Regeln zu gründen; die Geschichte, in der man bisher ein planvolles Wirken der göttlichen Vorsehung erblickt hat, wird jetzt aus dem Zusammenwirken der äußeren Umstände und Verhältnisse mit den natürlichen Bedürfnissen, Neigungen und Abneigungen, Trieben und Leidenschaften der Menschen erklärt.

Für unsere Zwecke kommt aber vor allem derjenige Teil der neuen Weltanschauung in Betracht, den man mit dem Namen „Naturrecht“ bezeichnet. Das Naturrecht tritt in Gegensatz zu dem bisherigen Rechtssystem, das die positiven Erscheinungen des Rechts, wie Staat, Obrigkeit, Ehe u. s. w. von oben her, aus einer göttlichen Stiftung und Anordnung ableitete: es betrachtet diese Einrichtungen von unten, von ihrer natürlichen Seite her und erklärt sie aus der Natur des Menschen, aus seinem freien Willen, aus seiner verstandesmäßigen Überlegung, aus seinen natürlichen Anlagen und Interessen. Am schärfsten tritt der Gegensatz der bisherigen religiösen und der neuen naturrechtlichen Anschauung bei der Erklärung der politischen Rechtsinstitute zu Tage. Der Staat wird jetzt nicht mehr, wie bisher besonders unter dem Einflusse der reformatorischen Anschauungen gesehen war, einfach als eine Ordnung Gottes hingenommen, die keiner weiteren Erklärung fähig und bedürftig ist, sondern unter den allgemeinen Begriff der Verbandseinheit, der Korporation gerückt und dadurch dem Verständnisse näher gebracht: er ist wie andere Verbände dadurch entstanden, daß viele Menschen sich vereinigt haben, um mit Willen und Überlegung für ihr Zusammenleben eine feste Ordnung zu schaffen, die ihnen die Sicherheit ihres Lebens und den Schutz ihres Eigentums verbürgt, ihnen also Vorteile gewährt, die der Mensch im isolierten Zustande nicht genießt. Der Staat ist somit wie jede andere Verbandseinheit durch einen Gesellschaftsvertrag begründet worden. Ebenso ist die Obrigkeit dadurch entstanden, daß die vielen, die zu einer staatlichen Gesellschaft zusammengetreten sind, im Interesse der Aufrechterhaltung des Friedens und der Ordnung in ihrem Verbands sich freiwillig einem einzelnen aus ihrer Mitte unterworfen haben: wer also irgendwo eine obrigkeitliche Stellung, eine Befehlsgewalt besitzt, hat sie nicht unmittelbar von Gott, sondern von denen, über die er Gewalt hat; sein Herrschaftsrecht stammt nicht von oben, sondern von unten her: die Beherrschten sind die Quelle seiner Macht. Wie ist das möglich? Ursprünglich und eigentlich ist alle Herrschaftsgewalt bei der Gesamtheit, deren einzelne Mitglieder sämtlich einander gleich sind, aber die Gesamtheit überträgt die Ausübung der ihr zustehenden Gewalt an einen einzelnen aus ihrer Mitte, ihm ordnen sich alle freiwillig unter durch das sogenannte pactum subiectionis; indem jeder auf diesen einzelnen seinen Anteil an der Gewalt und Herrschaft der Gesamtheit abtritt und überträgt, wird dieser mit einer Fülle von obrigkeitlicher Macht bekleidet, die ihn über seine bisherige Umgebung weit hinaushebt.

Wie ganz anders steht jetzt die Obrigkeit da: nicht mehr als die Stathalterin Gottes, die ihre Befugnisse aus einem göttlichen Auftrage ableitet, sondern als die Bevollmächtigte, die Vertreterin der Gesamtheit, an deren Spitze sie gestellt ist! Und wenn auch der Gegensatz der beiden Weltanschauungen nicht gleich so scharf hervortritt, wenn man zunächst auch noch zu vermitteln sucht, indem man sagt, die Obrigkeit sei mediate von Gott, immediate ein Produkt der menschlichen Gesellschaft, oder: Gott sei ihre causa remota, der menschliche Wille ihre causa proxima, so verdeckt dies vielleicht eine Zeitlang

den Gegensatz, aber es hebt ihn nicht auf: er ist vorhanden und zeigt an, daß die Herrschaft der mittelalterlich-religiösen Weltanschauung gebrochen ist.

Woher stammt diese naturrechtliche Ansicht von Staat und Obrigkeit? Sie ist schon im Mittelalter da, wenn auch nur erst im Hintergrunde: die Konstruktion jener Institute aus den Einzelwillen und ihrem Vertrag, mit anderen Worten, die Idee der Volkssouveränität begegnet uns bei den Schriftstellern des 14. Jahrhunderts, die in dem Kampfe zwischen imperium und sacerdotium auf Seiten der weltlichen Gewalt gefochten haben, wie Marsilius von Padua, Johannes von Paris, Wilhelm von Occam; sie bestritten die päpstlichen Ansprüche mit Hilfe jener Konstruktion, indem sie sagten: der Kaiser hat seine Gewalt nicht vom Papste, wie dieser behauptet, sondern durch den Willen des römischen Volkes, welchem ursprünglich und eigentlich das Reich gehört; bei der Krönung Karls des Großen zum Kaiser des heiligen römischen Reiches war die Hauptsache, der eigentlich konstituierende Akt der consensus populi Romani, der Papst hat den Willen des Volkes nur vollstreckt und verkündigt, indem er den vom Volke Erfohrenen gekrönt hat. Ebenso erfolgt die später eingeführte Wahl des Kaisers durch das Kurfürstenkollegium lediglich im Namen und Auftrage des Volkes auf Grund einer von diesem den Kurfürsten ein- für allemal erteilten Autorisation. Aber nicht bloß von dem Reiche und der kaiserlichen Gewalt, sondern von jeglicher Herrschaft auf Erden gilt es für viele Schriftsteller seit dem Ausgang des Mittelalters als Axiom, daß ihr Rechtsgrund in der freiwilligen und vertragmäßigen Unterwerfung der beherrschten Gesamtheit liege, und daß an sich dem Volke und niemandem sonst die Bestellung eines Oberhauptes zukomme.

Wir erkennen in solchen Theorien, deren erste Spuren sich bis in die Zeiten des Investiturstreits verfolgen lassen, einen starken Einschlag antiker Gedanken, die auf Aristoteles und die Stoa als ihre letzte Quelle hinweisen und sich das ganze Mittelalter hindurch neben den christlich-religiösen Ideen behauptet haben. Seit dem 16. Jahrhundert nun beginnt sich auf der Grundlage solcher antiker Ideen eine eigentliche Staatstheorie zu entwickeln, die man wegen ihres Gegensatzes zu der bisherigen religiös-theologischen Staatslehre, die rein philosophische oder humanistische oder auch rationalistische genannt hat. Ihre Hauptvertreter sind in Frankreich Bodinus (Jean Bodin, 1530—1596)<sup>1)</sup>, in den Niederlanden Hugo Grotius (1583—1645)<sup>2)</sup> und Baruch Spinoza (1632—1677)<sup>3)</sup>, in England Bacon von Verulam (1561—1626)<sup>4)</sup> und Thomas Hobbes (1588—1679)<sup>5)</sup>, in Deutschland Johannes Althusius

1) Sein Hauptwerk ist: De la république 1576, von ihm selbst ins Lateinische übersezt: De republica 1584.

2) De iure belli ac pacis 1625, De imperio summarum potestatum circa sacra 1617 abgefaßt, aber erst nach seinem Tode veröffentlicht.

3) Tractatus theologico-politicus 1670, Tractatus politicus 1677.

4) Novum organon (1608—1620).

5) De cive 1642. Leviathan seu de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis 1651.

(1557—1638)<sup>1)</sup>, Ulrich Huber (1636—1694)<sup>2)</sup>, Hermann Conring (1606—1681)<sup>3)</sup>, Samuel Pufendorf (1631—1694)<sup>4)</sup>, Christian Thomastius (1655—1728)<sup>5)</sup>, Justus Henning Böhmer (1674—1749)<sup>6)</sup>, Christian Wolff (1679—1754)<sup>7)</sup>, Daniel Nettelbladt (1719—1791)<sup>8)</sup>, Immanuel Kant (1724—1804)<sup>9)</sup>, Johann Gottlieb Fichte (1762—1814)<sup>10)</sup>, Carl Heinrich Gros (1765—1840)<sup>11)</sup> u. a. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist ihnen das gemeinsam, daß sie eine rein weltliche Konstruktion des Staates mit allgemeinen philosophischen Begriffen unternommen und dadurch die theologische Erklärung des Staatswesens vollständig in den Hintergrund gedrängt haben. In zahllosen „natürlichen Systemen des allgemeinen Staatsrechts“ hat dieses Naturrecht bis in unser Jahrhundert herein eine fast unbestrittene Herrschaft ausgeübt. Seine glänzendste populäre Darstellung hat es in Rousseaus Contrat social ou principes du droit public (1762) gefunden, seinen größten Triumph in der französischen Revolution gefeiert, als ein von den naturrechtlichen Ideen begeistertes Volk den kühnen Versuch wagte, seine politischen Ideale in einem großen Staatswesen zu verwirklichen.

Die schon im Mittelalter ausgebildete Lehre vom Staatsvertrage mit seinen beiden Gliedern, dem Gesellschaftsvertrag und dem Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag, ist ein wesentlicher Bestandteil der gesamten naturrechtlichen Staatslehre, und besonders seitdem Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomastius alles Herrscherrecht auf den Unterwerfungsvertrag (nullum imperium sine pacto) gegründet hatten, wurde die Vertragsgrundlage der Staatsgewalt zum feststehenden Dogma.<sup>12)</sup>

Wertwürdigerweise finden wir nun aber diese naturrechtliche Konstruktion

1) Politica methodice digesta 1603.

2) De iure civitatis libri tres 1672.

3) De maiestatis civilis auctoritate et officio circa sacra 1645.

4) De iure naturae et gentium 1672. De officio hominis et civis 1673.

5) Institutiones iurisprudentiae divinae 1687 und Fundamenta iuris naturae et gentium 1705.

6) Introductio in ius publicum universale 1710.

7) Ius naturae 1740—1748.

8) Systema elementare universae iurisprudentiae universalis 1749.

9) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 1797.

10) Grundlage des Naturrechts 1796. System der Rechtslehre in Vorlesungen 1812.

11) Lehrbuch der philosophischen Rechtslehre oder des Naturrechts 1802.

12) Für die Geschichte des Naturrechts in seiner zweiten mittelalterlichen Formation wie in seiner späteren systematischen Ausgestaltung sind wichtig die Arbeiten von Oetke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 3, besonders § 11: Die publizistischen Lehren des Mittelalters (S. 502—644), Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1880), und: Naturrecht und deutsches Recht. Rektoratsrede 1883, ferner die Untersuchungen von Otto Mejer, Studien über den Kollegialismus, in der von ihm und Kriesoth herausgegebenen kirchlichen Zeitschrift, Jahrgang 6 (1859) S. 3 ff., Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments S. 200 ff., S. Merkel, Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts, in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, Bd. 21 (1860) S. 1 ff.

von Staat und Obrigkeit auch da, wo wir sie zunächst am wenigsten suchen, bei streng kirchlichen Schriftstellern. Im Gegensatz zu den Reformatoren, die das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit sowie ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber der kirchlichen Gewalt mit allem Nachdruck betonten, waren es ihre aufrichtigsten Gegner, die Dominikaner und Jesuiten, die für eine rein weltliche Begründung des Staates und aller weltlichen Herrschaftsgewalt eintraten. Die Tendenz, die sie dabei leitete, ist leicht zu erraten: sie wollten damit den Staat und die weltliche Obrigkeit herabdrücken, um die Kirche und ihre Gewalt als göttliche Stiftung um so erhabener erscheinen zu lassen und die Notwendigkeit einer Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt daraus zu folgern. Unter diesen kirchlichen Monarchomachen sind die bekanntesten der Dominikaner Soto (1494—1560) und die Jesuiten Molina (1535—1600), Bellarmin (1542—1621), Suarez (1547—1617). Sie sind alle darin einig, daß der Staat und seine Einrichtungen im Naturrecht wurzeln, daß kraft Naturrechtes der vereinigten Gesamtheit die Souveränität über ihre Glieder zustehe, und daß alles Recht der Obrigkeit aus dem Willen der zur Übertragung ihrer Gewalt ermächtigten wie genütigten Gesamtheit stamme. Die Ableitung des Staates und der Obrigkeit aus Gott wird von ihnen damit nicht völlig aufgegeben, aber doch so gefaßt, daß Gott nur noch als *causa remota*, als *primus auctor* jener Einrichtungen erscheint.<sup>1)</sup>

Der Gegensatz der neuen Weltanschauung tritt jedoch nicht bloß in dieser profanen Konstruktion des Staates hervor, sondern auch noch in etwas anderem, in der Bestimmung seines vornehmsten Zweckes, seiner Hauptaufgaben. Diese waren besonders von der reformatorischen Weltanschauung als religiöse aufgefaßt worden; Melancthon hat dieser Bestimmung des Staatszweckes den richtigen Ausdruck verliehen, wenn er sagt: *propter hanc causam Deus ordinavit politias, ut Evangelium propagari possit*<sup>2)</sup>, oder: *hoc consideret sapiens Magistratus, unum hunc principalem finem esse, quare ad societatem conditi sunt homines, ut videlicet innotescat Deus ac glorificetur*.<sup>3)</sup> Aus dieser religiösen Abzweckung des Staates ergab sich von selbst seine Unduldsamkeit gegen Andersdenkende und sein Eifer für die Erhaltung der reinen Lehre.

Allmählig vollzieht sich hierin eine Wandlung: an die Stelle der Ehre Gottes als höchsten Staatszweckes tritt das Wohl, das Interesse, der Nutzen des Staates, die *ratio status* oder Staatsraison. In klassischer Weise hat diesen neuen Staatszweck Machiavelli in seiner Schrift *De principe* (1515) ausgesprochen. Zwar redet er hier, wie schon der Titel anzeigt, vom Fürsten, nicht vom Staate: er will die Fürsten lehren, was sie thun und lassen müssen, um in der Welt die Rolle von großen und angesehenen Herren

1) Vgl. Gierke, Johannes Althusius S. 65 ff.

2) Corp. Reform. XVI, p. 86 f.

3) Corp. Reform. XXI, p. 553.

zu spielen, aber der Fürst bildet hier nicht etwa den Gegensatz zum Staat, sondern ist der Repräsentant desselben. Die Religion ist für den Fürsten nur Mittel zum Zweck: er braucht nicht fromm zu sein, das verbietet ihm die Staatsklugheit: er wäre ja dann in der Wahl seiner Mittel gehindert und beschränkt, dagegen fordert sein eigenes Interesse, daß er fromm scheine, daß sein ganzes Benehmen Frömmigkeit atme: „Nichts ist notwendiger für einen Fürsten als der Schein der Frömmigkeit.“<sup>1)</sup> Alles, was ein Fürst zu thun hat, bestimmt sich nach seinem Interesse, nach der Staatsraison; eine höhere Rücksicht gibt es für ihn nach Machiavelli nicht.

In der Form dieses gewissenlosen Egoismus kam nun freilich die Anschauung vom Staatswohle als dem obersten Interesse der Gesamtheit in Deutschland nicht zur Geltung und Verbreitung; aber immerhin ist die beginnende Auflösung der religiösen Weltanschauung gerade in der Bestimmung des Staatszweckes schon im 16. Jahrhundert nicht zu verkennen. Wenn z. B. im Reformationszeitalter wiederholt der Grundsatz anerkannt wird, daß an Einem Orte, in Einem Lande nur einerlei Predigt gehen könne, wenn Luther einmal sagt, es sei von einem weltlichen Regenten nicht zu dulden, daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Predigt geführt werden, darauf zuletzt Aufruhr und Ketzerei zu besorgen wäre, sondern an Einem Orte auch einerlei Predigt gehen solle<sup>2)</sup>, so tritt in solchen Äußerungen und Anschauungen die religiöse Zweckbestimmung des Staates hinter der weltlichen zurück. Das Gleiche gilt von einem Bedenken aus dem Jahre 1539, das die Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit zur Sorge für die Religion aus dem Begriffe der „Polizey“ ableitet und damit die Forderung der Einheitlichkeit der Religion im Lande motiviert.<sup>3)</sup> Es ist daher auch das Auftreten des Gedankens der Duldung Andersgläubiger in dieser Zeit auf eine Abstumpfung des religiösen Interesses zurückzuführen. In dieser Hinsicht sind verschiedene Bedenken aus dem 16. Jahrhundert lehrreich. In einem Bedenken über die Frage: ob niemand im heiligen römischen Reiche geduldet werden solle, der nicht in allem und ohne alle Widerrede päpstlich oder lutherisch sei? u. vom Jahre 1558<sup>4)</sup> hält sich der Verfasser darüber auf, daß die Lutherischen und die Päpstlichen einander gegenseitig verfeuern und jeder Teil von der Obrigkeit verlange, sie solle den anderen in ihrem Gebiete nicht dulden. Man soll

1) a. a. D. c. 18.

2) In einem Briefe an den Kurfürsten Johannes von Sachsen, vom 9. Februar 1526, Erl. N. Bd. 53 S. 367 ff.; im gleichen Schreiben fordert übrigens Luther von seinem Landesherren, daß er die Ceremonien im Stift zu Altenburg abschaffe, weil er durch Gottes Wort gewißlich unterrichtet sei, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdamulich sei. Erst an zweiter Stelle macht Luther den im Text mitgetheilten Grund geltend.

3) Bei Lünig, Europäische Staatsconsilia Vb. 1 S. 1311 ff. Doch tritt auch hier der politische Gesichtspunkt noch nicht rein auf: es wird nicht bloß darauf Wert gelegt, daß überhaupt eine Religion, sondern daß die eine wahre Religion in einem Lande herrsche. 4) Ebendas. S. 1379 ff.

den Regern nicht mit dem weltlichen Schwerte, sondern mit dem Schwerte des Geistes wehren. Verfasser gehört offenbar keiner der beiden Parteien an, sondern einer dritten, vielleicht der reformierten, denn er verwendet sich lebhaft dafür, daß man evangelischerseits auch noch andere als die Augustanae Confessioni addicti dulde. Ein späteres Bedenken (von 1593) empfiehlt Gewissensfreiheit und gegenseitige Duldung der Christen unter einander, damit sie in Politicis eins seien und gemeinsam gegen den Erbfeind des christlichen Glaubens, den Türken, vorgehen können. „Lieber, sage mir, wer hat in Gewissenssachen unter den Menschen zu herrschen? wem ist's befohlen, den andern mit Gewalt zum Glauben zu zwingen? Oder wer hat dem Herrn Maß und Ziel vorzuschreiben, wie er seine Gaben austheilet? Gottes Wort ist es, der den Glauben in der Menschen Herzen durch seinen heiligen Geist zur Seligkeit wirket und gibt es, wem er will.“ — „Die Religion besteht nicht in Gewalt und Geheiß, sondern vielmehr im freien Willen.“ — „Es gibt keine größere Sünde, denn wo man über die Gewissen herrschen wollte.“ Die römischen Kaiser und Könige haben oft in allgemeiner großer Gefahr „allenthalben Frieden bei den Christen etwa auch in der Religion sehr ungleicher Meinung gestiftet, ja wohl den öffentlichen Regern und Schismaticis um deswillen favorisiret, damit sie (in?) treuer Zusammensetzung desto mächtiger ihren allgemeinen Christenfeinden Widerstand thun können.“ Sie haben erkannt, „daß viel besser wäre, in getreuer vertraulicher Zusammensetzung sich gegen den Erbfeind zu erzeigen, als daß durch innerliche der Christen Trennung äußerste Gefahr und Untergang zugezogen würde.“ Man sollte daher den Gewissen Freiheit lassen, solange „ihre Opinion nicht wider Gott oder die Artikel des christlichen Glaubens laufen thut oder keine Unruhe erregt wird.“<sup>1)</sup> Verschiedene Bedenken beschäftigen sich mit der naheliegenden Frage, ob man mit Andersgläubigen Bündnisse eingehen dürfe? Ein Bedenken ist dafür, daß Christen in *communi causa* wider den Erbfeind christlichen Namens billig einander Assistenz zu leisten und beizustehen haben; Papisten und Calvinisten seien aber auch Christen zu nennen. „Man kann sich wohl Rechnung machen, wann die Heiden die Calvinisten oder Papisten ausgetilget, daß endlich die Reihe an die Lutherischen kommen möchte.“<sup>2)</sup> Ein anderes Bedenken will Handelsverträge mit Türken und Ungläubigen ohne weiteres, aber auch Kriegsbündnisse mit Ungläubigen gestatten, wenn solches geschieht zur Erlangung oder Erhaltung des Friedens, doch darf damit kein Nachteil der wahren Religion verknüpft sein, was der Fall wäre, wenn z. B. „die Irrtümer der Lehre, darinnen der eine Teil der Konföderierten steckt, nicht möchten von dem Ministerio gestraft werden.“<sup>3)</sup> Ein drittes Bedenken untersucht die Frage, ob man bei Eingehung von Bündnissen die Reformierten den Katholischen vorziehen solle, und bejaht sie.<sup>4)</sup>

1) Ebendaf. S. 490 ff.  
4) Ebendaf. S. 1464 ff.

2) Ebendaf. S. 1430 ff.

3) Ebendaf. S. 1438 ff.

Auch der orthodoxe Theologe Johannes Gerhard, den wir schon oben kennen gelernt haben, kommt auf die Frage zu sprechen: An magistratus plures (uti vocant) religiones in republica tolerare debeat? Man muß auf seine Antwort um so gespannter sein, als er den Zweck des Staates wie Melancthon in die *propagatio cultus divini ac verae religionis* setzt: quemadmodum enim non ad hanc solum nec potissimum, sed etiam ac cumprimis ad futuram vitam Deus hominem condidit: ita quoque magistratus officium non ad hanc solum nec potissimum, sed etiam cumprimis futuram vitam respicit.<sup>1)</sup> Um so auffallender ist nun, daß Gerhard jene Frage keineswegs von vornherein abweist oder rundweg verneint. Er meint: den Gründen gegen die Verschiedenheit der Religion im Staate sei nicht geringes Gewicht beizulegen, doch sei zu unterscheiden: 1) zwischen dem, was in einem christlichen Staate zu wünschen, und dem, was in diesem Leben zu hoffen sei. Zu wünschen und zu erstreben ist, ut una eademque vera religio ubique vigeat, cum nullum sit firmitus concordiae et unitatis vinculum etc., sed universalis ille consensus in hac vita sperari vix potest; 2) inter personarum privatim de religione diversum sentimentium tolerantiam et inter publici exercitii concessionem; erstere ist zu gestatten, hinsichtlich der letzteren ist auf das Folgende zu verweisen. 3) Es ist nämlich zu unterscheiden inter statum reipublicae pacatum et turbatum; im letzteren Falle muß sie der Magistrat gestatten: praestat aliquam habere rempublicam, licet variis de religione dissidiis turbatam, quam nullam; praestat subditos pios verae religioni addictos ac velut lilium inter spinas diversae religionis sectatoribus intermixtos tueri et conservare, quam per violentiam reipublicae navim penitus evertere. Weiter ist zu unterscheiden: 4) inter qualemcunque diversitatem et publicas blasphemias; 5) inter diversarum religionum tolerantiam et earum approbationem: si vel maxime cogitur magistratus ad evitandum maius malum diversas religiones in suo regno tolerare, non tamen debet easdem approbare, sed dissensuum publice testari et libertatem illam, quantis commode potest, limitibus restringere; 6) inter pacem politicam et syncretismum ecclesiasticum: letzterer ist keinesfalls einzuführen; 7) inter potestatem magistratus liberam ac restrictam. Wenn der princeps freie unbeschränkte Macht hat, soll er alles aufbieten, ut una solum eaque vera religio in suis vigeat provinciis. Aber er kann auf doppelte Weise gebunden sein: einmal durch leges imperii fundamentales in capitulatione propositae kann er zur Duldung verschiedener Religionen gezwungen sein, dann muß er sein Versprechen halten, zumal wenn er es beschworen hat; ferner wenn die proceres imperii sich einen Teil der potestas reserviert haben, dann muß er den status ac proceres diversae religioni addicti *αυτονομία* in religionis

1) Loci theologici XXV § 181.

negotio lassen. Endlich ist 9) ein Unterschied zu machen inter veteris testamenti rigorem et rigoris illius in N. T. relaxationem.<sup>1)</sup>

Mit Gerhard stimmt der Jurist Carpzov überein. Er ist zwar ebenfalls der Ansicht, Magistratum in Republica plures simul religiones minime tolerare debere, cum fieri nec soleat nec possit, ut quis Deum sincere et toto corde diligat, qui diversas simul religiones fovere desiderat. Certum enim inde est, neutram credere religionem, qui contrarias admittit. — Ac sane sicut arctissimum pacis et concordiae vinculum inter cives est una omnium consentiens religio, ita diversitas sententiarum de fidei articulis pacatum Reipublicae statum labefactat. Aber auch er macht das Zugeständnis: attamen obtineri si in Republica nequeat unitas religionis, toleranda potius diversitas quam turbandum regimen status. Ut enim cuilibet Magistratui summis viribus eo adnitendum concedamus, quo unica eaque vera vigeat religio; si tamen efficere hoc nequeat, Medicos imitari debet, qui in morbis gravioribus quandoque plus proficiunt quiescendo quam movendo et agendo: et Nauceros, qui cum exorta in mari tempestate eo quo cupiunt pergere haud valent, eo quo possunt dirigunt cursum ac saepe velificatione mutata tempestatibus obtemperant, ne si cursum teneri velint, faciant naufragium; praestat siquidem aliquam habere Rempublicam, licet variis de religione dissidiis turbatam quam nullam.<sup>2)</sup>

In solchen und ähnlichen Äußerungen verrät sich die im Laufe der Zeit eingetretene Abschwächung der religiösen Weltanschauung. Man verhehle es sich aber nicht: es ist nicht etwa bloß die konfessionelle Beschränktheit und Engherzigkeit, die man abstreift, sondern es ist auch die religiöse Lebendigkeit, die dem Reformationszeitalter in so hohem Maße eigentümliche Energie des Glaubens, die allmählig dahinschwindet; die Staatsraison beginnt den Sieg über das Interesse an der wahren Religion zu erringen und den höchsten Maßstab der Politik zu bilden.

Man darf sich freilich auch nicht darüber wundern, daß eine Stimmung in Deutschland aufkam, die den Gegensatz der Konfessionen, den Unterschied zwischen Evangelischen und Katholiken, zwischen Lutheranern und Reformierten nicht mehr so tief und unüberwindlich fand, die nicht bloß für das Trennende, sondern auch für das Gemeinsame und Verbindende der Religionsparteien einen Blick hatte. Eine solche Anschauung ward begünstigt einmal durch den Überdruß, den die konfessionellen Lehrstreitigkeiten der Theologen bei vielen wirklich frommen Zeitgenossen hervorrief: das Interesse an der Reinheit der Lehre, das die Theologen mit ihren Disputationen und Kolloquien zu wecken und lebendig zu erhalten gedachten, ward vielmehr dadurch abgestumpft und ertötet; vor allem waren es die Streitigkeiten der Oneirolutheraner mit den Vertretern

1) Ibid. § 202.

2) Jurisprudentia Consistorialis Lib. II Tit. XVII Definit. 266.

des Melanchthonianismus, der Lutheraner mit den Calvinisten, die das Aufkommen eines mildereren, duldsameren Standpunktes zur unbeabsichtigten Wirkung hatten. Aber auch der Zwiespalt der Evangelischen und der Katholiken im Reiche angesichts der großen Gefahren, die diesem von außen drohten, legten, wie einige der oben mitgetheilten Bedenken beweisen, den Gedanken nahe, über den gemeinsamen Interessen die trennenden Unterschiede zu vergessen. Weiter waren von großem Einfluß auf die ganze geistige Stimmung des 17. Jahrhunderts die Religionskriege, die von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts nach einander Frankreich, Deutschland, England durchzogen. Unter dem Eindrucke dieses Übels und in der Vergegenwärtigung seines Ursprunges entstand gerade bei Personen von feiner sittlicher Empfindung und religiösem Ernste eine gewisse Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen die schroff konfessionelle Ausprägung des Christentums. Jene schlimmste Art des Krieges hatte eine solche Erschütterung des Staates und Demoralisation des Volkes zur Wirkung, daß man einen Standpunkt wohl begreifen kann, dessen Motto ist: praestat aliquam habere rempublicam, licet variis de religione dissidiis turbatam, quam nullam<sup>1)</sup>, oder wie ein anderer es ausdrückt: melius est aliquam quamvis debilem habere Rempublicam quam nullam.<sup>2)</sup>

Das Interesse an der Reinheit der Lehre, die Sorge für die wahre Religion und den rechten Gottesdienst muß also jetzt hinter dem Interesse für die *salus publica*, die Staatsraison zurücktreten, oder richtiger ausgedrückt, da man ja auf dem bisherigen Standpunkt eben durch die Bemühungen um eine Lehre und rechten Gottesdienst am besten für das Wohl des Staates zu sorgen meinte: man bestimmte die *salus publica* anders als bisher, was sich eben daran zeigt, daß man jetzt einen Konflikt zwischen dem Interesse des Staates und dem der Religion für möglich hält und jenes für das wichtigere, dem das andere weichen müsse, erklärt. Eine solche Kollision lag außerhalb des Gesichtskreises der bisherigen Weltanschauung: das Interesse des Staates deckte sich mit dem der Religion, beide konnten also gar nicht mit einander zusammenstoßen. Allein nunmehr hat man eine andere Auffassung von dem, was dem Staate frommt. Wir erkennen dies deutlich an dem von Hippolithus a Lapide (Johann Hieronymus Chemnitz) 1640 veröffentlichten Werke *De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*. Über den Begriff der *Ratio Status* sagt er: *Nos ergo Rationem Status populariter describimus, quod sit certus quidam Politicus respectus, ad quem, tanquam ad normam seu ad cynosuram aliquam omnia consilia omnesque actiones in Republica diriguntur, ut eo felicius ac expeditius summum finem, qui est salus et incrementum Reipublicae, consequantur.*<sup>3)</sup> Etwas später heißt es: *Meta quidem et finis supremus est Bonum publicum sive Salus*

1) f. o. S. 233.

2) Hippolithus a Lapide, *De ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico*, Pars II cap. 1.

3) Prolegomena Sect. II Schluß.

Reipublicae: eo enim omnis Politica et omnis Ratio Status collunat, ut Reipublicae Status seu conservetur et stabiliatur seu augeatur; nec Ratio Status aliud est quam boni publici procurandi aut mali avertendi ratio. 1) Solche Äußerungen schließen nach dem, was wir vorhin bemerkt haben, den bisherigen rein religiösen Standpunkt nicht schlechthin aus, lassen sich zur Not mit ihm vereinigen, aber ihr wahrer Sinn ist eben doch der, daß das Interesse des Staates etwas Selbständiges ist und nicht mehr ohne weiteres mit dem der Religion zusammenfällt. Zwar soll bei einem Konflikt zwischen Ratio Status und Religio diese vorgehen: nec Rationi Status accommodare oportet Religionem, sed e converso Religioni Rationem Status 2), und es mag damit auch dem Verfasser voller Ernst sein, allein in der Konsequenz seines Prinzips liegt die unbedingte Priorität der Ratio Status auch vor der Religio, die Herabdrückung der Religio aus ihrer bisherigen dominierenden Stellung als oberster Zweck des Staatswesens in die untergeordnete Stellung eines Mittels zum höchsten Zweck, dem Wohle des Staats. Dies zeigt sich daran, daß Hippolithus auf die Einheit der Religion im Staate verzichtet und sich dabei beruhigt: Cum divinitas patiatur multas religiones esse, quare nos unam audeamus imponere? 3) Er verlangt nur: nec tamen sine freno quarumvis sectarum evagetur licentia, Religionum tolerandarum numerus certus definitur. Reliquis sectariis Imperio severe interdicitor. 4)

Auf diese Wandlung in der Auffassung des Staatszweckes sind auch jene philosophischen Theorien, von denen wir bereits gesprochen haben, von großem Einfluß. Die äußerste Konsequenz in dieser Richtung zieht Hobbes, wie schon der Titel seines Hauptwerkes zeigt 5): denn der alles verschlingende Leviathan ist niemand anders als der Staat. Dieser tritt an die Stelle des Naturzustandes, d. h. des bellum omnium contra omnes: im Staate finden die Menschen, was sie im Naturzustande nicht haben, Ruhe und Sicherheit und Frieden. Der Staat ist darum der höchste Zweck der menschlichen Gesellschaft; ihm muß alles andere zum Opfer fallen: Eigentum, Moral, Religion, Vernunft; auch die Religion also ist nur Mittel zum Zwecke des Volkswohles. 6)

Ähnliche Ideen entwickelt Spinoza: Der Naturzustand ist ein Zustand der Unsicherheit, der gegenseitigen Furcht, der Rechtlosigkeit; der Staat ist die geordnete Lebensgemeinschaft, die jedem einzelnen seine Selbsterhaltung garantiert. Denn der Mensch sucht wie alle Wesen suum Esse, quantum in se est, conservare. 7) Auch hier also finden wir eine rein weltliche Konstruktion des Staates.

Mit Bewußtsein vollzieht die Emanzipation des Rechts von der Religion Hugo Grotius. Er sucht als Ersatz für die in Wegfall gekommene theokratische Gesellschaftsordnung des Mittelalters, die wenigstens in der Idee die gesamte Menschheit umfaßt hatte, ein neues Band, das die Menschen und

Völker unter einander verbindet, und findet, was er sucht, in dem Recht, wie es aus der Vernunft fließt, im ius naturale. Dieses Recht ist etwas, das unabhängig von Gott und vom religiösen Glauben der Menschen besteht und seine Gültigkeit in sich selber trägt. Grotius geht davon aus, leges naturae locum habere, etsi daremus non esse deum aut non curari ab eo negotia humana. 1) Es versteht sich darum für Grotius von selbst, daß der Staat, wie er durch den Zusammentritt der Menschen, also auf natürliche Weise entstanden ist, so auch um irdischer Zwecke willen besteht: est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus. 2)

Diejenigen nun, die diese naturrechtlichen Ideen nach Deutschland verpflanzten und hier heimisch machten, sind Pufendorf und Thomasius. Pufendorf gibt als die definitio civitatis commodissima, quod sit persona moralis composita, cuius voluntas, ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit. 3) Der Staatszweck wird durchaus irdisch gefaßt: civitatum is potissimus est finis, ut homines mutua conspiratione et ope tuti essent adversus damna et iniurias, quae ab hominibus invicem inferri possunt et solent, utque adeo pae fruantur aut contra infestos idonea praesidia habeant. 4)

Mit Pufendorf stimmt vollständig überein Thomasius. Er gibt folgende Definition des Staates: Civitas est societas naturalis suum imperium continens, omnis sufficientiae et beatitudinis civilis gratia. 5) Ein anderes Mal sagt er: „Der Endzweck der Republikanen in diesem verderbten Stande ist dieser, daß die Unterthanen ihnen einen Schutz wider anderer Leute Bosheit und listige Anfälle zuwege brächten, welcher sie sich von ihren mächtigeren Nachbarn im natürlichen Stande zu befahren hatten.“ 6) Daraus zieht Thomasius den Schluß: religiones debent dirigi secundum utilitatem singularum rerumpublicarum. 7) Die Pflicht des Fürsten, für das Seelenheil seiner Unterthanen zu sorgen, leugnet er ungescheut: „Die Pflicht eines Fürsten als Fürsten bestehet darinnen, daß er den äußerlichen Frieden in seinem Staat erhalte. — Die Pflicht eines Fürsten als Fürsten ist nicht, seine Unterthanen recht tugendhaft zu machen; viel weniger ist er verbunden, für die Seligkeit seiner Unterthanen zu sorgen; seine Pflicht erfordert es nicht, daß, wenn seine Unterthanen einer falschen christlichen Religion zugethan seien, er dieselben zu der wahren seligmachenden

1) De iure belli ac pacis. Proleg. § 11.

2) Ibid. lib. I cap. 1 § 14.

3) De iure naturae et gentium Lib. VII cap. 2 § 13.

4) Ibid. lib. VII cap. 4 § 3. Ganz ähnlich spricht sich Pufendorf in seiner Schrift De officio hominis et civis lib. II cap. 5 § 7 aus.

5) Institutiones iurisprudentiae divinae lib. III cap. 6 § 6.

6) Auserlesene und in deutsch noch nie gedruckte Schriften (1705) Bd. 1 S. 108.

7) Institut. iurisprudentiae divinae l. c. § 150.

1) Proleg. Sect. III Anfang. 2) Proleg. Sect. IV. 3) Ibid. P. III cap. IV sect. II. 4) Ibid. 5) Vgl. auch ib. P. III cap. I: Sive itaque Pontificiae, sive Protestantium religionis es, Germanus certe es! 6) f. o. S. 228 Anm. 5. 7) Leviathan cap. 12 u. 17. 8) Tractatus politicus cap. II § 7.



bringe und führe.“<sup>1)</sup> Thomastius kann deshalb auch die Behauptung wagen: principem, qui religionem falsam in republica tolerat, quae tamen non repugnat fini civitatis, non peccare contra ius naturale et officium boni principis, sed contra legem divinam positivam universalem et officium boni Christiani: quare iurisprudentiae naturalis defectum hic supplere debet Theologia.<sup>2)</sup>

In derselben Linie liegt der Staatsbegriff von J. H. Böhmer: Die civitas ist ihm coetus seu complexus plurimum hominum sub imperio pactis vel expressis vel tacitis unitus, tutioris vel tranquillioris vitae gratia.<sup>3)</sup>

Tritt so in zwei wichtigen Punkten, hinsichtlich der Ableitung und der Zweckbestimmung des Staates, der große Gegensatz zwischen der modern-philosophischen und der mittelalterlich-theologischen Weltanschauung scharf hervor, so kommt als drittes hinzu die Bestimmung des Umfangs und Inhaltes der Staatsgewalt: diese erscheint jetzt als eine absolute, an sich schrankenlose, als souveräne Gewalt. Das Charakteristische der mittelalterlichen Staatsidee ist, wie wir gesehen haben, ein dreifaches: einmal war das, was wir heute Staatsgewalt nennen, gleichsam noch verteilt auf mehrere Inhaber, zu denen neben der Landesobrigkeit die Landschaft und die Ritterschaft, die Städte, Genossenschaften und Anstalten gehörten. Sodann war auch die der Landesobrigkeit zustehende Gewalt nur erst eine Summe von einzeln erworbenen und einzeln auszuübenden Befugnissen, ein Konglomerat von Berechtigungen, die lediglich durch die Person ihres Trägers zusammengehalten wurden. Endlich sah man in der obrigkeitlichen Stellung in erster Linie nicht eine Quelle der Herrschermacht und Befehlsgewalt, sondern einen Inbegriff von Pflichten, ein verantwortliches Amt, einen Dienst des gemeinen Wesens: die Macht des Gewalthabers galt nicht als unbegrenzt, sondern hatte ihre Schranke in dem Zweck, zu dem sie von Gott verliehen war. Diese mittelalterliche germanisch-christliche Vorstellung von der weltlichen Gewalt fiel im Laufe des 17. Jahrhunderts dem von der Renaissance erneuerten antiken Staatsbegriff zum Opfer; die Rezeption des römischen Rechtes wirkte auch hier auf die deutsche Rechtsanschauung auflösend und umgestaltend ein.<sup>4)</sup>

Derjenige nun, der den Begriff der Staatsgewalt als einer allgemeinen, an sich schrankenlosen Gewalt geschaffen hat, ist Bodinus. Der vielcitierte Satz, aus dem der moderne Souveränitätsbegriff hervorgegangen ist, lautet in der lateinischen Ausgabe: *Maiestas est summa in cives ac subditos le-*

gibusque soluta potestas, in dem französischen Texte noch etwas charakteristischer: *La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République.*<sup>1)</sup> Diese Souveränität legt Bodinus dem Staate als solchem bei, mag er eine Verfassung haben, welche er will: sei diese demokratisch oder aristokratisch oder monarchisch, immer ist der Staat absolut, souverän; spricht man von einer Volkssouveränität, so bedeutet das, daß das Volk der ursprüngliche Inhaber der souveränen Staatsgewalt sei. Aus dem Begriffe dieser allgemeinen Staatsgewalt leitet dann Bodinus die verschiedenen capita maiestatis ab<sup>2)</sup>, so wie wir heutzutage aus ihr die einzelnen Seiten der Staatshoheit, die Justiz-, die Regierungs-, die Militär-, die Finanz-, die Kirchenhoheit u. s. w. entwickeln.

Diesen von Bodin geschaffenen Begriff der souveränen Staatsgewalt nimmt Hugo Grotius in seiner Schrift *De imperio summarum potestatum circa sacra* auf.<sup>3)</sup> Er geht hier aus von dem Begriffe der *summa potestas*: in jedem Staate muß eine *summa potestas*, eine solche Gewalt, welche keine höhere irdische Gewalt über sich anerkennt, vorhanden sein, und zwar muß sie Eine sein *instituto*, wenn auch nicht *natura*, d. h. ihr Träger kann eine Mehrheit von Personen sein. Von der Herrschaft dieser Gewalt kann nichts im Staate ausgenommen sein, denn wenn es ein solches geben würde, das von dem imperium *summae potestatis* eximiert wäre, so würde dieses entweder niemandem untergeordnet sein, was gegen das von Gott gesetzte Prinzip der Ordnung verstöße, oder es würde der Herrschaft eines Dritten unterliegen; dann würde es aber zwei höchste Gewalten im Staate geben, was dem Begriffe der *summa potestas* widerspricht: *quod summum est, idem nisi unum esse non potest . . . sicut in homine una est voluntas, quae cunctis membris membrorumque actionibus imperat, ita in civili isto corpore quod imperat, unum est. Ars enim imitatur naturam. Respublica ipsa una dicitur praecipue respectu unius summe imperantis.*<sup>4)</sup>

Auch Hobbes kennt den Begriff der *summa potestas*: sie ist ihm die *anima civitatis* und entsteht, *quando homines sponte summam potestatem in unum hominem vel coetum spe protectionis conferunt.*<sup>5)</sup> Der, welcher die höchste Gewalt inne hat, kann kein Unrecht thun, denn er setzt fest, was recht und unrecht, gut und böse ist; seine Gewalt ist unbeschränkt.

Conring definiert die *maiestas civilis* als *suprema et libera administrandi civilem societatem potestas ad finem propositum.*<sup>6)</sup> Sie hat das Recht zu befehlen und zu verbieten und zu erlauben, was zur Erreichung des Staatszweckes dient.<sup>7)</sup>

Auch nach Pufendorf gibt es ein *summum imperium, quod in omni civitate existit et quo velut anima illa vivit ac libratur*<sup>8)</sup>, es darf den

1) Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, verteidigt vor Thomastius und Brenneisen, Satz 3—6.

2) Institut. iurisprud. div. I. c. § 153.

3) Introductio in ius publicum. Pars spec. I cap. 3 § 1.

4) „Die Entwicklung des absoluten Staats und die Rezeption des römischen Rechts sind in Deutschland ein und derselbe historische Vorgang“, Laband, Die Bedeutung der Rezeption des römischen Rechts für das deutsche Staatsrecht. Rektoratsrede 1880. S. 18.

1) De republica § 78.

2) Ibid. § 153 seq.

3) Daß Grotius das Wort

von Bodinus kennt, zeigt z. B. cap. 1 § 3, wo er sich auf ihn bezieht.

4) Alles

dies I. c. cap. I. 5) Leviathan cap. 17 Schluß.

6) De maiestatis civilis auctoritate etc. § 2.

7) Ibid. § 3.

8) De iure naturae et gentium lib. VII cap. 3 § 1.

anderen vorschreiben, quaecumque ex usu civitatis arbitratur<sup>1)</sup>; die Schranke des summum imperium liegt lediglich im finis civitatum.<sup>2)</sup> Das summum imperium hat verschiedene Teile oder Seiten, je nachdem es gerade in einer Richtung thätig ist, und heißt dann potestas legislativa oder potestas iudiciaria oder ius belli ac pacis u. s. w.<sup>3)</sup> Aber nichtsdestoweniger ist es in se unum quiddam et indivisum: haud quidquam enim eiusmodi totum summum est imperium, quod ex partibus heterogeneis constat, quae inter se coniunctae vinculoque aliquo nexae in unum coaluerint, ita tamen ut seorsim quoque singulae partes subsistere possint. Sed uti anima quidem unum est, in totum corpus vitam vigoremque dispensans, quae, prout diversas operationes pro diversitate obiectorum et organorum producit, partes habere potentiales concipitur.<sup>4)</sup>

In engem Anschluß an Pufendorf bewegt sich auch hier Thomasius. Er definiert das imperium in civitate, quod uno vocabulo maiestas dicitur, als summa potestas dirigendi actiones civium et cum iis qui extra rem publicam sunt, nomine civitatis negotia pacifica pariter et bellica suscipiendi, ad obtinendos civitatis fines. Dico: potestas summa, id est in sui exercitio a nullo homine tanquam superiore dependens, sed ex proprio iudicio sese exserens, sic ut eiusdem actus a nemine tanquam superiore queant irriti reddi. — Cui coniunctum est, ut idem summum imperium legibus humanis et civilibus ut talibus sit superius iisdemque adeo directe non obstringatur. Ista enim leges a summo imperio tam in origine quam in duratione dependent. Inde fieri non potest, ut per istas idem obligatur, cum alias idem se ipso superius foret.<sup>5)</sup>

In allen diesen Beziehungen sehen wir somit eine durchgreifende Wandlung in den Ansichten über den Ursprung des Staates, über seine vornehmsten Aufgaben und Zwecke, über den Umfang und Inhalt der Staatsgewalt sich vollziehen: es ist der vollständige Bruch mit der theokratischen Staatsidee des Mittelalters. Der Begriff des Staates wird jetzt unabhängig von allen religiösen Vorstellungen mit den Mitteln eines durchaus weltlichen Gedankenkreises konstruiert; man kann sich kaum einen größeren Abstand denken, als der ist, welcher die Staatslehre der Reformatoren von der Pufendorfs und Thomasius' trennt. Wir dürfen uns aber auch nicht verhehlen, daß unser heutiger Staatsbegriff in seinen wichtigsten Elementen aus jenen naturrechtlichen Gedanken erwachsen ist: der moderne Staat hat viel mehr Ähnlichkeit mit dem Wilde, das jene Vertreter des Naturrechts vom öffentlichen Gemeinwesen entwerfen, als mit dem Staate, wie er vor dem Auge eines Luther und Melancthon steht. Wenn wir auch heutzutage die naturrechtliche Theorie von der Entstehung des Staates durch einen bewußten Akt als eine kindliche und ungeschichtliche Vorstellung belächeln, so bilden doch die Souveränität

1) Ib. VII, 4, 3. 2) Ibid. 3) Ib. VII, 4, 1. 4) Ibid. 5) Instit. iurisprud. divin. l. c. § 115 seq.

und die weltliche Zweckbestimmung wesentliche Merkmale im Begriffe des modernen Staates.

2) Gleichzeitig nun mit der von uns geschilderten Umgestaltung des Staatsbegriffes geht eine völlige Umwandlung des Kirchenbegriffes vor sich. Ein Doppeltes ist charakteristisch für die bisherige Vorstellung von der Kirche. Einmal wurde sie gedacht als eine Anstalt, eine göttliche Stiftung. Wir haben gesehen, daß, wenn die Reformation auch im Gegensatz zu der mittelalterlich-katholischen Anschauung durch Aufhebung der Kluft zwischen Geistlichen und Laien den Charakter der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen schärfer betont hat, als dies bis dahin geschehen war, sie doch keineswegs, wie man irrigerweise vielfach angenommen hat, den anstaltlichen Charakter der Kirche aufgehoben und sie in eine freiverbundene Genossenschaft der Gläubigen verwandelt hat. Auch für die Reformatoren ist die Kirche nicht ein Produkt der Menschen, sondern eine Stiftung Gottes.

Das andere wesentliche Moment in ihrem seitherigen Begriffe ist, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, ihre Einheit und Einzigkeit: die Kirche ist die eine unsichtbare Anstalt Gottes zur Errettung der sündigen Menschheit, sie ist der Leib Christi, das Organ, mittelst dessen er seine Erlöserthätigkeit auf Erden ausübt, seit er dieser nicht mehr sichtbar angehört; es ist so wenig möglich, daß es mehrere Kirchen gebe, als es denkbar ist, daß Christus mehr als einen Leib habe. Auch die im Laufe der Zeit faktisch eingetretene Spaltung der abendländischen Kirche hat die Reformatoren in ihrer Überzeugung von der Einheit der Kirche nicht irre gemacht; entweder dachten sie: da die Kirche ihrer Natur nach unsichtbar ist, so gehören zu ihr alle wahrhaft Gläubigen, sie mögen sein, wo sie wollen, bei den Päpstlichen oder bei den Evangelischen, oder aber — und das war die radikalere Lösung — sie bestritten den Päpstlichen ihre Zugehörigkeit zur wahren Kirche und behaupteten, diese sei nur bei ihnen, den Evangelischen, zu finden.<sup>1)</sup>

Die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts sich vollziehende Umgestaltung des Kirchenbegriffes knüpft nun an einen Begriff, der bei Luther kaum hervortritt, dagegen von Melancthon und den von ihm beeinflussten Theologen mehr in den Vordergrund gestellt wird: das ist der Begriff der sichtbaren Kirche. Die Ecclesia visibilis ist ihm der coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, de quo Deus per ministeria Evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam generat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.<sup>2)</sup> Diese Definition zeigt deutlich, daß, wenn auch der Umfang der sichtbaren Kirche über den der unsichtbaren hinausgeht, es doch für diese Auffassung nicht mehrere sichtbare Kirchen neben einander, sondern nur eine gibt, zu der alle diejenigen gehören, welche die reine Lehre, das echte

1) s. o. S. 60.

2) In den Loci von 1543, Corp. Reform. XXI, p. 826, und sonst oft. Riefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

unverfälschte Bekenntnis haben. Melanchthon nennt die sichtbare Kirche gern *coetus vocatorum*: es ist dies ein Beweis dafür, daß auch die sichtbare Kirche für ihn nicht eine freiverbundene Genossenschaft, sondern ein Produkt der göttlichen Wirksamkeit in der Welt ist. Innerhalb der einen sichtbaren Kirche befindet sich die eine unsichtbare Kirche (von Melanchthon auch *coetus electorum* genannt) wie ein engerer Kreis in einem weiteren. Melanchthons Begriff der sichtbaren Kirche ist also noch nicht identisch mit unserem modernen Begriff der empirischen Kirche, der uns gestattet, von einer Mehrheit neben einander bestehender Kirchen, einer lutherischen, einer reformierten, einer römisch-katholischen u. s. w. zu reden: denn auch in seiner Vorstellung von der sichtbaren Kirche hält Melanchthon die wesentlichen Merkmale des lutherischen Kirchenbegriffes, den anstattlichen Charakter und die Einheit, fest. Allein es liegt auf der Hand, daß die fernere Entwicklung nur an die Melanchthonische Idee der sichtbaren Kirche anknüpfen durfte, um zu einem rein genossenschaftlichen Kirchenbegriff zu kommen. Man durfte nur sagen: die evangelische Kirche besteht als sichtbare Kirche aus allen denjenigen, welche die Augustana als ihr Bekenntnis annehmen, die päpstliche Kirche besteht aus allen denen, die das tridentinische Glaubensbekenntnis zu dem ihrigen machen, und so weiter, und man hatte einen Kirchenbegriff, der eine Mehrheit von neben einander bestehenden Kirchen nicht bloß zuließ, sondern sogar forderte.

Dieser Fortschritt vollzog sich im Zusammenhange mit den neuen naturrechtlichen Ideen. Geradeso wie man den Staat nicht mehr als eine göttliche Institution, also nicht mehr von oben her betrachtete, sondern ihn von unten her konstruierte, unter den Begriff eines Vereins, einer Societät rückte, durch menschliche Gründung, durch das Zusammentreten vieler zu einem geordneten gemeinsamen Leben entstehen ließ, geradeso machte man es nun auch mit der Kirche: man faßte sie auf als eine Gesellschaft, einen Verein, wie es viele in der Welt gibt, und dachte sie sich hervorgegangen aus einem mit Bewußtsein und planvoller Absicht vollzogenen Akte: diejenigen, welche das gleiche Bekenntnis, die gleichen religiösen Bedürfnisse haben, verbinden sich zu einer Kirchengesellschaft, zu einem kirchlichen Verein. Durch diese Auffassung wurde die Kirche ihres transcendenten Charakters entkleidet: sie mußte sich mit anderen Vereinen und Genossenschaften auf eine Stufe stellen lassen, sie wurde, möchte man sagen, profaniert oder säkularisiert; wohl unterscheidet sie ihr Zweck von den übrigen Vereinen, aber ihrer Natur nach ist sie gleichartig mit anderen Vereinen und Genossenschaften.<sup>1)</sup> Damit war nun auch die Möglichkeit gegeben, eine Mehrheit von Kirchen anzunehmen: die Kirche ist jetzt nicht mehr die von Gott gestiftete Heilsanstalt, der Leib Christi auf Erden, sondern ein Verein, der dadurch entsteht, daß da und dort mehrere Menschen, welche die gleichen religiösen Ansichten und Bedürfnisse haben, sich zusammenschließen, um ihre Ansichten mit einander auszutauschen und ihre Bedürfnisse mit einander

1) Siehe auch die treffenden Bemerkungen von Sohm, Kirchenrecht S. 672f.

zu befriedigen. Geradeso wie es viele Staaten neben einander gibt, können auch viele Kirchen neben einander bestehen. Es mag sein, daß von diesen die eine der Wahrheit näher steht als die andere, allein die Kirchen sind einmal faktisch da, und eben darin liegt auch ihr Recht auf Existenz: so gibt es eine evangelisch-lutherische, eine evangelisch-reformierte, eine römisch-katholische Kirche in Deutschland neben einander. Daß jede von ihnen behauptet, die Wahrheit allein zu besitzen, darf nicht auffallen; das ist menschlich, daß man sich selbst allein für unfehlbar und vollkommen hält. Jede Kirche verehrt eben Gott, so gut sie kann und weiß; eine jede hat ihre Eigentümlichkeit und ist darum auch berechtigt, zu existieren. Auf diesem Standpunkt kommt man schließlich dazu, in keiner Kirche die volle und ganze Wahrheit zu sehen, sondern diese als auf alle Kirchen mehr oder weniger gleichmäßig verteilt zu betrachten: jede Kirche hat ihren *modus colendi Deum*. Die Wahrheit ist, so denkt man jetzt, nirgends ganz, sondern überall nur stückweise zu finden, aber auch keine Kirche ist von der Wahrheit völlig verlassen. Der neue Kirchenbegriff begünstigt also zunächst die Toleranz: man gewährt denen, die auf einem anderen religiösen Standpunkte stehen, Duldung, weil man ihm eine gewisse Berechtigung, ein Körnchen von Wahrheit nicht absprechen kann oder mag. Allein die Toleranz entwickelt sich weiter zur Gleichgültigkeit gegen den eigenen Standpunkt: man hält ihn nicht mehr für den einzig richtigen, sondern eben nur für einen Standpunkt neben anderen, die geradeso berechtigt sind. Man stellt daher die verschiedenen religiösen Richtungen, wie sie in den Kirchen zur Erscheinung kommen, einander gleich und denkt: alle stehen zur Wahrheit ungefähr in demselben Verhältnis, keine ist ganz falsch und verkehrt, keine enthält aber auch die volle Wahrheit. So schritt man im Laufe der Zeit von der Überzeugung, daß man allein die wahre Religion habe und die anderen nicht dulden dürfe, fort zur Toleranz gegen den abweichenden Standpunkt anderer und kam schließlich bei der Gleichstellung aller Religionen und Konfessionen an. War man aber einmal so weit, so lag es nahe, die Wahrheit nicht in dem Eigentümlichen zu suchen, das die Konfessionen von einander trennt, sondern vielmehr in dem, worin sie übereinstimmen, die Differenzen also als nebensächlich zu übersehen und das Gemeinsame für die Hauptsache, für den eigentlichen Kern der Religion zu erklären. So bildete sich im 17. Jahrhundert der Begriff der „natürlichen Religion“ im Unterschiede von den positiven Religionen: in diesen erscheint die reine Wahrheit immer nur getrübt und entstellt durch allerlei Zuthaten, die nicht zu ihr gehören, in der natürlichen Religion dagegen kommt sie zu ihrer vollkommenen Darstellung. Als den Inhalt dieser natürlichen Religion betrachtete man teils gewisse Vernunftwahrheiten, die man auf eine möglichst geringe Zahl zurückführte, um sie in allen Religionen wiederfinden zu können, z. B. Dasein Gottes, gerechte Vergeltung nach dem Tode, teils die Moral: die Vorschrift eines sittlichen Lebenswandels, der Liebe zu Gott und zum Nebenmenschen schien der Kern der verschiedenen Religionen zu sein.

Auf diesem Standpunkte ist nun die Subsumtion so heterogener Erscheinungen wie der universalen römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Landeskirchen unter den Allgemeinbegriff der Kirchengesellschaft möglich. Einrichtungen, die ihrer ganzen Natur nach der Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Begriffe widerstreben, werden zunächst von der Theorie als gleichartige Größen betrachtet, und wenn eine spätere Kirchenpolitik es unternommen hat, so grundverschiedene Erscheinungen wie die katholische und evangelische Kirche nach dem gleichen Maßstabe zu behandeln, und dabei der Meinung gewesen ist, im Interesse der Gerechtigkeit solche Parität zu üben, so müssen wir die Wurzel jener Theorie und dieser Praxis in dem naturrechtlichen Kirchenbegriff suchen.

Noch auf eine andere Konsequenz des neuen Kirchenbegriffs müssen wir aufmerksam machen: er verwischt die Grenze zwischen Kirchen und Religionsgesellschaften. Für die bisherige Anschauung war diese sehr leicht zu finden: es gab überhaupt sowohl vom Standpunkt der Katholiken wie der Evangelischen aus nur Eine Kirche, welche die Wahrheit besaß und in der man selig werden konnte, alles andere, was wie eine Kirche aussehete, war in Wirklichkeit gar keine Kirche. Nunmehr aber ist die Kirche ein Verein, eine Religionsgesellschaft, und zwar gibt es viele solcher Religionsgesellschaften: sind sie nun alle Kirchen? Der naturrechtliche Kirchenbegriff bietet kein Mittel, unter den Religionsgesellschaften eine Kluft zu befestigen zwischen eigentlichen Kirchen und Religionsgesellschaften, die keine Kirchen sind. Ist die Kirche ein religiöser Verein, dann sind alle religiösen Vereine auch Kirchen, dann gibt es keine Sekten, keine Religionsgesellschaften zweiten Ranges, sondern nur Kirchen.

Die Praxis hat allerdings diese Konsequenz des naturrechtlichen Kirchenbegriffs nicht gezogen. Wie wir noch sehen werden, hält sie in Deutschland heute noch an dem Unterschiede zwischen Kirchen und anderen Religionsgesellschaften fest.

Wie verhält sich nun aber zu dem neuen Kirchenbegriff die Idee der unsichtbaren Kirche? Bisher nahm man ein Ineinander der sichtbaren und unsichtbaren Kirche an: in dem weiteren Kreise der sichtbaren Kirche war die unsichtbare enthalten. Jetzt muß man darauf verzichten, die beiden Begriffe in ein so enges Verhältnis zu einander zu setzen: die sichtbare Kirche ist nunmehr ein religiöser Verein, also eine rein empirische Größe, mit der die unsichtbare Kirche an sich nichts zu schaffen hat: es ist wohl möglich, daß in einer der sichtbaren Kirchengesellschaften sich einige befinden, die zugleich zur unsichtbaren Kirche gehören, aber notwendig ist dies nicht: es kann sein, daß in einer der empirischen Kirchen kein einziger ist, der in Gottes Augen der unsichtbaren Kirche zugehört. Beide, die sichtbare und die unsichtbare Kirche, haben nichts weiter mit einander gemein als den Namen.

Noch in einer anderen Beziehung zerlegt sich der bisherige Kirchenbegriff. Indem man in der Kirche die Vereinigung mehrerer Gesinnungsgenossen zu ge-

meinsamer Ausübung des Gottesdienstes erblickt, kommt man darauf hinaus, als den Urtypus der Kirche die örtliche Gemeinde zu betrachten. Denn nur die, die an einem Orte die gleiche religiöse Gesinnung haben, können sich regelmäßig zu gottesdienstlichen Zusammenkünften vereinigen. Deshalb ist der naturrechtlichen Anschauung die Ortsgemeinde die Urform der Kirche, alle anderen Kirchenbildungen sind ihr abgeleitete, sekundäre Formen des Begriffes der Kirche. Sie zeigt eine besondere Vorliebe für die Lokalkirchen als die prinzipiell selbständigen Größen, aus denen sich die Gesamtkirche zusammensetzen soll, als die a priori gegebenen Einheiten, die vor der zu verfassenden Gesamtkirche da sind. Die Zeit der ersten Christenheit, da es nur einzelne Gemeinden gegeben habe, gilt für die ideale Zeit der christlichen Kirche. Jene Theorie des Gemeindeprinzips, die sich so gern für eine echt reformatorische Anschauung auszugeben pflegt und mit der wir schon früher Gelegenheit gehabt haben uns auseinanderzusetzen<sup>1)</sup>, ist nichts anderes als eine logische Konsequenz des naturrechtlichen Kirchenbegriffs.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Wichtigkeit unserer Darstellung zu erweisen, indem wir zeigen, wie seit dem 17. Jahrhundert der frühere reformatorische Kirchenbegriff von dem neuen naturrechtlichen verdrängt wird.

Einen eigentümlichen Übergang von dem einen zum anderen stellt Hugo Grotius dar. Auf der einen Seite kennt er nur eine von Gott gestiftete Ecclesia, auf der anderen Seite stellt er sie auf gleiche Stufe mit anderen Vereinen: *Quando quidem Ecclesia coetus est divina lege non permissus tantum, sed et institutus (de adspectabili coetu loquor), sequitur ea omnia, quae coetibus legitimis naturaliter competunt, etiam Ecclesiae competere, quatenus adempta non probantur.*<sup>2)</sup>

Dagegen erscheint bei Pufendorf und seiner Schule der naturrechtliche Kirchenbegriff bereits in seiner ganzen Reinheit. Pufendorf rechnet die Kirchen zum *genus corporum moralium*<sup>3)</sup>, d. h. also zu den Korporationen, zu den *collegia*, quae libera hominum coitione constant.<sup>4)</sup> Wie aber diese *collegia* etwas Demokratisches insofern an sich haben, als sie ihre gemeinsamen Angelegenheiten *communi omnium consensu* erlebigen, und daher niemand in ihnen eine Gewalt über die anderen sich anmaßen darf, die ihm nicht von allen übertragen worden ist, so folgt auch daraus, *ut radicaliter et originarie facultas constituendi doctores aliosque Ministros Ecclesiae sit penes totam Ecclesiam universumque coetum fidelium.*<sup>5)</sup> Zum Beweis dafür geht Pufendorf auf die ersten Christengemeinden zurück: aus ihnen abstrahiert er den Begriff der Kirche als eines *collegium liberum ac licitum: eas (sc. Ecclesias sub imperio Principum Ethnicorum) constat habuisse indolem Collegiorum seu eiusmodi societatum, quae plures homines certi*

1) f. o. S. 71 ff.

2) De imperio summarum potestatum circa sacra cap. IV § 10.

3) De habitu religionis christianae ad vitam civilem Liber singularis 1687. § 39. 4) Ibid. 5) Ibid.

cuiusdam negotii gratia inter se connectuntur, salvo summorum imperantium in eosdem iure.<sup>1)</sup> Diesen Charakter haben die christlichen Kirchen später, postquam summi quoque imperantes atque integrae adeo civitates religionem christianam profiteri coeperunt, nicht verändert: cum neque ad religionem christianam opus sit civitate nec ad civitatem religione christiana, finisque adeo religionis christianae a fine civitatum longe discrepet.<sup>2)</sup> So wenig also das Wesen des Staates durch den Bund mit der Kirche alteriert worden ist, so wenig hat das Wesen dieser dadurch eine Änderung, weder eine Beeinträchtigung noch eine Vervollkommnung erfahren können. Wir bemerken also hier schon bei Pufendorf eine Eigentümlichkeit, die dann ein stehender Zug in dem Wesen der naturrechtlichen Kirchenvorstellung geblieben ist, den Begriff der Kirche aus den ersten Christengemeinden, wie sie in der Zeit bis Konstantin bestanden haben, zu abstrahieren: in dieser Periode scheint der naturrechtlichen Weltanschauung die Kirche sich am reinsten darzustellen. — Auch die Konsequenz des naturrechtlichen Kirchenbegriffes zieht bereits Pufendorf, daß alle religiösen Vereine unter einander gleich seien intuitu et capitis, Iesu Christi, et genuinae indolis et ultimi scopi. Zwar sagt er dies nur von denjenigen coetus fidelium, qui veram fidem profitentur, allein das ist eine unwesentliche Einschränkung, wenn man es einmal für möglich hält, daß mehrere Religionsgesellschaften den wahren Glauben haben.<sup>3)</sup>

Nach S. H. Böhmer religio christiana per se homines in coetus et corpora externa ubique unit, ut, in una fide uniti, coniunctim quae religionis sunt, in singulis locis agant<sup>4)</sup>; sie bilden den Gegensatz zu der ecclesia invisibilis, die von denen gebildet wird, qui toto corde Christo adhaerent, externa societate autem inter se ex accidente carent; wer zu dieser Kirche gehört, braucht nicht einmal Mitglied einer sichtbaren Kirche zu sein.<sup>5)</sup> Die äußere oder sichtbare Kirche wird definiert als societas hominum inter se per eandem confessionem fidei unitorum, ad religionis christianae scopum obtinendum.<sup>6)</sup> Auch nach Böhmer sind die Einzelgemeinden das Primäre, die Gesamtkirche das Sekundäre: ex diversitate locorum plures particulares nascuntur ecclesiae, unde etiam denominantur. Haec omnes in complexu sumtae et una eademque confessione fidei unitae dicuntur una fidelium universalis ecclesia.<sup>7)</sup> Ausdrücklich subsumiert Böhmer die Kirchen unter den Begriff der collegia.<sup>8)</sup>

Die Autorität dieses großen Kirchenrechtsgelehrten verhalf dem naturrechtlichen Kirchenbegriff zu einer allgemeinen und selbst heute noch fast unerschütterten Herrschaft. Wir führen im folgenden einige Belege an, um zu zeigen, wie jener Kirchenbegriff sich vom Ende des 17. Jahrhunderts an in der Wissenschaft behauptet hat und wie er selbst heute noch festgehalten wird, freilich meist, ohne daß man seinen naturrechtlichen Ursprung kennt und eine Ahnung

1) Ibid. 2) Ibid. § 40. 3) Ibid. § 53. 4) Institutiones iuris canonici Lib. I Tit. I § 2. 5) Ibid. § 3. 6) Ibid. § 4. 7) Ibid. 8) Introductio in ius publicum universale Pars spec. Lib. II cap. 5 § 11.

davon hat, wie wenig dieser Kirchenbegriff sich mit dem echt reformatorischen deckt. Das ganze System des Kirchenrechts wird auf jenem Begriffe aufgebaut, wie sich schon darin zeigt, daß vom Anfang des 18. Jahrhunderts an fast jede Darstellung dieser Wissenschaft mit einer Erörterung des Begriffes der Kirche beginnt.

Vor allem ist hier Christoph Matthäus Pfaff, der Urheber des sogenannten Kollegialsystems (von dem später noch die Rede sein wird) zu erwähnen. Ihm ist die Kirche nach ihrer ursprünglichen Gestalt „eine freie Gesellschaft derer, welche sich zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst nach der Vorschrift Christi zusammenthun“<sup>1)</sup>, eine Societas in civitate erecta eoque sine confederata, ut cultum divinum ad praecepta Iesu Christi, qui primus hanc societatem instituit suisque iuribus ornavit, agat.<sup>2)</sup> Auch Pfaff sucht den richtigen Begriff der Kirche zu gewinnen, indem er auf ihre erste Zeit zurückgeht und ihren damaligen Stand als den idealen und normalen betrachtet. Auch für ihn sind die Einzelgemeinden das Ursprüngliche, die Kirche als Ganzes das Abgeleitete.

Mosheim definiert die christliche Kirche als „diejenige Gesellschaft, die sich freiwillig verbunden hat, nach einer gewissen, in Gottes Wort gegründeten Lehrform Christum gesellschaftlich zu ehren, damit sie ihre geistliche und ewige Glückseligkeit durch den Glauben an Christum und durch die Lehre der Gottseligkeit erlangen möge.“<sup>3)</sup> — „Die Kirche ist ein Haufen Menschen; diese haben sich um eines gewissen besonderen Endzwecks willen vereinigt.“<sup>4)</sup> — „Man darf sich auch nur den Begriff einer Gesellschaft vorstellen, um überzeugt zu werden, daß die Kirche eine Gesellschaft sei.“<sup>5)</sup>

Denselben Begriff der Kirche haben alle Compendien des Kirchenrechts im vorigen Jahrhundert. Es genügt auf das von Georg Ludwig Böhmer, dem Sohne von Justus Henning Böhmer, zu verweisen, das von 1762 bis 1802 sieben Auflagen erlebt hat und fast ein halbes Jahrhundert hindurch auf den protestantischen Universitäten im allgemeinen Gebrauch gewesen ist. Er sagt von der Kirche: Ecclesia christiana est societas hominum per eandem fidem christianam unitorum de religione christiana colenda. 1) Initur libero coeuntium consensu: eamque 2) constituunt omnes in eam coeuntes eademque fide uniti. 3) Communis eius finis est cultus divinus ex eadem fide christiana instituendus in eoque obtinendo et conservando salus ecclesiae, prima eius lex, versatur. Ecclesia in eundem finem stabilem et perpetuum unita iure universitatis fungitur.<sup>6)</sup> Die Urkirche ist auch hier die Einzelgemeinde: ecclesia vel so-

1) Akademische Reden über das Kirchenrecht (1742) S. 38. Vgl. über Pfaffs Kirchenbegriff auch Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche S. 155 f.

2) Origines iuris ecclesiastici 1756 p. 330.

3) Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten (nach Mosheims Tode von Christian Ernst von Winbheim 1760 herausgegeben) S. 14 f. 4) a. a. D. S. 21. 5) Ebenbas.

6) Principia iuris canonici (editio septima 1802) Pars generalis Tit. I § 4.

cietas simplex est, cuius membra sunt singuli Christiani, vel societas composita, cuius membra sunt simplices ecclesiae.<sup>1)</sup>

Damit stimmt ganz überein ein anderes angesehenes Lehrbuch, die „Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten in Deutschland“ von Schnaubert (1792)<sup>2)</sup>, ferner dasjenige Lehrbuch, das auf den Universitäten an die Stelle des G. L. Böhmerschen Compendiums getreten ist und einen großen Einfluß ausgeübt hat, die „Grundsätze des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts“ von Georg Wiese von 1793 bis 1826 in sechs Auflagen erschienen, weiter das „Handbuch des kanonischen Rechts und seiner Anwendung in den teutschen evangelischen Kirchen“ von Theodor Anton Heinrich Schmalz, von 1815 an in mehreren unveränderten Auflagen verbreitet. Schmalz steht noch so sehr auf dem Boden des Naturrechts, daß er die Kirche auf einem zweifachen Vertrag, einem Vereinigungs- und einem Unterwerfungsvertrag, begründet sein läßt.<sup>3)</sup> Auch für Grolmann ist die Kirche eine Gesellschaft, die auf der Übereinstimmung der Mitglieder in der Erkenntnis und dem freien Beitritte der Gleichgesinnten beruht.<sup>4)</sup> Karl Friedrich Eichhorn hat zwar das Verdienst, in seinen „Grundsätzen des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland“ (1831) die geschichtliche Behandlung des Kirchenrechts zuerst angebahnt zu haben, allein es gelingt auch ihm nicht, den naturrechtlichen Kirchenbegriff zu überwinden. „Alle Konfessionen, meint er, sehen in der Kirche einen Verein, in welchem durch Belehrung und den Gebrauch der Sacramente, die Christus eingesetzt hat, den Menschen der Weg zum ewigen Heil nach den Verheißungen Christi eröffnet werden soll; in diesem Sinne glauben alle Konfessionen an eine heilige christliche Kirche, welche die wahrhaft Gläubigen vereint, wie groß auch die Anzahl der Mitglieder sein mag, die ihr nur als äußerlicher sichtbarer Verbindung angehören, aber weder von lebendigem Glauben erfüllt sind, noch Christi Geboten nachzukommen sich redlich bestreben.“ — „Die christliche Kirche muß aber außerdem auch von einer anderen Seite betrachtet werden. Sie bildet von ihrer Entstehung an auch einen Verein zur Ausübung der christlichen Religion mit einem geordneten gesellschaftlichen Verhältnis.“<sup>5)</sup>

3) Nachdem wir dargelegt haben, wie unter dem Einflusse der naturrechtlichen Ideen die Begriffe vom Staat sowohl wie von der Kirche eine vollständige Umwandlung erfahren haben, treten wir der Frage näher: wie gestaltet sich nun auf der Grundlage dieser neuen Begriffe die Anschauung von der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche? in welches Verhältnis setzt die neue Weltanschauung Staat und Kirche zu einander? Von maßgebendem Einfluß auf die naturrechtliche Konstruktion dieses Verhältnisses war ein Zweifaches: einmal der thatsächlich vorhandene große Einfluß, den die Landesobrigkeiten in Deutsch-

land (aber auch sonst, z. B. in England) auf die kirchlichen Verhältnisse ihres Gebietes ausübten, und sodann die Erneuerung des antiken Staatsbegriffes. Indem die Staatsgewalt als eine absolute, souveräne Gewalt aufgefaßt wurde, blieb kein Raum übrig für einen selbständigen Lebenskreis neben ihr oder in ihrer Mitte: der Staat ist alles, er umfaßt alle Beziehungen des öffentlichen Wesens, auch die religiösen. Das ius sacrum war ja nach antik-römischer Anschauung nur ein eigentümlicher Bestandteil des ius publicum; der Gedanke eines durch sich selbst bestehenden Religionsverbandes, einer korporativen oder gar anstaltlichen Kirche war dieser Auffassung völlig fremd; der Kultus erschien als Staatsfache, die Handhabung des Religionswesens als eine Aufgabe des politischen Magistrates, das Priestertum als ein besonderer Zweig des Staatsbeamtenums. Doch wurden sakrale collegia als Verbandseinheiten vom Rechte anerkannt: in dieser Hinsicht bestand zwischen dem ius sacrum und dem übrigen ius publicum kein wesentlicher Unterschied.<sup>1)</sup>

a) Der mächtige Einfluß, den diese antiken Gedanken im 17. Jahrhundert auf die naturrechtliche Theorie von der Kirche in ihrem Verhältnis zum Staate ausübten, tritt uns gleich bei Hugo Grotius unverkennbar entgegen. Von dem bereits früher dargelegten Gedanken aus, daß es nur eine summa potestas in einem Gemeinwesen geben könne<sup>2)</sup>, schreitet er weiter zu der Behauptung: Si quis ergo dixerit, actiones esse diversas, alias puta iudiciales, alias militares, alias Ecclesiasticas, ac proinde huius diversitatis respectu posse ipsum Summum Imperium in plures dividi, sequitur ex eius sententia, ut eodem tempore idem homo ab hoc ire iussus ad forum, ab illo ad castra, ab illo rursus in templum, his omnibus parere teneatur, quod est ἀνάτορον.<sup>3)</sup> Der Obrigkeit gebührt der usus imperii circa ea in quibus Religio consistit<sup>4)</sup>, um so mehr, quod Religio ad externam quoque felicitatem atque concordiam facit plurimum.<sup>5)</sup> Das Imperium Summae Potestatis erstreckt sich also nicht bloß auf Profana, sondern auch auf Sacra.<sup>6)</sup> Grotius ist nun aber doch einsichtsvoll genug, um jene antiken Ideen nicht bis in ihre äußersten Konsequenzen zu verfolgen. Er stellt die Frage: quatenus actiones materia imperii esse possint? und teilt die actiones in externae und internae: jene sind primaria materia imperii humani, diese secundaria, neque propter se, sed propter externas; daraus folgt: circa internas, quae omnino ab externis separatae sunt neque eos respiciunt, humana imperia non occupantur. Der Grund davon ist: imperium requirit materiam, cuius natura in imperantis notitiam cadat. Solus autem Deus est καρδιουργός ac proinde solus in corda imperium obtinet. Hominibus actus aliorum interni suapte natura sunt

1) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 61 f.

2) f. v. S. 239.

3) De imperio summarum potestatum circa sacra cap. 1 § 3. 4) Ibid. § 6.

5) Ibid. § 11. 6) Ibid. § 1 und cap. 3 § 1.

1) Ibid. § 6. 2) Vgl. besonders S. 4 und 6. 3) a. a. D. § 14. 4) Grundsätze des allgemeinen, katholischen und protestantischen Kirchenrechts 1832. 5) a. a. D. Bd. 1 S. 455 f.

incogniti. Mit Rücksicht darauf, daß er die actiones internae, wenn auch nicht für die primaria, so doch für die secundaria materia imperii humani erklärt hat, findet Grotius eine nähere Erklärung dieses Ausdruckes nötig: secundario vero quod dixi actus quoque internos subesse imperio, id dupliciter habet locum: aut ex intentione imperantis aut quodam repercussu. Ex intentione imperantis: ubi actus internus cum externo coniunctus est et in eum quasi influit, quomodo in delictis perfectis aut inchoatis animus aestimatur. Per repercussum vero, ut quia aliqua actio per imperantis interdictionem facta est illicita, ideo et cogitando talem actionem, ut faciendam eligere, illicitum est, non quia cogitationi proprie lex humana sit posita, sed quia nemo honeste potest velle facere, id quod factu turpe est.<sup>1)</sup>

Grotius schränkt aber den Machtbereich des Summum Imperium noch weiter ein: was Gott vorgeschrieben hat, kann das imperium humanum nicht ändern. Demgemäß ist seiner Willkür entzogen: 1) die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sacramente, 2) die von Gott dem Amt des Wortes und der Sacramente vorgeschriebene Form, 3) die Einführung von nova fidei capita oder novi Dei cultus oder nova Sacramenta. Doch ist es genauer, meint Grotius, von diesen Punkten zu sagen, habere in se quiddam per homines immutabile immutabilitate iuris quam omnino ac simpliciter Imperio Summarum potestatum non subiacere, cum plurimi maximique actus Imperii circa eadem illa versentur, qui actus in Sacris Literis vocantur praecepta Regis ex Verbo Dei. Dies wird noch näher in folgender Weise beschrieben: Primum enim a Summis Potestatibus *ἀνεξέως* fluit quod ea quae Deus imperat, libere, imo et commode faciamus, amotis impedimentis, datis adminiculis. Secundo — lex humana non tantum permittendo sed et iubendo quod iubet lex divina, novam superaddit obligationem. — Tertio Summa Potestas humana circumstantias quasdam loci, temporis, modi actionibus a Deo imperatis praescribit, ut fiant *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*. — Quarto per humanum Imperium vetitis a Deo actionibus materia et occasiones subtrahuntur (man denke an die Schließung heidnischer Tempel). — Quinto Summae Potestatis est poenis propositis homines ad ea adigere quae Deus iubet et a vetitis absterrere.<sup>2)</sup> Was aber durch göttliches Gesetz nicht bestimmt ist, das zu bestimmen (sive sacra sive profana sint) ist erst recht eine Befugnis der Summa Potestas.<sup>3)</sup> Grotius sagt seine Ansicht dann dahin zusammen: ex his quae diximus apparet, veram illorum esse sententiam, qui docent tam in Ecclesiasticis quam in caeteris rebus supremam gubernationem sive Imperium Summae Potestati competere: ita tamen ut ei fas non sit, aut in Ecclesiasticis contra fidei ac religionis regulas a Deo

1) Diese ganze Ausführung über den Unterschied der actiones externae und internae findet sich l. c. cap. 3 § 1. 2) Ibid. § 11. 3) Ibid. § 12.

traditas aut in caeteris contra perpetuam aequitatis normam quicquam decernere.<sup>1)</sup> An einer anderen Stelle dagegen sagt er: Nulla in re magis elucescit vis Summi Imperii quam quod in eius arbitrio est, quatenus religio publice exerceatur idque praecipuum inter Maiestatis iura ponunt omnes qui Politica scripserunt. Daß man damit der Willkür der Obrigkeit, besonders der Monarchen preisgegeben ist, leugnet Grotius nicht, aber er verweist auf die göttliche Vorsehung, der man vertrauen müsse.<sup>2)</sup>

Wir sehen aus dem Mitgetheilten, daß in Grotius' Theorie zwei Gedankenreihen durcheinanderlaufen, die an sich nicht zusammenpassen; auf der einen Seite setzt Grotius voraus: es gibt eine geoffenbarte göttliche Wahrheit, die jedermann erkennen kann und die für die weltliche Obrigkeit eine unverbrüchliche Norm ist; es ist das der Standpunkt des Reformationszeitalters. Auf der anderen Seite macht sich bei Grotius das Gewicht des antiken Staatsbegriffes dahin geltend, daß er alles, Profana und Sacra, in die Macht und Willkür des Summum Imperium stellt, daß er diesem das Recht zuerkönt, darüber zu entscheiden, welche Religion öffentlich ausgeübt werden dürfe. Immerhin bedeutet es einen Sieg der christlichen Weltanschauung und der fortgeschrittenen Bildung, daß die antiken Ideen im System jenes Denkers nicht die Alleinherrschaft führen; insbesondere ist die Unterscheidung der actiones externae und internae, von denen nur die ersteren der Verfügung der Summa Potestas unterliegen, ein Gewinn, den auch die von dem antiken Staatsbegriff beeinflusste deutsche Theorie und Praxis, wie wir sehen werden, festgehalten hat, obgleich jene Unterscheidung in den Rahmen der naturrechtlichen Weltanschauung wenig paßt.

Bei dem Zeitgenossen von Grotius, Hobbes, erscheint der Einfluß des antiken Staatsbegriffes weit weniger durch Einschränkungen ermäßigt. Kirche und Staat fallen für ihn vollständig zusammen: ecclesia, cui potestas est iudicandi, absolventi, condemnandi aut actionem quamcumque agendi, eadem res est cum civitate: et civitas ideo quidem est, quia cives sunt homines, ecclesia autem, quia cives sunt Christiani. Quare regimen temporale et spirituale verba inania sunt, introducta eo fine, ut propter duos status apparentes minus cognoscerent homines, utri eorum obedientiam praestarent. Daraus folgt für Hobbes: Unus rector, tum spiritualis tum temporalis, esse debet aut utraque simul potestas interibit. Es muß ein summus pastor sein, dem die anderen untergeordnet sind, das ist aber niemand anders als der, der die höchste Gewalt im Staate hat: in omni civitate christiana is qui summe imperat, pastor etiam summus est caeterique pastores illius autoritate fiunt. Wenn also jeder christliche Herrscher zugleich subditorum suorum summus pastor ist, dann hat er auch das Recht zu predigen, zu taufen, das Abendmahl zu reichen, die Hände aufzulegen und dergl. Wenn dies trotzdem nicht geschieht, so ist der Grund ledig-

1) Ibid. § 13. 2) Ibid. cap. 8 § 2.

sich der: cura maior, nempe ecclesiae gubernatio, a curis minoribus vacationem postulat.<sup>1)</sup>

Mit Hobbes stimmt Spinoza durchaus überein. Von dem Begriffe der summa potestas und dem Vorherrsche der altjüdischen Theokratie aus fommt auch er zu ähnlichen Ergebnissen. Er unterscheidet ipsa pietas et Dei internus cultus und pietatis exercitium et externus religionis cultus<sup>2)</sup>; internus Dei cultus et ipsa pietas uniuscuiusque iuris est, quod in alium transferri non potest<sup>3)</sup>, von dem anderen dagegen stellt er die These auf: religionis cultus et pietatis exercitium reipublicae paci et utilitati accommodari et consequenter a solis summis potestatibus determinari debet, quaeque adeo eius etiam interpretes esse debent.<sup>4)</sup> Es ist dies ganz natürlich, denn salus publica summa est lex, cui omnes tam humanae quam divinae accommodari debent.<sup>5)</sup> Daraus folgt dann ganz von selbst: quum solius summae potestatis officium, determinare quid saluti totius populi et imperii securitati necesse sit, et quid necesse esse iudicaverit, imperare: hinc sequitur, solius etiam summae potestatis officium esse, determinare, qua ratione unusquisque debet proximum pietate colere, hoc est, qua ratione unusquisque Deo obedire tenetur.<sup>6)</sup> Es ist darum für Spinoza kein Zweifel, daß hodierna sacra solius iuris summarum potestatum sint; et nemo nisi ex eorum auctoritate vel concessu ius potestatemque eadem administrandi, eorum ministros eligendi, ecclesiae fundamenta eiusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus iudicandi, aliquem excommunicandi vel in ecclesiam recipiendi nec denique pauperibus providendi habet.<sup>7)</sup>

Auch für Spinoza also fallen Staat und Religion vollständig zusammen: von einer Selbstständigkeit der Kirche oder von einer Mehrheit neben einander bestehender Kirchen kann hier keine Rede sein, so wenig wie bei Grotius und Hobbes: das ius sacrum bildet ganz wie im Altertum nur einen Teil des ius publicum; die Staatsgewalt ist auch in Sachen der Religion die oberste Gewalt: ihr Inhaber ist der summus pontifex.<sup>8)</sup>

1) Leviathan cap. 39 u. 42. 2) Tractatus theologico-politicus cap. 19 § 3.

3) Ibid. 4) Ibid. § 2. 5) Ibid. § 24. 6) Ibid. § 39.

8) Nur an einer Stelle faßt Spinoza die Möglichkeit ins Auge, daß es auch Dissidenten im Staate gebe. Sie mußte sich ihm um so mehr andrängen, als er nicht müde wird zu betonen, ein jeder im Staate habe das unveräußerliche und unentzerrbare Recht, zu denken was er wolle, und zu sagen was er denke (vgl. ibid. cap. 20). Von hier aus lag die Frage nahe: wie ist es mit denen zu halten, die nicht bloß abweichende religiöse Meinungen haben und äußern, sondern auch in gemeinsamen Gottesdienste sich erbauen wollen? Spinoza gibt zur Antwort: Quamvis unicuique libertas dicendi ea, quae sentit, danda est, magni tamen conventus prohibendi sunt. Atque adeo iis, qui alii religioni addicti sunt, concedendum quidem est, tot quot velint templa aedificare, sed parva et certae cuiusdam mensurae et in locis aliquantulum ab invicem sumptis. At templa, quae patriae religioni dicantur, multum refert, ut magna et sumptuosa sint (Tractat. politicus cap. 8 § 46). Dieses Zugeständnis an die Dissidenten steht im Widerspruch mit Spinozas Prinzip einer Staats-

b) Wie sind nun diese Ideen über das Verhältnis von Kirche und Staat von den deutschen Vertretern des Naturrechts aufgenommen und weitergebildet worden? Mit allem Nachdruck betonen Pufendorf, Thomastus, J. H. Böhmer u. a., daß die Kirche zwar eine Societas, ein Collegium sei wie der Staat, aber doch von ganz anderer Art: Ecclesia status non est.<sup>1)</sup> Näher wird die eigentümliche Natur der Kirche dahin bestimmt, sie sei ein collegium aequale, d. h. es finde in ihr nicht der Unterschied von Herrschenden und Beherrschten statt. Allerdings zerfällt die Kirche in zwei Klassen, doctores und auditores, allein die doctores sind nicht etwa die Herrschenden in der Kirche, wie es im Staate solche gibt, denen die anderen (auf Grund des Unterwerfungsvertrags) gehorchen; die Gläubigen können ihren Willen und Glauben nur Gott unterwerfen; die doctores haben also keinerlei obrigkeitliche Gewalt, kein imperium über die auditores.<sup>2)</sup> Es gibt überhaupt keine besondere Kirchengewalt: „Wenn wir zugeben, quod detur Regimen Ecclesiasticum, so berauben wir den Fürsten seines besten Regals, nämlich des Iuris circa Sacra, demnach ist es am besten, wenn wir sagen, quod non detur Regimen Ecclesiasticum.“<sup>3)</sup> Man kann deshalb nicht sagen, die Kirche bestehe aus drei Ständen, der weltlichen Obrigkeit, dem Lehrstande und dem Hausstande: die Glieder der Kirche kommen nicht als Obrigkeit und Unterthanen, sondern als Christen in Betracht, und sind insofern einander gleich.<sup>4)</sup> Ebenso falsch ist es, im Landesherrn zwei Personen zu unterscheiden, eine bischöfliche und eine fürstliche: denn sofern der Landesherr Mitglied der Kirche ist, hat er keine potestas in der Kirche, ist wie ein anderes Mitglied, sofern er aber eine potestas in der Kirche, ein ius circa sacra hat, hat er das als Fürst, kraft seiner Landeshoheit, nicht kraft seiner Zugehörigkeit zur Kirche.<sup>5)</sup> Alle Gewalt im Staate steht nur dem Fürsten als solchem zu, auch die Gewalt über die Kirchen, die ja collegia im Staate sind, gebührt ihm, und zwar kommt es dabei gar nicht darauf an, ob die Landeshoheit christlich ist oder nicht: der Rechtsgrund des ius circa sacra ist nicht die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, sondern die Landeshoheit.<sup>6)</sup> Daher kommt dieses ius circa sacra

religion, ist aber aus der Erfahrung der damals in Holland geübten Toleranz zu erklären (vgl. Tractat. theologico-politicus cap. 20 § 40).

1) Pufendorf, De habitu religionis christianae etc. § 32.

2) Ibid. § 33.

3) Thomastus, Der Kirchenrechtsgelahrtheit erster Teil (ist eine Erklärung von Pufendorfs Schrift De habitu religionis christianae etc.) S. 9.

4) Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten (in der Erklärung des fünften Satzes) S. 42 ff.

5) Ebenbas. S. 57 ff.

6) Mit besonderer Schärfe hat dies ausgesprochen Reinhard, Meditationes de iure principum circa sacra ante tempora reformationis exercito (1717) p. 2: Ex eodem iure, quatenus summum in civitate imperium habet, de Ecclesiasticis statu it (sc. summa potestas) ac de militaribus, agrariis civilibusque praecipit. — Frustra hinc potestatis summae exercitium in Civile dividitur et Ecclesiasticum, si aliter quam species desiderare velis; frustra Principi duplicis personae moralis consi-



dem Landesherren nicht bloß gegenüber der Kirche zu, der er selbst, persönlich angehört. Man kann auf diesem Standpunkt nicht mehr von einer besonderen Stellung der Landesobrigkeit zur evangelischen, d. h. zur eigenen Kirche reden: ihre Stellung zu dieser ist prinzipiell von der zu anderen Kirchen nicht verschieden; höchstens ist der Fürst diesen gegenüber durch Regeln der politischen Klugheit etwas mehr beschränkt, als in seinem Verhältnis zur eigenen Kirche, der gegenüber er eine größere Freiheit und Macht besitzt; es ist also zwischen den beiden Stellungen ein lediglich quantitativer, nicht ein qualitativer Unterschied.<sup>1)</sup> Die Kirche erscheint somit hier nicht mehr als ein eigentümlicher Lebenskreis, als eine für sich bestehende Anstalt, wie im Reformationszeitalter, sondern lediglich als collegium, als Korporation. Das bedeutet aber für die Anschauung jener Zeit keinerlei Selbständigkeit oder Unabhängigkeit in ihrem Verhältnis zum Staate, sondern im Gegenteil die völlige Abhängigkeit von diesem. Es ist die Zeit des obrigkeitlichen, des Bevormundungsstaates, in der die Sorge für das öffentliche Wohl oder die Polizei als die wichtigste Staatsfunktion gilt, der sich alle anderen Interessen unterordnen müssen. Der Polizeistaat ist gegen die Korporationen und Genossenschaften von Mißtrauen erfüllt: er fürchtet von ihnen eine Beschränkung seiner Macht, ein Hindernis seiner auf die *salus publica* gerichteten Bestrebungen. Und wenn er sie auch nicht entbehren oder aufheben kann, so sucht er sie doch in ihrer öffentlich-rechtlichen Bedeutung herabzudrücken und ihnen die Stellung von Staatsanstalten oder Verwaltungsbezirken anzuweisen.<sup>2)</sup> Es werden so alle selbständigen Verbände, Gemeinden und Genossenschaften in den Staatsbegriff verflüchtigt, und an diesem Schicksal nimmt auch die Kirche teil: indem sie unter den Begriff der Korporation subsumiert wird, verfällt sie dem allgemeinen Lose der Verbände jener Zeit und wird als Anstalt des öffentlichen Rechts angesehen.

Es ist dies ein Standpunkt, den man herkömmlicher Weise mit dem Worte Territorialsystem bezeichnet, ein Name, der freilich insofern nicht geeignet ist, als er das charakteristische Wesen dieser Theorie nicht deutlich genug ausdrückt. Denn wenn er sagen soll, daß der Landesherren sein *ius circa sacra* habe kraft seiner Landeshoheit, so wird dadurch der Unterschied der neuen Anschauung von der alten nicht richtig angegeben. Auch nach der im Reformationszeitalter herrschenden Ansicht war die Landesobrigkeit als solche, nicht erst kraft eines hinzugekommenen *ius episcopale*, zur *cura religionis* verpflichtet und berechtigt, also kraft ihrer Landeshoheit. Das Eigentümliche der neuen Auffassung von der Stellung der Landesobrigkeit zur Kirche liegt aber nicht sowohl in der Begründung dieser Stellung, als in der näheren Bestimmung der Führung und Ausübung jenes *ius circa sacra*. Nicht daß die

deratio affingitur. — Ibid. p. 70: Omnes Ecclesiae visibiles Universitates sunt, quae in Republica existunt, in quibus eidem (sc. Principi) summa directio, uti in aliis societatibus, tanquam Capiti competit.

1) Dies wird von Reinhard l. c. p. 105 seq. scharf hervorgehoben.

2) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 1 S. 638 ff.

Landesobrigkeit ihr *ius circa sacra* führt auf Grund ihrer Landeshoheit, sondern daß sie es führt als ein Stück ihrer Landeshoheit, als ein Recht, das aus der allgemeinen und absoluten landesobrigkeitlichen Gewalt fließt wie andere Befugnisse, wie das Recht Steuern umzulegen, Polizeiverordnungen zu erlassen, Zölle zu erheben, das ist das Charakteristische der territorialistischen Begründung des landesfürstlichen *ius circa sacra*. Kettelsblatt, der die ganze Theorie von den drei aufeinanderfolgenden Systemen zur Erklärung des landesherrlichen Kirchenregiments, Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem, erfunden hat, bezeichnet darum nicht unrichtig als das Wesen des Territorialsystems, daß der Landesherren sein *ius circa sacra* habe und ausübe als *pars superioritatis territorialis*.<sup>1)</sup>

Der große Unterschied zwischen der reformatorischen und dieser territorialistischen Anschauung über Recht und Pflicht der Landesobrigkeit zu kirchlichem Handeln liegt auf der Hand. Nach jener ist die Kirche keineswegs der Landesobrigkeit unterthan: sie steht ihr vielmehr als eine Anstalt, eine Stiftung Gottes gegenüber, und der Obrigkeit kommt kein Regiment über sie zu, sondern nur das Recht und die Pflicht, für sie zu sorgen, eine Art Advokatie oder Vormundschaft über die Kirche, und zwar nicht als eine rein formale Befugnis, sondern als eine heilige Obliegenheit, für reine Lehre und richtigen Gottesdienst im Lande zu sorgen. Jetzt dagegen erscheint die Kirche als eine im Staat befindliche Anstalt des öffentlichen Rechts, das *ius circa sacra* als eine lediglich formale Berechtigung, die nicht bloß der evangelischen, sondern auch jeder anderen Kirche gegenüber zur Anwendung kommt. Die Sorge für die Kirche oder die Kirchen gilt nicht mehr als eine heilige Pflicht und ernste Verantwortung, sondern als ein Gebot der Klugheit, als eine politische Maßregel.

e) Wir würden aber dieser Theorie nicht gerecht werden, wenn wir in ihr nur eine Erneuerung der antiken Auffassung des *ius saorum* als eines Teiles des *ius publicum* erblicken und den Kern des Territorialsystems in einer vollständigen Verstaatlichung der Kirche, in einer gänzlichen Preisgebung ihrer Selbständigkeit und Eigenart an die Willkür des weltlichen Regiments sehen würden. Eine einfache Repristinuation des antiken Verhältnisses von Staat und Religion war im 17. und 18. Jahrhundert und überhaupt auf dem Boden des Christentums und christlicher Kultur unmöglich. Das wollte auch das Territorialsystem nicht, und nur die landläufige Auffassung und Darstellung dieser Theorie kann den Schein erwecken, als ob sie die Kirche völlig in den Staat aufgelöst habe. Ausdrücklich bezeichnet es Pufendorf in der Widmung seines Buches *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* als seine Aufgabe, zwischen zwei Extremen die richtige Mitte zu finden: das eine Extrem sei die päpstliche Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat, wonach die Kirche sei *velut peculiaris, separatus ac*

1) In seinen Abhandlungen (s. Literaturübersicht) S. 134 f.

independens status und der Landesherr nichts weiter als Vollstrecker ihres Willens, gefügiges Werkzeug ihrer Priester; das andere Extrem aber sei die Ansicht, *Ecclesiam cum ipsa civitate plane confundi atque uniri, postquam Principes iuxta civesque nomina sua Christo dederunt, sic ut istis pari iure circa negotia sacra quam civilia disponere fas sit.* Dieses zweite Extrem bekämpft dann Pufendorf noch einmal in einem Anhang seiner Schrift, der gegen die *Politica* Adrian Houtuyns gerichtet ist. Dieser vertritt eben jene Ansicht: *regit Ecclesiam Princeps christianus, qua congregata accipitur et personae unius vicem sustinet. Est enim tunc Ecclesia societas etiam civilis, corpus civile et politicum et auctoritate ac vi publica roboratum, quam ei civitas accommodat, et in eadem cum caeteris Collegiis et corporibus conditione, quo sensu in territorio suo Rex caput Ecclesiae.* In diesem Satze findet Pufendorf so viele Irrthümer als Worte und tritt dieser ganzen Anschauung in einer Weise entgegen, die seinem gesunden Sinne alle Ehre macht und ein deutlicher Beweis dafür ist, daß jene Theorien von einem vollständigen Aufgehen der Kirche im Staate, von einer Herabdrückung der Kirche zu einem politischen Werkzeuge in Deutschland keinen Boden finden konnten.

Dazu kommt aber noch etwas anderes. Der Endzweck der gesamten Thätigkeit der Staatsgewalt ist nach der neuen Weltanschauung nicht das Seelenheil der Unterthanen oder die Verherrlichung Gottes, sondern die recht irdisch verstandene *salus publica*, wie Thomafius es ausdrückt: der Staat ist da *omnis sufficientiae et beatitudinis civilis gratia.*<sup>1)</sup> Dieses Ziel wird durch Aufrechterhaltung der äußeren Ruhe und des Friedens erreicht.<sup>2)</sup> Daraus folgt, daß die Handhabung des *ius circa sacra* nur zu diesem Zwecke geschieht, nicht etwa auch zum Zwecke der richtigen religiösen Versorgung der Unterthanen. Das Interesse der Obrigkeit an der Religion und an den Kirchen reicht also nicht weiter als ihr Interesse an der Erhaltung äußerer Ruhe und Ordnung im Staate. Daraus ergibt sich von selbst, daß sie von ihrem *ius circa sacra* nur soweit Gebrauch macht, als dies zur Erreichung jenes Zweckes nötig ist. Nur im staatlichen Interesse wird es ausgeübt. Darin aber liegt zugleich eine gewisse Selbstbeschränkung, die sich der Staat auferlegt. Wohl berechtigt ihn jenes oberste Interesse zu einer weitgehenden Beaufsichtigung der Kirchen und einer diesen unter Umständen lästigen Einmischung in ihre Angelegenheiten, aber auf der anderen Seite wird den Kirchen dadurch auch eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit dem Staate gegenüber gewährleistet; sein Interesse geht nicht so weit, Kirche und Religion ganz und

1) s. o. S. 237.

2) Dies wird mit unermüdlichem Eifer von Thomafius gepredigt, vgl. z. B. *Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten* Satz 3 § 2: „Wegen Erhaltung äußerlichen Friedens und was demselben anhanget, sind die Staaten eingeführet.“ S. P. Böhmer, *Introductio in ius publicum* p. 454: *finis rerumpublicarum primarius est tranquillitas externa et securitas.*

gar zu verstaatlichen, weil sein Zweck nicht religiöser, sondern irdischer Art ist. Es tritt dies in folgenden Punkten hervor:

a) Einheit der Religion im Staate wird nur soweit erstrebt, als es sein oberstes Interesse, Erhaltung von Ruhe und Ordnung, verlangt; wenn und soweit dies nicht der Fall ist, kann der Staat in seinem Gebiete mehrere Religionen und Konfessionen neben einander zulassen und dulden. Vom Standpunkt der früheren Weltanschauung aus war eine solche Toleranz undenkbar, jedenfalls ein innerer Widerspruch: die Landesobrigkeit fühlte sich verpflichtet, die Religion, die sie bekannte, weil sie sie für die allein wahre hielt, in ihrem Gebiete mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln als die offizielle Religion des Landes aufrecht zu erhalten und zu schützen. Jetzt dagegen hält sie sich nicht mehr verbunden, für die Seligkeit ihrer Unterthanen zu sorgen, ihre Aufgabe beschränkt sich auf das Diesseits: das äußere Glück und Gedeihen des Staates ist das Ziel ihrer Thätigkeit. Ruhe ist des Staates höchster Zweck und des Bürgers erste Pflicht. Pufendorf meint nun: *ad tranquillitatem civitatis non absolute necessarium est, ut omnes cives circa singula religionis capita consentiant, seu quod eodem recidit, dissensus circa capita religionis per se non turbat quietem civitatis, sed intemperies ingeniorum, ambitio, gloriae et potentiae cupiditas zelusque prave temperatus, quae ab isto dissensu ansam sumunt turbulentissimam suam expromendi.* Doch verwahrt sich Pufendorf dagegen, daß er einer *infinita licentia* das Wort rede, und gesteht zu, daß Einheit des Glaubens und der Religion immerhin wünschens- und erstrebenswert sei und zur Ruhe des Staates nicht wenig beitrage; überdies, gibt er weiter zu, *non cuiusvis religionis unitas in civitate commendationem meretur, v. g. paganæ, Muhammedicæ, Arianæ, Anabaptisticæ, Antichristicæ, sed veræ, sed antiquæ, id est sacris scripturis contentæ.*<sup>1)</sup> Wenn jedoch die Landesherrn Dissidenten (d. h. ab ea quam ipsi profitentur religione dissidentes) in ihrem Lande mit gutem Gewissen glauben dulden zu dürfen, können und müssen sie von ihnen verlangen, daß sie sich als brave und friedliebende Staatsbürger erweisen; auch hat in solchem Falle die Obrigkeit darauf zu sehen, daß die Mitglieder der verschiedenen Religionen um ihres Glaubensunterschiedes willen einander nicht schmähen.<sup>2)</sup> Pufendorf hat seine Schrift dem großen Kurfürsten gewidmet; wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir vermuten, daß ihm bei Aufstellung dieser Sätze die von den brandenburgischen Fürsten seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts befolgte Kirchenpolitik vorgeschwebt hat: hier waren lutherische, reformierte und katholische Einwohner in Einem Staatswesen vereinigt, eine starke Herrscherhand zwang sie, im Frieden mit einander zu leben, insbesondere das gegenseitige Schmähen zu unterlassen. Zwar wäre es auch dem großen Kurfürsten am liebsten gewesen, wenn er nur Protestanten zu Unterthanen gehabt hätte,

1) *De habitu religionis christianæ etc.* § 49. 2) *Ibid.* § 50.  
Dieker, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

aber politische Rücksichten nötigten ihn, den katholischen Einwohnern seines Staates ihren Glauben und ihre Religionsübung zu lassen. So hat Pufendorf wohl nur aus der Praxis geschöpft, als er jene Sätze über die Möglichkeit und Zulässigkeit des Bestehens mehrerer Konfessionen im Staate niederschrieb.<sup>1)</sup>

Über Pufendorf schreitet Thomafius hinaus. In der von ihm mit Brenneisen herausgegebenen Schrift über „das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten“ lautet die erste These: „Zur Ruhe und Frieden in dem gemeinen Wesen ist nicht nötig, daß die Unterthanen einerlei Religion zugethan seien“, und in der Erklärung hierzu bezeichnet es Thomafius als „zum äußerlichen Frieden unnötig, dahin zu arbeiten, daß die Unterthanen einerlei Konfession haben. Es schadet und nützet der Republik nichts, ob einer z. B. lutherisch oder reformiert sei, gleichwie einem Herrn nichts daran gelegen ist, ob er einen reformierten oder lutherischen Diener habe, wenn sonst der Diener nur treu ist, welche Qualität mit der Religion, sofern sie für eine Konfession oder Kirchengebrauch genommen wird, nichts zu thun hat.“<sup>2)</sup> Thomafius bezeichnet also bereits die Einheit der Religion im Lande nicht einmal mehr als wünschenswert, wie Pufendorf, sondern als gleichgültig für die Ruhe des Staates. Er geht aber auch in einem anderen Punkte über seinen Meister hinaus, wenn er die Forderung ausspricht: „Der Fürst muß alle Religionen tolerieren, sie mögen auch sein, welche sie wollen, v. g. Türken und Tataren“<sup>3)</sup>; nicht zu dulden sind allein die Papisten, denn „diese sagen öffentlich, daß ein Unterthan einen Fürsten, welcher anderer Religion sei, mit gutem Gewissen umbringen könne, und Haereticis non esse servandam Fidem. Diese Principia sind dem Statui konträr und turbieren die Rempublicam, wie man solches in Frankreich gesehen hat, Ergo soll man sie nicht tolerieren.“<sup>4)</sup> Thomafius rechnet es „unter die Reliquien des Papsttums, wenn man hier und da auch unter uns vermeinet, als wenn alleine wir, die wir nach der evangelischen Religion uns nennen, oder doch die, so zu der einen Partie von den beiden evangelischen Religionen sich bekennen, alleine heilig, fromm, tugendhaft und Gottes Kinder wären, und hingegen alle Katholiken oder auch alle von der andern Partei der Augsburgischen Konfessionsverwandten für böshafte Leute oder Teufelskinder angesehen werden müßten.“<sup>5)</sup> Er gibt als Ertrag seiner Lebenserfahrung an, „daß einesteils die ganze Welt in allen Nationen, Societäten, Religionen aus gutherzigen und arglistigen Leuten bestehe, und daß sowohl bei anderen Religionen als unter

1) Vgl. hierüber Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640, Bd. 1. S. 121 ff.

2) a. a. D. S. 7 ff.

3) Der Kirchenrechtsgelehrtheit erster Teil S. 347 f.

4) Ebendas. S. 349 f.

5) In der Zuschrift zu Pufendorfs politischer Betrachtung der geistlichen Monarchie zu Rom.

uns und sowohl unter uns als anderswo die gutherzigen und nützlichen Gemüter die wenigsten, die arglistigen und schädlichen aber die meisten sind: quod Iliacos intra muros peccatur et extra; daß auch nach unserer Lehrer eigenem Geständnis ein *γυηολος* Lutheranus könne zum Teufel fahren, und ein unter den Papisten auferzogener Christ, ohne von dem Papsttum zu uns überzutreten, gar wohl könne selig werden.“<sup>1)</sup> Thomafius verdient auch in diesem Stücke die personifizierte Aufklärung genannt zu werden.<sup>2)</sup> Ebenso ist Reinhard der Meinung, daß Einheit der Religion für den Staat nicht nötig sei, und beruft sich darauf, daß Gott so viele Myriaden von Menschen, die verschiedene Religionen haben, toleriere.<sup>3)</sup>

Begünstigt wurde diese Theorie von der Verträglichkeit einer Mehrheit von Religionen mit dem Wohle des Staates durch die von uns früher geschilderte Idee einer natürlichen Religion, die allen positiven Religionen zu Grunde liege und ihren wesentlichen Kern und eigentlichen Wert ausmache. Man fing dann an, die positive Religion und die Sittlichkeit von einander zu trennen: ein sittlicher Lebenswandel ist nicht an einen bestimmten Glauben, an eine positive Religion gebunden, sondern überall da vorhanden, wo die natürliche Religion ist. Freilich war man eben dadurch zu dem Zugeständnis genötigt, daß der Staat ohne diese „natürliche Religion“ nicht bestehen könne. So sagt Conring, nachdem er die einzelnen Stücke, die nach seiner Ansicht zur natürlichen Religion gehören, aufgezählt hat: manifestum est, etsi alia eius pars alia magis minusve sit necessaria civili societati colendae, curandum omnino esse maiestati, quae recte vult societatem suam gubernari, uti illa naturalis religio apud cives obtineat, neve cui sit licentia adversus illam delinquendi. At illi vero opposita est cum impietas seu *ἀθεότης*, tum superstitio. Utraque igitur ex bona civitate eliminanda est. Et vero illa quum summe sit pernicioza, ne audiri quidem debet in republica.<sup>4)</sup> Aber auch Pufendorf ist der Ansicht, daß diejenigen, die die staatliche Glaubensformel (publica formula fidei), eine Art Bekenntnis der natürlichen Religion, nicht annehmen wollen, im Staate nicht zu dulden seien, ebensowenig diejenigen, welche die Hauptsätze der christlichen Religion angreifen<sup>5)</sup>, und selbst der aufgeklärte Thomafius muß sein Prinzip der Religionsfreiheit zu Ungunsten der „Papisten“ einschränken.<sup>6)</sup> Von einer absoluten Religionsfreiheit ist also auch diese Zeit noch weit entfernt. In erster Linie handelte es sich für sie nur um das Zusammenwohnen von Lutheranern und Reformierten in Einem Gemeinwesen; erst in zweiter Linie kam die Frage in

1) Ebendas.

2) So hat ihn Tholuc genannt (vgl. Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, zweite Abteilung S. 62).

3) Meditationes de iure principum etc. p. 70.

4) De maiestatis civilis auctoritate et officio circa sacra § 68. Ähnlich Pufendorf, De habitu etc. § 7.

5) De habitu religionis christianae etc. § 49.

6) f. v. S. 258.

Betracht, ob ein Staat neben seinen evangelischen Unterthanen auch katholische dulden solle, und schon diese Frage wurde, wie wir sehen, nicht ohne weiteres bejaht. An eine Toleranz nichtchristlicher Religionen dachte im Ernste niemand; wo sich Thomasius dafür ausspricht, thut er es nur, um den von ihm so bitter gehassten geistlichen Stand seiner Kirche zu ärgern. Auch die Aufklärung hält wenigstens in Deutschland am christlichen Staate fest; sie bekennt sich freilich nicht immer offen dazu; aber was ist die natürliche Religion, die nach der allgemeinen Überzeugung der Aufklärer die Grundlage des Staates bleiben soll, anders als die christliche Religion, ihres positiven Charakters entkleidet und auf einige Vernunftwahrheiten und Sittengesetze zurückgeführt?

Worauf es uns aber hier besonders ankommt, ist, hervorzuheben, daß ein Staat, der seinem Begriffe nach eine Mehrheit von Religionen und Konfessionen zuläßt, diese unmöglich bis in alle Einzelheiten hinein regieren und verwalten kann, daß er ihnen ein gewisses, wenn auch bescheidenes Maß von Selbständigkeit einräumen muß, nicht um ihretwillen, sondern lediglich um seiner selbst willen, weil er einen anderen Zweck verfolgt als die Kirchen und Religionsgesellschaften, und sich mit ihnen nicht zu identifizieren vermag.

β) Dies zeigt sich nun noch deutlicher in einem anderen Punkt, der zur Charakteristik des Territorialismus wesentlich ist: Das *Ius circa sacra* des Staates erstreckt sich nicht auf das Innere der Religion, auf die religiöse Gesinnung und das Gewissen, sondern nur auf das Äußere der Religion. Diese Unterscheidung knüpft an einmal an die von Hugo Grotius aufgestellte Einteilung der *actiones humanae* in *externae* und *internae*<sup>1)</sup> und sodann an den von den Vertretern des Episkopalsystems entwickelten Gegensatz der *potestas ecclesiastica externa* und *interna*.<sup>2)</sup> Die Begründung wird übereinstimmend von den verschiedenen Vertretern des Territorialsystems in folgender Weise unternommen: als die Menschen zur Gründung eines Staates zusammentraten, haben sie in dem Subjektionsvertrag dem von ihnen zur Herrschaft über sie Eingesetzten nicht alles schlechthin übertragen; in Sachen der Religion haben sie vielmehr ihren Willen, ihre natürliche Freiheit sich vorbehalten, um so mehr da ja der Staat nicht der Religion wegen gegründet worden ist, sondern um der äußeren Ruhe und Sicherheit willen; so ist es ganz natürlich, daß die Bürger eines Gemeinwesens dem Oberhaupte desselben nur soviel von ihrer natürlichen Freiheit eingeräumt haben, als jener Zweck erfordert.<sup>3)</sup> Daraus folgt, daß die

1) f. v. S. 250 f.

2) f. v. S. 217 ff.

3) Vgl. Pufendorf, *De habitu religionis christianae etc.* § 6: *Cum religionis gratia civitates non sint institutae, consequitur, dum patres familias easdem abdicata naturali libertate subierunt, non opus fuisse, ut hi voluntatem suam circa religionem voluntati summorum imperantium submitterent — praesertim cum neque securitatis illius causa religio sit humano generi iniuncta neque eiusdem exercitium per se ad istum finem quid conferat.* Thomasius erklärt sich damit in seinem Kommentar zu Pufendorfs Schrift durchaus

Staatsgewalt in Sachen der Religion kein unbedingtes und unbeschränktes Recht der Verfügung hat, daß sie nicht Herrin über den Glauben und das Gewissen ihrer Unterthanen ist. Wenn die Staatsgewalt, sagt Pufendorf, darüber Befehl geben würde, wie man Gott verehren solle u. s. w., so würde sie damit ihre Grenzen überschreiten und solche Anordnungen wären nichtig: es würde dann das Wort der Apostel zutreffen: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.<sup>1)</sup> In seiner Erläuterung dazu stimmt Thomasius mit dem Meister ganz überein: „Die Religion ist die Liebe Gottes, so in dem menschlichen Herzen sitzt und darinne bestehet, daß man den Willen Gottes thut: so ist die Religion kein *Obiectum legum humanarum*, sondern der Fürst, wenn er *Leges* gibt, muß nur auf die *Actiones hominum externas* sehen. — Zwar hat der Fürst in der Religion die Inspektion und Direktion: aber deswegen kann er dennoch keinen Zwang thun, sondern muß einen jeden davon, was er glaubet, Rechenschaft geben lassen. — Der Fürst muß einen jedweden für seinen Glauben sorgen lassen.“<sup>2)</sup> Ein anderes Mal erklärt Thomasius nichts für so schädlich wie den Mißbrauch des Rechtes in Religionsachen: „Die christliche Religion ist eine zärtliche Sache und will mit gelinden Händen tractiret sein, am meisten aber ist ihr der Zwang zuwider.“<sup>3)</sup> Ja er tritt sogar für die Freiheit der theologischen Wissenschaft ein, indem er den Satz aufstellt: „Von der Wahrheit der durch theologische Kontroversen in Streit gezogenen geistlichen Dinge durch einen Rechtspruch zu urteilen, kommt keinem Menschen und also auch nicht einem Fürsten vermöge seines Fürstenrechts zu,“ und verteidigt seine Meinung gegen Grotius, der die Religionsstreitigkeiten dem *iudicio imperativo* eines Fürsten unterworfen wissen will.<sup>4)</sup>

So weit nun aber die Religion sich darstellt in *externis actionibus*, so weit reicht auch das obrigkeitliche *Ius circa sacra*. Nicht als ob die Staats-

einverstanden (der Kirchenrechtsgelehrtheit erster Teil S. 47 f.). Reinhard, der ja ebenfalls das Territorialsystem vertritt, wie aus früher Mitgeteiltem hervorgeht, sagt: *Cives, quando in societatem primum coiverunt, sensum suum sententiamque de Deo Principis arbitrio non subiecerunt (Meditationes de iure principum etc. p. 70). — In hoc (sc. in Sachen der Religion) voluntatem suam nunquam subiecerunt subditi imperio civili (ibid. p. 104).* J. S. Böhmert brüdt sich ebenso aus: — *nec dici potest, quod cives submiserunt quoque in hisce causis voluntatem suam imperantis arbitrio, cum id ne quidem potuerint. Retinuere itaque subditi libertatem, ut possint colendi Dei gratia coire et sacra facere, dummodo de cetero pacifice et tranquille vivant (Introductio in ius publicum p. 454 seq.).* Ebenso natürlich die Vertreter des Kollegialsystems, z. B. Pfaff: *civitates propter religionem haud sunt institutae illique, qui in civitatem coiere, voluntatem suam in re religionis imperantibus nunquam submiserunt, sed libertatem conscientiae sibi reservaverunt etc. (Institutiones iuris Ecclesiastici p. 39 f.).*

1) *De habitu religionis christianae etc.* § 6. Vgl. auch § 48.

2) *Der Kirchenrechtsgelehrtheit erster Teil S. 51 f.*

3) Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, Vorrede.

4) Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 7. Satz und Erklärung dazu (S. 75 ff.).

gewalt ein Recht hätte, die *actiones religionis externae* einfach von sich aus zu regeln und vorzuschreiben (von einer derartigen Ansicht sind die Vertreter des Territorialsystems weit entfernt), sondern lediglich darum, weil jene *actiones* unter den Gesichtspunkt der äußeren Ordnung fallen, kommen sie für die Staatsgewalt in Betracht: dieser aber gebührt Recht und Pflicht, für Ruhe und Sicherheit im Lande zu sorgen; da diese nun durch äußere Handlungen gefährdet werden kann, so hat sie ein Recht, sich um diese zu kümmern, auch wenn es religiöse Handlungen sind. Nun wird allerdings die Auffassung der *externae actiones religionis* unter dem Gesichtspunkt der öffentlichen Ordnung und Ruhe von den Territorialisten in einer Weise betont, daß die Kirchen in dieser Hinsicht in völliger Abhängigkeit vom Staate erscheinen. So legt J. H. Böhmer der Staatsgewalt folgende Befugnisse bei: 1) *ius praescribendi ordinationes ecclesiasticas*, secundum quas tum agendum tum iudicandum, 2) *ius reformandi sacra*, das sich nicht bloß auf die mores und den *ordo ecclesiasticus*, sondern auch auf die *dogmata* erstreckt, 3) *ius disponendi circa ritus, ordines et alia adiaphora*, 4) ein Recht, über den *modus docendi* Bestimmungen zu erlassen, 5) *iurisdictionis* circa ea, quae sacra, lites aliaque arbitraria respiciunt, 6) *ius decidendi controversias theologicas*, einerlei ob sich diese auf *dogmata* oder *ritus* oder *adiaphora* beziehen, 7) *ius convocandi synodos vel colloquia Theologorum dirigendi*, 8) das Recht, *districtibus certis coetus sacrorum causa instituendos distinguere etc.*<sup>1)</sup>

Trotzdem ist aber die Meinung der Territorialisten nicht die, daß der Staatsgewalt das Kirchenregiment zukomme, daß der Staat die Kirche regiere, wie man gern sagt, um den Kern des Territorialsystems zu bezeichnen; die Religion ist ja der Willkür und Verfügungsgewalt der Obrigkeit entrückt, und alle ihre Befugnisse circa sacra, soweit sie auch gehen mögen, sind immer nur staatliche Befugnisse, werden um des Staates und seiner Zwecke willen beansprucht und ausgeübt. Dies zeigt sich gerade bei Böhmer ganz deutlich: er bestreitet nicht, daß z. B. die *ritus et alia adiaphora* auch von der Kirche, d. h. von der Gesamtheit ihrer Mitglieder geregelt werden können, aber der Landesherr hat das Recht, einzuschreiten und diese Dinge von sich aus zu ordnen, wenn er Grund hat anzunehmen, daß dies notwendig und im Interesse des Staates sei.<sup>2)</sup> Was das Recht des Landesherrn, theologische Streitigkeiten zu entscheiden, betrifft, so leugnet Böhmer nicht: *res fidei sunt extra arbitrium imperantis, cum immediate tangunt conscientias, ergo nullius decisio hic valet, ne quidem imperantis*. Wenn aber durch solche Kontroversen der öffentliche Friede gefährdet wird, dann hat der Landesherr das Recht, dem Streit ein Ende zu machen und zu bestimmen, welche Lehre öffentlich vorgetragen werden dürfe.<sup>3)</sup> Ja es gibt sogar nach Böhmer gewisse

1) *Introductio in ius publicum, Pars spec. Lib. II cap. 5 § 19 ff.* 2) *l. c. p. 471 seq.* 3) *l. c. p. 475 seq.*

*actiones religionis externae*, die der Gewalt der Obrigkeit nicht unterliegen, z. B. der Gebrauch des heiligen Abendmahls, die Taufe u. s. w.<sup>4)</sup> Er teilt die äußeren Kultushandlungen ein in solche, quae ex intima religionis cuiuscunque natura, nullo vero modo ex arbitrio humano fluunt et sic nec arbitrio imperantis subsunt, und solche, quae ordinis causa adornata sunt, in quibus tamen arbitrio humano adhuc multum relictum quoad specialiolem determinationem, et hae actiones facilius subesse possunt imperio civili.<sup>2)</sup>

Weiter — und das scheint uns für den Charakter des Territorialsystems besonders bezeichnend zu sein, obgleich es gewöhnlich außer acht gelassen wird — genießen die Kirchen darin eine gewisse Selbständigkeit, daß ihnen die Befugnis zuerkannt wird, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu bestimmen. So sagt Pufendorf: *Est Ecclesiis sicut aliis Collegiis aliqua potestas collectandi seu colligendi stipes ad sustentationem Ministrorum et pauperum*<sup>3)</sup>; — *habent praeterea hoc omnia Collegia, non minus quam Ecclesiae, ut communi consensu statuta condere queant ad peculiarem eorundem finem spectantia, salvis communibus civitatis legibus.*<sup>4)</sup> Hierher rechnet Pufendorf auch die Festsetzung von Conventionalstrafen, deren schwerste die Ausschließung aus der Kirche ist.<sup>5)</sup> Das *ius vocandi et constituendi doctores et ministros Ecclesiae* legt er ebenfalls der universitas fidelium bei; wenn auch der Fürst hierbei ein Recht der Mitwirkung besitzt, so hat er doch nicht ebenso das Recht, Geistliche zu ernennen, wie ihm die Befugnis der Ernennung von Staatsbeamten zukommt: *hoc quippe in solidum ipsi competit velut pars summi imperii, sed doctores Ecclesiae ut tales non sunt proprie publici officiales Regis, sed sunt servi Christi ac Ministri Ecclesiae, non civitatis.*<sup>6)</sup> Mit diesen Ansichten stimmt J. H. Böhmer völlig überein. Er gesteht jedem collegium zu, *per modum pacti aliquid statuere de negotiis collegii, secundum quod in iis procedatur; haec tamen statuta etiam subsunt imperantis iudicio et inspectioni*<sup>7)</sup>, und sagt

1) *l. c. p. 454: Ordinarie externa negotia quidem coactionem recipiunt, sed non aliter quam quatenus civilia sunt seu ad civilem societatem in republica pacifice peragendam pertinent, et ita respiciunt actiones hominum inter se. Verum actiones immediate ad cultum Dei directae, absque ulla hominum coitione, non eadem ratione sunt obnoxiae coactioni civili, cum ne quidem ad negotia reipublicae pertineant, sed internam unice singulorum emendationem respiciant.* — *l. c. p. 459: Illae actiones ex intima religionis natura fluere videntur, quae essentialem illius religionis rationem constituunt et sic ex revelatione dependent vel saltem dependere vulgo creduntur. Ut in christiana religione sunt usus S. coenae, baptismus etc. Nulla certe religio est, quae non habet sua peculiarissima instituta, quae essentialia et necessaria esse existimant, licet ab aliis habeantur superstitiosius.*

2) *Ibid. p. 459 f.*

3) *De habitu religionis christianae § 39.* Pufendorf bemerkt ausdrücklich, daß dabei die *ultronea fidelium liberalitas* vorausgesetzt werde.

4) *Ibid.* 5) *Ibid.* 6) *Ibid. § 45.* 7) *Introductio in ius publicum, Pars spec. Lib. II cap. 4 § 12.*

dann insbesondere von den Kirchen: cum in omni collegio privato ordine et decenter omnia peragenda et quae huc spectant, collegium possit ordinare, hinc ex natura huius collegii descendit, quod possint membra eiusdem constituere doctores aliaque determinare circa modum, personas, locum, tempus etc.<sup>1)</sup> Auch das Recht, die doctores Ecclesiae zu bestellen, gebührt eigentlich und ursprünglich der Kirche, und nicht dem Landesherrn; wo es dieser heutzutage besitzt, ist es an ihn nur per accidens, durch Devolution gekommen.<sup>2)</sup>

Wir sehen daraus, daß das Territorialsystem die Kirche keineswegs im Staate aufgehen läßt, wie die landläufige Auffassung jener Theorie meint; im Gegenteile, man kann mit größerem Rechte sagen: der Staat unterscheidet sich mit Bewußtsein von der Kirche, setzt sich diese gegenüber als einen selbständigen Lebenskreis, als ein besonderes collegium, und wenn er auch weitreichende Befugnisse über sie beansprucht, so doch nicht das Kirchenregiment. Pufendorf, Thomafius und J. H. Böhmer sehen übereinstimmend die Kirche als etwas an, das nicht zur Disposition des Staates steht, und erkennen ihr das zu, was man später die Gesellschaftsrechte, die iura collegialia der Kirche nannte. Sind diese Rechte auch bescheidenen Umfangs und in ihrer Ausübung durch das tiefeingreifende Aufsichts- und Bevormundungsrecht des Staates noch mehr beschnitten, so sind sie doch prinzipiell anerkannt, und dieser Umstand scheint uns wesentlich zu Gunsten einer gerechteren und billigeren Beurteilung des vielgeschmähten Territorialsystems zu sprechen; überdies ist er, wie wir sehen werden, für das Verständnis der weiteren Entwicklung der Theorie über das landesherrliche ius circa sacra von Bedeutung.<sup>3)</sup>

1) Ibid. cap. 5 § 12.

2) Ibid. § 17: Collegio quidem hoc ius competit et hactenus illud recte exercet, nec imperans ex iure imperii sibi praecise hoc arrogare potest, quatenus pacifice iure suo et non in perniciem reipublicae utitur, sed saepe ad imperantem per accidens veniunt, quae alias ab imperio non per se dependent. Hodie in plurimis locis ius constituendi ministros ecclesiae ad principes devolutum est, sed hac saltem ratione, quia turbidi subditi tot clamores semper excitarunt (also hier schon die Devolutionstheorie des späteren Kollegialsystems!).

3) Wenn die Vertreter dieser Theorie leugnen, daß die Kirche eine eigene Kirchengewalt habe, daß es ein besonderes Kirchenregiment gebe (so z. B. Thomafius, siehe oben S. 253), so wollen sie damit nur sagen, daß der Kirche keine obrigkeitliche Befehlsgewalt über ihre Mitglieder, kein imperium nach Analogie der päpstlichen Kirchengewalt zustehe; dagegen fällt es ihnen nicht ein, der Kirche eine Vereinsgewalt absprechen zu wollen. Wir sehen dies daran, daß Pufendorf als den cardo dogmatum, e quibus christianorum populorum intrinseca tranquillitas et unio magnam partem dependet, die Frage bezeichnet, utrum Salvatori nostri, dum viam ad salutem aeternam perveniendi mortalibus pandit, pariter introducere placuerit potestatem quampiam sacram, quae idonea ac sufficiens sit constituendo certo statui a vulgaribus civitatibus separato, numque adeo unio eorum, quae eadem in Salvatore fiducia, utique in rempublicam aliquam coalescere debeat ab illis civitatibus distinctam, quas institui securitas humani generis subegit (Widmung zu seiner Schrift De

Alle die Rechte, die das Territorialsystem der Staatsgewalt in Sachen der Religion beilegt, sind also Rechte des Staates, iura circa sacra, ein Name, der ganz passend für Befugnisse ist, welche nur die externae religionis actiones betreffen. Nunmehr werden diese Rechte des Staates ausdrücklich als staatliche, aus der Landeshoheit oder Staatsgewalt fließende Befugnisse einzeln benannt und beschrieben. Und wenn auch die später üblichen Bezeichnungen noch nicht feststehen, so findet sich jetzt doch schon ihr Inhalt. So rechnet Pufendorf zu den Pflichten der Fürsten, esse defensores Ecclesiae et protectionem huic praestare, ferner curare, ut suppetant necessariae impensae, quae ad cultum christianum requiruntur<sup>1)</sup>, also das, was man später als ius advocatae bezeichnete, ferner redet er von einem ius Principum circa Ministros Ecclesiae<sup>2)</sup>, circa disciplinam Ecclesiasticam<sup>3)</sup>, was sich ungefähr mit dem Inhalt des sogenannten ius inspectionis deckt, von einem ius reformandi, worunter er das landesherrliche Recht versteht, Mißbräuche in der Kirche oder beim Klerus abzustellen, wenn dieser selbst es nicht thue.<sup>4)</sup> J. H. Böhmer legt besonderen Wert auf das ius inspectionis, das dem Staate wie gegen alle collegia, so auch gegen die Kirche zukomme, und nennt es prima fundamenta iuris circa sacra; er begründet es mit dem Hinweise darauf, daß solche collegia nicht selten ihre Macht mißbrauchen und sich eine potestas legislativa vel imperatoria anmaßen, wie das Beispiel der römisch-katholischen Kirche beweise.<sup>5)</sup>

Man sieht es diesen iura zum Teil noch an, daß sie ursprünglich weniger als Rechte denn als Pflichten gedacht waren: von einem ius advocatae zu sprechen hat so wenig Sinn, als wenn man von dem Recht, anderen in der Not zu helfen, reden wollte. Dies ist eben aus dem früheren Standpunkt der Landesobrigkeit in ihrem Verhältnis zur Kirche zu erklären: damals war es ihre heilige Pflicht und Obliegenheit, der Kirche sich anzunehmen, sie mit ihrem weltlichen Arme zu unterstützen und auf jegliche Weise zu fördern; jetzt dagegen wird diese Pflicht dem veränderten Staatsbegriff entsprechend einfach als Recht des Staates dargestellt und aus der allgemeinen Staatsgewalt abgeleitet, und so spricht man von einem ius advocatae, ohne den inneren Widerspruch, der darin liegt, zu bedenken.

d) An das Territorialsystem reiht die herkömmliche Darstellung das sogenannte Kollegialsystem an als eine von jenem verschiedene neue Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Als derjenige, bei dem dieses System zum erstenmal in seiner ausgebildeten Gestalt erscheint, gilt Christoph Matthäus Pfaff (1686—1760) in seinen Werken Origines iuris ecclesiastici (qu coast 1719) und „Akademischen Reden über das protestantische Kirchenrecht“

habitu religionis christianae etc.). Vgl. damit J. H. Böhmer, Ius eccles. Protest. I, 31, § 44.

1) De habitu religionis christianae etc. § 43. 2) Ibid. § 45. 3) Ibid. § 47. 4) Ibid. § 53. 5) l. c. § 15.

(zuerst 1742), außerdem in seinen „Institutiones iuris ecclesiastici“ (1727).<sup>1)</sup> Als seine Anhänger betrachtet man gewöhnlich Mosheim, Georg Ludwig Böhmer, Georg Wiese u. a.<sup>2)</sup> Die Hauptpunkte der Theorie von Pfaff sind folgende:

1) Die Kirche nach ihrer ursprünglichen Gestalt ist „eine freie Gesellschaft derer, welche sich zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienste nach der Vorschrift Christi zusammenthun.“<sup>3)</sup> Als eine freie Gesellschaft unterscheidet sich die Kirche dadurch vom Staat, daß in ihr der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen nicht stattfindet: niemand hat dem anderen etwas zu befehlen, und wenn man auch über gewisse Ordnungen und Statuten freiwillig übereinkommt, so kann doch daraus kein gerichtlicher Zwang oder Befehl entspringen. Ferner folgt aus dem Begriff der Kirche als einer freien Gesellschaft, daß man niemanden zu ihr mit Gewalt zwingen kann, sondern man gesellt sich zu ihr freiwillig. Die Kirche hat nur ein unsichtbares Haupt, Christus, aber keine sichtbare Obrigkeit, die durch Zwang der Unterthanen regiert.<sup>4)</sup>

2) In der Kirche gibt es nicht drei Stände (Wehr-, Lehr- und Nährstand), sondern nur zwei, Lehrer und Zuhörer. Die Obrigkeit als Obrigkeit gehört nicht zur Kirche; soweit sie in der Kirche ist, gehört sie zu den Mitgliebern.<sup>5)</sup>

3) Als freie Gesellschaften, als collegia haben die Kirchen das Recht, einmal sich über ein gemeinschaftliches Glaubensbekenntnis zu verständigen, sodann den Gottesdienst nach ihrer Willkür und ihrem Gutbefinden einzurichten, weiter Vorsteher und Lehrer nach ihrer Willkür anzunehmen, von ihrem Vermögen zur Beförderung ihres gemeinsamen Kirchenwesens beizutragen, was sie wollen, und was so durch Beiträge zusammenkommt, selbst zu verwalten, ferner Konventionalgesetze und Konventionalstrafen einzuführen, diejenigen, die sich bei ihrer Ordnung nicht bequemen wollen, aus der Gesellschaft auszuhieten, die abusus, die sich eingeschlichen, selbst zu reformieren, nötigenfalls das brachium seculare um Hilfe anzurufen, ihre gemeinschaftlichen Rechte in gewissen Fällen anderen zur Besorgung zu überlassen. Alle diese Rechte sind die Befugnisse der in einem Staate errichteten Gesellschaften überhaupt, die iura collegialia; sie kommen der ganzen Kirche originarie zu.<sup>6)</sup>

4) Von diesen Rechten nun, die jeder Gesellschaft und darum auch der

1) Nach Schulte, Die Geschichte der Quellen und Litteratur des evangelischen Kirchenrechts S. 105 sind diese Institutiones wörtlich identisch mit Georg Gob. Keuffel, Elementa iurisprudentiae ecclesiasticae universalis 1728. Die Prioritätsfrage braucht uns hier nicht zu beschäftigen, jedenfalls dürfen wir das Werk als einen Ausdruck der Ansichten Pfaffs betrachten.

2) f. o. S. 247 f.

3) Pfaff, Akademische Reden S. 38.

4) Ebendaf. S. 38 f.

5) Ebendaf. S. 39.

6) Akademische Reden S. 159. Origines p. 331: iura toti Ecclesiae competentia et in tota Ecclesia radicaliter residentia; für radicaliter ist ibid. p. 345 originarie gesagt.

Kirche selbst zustehen, sind zu unterscheiden die Rechte, welche die Obrigkeit hat gegenüber den im Staate bestehenden Gesellschaften, also auch gegenüber der Kirche. Sie hat das Recht, Gesellschaften, die dem Staate schaden, zu verbieten und zu unterdrücken; sie kann die freien Gesellschaften entweder approbieren und confirmieren (dann werden die Gesellschaften zu collegia publica, mit besonderen Privilegien und Freiheiten von der Obrigkeit begabt) oder auch nur dulden (collegia privata). Sie hat ferner das Recht, beiderlei Gesellschaften Gesetze vorzuschreiben, z. B. hinsichtlich der Zahl derer, welche das Kollegium ausmachen, des Orts, der Zeit, der Gebräuche der Zusammenkunft, des Vermögens der Collegia. Weiter hat die Obrigkeit „das ius inspectionis generalis über alle dergleichen freie Gesellschaften, kraft deren sie darüber zu wachen hat, daß nichts da vorgehe, das den Staat auf irgend eine Weise beunruhige.“ Sie kann ferner Mitteilung dessen, was in der Gesellschaft vorgeht, verlangen, Commissarios schicken, die bei allen Handlungen gegenwärtig sind, sie muß weiter acht geben, „daß keine directores und Bedienten in diesen Zünften angenommen werden, die zum Werk ungeschickt, die unruhig und interessiert sind“; sie muß „hindern, daß keine Anstalten und Gesetze gemacht werden, die denen Gliedern der Collegiorum und dem gemeinen Wesen schädlich sind,“ sie darf nicht zugeben, daß in einer solchen Zunft einer den anderen tyrannisiere, sie muß die Streitigkeiten, die in der Zunft entstehen, wenn diese es nicht kann, nach ihren (d. h. der Zunft) Gesetzen und Gewohnheiten entscheiden, die Widerspenstigen, welche die Gesetze der Zunft nicht halten und auf deren Aufforderung die Gesellschaft nicht verlassen wollen, auf Verlangen derselben mit Gewalt expellieren; sie hat Sorge zu tragen, daß die bona Collegii wohl besorgt und zu seinem Nutzen recht verwaltet werden, sie hat das Recht und die Pflicht, die Collegia, wenn sie es nicht selbst thun, von ihren abusus zu befreien und zu reformieren, überhaupt alles vorzulehren, daß solche Gesellschaften, besonders diejenigen, welche gut und nützlich sind, nicht in Zerfall oder gar in Ruin geraten. Sie hat das ius advocatiae gegen diese Gesellschaften und sie demgemäß ebenso gegen jede Gewalt und Beeinträchtigung zu schützen, wie alle ihre Unterthanen. Wie ferner jeder Unterthan in ein Kollegium eintreten kann, so auch die Obrigkeit; sie bekommt aber dadurch kein größeres Recht als die anderen Glieder, da alle Glieder gleiche Rechte haben. Je größer und zahlreicher übrigens ein Kollegium ist, um so größer ist das Recht und die Obsorge der Obrigkeit. Das sind die iura sacrorum maiestatica, die der Obrigkeit als Obrigkeit gebühren und wohl zu unterscheiden sind von den iura sacrorum collegialia, die der Kirche als Kirche zukommen.<sup>1)</sup>

5) Es kann nun der Fall eintreten, daß ein collegium zu groß wird, um „sich gemeinschaftlich und collegialiter zu governieren“, und darum entweder das exercitium seiner Urrechte (jener iura collegialia) desertiert oder der Obrigkeit pacto vel tacito vel expresso überläßt. Im ersteren

1) Akademische Reden S. 90 ff.

Falle hat die Obrigkeit ex iure devolutionis das Recht, entweder in totum oder in tantum das exercitium iurium collegialium an sich zu ziehen und dieselben, doch nach den Urakten des Collegii, zu führen; im zweiten Falle gründet sich dieses Recht der Obrigkeit auf das pactum und sie exerciert dann dasselbe als ein übertragenes Recht.<sup>1)</sup>

Diese Übertragung nun haben die Protestanten fast überall in Deutschland vorgenommen, teils weil sie in der ersten Zeit der Reformation nicht anders für sich sorgen konnten, teils weil die Analogie der jüdischen Obrigkeiten des A. T. dies nahelegen schien, teils weil die weltliche Obrigkeit mit ihrem Ansehen und Vermögen die Kirche am besten schützen und befördern kann.<sup>2)</sup>

Der stillschweigende Konsens, durch den die Kirche ihre Rechte auf die Obrigkeit übertragen hat, ist keineswegs ein figmentum: nonne enim populus a magistratibus poposcit olim, ut reformarent, ut Pastores orthodoxos constituerent, ut leges darent ecclesiasticas? Consensus hic non saltem tacitus, sed et expressus est.<sup>3)</sup> Pfaff fügt übrigens gleich noch einen anderen Grund hinzu, wie wenn ihm der eben angeführte doch nicht stichhaltig genug wäre: Iam et si collegium, si Ecclesia iura sua administrare ipsa non valet, administratio haec in eum iure devolvitur, qui administrare illa potest. Est hoc devolutionis ius, quod vocant. Potuit itaque et magistratus politicus iura haec ad se trahere iustissimo titulo, ex eo etiam capite, quia per reformationem novum Collegium instituit, in quod qui illud instituit, iura quoque Collegii sibi reservat et ex hoc iure exercet, uti exemplo Patronorum constat.<sup>4)</sup>

Früher hatten die Kirchen ihre iura collegialia auf den Klerus übertragen, unter der Bedingung, daß er sie gemäß der Natur der Kirche gut verwalte. Da der Klerus diese Bedingung nicht erfüllte, konnte, ja mußte die Kirche die von ihr dem Klerus übertragenen Rechte wieder an sich nehmen und übertrug sie an die weltliche Obrigkeit, wiederum unter der Bedingung, daß sie sie zum Wohl der Kirche verwalte. Wenn also ein Fürst die ihm von der Kirche übertragenen iura collegialia mißbraucht zu falschen Lehren, zu Einführung der häretischen Religion u. s. w., so lebt das Recht der Kirche, jene iura collegialia an sich zu ziehen, wieder auf, und sie hat die Freiheit sich zu schützen.<sup>5)</sup>

Der ordinarius Ecclesiae status ist der, daß die Kirche ihr Recht selbst gebraucht, der extraordinarius status der, daß sie ihre Rechte auf die höchste Obrigkeit zu übertragen sich genötigt sieht. Der erstere Zustand fand statt in der ersten Christenheit und findet noch statt in sehr vielen Kirchen Deutschlands, Belgiens und Englands.<sup>6)</sup> Viele halten diesen Zustand für den besseren, da die Obrigkeit oft die Übertragung der iura collegialia mißbraucht zur

1) Ebendaf. S. 93. 2) Origines iuris ecclesiastici p. 335. 3) Ibid. not.

4) Ibid. 5) Ibid. p. 340. 6) Akademische Reden S. 166. Origines iur. ecclesiast. p. 344 ff. Akademische Reden S. 41 f.

Bergewaltigung der Kirche, was Esareopapie ist. Pfaff beruft sich hier auch auf den Vater des Pietismus, Spener.<sup>1)</sup>

6) Im Neuen Testamente sind alle Christen Priester; der Unterschied zwischen Klerus und Laien, den die katholische Kirche macht, ist daher zu verwerfen. Auch die Laien oder Zuhörer haben in der Kirche ihre Rechte. Welches sind diese? a) Sie haben das Recht des königlichen Priestertums, d. h. die Anwartschaft zur Ausübung des öffentlichen Priestertums und Lehramtes; b) sie hatten noch zur Zeit der Apostel das Recht, in der Versammlung zu reden; c) sie haben das Recht, die Geister, vornehmlich ihre Lehrer zu prüfen, ja alle ihre Lehre nach Gottes Wort zu prüfen, und sind dazu verpflichtet; d) sie haben das Recht, Gottes Wort zu lesen und in demselben zu forschen; e) sie haben das Recht, zur Wahl und Bestellung der Lehrer und Vorsteher mit diesen zu konkurrieren; f) es gebührt ihnen auch, zur Errichtung guter Ordnung in der Kirche das Ihrige mitbeizutragen; g) sie haben das Recht, in den Versammlungen der Kirche zu sitzen und ihre Stimme mitzugeben, besonders auch wenn Glaubens- oder andere Streitigkeiten gehoben werden müssen; h) es steht ihnen zu, die in der Gemeinde eingeschlichenen abusus mit den Lehrern und Vorstehern gemeinschaftlich zu reformieren; i) unartige böse Menschen aus der Gemeinde wegzuweifen; k) aus einer verberbten Gemeinde, wo unter der großen Zahl der Irrgläubigen und unter der Tyrannei der Lehrer und Vorsteher das Gewissen Not leidet, auszutreten und eine neue Gemeinde zu errichten.<sup>2)</sup>

Wollen jedoch die Zuhörer solche Rechte haben, so müssen sie zur Ausübung derselben tüchtig sein, sie müssen wahrhaftig geistliche Priester sein, sie müssen Licht und Weisheit dazu haben; haben sie das nicht, so müssen sie es geschehen lassen, daß andere, die mehr Tüchtigkeit haben, solche Rechte verwalten.<sup>3)</sup>

7) Neben den Zuhörern gibt es in der Kirche Lehrer und Vorsteher, und zwar müssen die Vorsteher nicht zugleich Lehrer sein. Beide sind von Gott geordnet: es hat der Heiland die Kirche nicht ohne direction lassen können, und müssen also Directores und Vorsteher von ihm geordnet sein. Ursprünglich hat es in der Kirche besondere Vorsteher gegeben, die nicht zugleich Lehrer waren, aber vom zweiten Jahrhundert an wurde das Vorsteheramt mit dem Priesteramt in der Person des Bischofs in solidum verbunden, woraus die hierarchie entstanden ist. Da die Gemeinde ohne Ordnung und Führung nicht sein kann, und die Lehrer ohnehin die Seelen führen sollen, so ist es nicht nur schicklich, sondern auch der Natur ihres Amtes gemäß, daß sie überhaupt der Gemeinde vorstehen und sie führen.<sup>4)</sup>

Das Ministerium des A. T. ist aber nicht successivum, wie im A. T., sondern electivum, die Ordination ist nur ein ritus indifferens. Das Amt

1) Origines iur. eccles. p. 349. 2) Akademische Reden S. 197 ff. 3) Ebendaf. S. 208 f. 4) Ebendaf. S. 168 ff. 197.



der Lehrer ist, die Gemeinde zu lehren und ihr vorzustehen, zu taufen und das Abendmahl zu halten, die Gemeinde durch ihre Lehre und ihr Exempel zu erbauen, für jede Seele, die ihnen anvertraut ist, besondere Sorge zu tragen, die Seelen zu einer wahren Herzensbekehrung und Heiligung anzuleiten, die Jugend zu katechisieren, die Kranken und Sterbenden zu besorgen, die Irrthümer und Laster zu strafen und diejenigen Glieder der Gemeinde, die solcher schuldig sind, von derselben auszuschließen, wo sie sich nicht bessern. Doch geschah dies alles bei den ersten Christen mit Zuziehung und Einwilligung der Gemeinden selbst, denn die ersten Lehrer sahen sich als Diener und Knechte der Gemeinde an und nannten ihre Zuhörer Brüder.<sup>1)</sup>

8) Die allgemeine christliche Kirche ist eine Gesellschaft, die aus allen besonderen christlichen Kirchen und Sekten besteht, wenn sie nur zur Lehre Christi sich bekennen, sie mögen in den besonderen Lehren, im Gottesdienst, in der Regierungsform, in den Kirchenbräuchen u. s. w. von einander unterschieden sein wie sie wollen; sie besteht also aus dem ganzen Corpus aller anderen besonderen Kirchen, die in der Welt sind.

In welchem Verhältnis stehen nun diese zu einander? Sie sind alle freie Republiken, da eine jede ihre eigenen Gesetze und Sitten hat und keine der anderen etwas vorschreiben kann; eine hat soviel zu sagen als die andere, und jede Kirche hat ihre autonomia; die Kirchen sind daher unter einander an Rechten gleich in statu naturali, d. h. an sich betrachtet. Es gibt also ein ius Ecclesiarum universale, gerade so wie es ein ius gentium gibt. Daraus folgt, daß die vielen unterschiedenen Kirchen in der Welt keinen Monarchen über sich und keinen Richter haben, der ihre Streitigkeiten entscheiden könnte, und daß darum jede gegen die anderen die Gesetze der Höflichkeit und des Naturrechts zu beobachten und keine sich über die anderen irgend eine Herrschaft anzumassen habe.<sup>2)</sup> Es hat daher auch ein Monarch, wenn verschiedene Kirchengesellschaften in seinem Staate sind, gegen diese Toleranz zu üben, denn die religiösen Vorstellungen der Menschen sind nun einmal verschieden, und der eine hält diese, der andere jene Religion für die allein wahre, ein unfehlbarer Richter aber, der die Kontroversen entscheiden würde, ist nicht vorhanden.<sup>3)</sup>

Wir haben absichtlich dem sogenannten Kollegialsystem, wie es uns in den Schriften Pfaffs entgegentritt, eine so ausführliche Darstellung gewidmet, um die Frage nach seinem Verhältnis zum Territorialsystem um so besser beantworten zu können. Die communis opinio erblickt im Kollegialsystem eine Reaktion gegen das die Kirche angeblich völlig im Staat auflösende Territorialsystem. So sagt Richter in seiner Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, nachdem er das Territorialsystem dargestellt hat: „Diese Lehre fand bald genug Anhänger und Vertreter, z. B. J. H. Böhmer; auf der anderen Seite aber

1) Akademische Reden S. 185 ff. 2) a. a. D. S. 211 ff. 3) Institutiones iuris ecclesiast. p. 247.

blieb sie auch nicht ohne Widerspruch, denn schon im ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts trat ihr eine andere Richtung entgegen“ u. s. w.<sup>1)</sup> In seinem Lehrbuch heißt es: „So hatte einerseits (nämlich im Episkopalssystem) der geistliche, andererseits (im Territorialsystem) der fürstliche Status seine Vertreter gefunden. Mit um so größerer Kraft wurde nun das Recht des dritten Standes in dem sogenannten Kollegialsystem verteidigt.“<sup>2)</sup> Auch Friedberg betrachtet das Kollegialsystem als eine gegen das Staatskirchentum des Territorialsystems gerichtete neue theoretische Systembildung.<sup>3)</sup> Zorn läßt das Kollegialsystem den beiden früheren Theorien, dem Episkopal- und Territorialsystem, gegenübertreten, wenn es auch auf die praktische Gestaltung der Dinge erst im 19. Jahrhundert Einfluß zu gewinnen vermocht habe.<sup>4)</sup> Kliefoth meint: „Das Resultat des Territorialismus schnitt doch so hart durch alle christlichen Gefühle und Gedanken hindurch, daß ihm auch auf dem Fuße eine Reaktion im Kollegialismus folgte.“<sup>5)</sup>

Vergleicht man nun unsere Darstellung der von Pufendorf, Thomastius, Böhmer entwickelten Grundsätze mit der von uns ausführlich beschriebenen Theorie Pfaffs, so muß man sagen: das sogenannte Kollegialsystem unterscheidet noch schärfer die Gesellschaftsrechte der Kirchen von den Rechten des Staates gegen die Kirchen, betont noch stärker die den Kirchen als freien Gesellschaften zukommende Vereinsgewalt, hebt noch nachdrücklicher die Rechte des dritten Standes hervor, als dies das sogenannte Territorialsystem thut. Aber das alles begründet keinen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied zwischen den beiden Theorien. Denn bereits die Territorialisten scheiden die Rechte des Staates gegen die Kirche und die der Kirche selbst zustehenden Kollegialrechte, und wenn diese auch noch so spärlich und mager erscheinen, so sind sie doch schon da; auch die Territorialisten gestehen den Kirchen eine wenn auch bescheidene Vereins- oder Kollegialgewalt, eine Autonomie, zu, und es ist nicht richtig, zu sagen, das Territorialsystem habe eine Vereinsgewalt der Kirchen nicht anerkannt oder dem Staate freie Verfügung über sie eingeräumt<sup>6)</sup>; das Gegenteil trifft zu, wie wir gesehen haben: der Landesherr hat keine Gewalt über die Kirche selbst, er ist nicht ihr Bischof, die Rechte, die er gegen sie hat, sind Rechte des Staates, aber nicht das Kirchenregiment. Endlich haben die Vertreter dieser Theorie die Rechte des dritten Standes dadurch betont, daß sie die Kirchen für „gleiche Gesellschaften“, collegia aequalia erklärt und jegliche Herrschaftsgewalt der „Lehrer“ über die „Zuhörer“ geleugnet haben. Also gerade das, was man als einen Fortschritt des Kollegialsystems über das Territorialsystem hinaus rühmt, worin man die notwendige Reaktion jener Theorie gegen diese erblickt, findet sich alles schon bei den Territorialisten Thomastius und J. H. Böhmer. Es unterliegt deshalb keinem Bedenken, Pufendorf seine Stelle in der ganzen Entwicklung da anzuweisen, wo er der

1) S. 208. 2) S. 174 (achte Auflage). 3) Lehrbuch S. 75. 4) Lehrbuch S. 158. 5) Acht Bücher von der Kirche, 1. Bd. (1854) S. 413. 6) So Sohm, Kirchenrecht S. 676. Ähnlich auch Friedberg, Lehrbuch S. 75.

Zeit nach wirklich steht, nämlich vor Thomastus und Böhmer, und man braucht ihn nicht von diesen gewaltsam zu trennen und zu Pfaff zu stellen: von Pufendorf bis Pfaff geht eine einheitliche Entwicklung. Der Territorialismus und der Kollegialismus bilden nicht Gegensätze, sondern verhalten sich zu einander wie die niederer entwickelte Art zur höher entwickelten; es ist Eine Theorie und alles das Spezifische des sogenannten Kollegialsystems ist schon im Territorialsystem vorhanden.<sup>1)</sup>

Eines ist allerdings neu an Pfaffs Theorie: daß auch die Gesellschaftsrechte der evangelischen Kirche an den Inhaber der Staatsgewalt übertragen seien. Aber gerade darin wird man keinen Fortschritt gegenüber der Theorie eines Pufendorf, Thomastus, J. H. Böhmer erblicken dürfen: denn damit ist die evangelische Kirche erst recht der Willkür der Landesherren und der Behandlung nach politischen Gesichtspunkten preisgegeben, dadurch geht die eben erst durch die Unterscheidung von Rechten des Staates gegen die Kirche und von Gesellschaftsrechten der Kirche gewonnene Autonomie der Kirche sofort wieder in praxi verloren, und insofern ist diese Theorie eher ein Rückschritt als ein Fortschritt. Nun erst war Thür und Thor geöffnet zu einem absolutistischen Staatsregiment in der Kirche, und die Landesherren konnten sich, wenn sie die Kirche als einen Teil des Staates behandelten, stets darauf berufen, daß ihnen ja die Vereinsgewalt der Kirche übertragen sei.

Abgesehen davon aber stimmen die beiden, das sogenannte Territorialsystem und das sogenannte Kollegialsystem, in allem Übrigen so sehr überein, daß es besser ist, sie nicht als zwei verschiedene Theorien neben einander oder gar einander gegenüber zu stellen, sondern in ihnen nur verschiedene Abwandlungen der einen naturrechtlichen Konstruktion des Verhältnisses von Staat und Kirche zu erblicken. Die Auffassung der Kirchen als collegia, societates im Staate mit bald größerer bald geringerer Selbständigkeit — das ist das Eigentümliche dieser naturrechtlichen Theorie. Nur scheinbar bedeutet sie eine vollständige Auffaugung der Kirchen durch den Staat: die mißtrauische, ängstlich bevorzuhende Stellung des Staates zu den Religionsgesellschaften im 18. und zum Teil noch im 19. Jahrhundert hängt nicht an sich mit der Auffassung der Kirchen als Korporationen zusammen, sondern mit dem engherzigen Korporationsbegriff jener früheren Zeit: sobald dieser überwunden ist und einer freieren und weiteren Auffassung der Genossenschaften Platz macht, gestattet auch die Einreihung der Kirchen in die Kategorie der Korporationen, ihnen eine größere Freiheit und Selbständigkeit dem Staate gegenüber einzuräumen. Wenn heutzutage die verschiedenen Kirchen wenigstens prinzipiell das Recht genießen, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten, und der Staat sich ihnen gegenüber auf ein gesetzlich bemessenes und beschränktes Maß der Aufsicht zurückgezogen hat, so liegen die ersten Anregungen und Anstöße

1) Treffend sagt Sohm, Kirchenrecht S. 676: „Das Territorialsystem trägt bereits den kollegialistischen Gedanken in sich, insofern ja auch hier die Kirche als Kollegium, Gesellschaft innerhalb des Staates gedacht ist.“

zu einer solchen Kirchenpolitik in der naturrechtlichen Konstruktion des Verhältnisses von Kirche und Staat. Die ganze moderne theoretische Auffassung und praktische Gestaltung dieses Verhältnisses beruht in ihrem letzten Grunde auf jenen naturrechtlichen Ideen von Staat und Kirche, und kann daher auch nur überwunden werden, wenn man diese Grundlage aufgibt und durch eine andere ersetzt.

Noch auf einen Punkt haben wir zum Schlusse dieses Kapitels aufmerksam zu machen, dem, wie uns scheint, die neue Theorie über das Verhältnis von Kirche und Staat ihren raschen Erfolg und ihre große Popularität zu verdanken hat: das ist die Verwandtschaft zwischen der naturrechtlichen Doktrin und dem Pietismus. Schon Stahl hat mit scharfem Blick die enge Beziehung zwischen den naturrechtlichen Ideen eines Pufendorf, Thomastus, J. H. Böhmer und den auf die Neubelebung des religiösen Sinnes gerichteten Bestrebungen eines Spener, August Hermann Francke, Joachim Lange entdeckt, die auch äußerlich darin hervortritt, daß Halle der Hauptsitz der beiden neuen Richtungen wurde. Diese Verwandtschaft mußte rätselhaft erscheinen, solange man in der Aufklärung, deren Dienst Thomastus mit Bewußtsein und Absicht seine ganze Kraft widmete, und dem Pietismus nur einen Gegensatz sah wie den zwischen Unglauben und Glauben; da konnte man nicht begreifen, wie der fromme Spener mit dem freisinnigen Thomastus Hand in Hand gehen mochte. Allein man ist in unserer Zeit zu der Erkenntnis fortgeschritten, daß der Pietismus mit den neuen gegen die Herrschaft der bisherigen orthodoxen Weltanschauung gerichteten Bestrebungen zusammengehört, daß er mit anderen Worten auch eine Art Aufklärung ist und auf das bisherige System der orthodoxen Theologie ebenso ausfließend gewirkt hat wie der sogenannte Nationalismus.<sup>1)</sup> Die Verwandtschaft zwischen den naturrechtlichen Ideen und dem Pietismus tritt schon bei Spener hervor, der sich in seiner Jugendzeit mit Grotius auf das eifrigste beschäftigt und dessen Lehren in seine Gesinnung und Denkweise so aufgenommen hatte, daß dieser Einfluss später selbst in seinen Predigten sich bemerklich gemacht hat<sup>2)</sup>, ferner bei denjenigen Theologen, die sich um die Einbürgerung der modernen Ideen im Kirchenrecht besonders verdient gemacht haben, Christoph Matthäus Pfaff und Johann Lorenz von Mosheim, die beide vom Pietismus ausgegangen sind.<sup>3)</sup> Stellen wir also diese Richtung zusammen mit dem neuen Gedankenkreis, in dem Pufendorf und seine Schüler sich bewegten, so verschwindet das Auffallende, das die Verwandtschaft der beiden Strömungen auf den ersten Blick hat. Die neue naturrechtliche Theorie von der rechtlichen Stellung der

1) Vgl. besonders die Untersuchungen von Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts, zweite Abteilung (1862) und Geschichte des Nationalismus, erste Abteilung (1865). Nitsch, Geschichte des Pietismus, 3 Bde. (1880—1886). W. Bender, Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus (1882).

2) Vgl. Mejer in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 19 S. 217.

3) Vgl. Tholuck, Geschichte des Nationalismus S. 149 ff. 157 ff. Niefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Kirchen und Religionsgesellschaften zum Staate enthielt doch vieles, was die Vertreter des Pietismus anzog und befriedigte: der Mangel an Verständnis für den anstaltlichen Charakter der Kirche, die Vermischung der Grenze zwischen Kirchen und anderen Religionsgenossenschaften, die Gleichgültigkeit gegen die Reinheit der Lehre, die Abneigung gegen dogmatische Streitigkeiten, die Hervorhebung des Praktisch-Sittlichen in der Religion, die Toleranz gegen Andersdenkende, die Betonung des dritten Standes in der Kirche und die damit zusammenhängende Reaktion gegen den beherrschenden Einfluß des geistlichen Standes, die Beschränkung der Staatsgewalt auf die Aufsicht in Sachen der Religion — dies alles sind Züge, in denen die innere Verwandtschaft des Pietismus mit der naturrechtlichen Konstruktion des Verhältnisses von Staat und Kirche handgreiflich zu Tage tritt.

## Kapitel V.

### Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands vom Westfälischen Frieden bis zum Untergang des alten deutschen Reichs.

#### A) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reiche.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Reiche beruht für den ganzen Zeitraum von der Mitte des siebzehnten bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts auf der Grundlage, die der Westfälische Friede an die Stelle der durch den Augsburger Religionsfrieden geschaffenen gesetzt hat. Die Rechtsungleichheit, die dieser Friede, wie wir gesehen haben<sup>1)</sup>, zum Nachteil der Protestanten enthielt und die zu zahllosen Beschwerden und schließlich zum offenen Widerstand des geschädigten Teils gegen die bevorzugte Gegenpartei führte, sollte eben durch den Westfälischen Frieden zu Gunsten der Evangelischen aufgehoben werden. Es ist daher jetzt unsere Aufgabe, den neuen Rechtsboden, den er geschaffen hat, näher ins Auge zu fassen.

Der Westfälische Friede, seit 1642 verhandelt, am 24. Oktober 1648 zum Abschluß gebracht, hat seinen Namen davon, daß er vom Kaiser und seinen Verbündeten zu Münster und Osnabrück in Westfalen, dort mit Frankreich und seinen Verbündeten, hier mit Schweden und den seinigen, verhandelt und geschlossen worden ist. Für uns kommt nur der in Osnabrück abgeschlossene Teil des Friedens (Instrumentum Pacis Osnabrugensis) in Betracht, da dieser die Zusagen für die Protestanten enthält. Die einzelnen Punkte des I. P. O., die für unser Thema eine Bedeutung haben, sind folgende:

1) Vor allem wird der Passauer Vertrag von 1552 und der Augsburger Religionsfriede von 1555 feierlich bestätigt mit dem Hinzufügen, das, wie leicht zu erraten ist, seine Spitze gegen die Kurie richtet: *non attentata cuiusvis seu ecclesiastici seu politici, intra vel extra Imperium, quocumque tempore interposita contradictione vel protestatione, quae omnes inanes et nihili vigore horum declarantur.*<sup>2)</sup>

1) f. o. S. 117f. 2) I. P. O. art. V § 1.

Diese Aufrechterhaltung des Augsburger Religionsfriedens hat nicht den Sinn, als sollte der neue Friede nichts weiter bringen und geben, als was schon jener gewährt hatte, sondern er soll nur die Absicht der Pazifizanten ausdrücken, nicht hinter den Augsburger Religionsfrieden, nicht unter das von diesem den Protestanten gewährte Maß von Rechten zurückzugehen. Denn daß er bei diesem nicht stehen bleibt, sondern über jenes bescheidene Maß zu Gunsten der Protestanten hinausschreitet, zeigen uns die weiteren Bestimmungen des Westfälischen Friedens.

2) Zwischen den evangelischen und den katholischen Ständen des Reiches wird vollkommene Rechtsgleichheit festgesetzt: in reliquis omnibus (d. h. abgesehen von den besonders getroffenen Vereinbarungen) autem inter utriusque religionis Electores, Principes, status omnes et singulos, sit aequalitas exacta mutuaque, quatenus formae reipublicae, constitutionibus Imperii et praesenti conventioni conformis est, ita ut quod uni parti iustum est, alteri quoque sit iustum, violentia omni et via facti, ut alias, ita et hic inter utramque partem perpetuo prohibita.<sup>1)</sup>

Dadurch wurde die bisher schon bestehende, aber nur tatsächliche Parität der beiden Religionen im Reiche in eine rechtliche verwandelt. Erst jetzt gab man die seitherige religiöse Basis des heiligen römischen Reiches deutscher Nation auf: künftig sollte es nicht mehr auf dem einen Grunde des römischen Katholizismus ruhen, sondern auf dem zweifachen Grunde der protestantischen und der katholischen Religion. Bisher hatten die Protestanten immer noch als Keger, wenn auch als geduldete, gegolten, jetzt aber wurde die Gleichberechtigung ihrer Religion mit der ihrer katholischen Gegner proklamiert. Und wenn auch der Westfälische Friede damit nur eine nicht mehr wegzuleugnende Thatsache sanktioniert hat, so ist doch die Bedeutung der offiziellen Anerkennung der protestantischen Religion als einer mit der katholischen gleichberechtigten nicht hoch genug anzuschlagen. Die Evangelischen hatten damit einen mächtigen Fortschritt über die ihnen vom Augsburger Religionsfrieden gewährte rechtliche Stellung hinaus gethan. Dies hat niemand besser als die Kurie empfunden: während sie von einem Protest gegen jenen Friedensschluß Abstand genommen hat, weil die bisherige religiöse Grundlage des deutschen Reiches darin prinzipiell festgehalten war, hat Innocenz X. in der Bulle Zelo domus dei alle der katholischen Kirche nachteiligen Bestimmungen des Westfälischen Friedens für ungültig und unverbindlich erklärt.<sup>2)</sup>

1) Ibid.

2) . . . predictos . . . pacis . . . articulos ceteraque in dictis instrumentis contenta, quae catholicae religioni, divino cultui, animarum salutis, eidem Sedi Apostolicae Romanae et inferioribus ecclesiis ac ordini et statui ecclesiastico illorumque personis, membris, rebus, bonis, iurisdictionibus, auctoritatibus, immunitatibus, libertatibus, privilegiis, praerogativis et iuribus quibuscumque quomodolibet officium seu praedictum etiam minimum afferunt aut inferre seu intulisse et alias nocere seu nocuisse quoquomodo dici, intellegi, praetendi vel censeri possent, cum omnibus inde secutis et quandocumque sequendis ipso iure nulla, irrita, in-

3) Eine religiös-kirchliche Basis behält aber das deutsche Reich auch jetzt, nur daß dieselbe nicht mehr eine einfache, sondern eine zweifache ist. Man würde die Bestimmung über die aequalitas exacta mutuaque zwischen der protestantischen und der katholischen Religion gründlich mißverstehen, wenn man darin finden wollte, das Reich habe sich damit für religions- oder konfessionslos erklärt, seine Verbindung mit der Kirche gelöst. Daß dem nicht so ist, zeigt eine spätere Bestimmung des I. P. O.: sed praeter religiones supra nominatas (sc. der protestantischen und der katholischen) nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur.<sup>1)</sup> Es geht diese Vorschrift besonders gegen die Wiedertäufer, Socinianer, Mennoniten u. a., also gegen eigentliche Keger, und spricht damit indirekt aus, daß das heilige römische Reich auch fernherhin, wie sein hier wohl nicht absichtslos betonter Name sagt, ein heiliges, auf religiös-kirchlichem Grunde ruhendes Gemeinwesen sein soll: die Übung einer kegerischen Religion darf auch in Zukunft im Reiche nicht geduldet werden. Es liegt darin zugleich das Zugeständnis an die Protestanten, daß das Reich sie nicht mehr als Keger betrachte, sondern als auf dem Boden des abendländischen Christentums stehend anerkenne. Die religiöse Grundlage des Reiches ist also durch die Gewährung der Rechtsgleichheit an die Evangelischen nicht aufgehoben, sondern nur umgestaltet, sozusagen erbreitert worden.

Von selbst versteht sich, daß durch die eben angezogene Bestimmung des I. P. O. andere als die zwei offiziellen Religionen nicht bloß vom Reiche im Gegensatz zu den Territorien und Städten, sondern vom gesamten Gebiet des heiligen römischen Reiches, auch von seinen Territorien und Städten ausgeschlossen sein sollten; und wenn später eine mildere Auslegung jene Bestimmung dahin deuten wollte, daß sie die territoriale Duldung einzelner Befenner anderer Religionen nicht verbiete, wie schon der dadurch nicht aufgehobene Judenschutz beweise<sup>2)</sup>, so ist kein Zweifel, daß diese Auffassung weder dem Wortlaut noch dem Sinne des Westfälischen Friedens entspricht; was

valida, iniusta, damnata, reprobata, inania viribusque et effectu vacua omnia fuisse, esse et perpetuo fore neminemque ad illorum et cuiuslibet eorum, etiamsi iuramento vallata sint, observantiam teneri etc. — tenore praesentium decernimus.

1) Art. VII § 2.

2) Pütter, Geist des Westf. Friedens (1795) S. 354. Daß die Reichsgewalt, wo sie konnte, der Überschreitung der reichsgesetzlichen Bestimmungen entgegentrat, zeigt folgendes Beispiel: am 29. März 1712 verordnete Graf Ernst Kasimir von Bidingen, allen denjenigen, so zu Bidingen neu anbauen wollten, solle außer anderen Privilegien eine vollkommene Gewissensfreiheit zustehen und niemand sich etwas besorgen, der sich etwa zu einer anderen Religion bekennete oder sich zu gar keiner äußeren Religion hielt, dabei aber doch äußerlich ehrbar, sitfam und christlich lebte. Der Reichsstal erhob Klage gegen die gräfliche Deklaration als des Reiches Grundsatzen zuwiderlaufend, und am 16. Juni erging ein kaiserliches Kammergerichtsmandat, welches den Grafen Kasimir zu einer Buße von 10 Mark lötligen Goldes und zum Widerruf des Edikts verurteilte (Bliff, Kurheffisches Kirchenrecht S. 113).

aber die Thatsache des Judenschutzes betrifft, so beruht dieser auf besonderen durch jenes Friedensinstrument nicht berührten Reichsgesetzen.

4) Ausdrücklich werden die Reformierten in den Frieden aufgenommen: *Unanimi quoque Caesareae Majestatis omniumque ordinum imperii consensu placuit, ut quicquid iuris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii, tum pax religionis et publica haec transactio in eaque decisio gravaminum caeteris Catholicis et Augustanae confessioni addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos reformati vocantur, competere debeat.*<sup>1)</sup> Aus diesen Worten geht zugleich hervor, wie die Aufnahme der Reformierten in den Friedensschluß zu verstehen ist: sie werden nicht als dritte Religionspartei neben der katholischen und der protestantischen anerkannt, sondern sie werden zur protestantischen gerechnet; es ist immer nur von der Gleichheit zweier Religionsparteien die Rede. Es ist dies darum nicht bedeutungslos, weil daraus folgt, daß Katholiken weder gegen Lutherische noch gegen Reformierte auf Grund der in Art. V § 1 festgesetzten *exacta mutuae aequalitas* sich auf das berufen können, was der Art. VII für das Verhältnis der Lutherischen und der Reformierten unter sich bestimmt.

5) Eine besonders wichtige Bestimmung des Friedensinstrumentes ist die über den geistlichen Vorbehalt und die geistlichen Stifter. Der Augsburger Religionsfriede hatte, wie wir gesehen haben, diesen Punkt zu Gunsten der katholischen Reichsstände geregelt: wenn ein geistlicher Reichsstand zur evangelischen Religion überträte, solle er nicht bloß seine geistliche Würde, sondern auch seine Reichsstandschafft mit Land und Leuten verlieren. Diese Festsetzung wurde jedoch von den Protestanten nicht so streng genommen und eine ganze Anzahl von geistlichen Stiftern von ihnen eingezogen, wie zugegeben werden muß, im Widerspruch mit der angezogenen Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens, gegen die sie allerdings seiner Zeit sofort protestiert hatten. Als nun die katholische Gegenmacht im dreißigjährigen Kriege auf ihrer Höhe stand, erließ Ferdinand II. 1629 das sogenannte Restitutionsedikt als authentische Deklaration des Augsburger Religionsfriedens und forderte darin die protestantischen Reichsstände auf, alle seit 1555 eingezogenen geistlichen Stifter wieder zurückzugeben. Die günstige Wendung jedoch, die für die Evangelischen durch das erfolgreiche Eingreifen des Schwedenkönigs Gustav Adolf eintrat, legte die Ausführung jenes Ediktes lahm. Schon der Prager Friede von 1635 bestimmte, daß die eingezogenen geistlichen Stifter den protestantischen Ständen nach dem Besitzstande vom 12. November 1627 auf vierzig Jahre (vom Prager Frieden an gerechnet) verbleiben sollten. Im Westfälischen Frieden aber mußte der streitige Punkt definitiv geregelt werden. Dies geschah durch folgende Bestimmungen:

a) Über den Besitz der reichsunmittelbaren geistlichen Güter soll der

1. Januar 1624 entscheiden: wer, es sei ein katholischer oder ein evangelischer Reichsstand, an diesem Tage im Besitz von geistlichen Gütern gewesen ist, soll darin bleiben und vom anderen Teile nicht gestört werden.<sup>1)</sup>

b) Tritt der Inhaber eines solchen geistlichen Gutes, über dessen Besitzstand der angegebene Termin entscheidet, sei es nun ein katholischer Erzbischof, Bischof oder Prälat, oder ein Evangelischer, der zum Erzbischof, Bischof oder Prälaten erwählt oder postuliert ist, in Zukunft zu einer anderen Religion über, so soll er alsbald sein Recht verlieren, und das Kapitel oder wer sonst dazu befugt ist, soll eine andere Person wählen dürfen, die derjenigen Religion zugehört, welcher jenes geistliche Gut auf Grund dieses Friedens zusteht.<sup>2)</sup>

Es war mit diesen Festsetzungen rechtlich auch hier Parität zwischen der protestantischen und der katholischen Religion hergestellt, thatsächlich aber waren sie doch zu Gunsten der katholischen Stände, da am 1. Januar 1624 die meisten unmittelbaren geistlichen Güter in ihren Händen sich befunden hatten.

6) Das landesherrliche *ius reformandi exercitium Religionis*, das schon der Augsburger Religionsfriede wenn auch nur indirekt anerkannt hatte, bestätigte das I. P. O. ausdrücklich als ein Recht, das den unmittelbaren Reichsständen *cum iure Territorii et Superioritatis ex communi per totum Imperium haecenus usitata praxi* zukomme.<sup>3)</sup> Das *Ius reformandi exercitium Religionis*, d. h. das rein formelle Recht, den Religionsstand des Landes (innerhalb des vom Reiche gelassenen Spielraums) zu bestimmen und die Anhänger der anderen Religion (d. h. also entweder der katholischen oder der protestantischen) entweder zu dulden (und das Maß der Duldung selbst festzusetzen) oder zur Auswanderung zu nötigen, ist also ein in der Landeshoheit als solcher enthaltenes Recht, ein Regal, wie es deren noch manche gibt. Der rein formelle Charakter des *ius reformandi* ist dadurch erst recht besiegelt worden.<sup>4)</sup>

Es bedurfte nun aber noch einiger Bestimmungen darüber, was in solchen Fällen recht sein solle, wenn Landesherrschaft und Unterthanen zur Zeit des Friedensschlusses verschiedener Religion waren.

a) Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Protestanten und Katholiken hatte Ferdinand I., wie wir gesehen haben<sup>5)</sup>, in einer Nebendeklaration zum Augsburger Religionsfrieden die Zusicherung gegeben, daß evangelische Unterthanen auch unter katholischen geistlichen Landesherrschaften die Freiheit der Übung ihrer Religion haben sollen. Allein diese Zusicherung wurde, weil sie nicht in den Reichsabschied selbst aufgenommen war, nicht gehalten. Daher bestimmte nunmehr das I. P. O.:

a) Diejenigen Unterthanen katholischer Stände, welche in irgend einem Zeitpunkte des Jahres 1624 das öffentliche oder private *exercitium Augustanae Confessionis* gehabt hatten, und diejenigen Unterthanen evangelischer Stände,

1) I. P. O. art. V § 14. 2) Ibid. § 15. 3) Art. V § 30. 4) f. o. S. 120.  
5) f. o. S. 118 Anm. 1.

1) I. P. O. art. VII § 1.

welche zu irgend einer Zeit des Jahres 1624 das öffentliche oder private *exercitium Catholicae religionis* genossen hatten, sollten dies auch in Zukunft behalten samt den Annezen, die sie damals besaßen hatten.<sup>1)</sup> Es ist dies nichts anderes als jene Ferdinandeische Deklaration, einerseits insofern beschränkt, als man nicht ein Recht evangelischer Unterthanen von katholischen Landesherrschaften auf evangelische Religionsübung überhaupt anerkannte, sondern die Thatsache des Besitzes der evangelischen Religionsübung in irgend einem Zeitpunkt des Jahres 1624 als maßgebend für die fernere Religionsübung zu Grunde legte, andererseits aber insofern erweitert, als dieses beschränkte Recht nicht bloß den evangelischen Unterthanen katholischer geistlicher Stände, sondern den evangelischen Unterthanen aller katholischen Stände und (der Parität wegen) auch den katholischen Unterthanen evangelischer Stände zu gute kam, jedenfalls insofern viel wertvoller denn jene Ferdinandeische Deklaration, als die neue Zusicherung in den Friedensschluß selbst aufgenommen worden ist.

β) Wie sollte es aber mit solchen evangelischen Unterthanen katholischer Landesherrschaften und solchen katholischen Unterthanen evangelischer Landesherrschaften gehalten werden, die zu keiner Zeit des Jahres 1624 weder öffentliche noch private Übung ihrer Religion besaßen hatten? Wie sollte es ferner mit solchen Unterthanen gehalten werden, die in Zukunft einmal eine andere Religion als die Landesherrschaft bekennen werden? Das I. P. O. sagt darüber: sie sollen von ihrer Landesherrschaft in Geduld getragen werden (*patienter tolerantur*) und mit Gewissensfreiheit (*conscientia libera*) ohne Nachforschung und Störung ihrer Hausandacht obliegen, in der Nachbarschaft aber dem öffentlichen Gottesdienst, wo und wann sie wollen, beiwohnen dürfen;<sup>2)</sup> wenn aber ein solcher Unterthan es vorzieht, auszuwandern, oder von der Landesherrschaft dazu genötigt wird, soll es ihm freistehen, seine Güter zu veräußern oder zu behalten und durch andere verwalten zu lassen u. s. w.<sup>3)</sup> Man sieht daran deutlich: das *patienter tolerantur* legt den Landesherrschaften nicht die Verpflichtung auf, andersgläubige Unterthanen in ihren Territorien zu dulden, gibt den Unterthanen nicht etwa ein Recht darauf, von ihren andersgläubigen Landesherrschaften geduldet zu werden, sondern ist nur ein guter Rat an die Landesherren, dessen Befolgung ganz von ihrem guten Willen abhängt.

γ) Wichtig ist noch, daß die unter α und β von uns angeführten Beschränkungen des *ius reformandi* der Territorialgewalten in den österrösterreichischen Erblanden (Schlesien und Niederösterreich) mit einigen Ausnahmen nicht gelten sollen: hier solle der Besitzstand des Jahres 1624 gleichgültig sein und der katholische Landesherr sein *ius reformandi* unbeschränkt üben dürfen.<sup>4)</sup>

δ) Was das Verhältnis zwischen Lutherischen und Reformierten betrifft, so enthält darüber das I. P. O. folgende Festsetzung:

Wenn ein lutherischer oder ein reformierter Landesherr zur reformierten oder lutherischen Konfession übertritt oder ein Land ererbt oder sonstwie erlangt, wo der Gottesdienst der anderen Konfession geübt wird, so soll er nicht das Recht haben, an dem öffentlichen Religionsstand des Landes etwas zu ändern, dagegen soll er berechtigt sein, ohne Beschwerde seiner Unterthanen Hofprediger seiner eigenen Konfession zu halten.<sup>1)</sup>

7) Entscheidung von Streitigkeiten, die aus diesem Frieden entstehen, sollen non nisi *amicabili ratione* beigelegt werden, d. h. die evangelischen Reichsstände sollen nicht einfach durch die Stimmenmehrheit ihrer katholischen Gegner sich für besiegt erklären müssen.<sup>2)</sup> Dies wird dann noch deutlicher zu dem allgemeinen Prinzip erhoben, daß in Religions- und anderen Sachen, wo die Stände nicht als Ein *corpus* betrachtet werden können, die Entscheidung nicht durch Stimmenmehrheit, sondern durch freundschaftliche Verständigung herbeigeführt werde (*ut etiam Catholicis et A. O. statibus in quas partes euntibus, sola amicabile compositio lites dirimat, non attenda votorum pluralitate*).<sup>3)</sup>

Die Stände schieden sich daher in der Folge auf dem Reichstage in zwei *corpora*, ein *Corpus Evangelicorum* unter dem Direktorium von Kursachsen, und ein *Corpus Catholicorum* unter dem Direktorium des Kurfürsten von Mainz, und verhandelten *de corpore ad corpus* mit einander. Da der Reichstag von 1654 an in Regensburg permanent war, so hatten dort seitdem die beiden Religionsparteien ihre ständige Vertretung zur Wahrung ihrer Interessen.

8) Die im Augsburger Religionsfrieden nur mit Vorbehalt suspendierte geistliche Jurisdiktion wurde jetzt vollständig suspendiert und auf die Grenzen des jeweiligen Territoriums beschränkt.<sup>4)</sup>

9) Auch in diesem Frieden wurde wiederholt die Hoffnung auf einen endlichen Vergleich der Religionspaltung ausgesprochen<sup>5)</sup>, und bezeichnender Weise die geistliche Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über die Evangelischen nicht aufgehoben, sondern bloß suspendiert.

Über die Bedeutung des Westfälischen Friedens für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland haben wir uns bereits ausgesprochen: erst jetzt ist völlige Parität im Reichsinne zwischen der evangelischen und der katholischen Religionspartei im Reiche hergestellt. Allerdings ist dies nur dadurch erreicht worden, daß, wie wir ebenfalls schon hervorgehoben haben, die religiös-kirchliche Grundlage des Reiches wesentlich umgestaltet worden ist: es gibt jetzt zwei offizielle oder Reichsreligionen. Auf Eine Konsequenz dieses Umstandes haben wir nun noch besonders aufmerksam zu machen. Bisher hatte es eines der vornehmsten Attribute der kaiserlichen Gewalt gebildet, die *advocatia ecclesiae* wahrzunehmen, die religiös-kirchliche Basis des heiligen

1) Art. V § 32. 2) Art. V § 34. 3) Ibid. § 36. 4) Ibid. § 35 ff.

1) Art. VII § 1. 2) I. P. O. art. V § 50. 3) Ibid. § 52. 4) I. P. O. art V § 48. 5) 3. B. I. P. O. art. V § 14. 25. 31. 48.

römischen Reiches deutscher Nation aufrecht zu erhalten. In der Hauptsache bestand diese Aufgabe darin, die römisch-katholische Kirche und ihre Verfassung zu schützen und ihre Alleinherrschaft im Reiche gegen jeglichen Angriff zu verteidigen. Um seiner Pflicht als advocatus ecclesiae nachzukommen, hatte der Kaiser Karl V. den Kampf wider die „Ketzer“, die Addicti Augustanae Confessionis, geführt, er war dazu in seinem Gewissen und von Rechts wegen verbunden und lieber trat er die Führung der Reichsgewalt an seinen Bruder Ferdinand ab, als daß er mit den Protestanten verhandelt und ihnen Zugeständnisse gemacht hätte, die ihn seine innerste Überzeugung als eine schwere Sünde anzusehen genötigt hätte. Und er hatte auch insofern recht, als die advocatia ecclesiae schon durch die Gewährung der Duldung an die Protestanten im Augsburger Religionsfrieden und vollends durch die Verleihung gleicher Rechte an sie mit den Katholiken im Westfälischen Frieden ihren eigentlichen Zweck und Inhalt verloren hat. Ihre Voraussetzung war die religiöse Einheit des Reiches, ihre Aufgabe die Erhaltung derselben mit allen der Reichsgewalt zu Gebot stehenden Mitteln. Nun aber war diese Einheit im Augsburger Frieden faktisch, im Westfälischen auch rechtlich und grundsätzlich aufgegeben, was sollte jetzt noch die advocatia ecclesiae? sie war so gut wie gegenstandslos geworden.<sup>1)</sup> Eine Aufgabe blieb ihr allerdings auch jetzt noch, darüber zu wachen, daß in den Territorien und Städten von den Landesoberkeiten und Stadtmagistraten keine andere Religion zugelassen werde, als die offiziellen Religionen des Reiches. Aber soviel Gelegenheit auch die Reichsgewalt gehabt hätte, an diesem Punkte den Rest der einst so wichtigen advocatia ecclesiae zur Anwendung und Anerkennung zu bringen und gegen die mannigfachen Übertretungen jenes Verbotes des I. P. O. einzuschreiten, so

1) Charakteristisch sind in dieser Hinsicht die Zusätze zu den Wahlkapitulationen der deutschen Kaiser. Ursprünglich gelobten sie: „Zum ersten, daß Wir in Zeit solcher Unserer Königl. Würden, Amt und Regierung die Christenheit und den Stuhl zu Rom, auch Päpstl. Heiligkeit und Christliche Kirche als derselben Advokat in gutem, treulichem Schutz und Schirm halten sollen.“ Später wird diese Pflicht eingeschränkt: „Gleichwohl soviel diesen Artikel belanget, haben Unsere lieben Oheime, die zwei Kurfürsten zu Sachsen und Brandenburg, sich ausdrücklich gegen uns erklärt, was da von dem Stuhl zu Rom und Päpstl. Heiligkeit für Meldung geschieht, daß Ihre Liebden für sich und Ihre Religionsverwandten daren nicht willigen noch Uns damit verbünden haben noch ersüßgebachte Advocatia dem Religions- und Profan-, auch zu Münster und Osnabrück aufgerichteten Frieden zu Präjudiz angezogen und gebraucht, sondern demselben gleicher Schutz gehalten und geleistet werden solle, wie Wir Ihnen, den zweien Kurfürsten, denn auch solches kraft dieses versprechen und Uns hiermit dazu verbinden.“ Außerdem mußte der Kaiser geloben, alle wider den Westfälischen Frieden eingewandte Protestationes und Contradictiones zu vernichten etc. Noch in der Wahlkapitulation des letzten Kaisers, Franz II., findet sich das Gelöbniß, die Christenheit, den Stuhl zu Rom, päpstliche Heiligkeit und Christliche Kirche als derselben Advokat zu schirmen u. s. w., aber auch der Vorbehalt der Augsburgerischen Religionsverwandten und die Anerkennung des Religions- und des Westfälischen Friedens. Vgl. für die älteren Wahlkapitulationen Müllener, Capitulationes harmonicae 1725. Die späteren Wahlkapitulationen sind einzeln im Druck erschienen.

war sie dazu doch bereits zu schwach: die Territorialgewalten fühlten sich jetzt stark genug, in offenem Widerspruch mit jener reichsgesetzlichen Bestimmung auch „Ketzer“ in ihren Landen Duldung zu gewähren. Die advocatia ecclesiae trat also nicht einmal mehr in diesem Punkte in die Erscheinung: sie war zu einem bloßen Titel, einem Ehrenprädikat der kaiserlichen Gewalt herabgesunken.

Dadurch, daß der Westfälische Friede zwar auf der einen Seite die Parität der katholischen und der protestantischen Religion im Reiche, auf der anderen Seite aber das Landesoberkeitliche ius reformandi als die beiden wichtigsten Einrichtungen der Religionsverfassung des deutschen Reiches verkündet hatte, war auch deutlich ausgesprochen, daß die Parität sich nur auf das Reich, nicht auf die Territorien und Städte beziehe. Es ist allerdings im I. P. O. den Landesoberkeiten nicht verboten, innerhalb ihres Gebietes die beiden Reichsreligionen paritätisch zu behandeln. Aber im allgemeinen dachte keine Territorialgewalt daran, von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen; man war noch zu sehr von der Vorstellung durchdrungen, in Einem Lande könne auch bloß Eine Religion sein, mit anderen Worten, das publicum religionis exercitium könne immer bloß Einer Religionspartei zugestanden werden. Wir sind damit auf eine Begriffsreihe geführt, die wir noch zu erörtern haben.

Das I. P. O. unterscheidet drei Grade der Religionsübung: publicum religionis exercitium, privatum religionis exercitium, devotio domestica. Der maßgebende von diesen drei Begriffen ist unzweifelhaft der erste: der Begriff des publicum religionis exercitium; nach ihm bestimmen sich die beiden anderen. Er ist am leichtesten zu verstehen, denn er bezeichnet offenbar diejenige Religionsübung, die der römisch-katholischen Kirche zugestanden hatte, solange sie die einzige, die offizielle Kirche des deutschen Reiches gewesen war: da besaß sie das publicum religionis exercitium, d. h. sie allein durfte öffentlichen Gottesdienst halten, Kirchengebäude errichten, kirchliches Eigentum erwerben, ihre Einrichtungen und Bräuche waren für das Reich überall da maßgebend, wo dieses religiösen Charakter trug, ihre Gesetze erkannte das Reich als für sich und seine Unterthanen verbindlich an. Die katholische Kirche hatte also das publicum religionis exercitium eben als die herrschende Kirche des Reiches; es liegt in dem Begriffe dieser öffentlichen Religionsübung, daß sie eigentlich bloß Einer Kirche, Einer Religion zukommen kann. Ebendarum hatte die katholische Kirche im Mittelalter publicum religionis exercitium, weil sie sozusagen ausschließlich privilegiert war zur religiösen Versorgung des deutschen Reiches, weil man den Rechtsboden seiner ganzen Existenz im Reiche unter den Füßen verlor, sobald man sich von dieser Kirche lössagte: der Anspruch der katholischen Kirche auf Alleinherrschaft in religiöser Beziehung wurde vom mittelalterlichen Staat anerkannt und unterstützt. Eine Mehrheit von Kirchen, die das exercitium religionis publicum haben, war auf diesem Standpunkt nicht denkbar.

Trotzdem aber gewährte der Westfälische Friede zwei Religionen das Recht der öffentlichen Religionsübung im Reiche. Dies geschah unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß in Einem Lande auch nur Eine Religion herrsche, also auch nur Eine Kirche das publicum religionis exercitium genieße. Man dachte freilich daran, daß die Landesobrigkeit Andersgläubigen die öffentliche Religionsübung gestatten müsse, wenn sie diese an irgend einem Zeitpunkte des Jahres 1624 befehlen haben, man ordnete für gewisse Reichsstädte die Verbeibaltung der bisherigen Parität der Religionen an, aber man sah darin doch nur Ausnahmen von der Regel, daß in Einem Lande auch nur Eine Kirche öffentliche Religionsübung genieße. Immerhin aber war Wissenschaft und Praxis jetzt genötigt, den Begriff des publicum religionis exercitium in seine einzelnen Merkmale aufzulösen und diese anzugeben; man konnte ihn jetzt nicht mehr so einfach als diejenige Religionsübung definieren, die der katholischen Kirche bisher auf Grund der Reichsverfassung zugekommen war. J. J. Moser zählt als „wesentliche“ Stücke der öffentlichen Religionsübung auf: „1) daß zu dem allgemeinen Gottesdienst durch öffentliches Geläute gewöhnliche Zeichen gegeben werden; 2) daß alle solcher Religion Zugethane, sowohl Einheimische als Fremde, dem allgemeinen Gottesdienst zu allen Zeiten nach freiem Belieben beiwohnen dürfen; endlich 3) daß neue Eheleute mit einem öffentlichen Gefolge zur Kirche begleitet, die Kinder mit einem üblichen Gefolge zur Taufe gebracht, sodann die Todten mit einem öffentlichen Gefolge zur Erde bestattet und ihnen öffentliche Leichenreden gehalten werden dürfen.“<sup>1)</sup> Zu den „zufälligen“ Stücken der öffentlichen Religionsübung rechnet Moser die Orgeln, Kirchenmusiken, bei den Katholiken die Processionen u., Dinge, die fehlen können, ohne daß dem öffentlichen Gottesdienst etwas Wesentliches abgehe.<sup>2)</sup> Endlich gebe es auch noch nach I. P. O. art. V § 31 sogenannte Annexa der öffentlichen Religionsübung, z. B. Institutio Consistoriorum, Ministeriorum tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, ius Patronatus aliaque similia iura.<sup>3)</sup> Johann Christian Majer beschreibt als die öffentliche Religionsübung diejenige, welche in öffentlicher Kirche und den besonders dazu bestimmten Gebäuden gehalten wird.<sup>4)</sup> Ähnlich Wiesenhavern: „Das Exercitium religionis publicum ist, wenn der Gottesdienst in öffentlichen Gebäuden gehalten und vermittelst der Glocken den Eingepfarrten angekündigt wird, ferner wenn eine solenne Liturgie vorhanden und öffentliche Processionen angestellt werden dürfen.“<sup>5)</sup>

Man sieht an diesen Definitionen, wie die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes der öffentlichen Religionsübung als der Religionsübung der herrschenden Kirche im Anschlusse an den Westfälischen Frieden derart ermäßigt und

- 1) Von der Landeshoheit im Geistlichen S. 324.
- 2) Von der deutschen Religionsverfassung S. 124.
- 3) a. a. S. S. 125.
- 4) Deutsches geistliches Staatsrecht, Bd. 2 S. 79.
- 5) Grundsätze des Kirchenstaatsrechts der Protestirenden in Deutschland (1764) S. 171.

herabgedrückt worden ist, daß eine Mehrheit von Kirchen mit dem Recht der öffentlichen Religionsübung in einem Lande denkbar ist. Majer unterscheidet daher von der mit jenem Rechte ausgestatteten Religion die herrschende Religion eines Landes, d. h. „diejenige Religion, die von der Landeshoheit vermöge des ihr hierin zukommenden Vorrechts nach Vorschrift der Gesetze öffentlich und förmlich eingeführt worden und auf öffentliche Kosten des Landes aus dem gemeinen Landeskircheneigentum bestellt und unterhalten wird.“<sup>1)</sup>

Nachdem man einmal den Begriff des publicum religionis exercitium in dieser Weise abgeschwächt hatte, war es ein Leichtes, von ihm aus den Begriff des privatum religionis exercitium zu bilden. Ist es der Landesobrigkeit gestattet, mehrere Religionen in ihrem Gebiete zuzulassen, so hat sie auch das Recht, den Grad der Religionsübung für jede der zugelassenen Religionen zu bestimmen: sie kann anordnen, daß nur diejenige Religion, zu der sie selbst sich mit der überwiegenden Mehrheit der Unterthanen bekennt, des Rechts der öffentlichen Religionsübung teilhaftig sein, die andere dagegen sich mit dem niederen Grad der privaten Religionsübung begnügen solle. Dieser wurde also, wie sich von selbst ergab, andersgläubigen Minderheiten der Gesamtbevölkerung gewährt. J. J. Moser sagt über diese Art der Religionsübung: „Das Wesentliche bestehet bei den Evangelischen darin: 1) daß ein Prediger den Gottesdienst halten, 2) man gemeinschaftlich singen, beten und die Predigt anhören, wie auch 3) das heilige Abendmahl halten darf. Bei den Katholischen aber kommt sodann noch die Messe hinzu.“<sup>2)</sup> Einfacher ist die Definition Majers: „Privatreligionsübung ist diejenige, so in Privathäusern, die keine eigentlichen Kirchen sind, gehalten wird.“<sup>3)</sup> Diese letztere Begriffsbestimmung hebt das eine Merkmal, das im I. P. O. besonders zu Tage tritt, richtig hervor: die private Religionsübung unterscheidet sich von der öffentlichen eben durch das Fehlen der Zeichen der Öffentlichkeit; diese sind aber hauptsächlich das Kirchengebäude und das Glockengeläute; doch kann das erstere vorhanden sein, während das andere stets als ein sicheres Kennzeichen der öffentlichen Religionsübung gilt.<sup>4)</sup>

Die niederste Stufe der Religionsübung, die das I. P. O. kennt, ist die devotio domestica, deren wesentliche Stücke nach Moser sind, „daß dergleichen Religionsverwandte 1) zu Haus Gott nach den Grundsätzen ihrer Religion dienen dürfen, 2) deswegen nicht angefochten noch in ihrer Hausandacht gestört werden sollen, 3) daß sie den öffentlichen Gottesdienst ihrer Religion auswärts besuchen dürfen.“<sup>5)</sup> Majer definiert den Hausgottesdienst

1) a. a. D. Bd. 2 S. 56 f.

2) Von der Landeshoheit im Geistlichen S. 327.

3) a. a. D. Bd. 2 S. 80.

4) In einer Kur-Braunschweigischen Resolution vom 25. April 1713 § 9 heißt es: „Die Römisch-Katholischen haben allhier ein Kirchengeläute verlangt, zum Zeichen, daß ihr hiesiges Exercitium Religionis publicum sei“ (bei Moser a. a. D. S. 324 f.).

5) a. a. D. S. 329.



als „diejenige individuelle Religionsübung des gemeinen Untertanen, die von ihm selbst allein, ohne weitere kirchliche Ceremonien, durch Lesen, Beten und Singen in seiner eigenen Wohnung zwischen ihren vier Wänden verrichtet wird.“<sup>1)</sup>

Von selbst aber versteht sich, daß alle diese verschiedenen Grade der Religionsübung nur den vom Reiche rezipierten Religionen, nie den Sekten gewährt werden dürfen.<sup>2)</sup>

Endlich ist nicht zu übersehen, daß das I. P. O. noch ganz mit dem alten Kirchenbegriff operiert: es weiß nichts von einer katholischen oder evangelischen Kirche als Rechtssubjekt, als Verbandsperson, sondern spricht von katholischer und evangelischer Religion, und die Rechtssubjekte, die in Betracht kommen, sind die Stände des Reiches. Es werden daher nirgends der protestantischen oder katholischen Kirche als solcher, als einer Gesamtperson Rechte und Befugnisse vindiziert, sondern immer nur den Ständen und etwa noch deren Untertanen. Der moderne Kirchenbegriff, den das Naturrecht ausgebildet hat, ist hier noch nicht vorhanden.

## B) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den Territorien und Städten.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den Gebieten der Territorialgewalten und Stadtmagistrate steht in dieser Periode unter dem Zeichen des Territorialismus, d. h. jener Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche, die wir im vorigen Kapitel geschildert haben und die durch ihren weltlich-politischen Charakter einen scharfen Gegensatz bildet zu der religiös-theologischen Weltanschauung im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die veränderten Begriffe vom Staat, von seinen Befugnissen und Pflichten, Zwecken und Aufgaben macht sich wie auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, so auch in der Kirchenpolitik geltend. Wenn wir aber sagen, daß diesem ganzen Zeitraum vom Westfälischen Frieden bis zum Untergang des alten deutschen Reiches die naturrechtliche Anschauung von Staat und Kirche ihren eigentümlichen Stempel aufdrückte, so soll dies nicht heißen, daß die territorialistische Behandlung der Kirchen mit jenem Endtermin aufgehört habe; wir werden im nächsten Kapitel Gelegenheit haben, uns davon zu überzeugen, daß sie auch im 19. Jahrhundert noch lange geübt worden ist. Vielmehr wollen wir sagen, daß in dieser Periode, die wir jetzt nach ihrer Eigentümlichkeit zu betrachten haben, ausschließlich naturrechtliche Ideen die Kirchenpolitik bestimmen, während im 19. Jahrhundert daneben andere aufkommen und jene zu verdrängen suchen.

Von großer Wichtigkeit ist, daß in diesem Zeitraum einer der größten protestantischen Staaten, der die führende Rolle des evangelischen Deutschlands an Stelle Kursachsens übernimmt, Preußen, wie sein gesamtes öffentliches

1) a. a. D. Bb. 2 S. 87. 2) f. o. S. 277.

und privates Recht, so auch die Normen für das Verhältnis von Staat und Kirche im allgemeinen Landrecht kodifiziert und zwar durchweg im Anschluß an die naturrechtlich-territorialistische Ideen. Wir haben somit in diesem Gesetzbuch einen klassischen Ausdruck der Kirchenpolitik Preußens nicht bloß, sondern der meisten deutschen Staaten.<sup>1)</sup>

### 1) Die Stellung der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche.

Indem wir jetzt nicht mehr von der Landesobrigkeit, sondern von der Staatsgewalt und ihrem Verhältnis zur Kirche reden, deuten wir die große Veränderung an, die im Begriffe des Staates im 17. und 18. Jahrhundert sich vollzogen hat. Neben der landesobrigkeitlichen Gewalt waren seither noch andere öffentliche Gewalten, die Landstände, Ritterschaften, Gemeinden und andere Korporationen gestanden; dieser ständische Staat des Mittelalters, der treffend als ein Konglomerat von Monarchieen und Republiken bezeichnet worden ist<sup>2)</sup>, wird in unserem Zeitraume abgelöst durch den souveränen, den absoluten Staat, die Anstalt zur Beherrschung des gesamten öffentlichen Lebens, neben der keine andere mehr ein selbständiges Dasein fristen konnte. „An die Stelle auflösender Decentralisation trat uniformierende Centralisation. So hörten Stadt- und Dorfgemeinden, Kreise und Landschaften auf, von eigenem Leben erfüllte Gemeinwesen, Träger eigener Rechte zu sein; sie wurden bloße Objekte der Staatsthätigkeit, geographische Distrikte der Staatsverwaltung. Zwischen ihnen und dem souveränen Staat gab es kein Rechtsverhältnis, da sie nicht als jenem homogene Gemeinwesen, als Träger einer eigenen Willenssphäre in Betracht kamen.“<sup>3)</sup> Der kräftigste und rücksichtsloseste Vertreter der Souveränität der Staatsgewalt war in unserer Periode Ludwig XIV. von Frankreich; ihn hat das ganze Zeitalter als glänzendes Vorbild verehrt und nachzuahmen gesucht; was an ihm anstößig erschien, waren nicht sowohl die Grundsätze seiner Politik, als die Brutalität ihrer Durchführung. Es ist deshalb kein so großer Unterschied zwischen ihm und den deutschen Fürsten dieser Periode: die Politik des Großen Kurfürsten und Friedrichs des Großen ist dieselbe wie die Ludwigs XIV., wenn auch nicht in der Ausführung, so doch in den leitenden Gesichtspunkten: es ist die von der Souveränitätsidee beherrschte Staatskunst.<sup>4)</sup>

1) Das Allgemeine Landrecht wurde nach jahrzehntelanger Vorbereitung 1794 publiziert; für sein Verständnis ist wichtig die Kenntnis der persönlichen Anschauungen seines geistigen Urhebers Suarez (vgl. Stölzel, Karl Gottlieb Suarez 1885). Über den kirchenpolitischen Standpunkt des Allgemeinen Landrechts vgl. auch Merkel in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, Bb. 21 (1860) S. 25 ff. Jacobson, Das evangelische Kirchenrecht des Preussischen Staates S. 23 ff. Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens Bb. 1 (1840) S. 457 ff. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche S. 284 ff. 852 ff.

2) Bornhauf, Geschichte des preussischen Verwaltungsrechts Bb. 2 S. 10.

3) Preuß, Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften (1889) S. 116.

4) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bb. 1 S. 642 und Preuß a. a. D. S. 115 f.

Es läßt sich denken, daß die herrschende politische Anschauung und Praxis auch auf dem Gebiet der Kirchenpolitik sich zur Geltung bringt und auf die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche einen maßgebenden Einfluß ausübt. Während bisher die Landesobrigkeiten ihre Thätigkeit für die Kirche unter den Gesichtspunkt einer heiligen Pflicht, der Verantwortlichkeit für das Seelenheil ihrer Unterthanen gestellt, die Kirche selbst als eine Institution, eine göttliche Anstalt, deren cura und advocatia ihnen übertragen sei, betrachtet hatten, erscheint jetzt das kirchliche Handeln der Landesherren und Stadtmagistrate als eine Ausübung der Staatsgewalt, als die Bethätigung eines Rechtes, das aus dieser als der allgemeinen Quelle aller Regierungsbefugnisse ebenso von selbst sich ergibt wie die Befugnis, Steuern von den Unterthanen zu erheben, Ruhe und Ordnung im Lande aufrecht zu erhalten und dergl. Was die Staatsgewalt jetzt in und an der Kirche thut, fällt unter den Begriff der Polizei, der Sorge für das öffentliche Wohl, aber in dem umfassenden Sinne, den man in unserem Zeitalter mit diesem Begriffe verbindet.

Es war daher nicht ohne Bedeutung, daß der Westfälische Friede das wichtigste Recht des Staates in seinem Verhältnis zur Kirche und Religion, das ius reformandi exercitium religionis ausdrücklich als ein Recht anerkannte, das den unmittelbaren Reichsständen cum iure Territorii et Superioritatis ex communi per totum Imperium haecenus usitata praxi zukomme.<sup>1)</sup> Allerdings stand nach bisheriger Anschauung schon das ius reformandi der Landesobrigkeit als solcher zu, allein nunmehr erscheint es als eine Regierungsbefugnis der Staatsgewalt wie andere derartige Befugnisse, als ein Stück der staatlichen Souveränität. Bisher war das Reformationsrecht den Landesherren und Stadtmagistraten hauptsächlich unter der Voraussetzung ihres persönlichen Interesses an der evangelischen Wahrheit und des Bewußtseins einer ersten Obliegenheit zugesprochen worden, nunmehr aber stellte es sich unter den Gesichtspunkt eines für den Inhaber der Staatsgewalt politisch wichtigen und in der Landeshoheit als solcher enthaltenen Rechtes dar.

Damit steht nicht in Widerspruch, daß die Landesherren sich auch in dieser Periode noch gern auf ihr ius episcopale, ihr oberstes Bischofsrecht und dergl. berufen<sup>2)</sup>; sie wollen damit keineswegs sagen, daß sie ihr ius circa sacra in einer ganz anderen Eigenschaft ausüben als ihr weltliches Regiment, sondern es ist dies zum Teil die Nachwirkung der früheren Anschauung, die jegliches Handeln der Landesobrigkeit auf einen besonders erworbenen Rechtstitel zurückführt, zum Teil der Einfluß der Idee von einer irgendwie und irgendwann geschenehen Übertragung der „Gesellschaftsrechte“ der evangelischen Kirche auf die Landesherren.

Daß die territorialistische Behandlung der evangelischen Kirche von seiten

1) I. P. O. art. V § 30 (f. v. S. 279).

2) Beispiele dafür hat Kampz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland, in den Jahrbüchern für preussische Gesetzgebung etc. Bd. 31 S. 25 ff. gesammelt.

der Staatsgewalt in unserem Zeitraume keineswegs bloß in ihrer bisher schon zu Tage getretenen Abhängigkeit von der Landesobrigkeit ihren Grund hat, sondern auch aus anderen allgemeineren Einflüssen erklärt werden muß, zeigt die unwiderlegliche Thatsache, daß die katholische Kirche in unserer Periode von den katholischen Landesherren dieselbe territorialistische Behandlung erleidet, wie die evangelische Kirche von den evangelischen Landesherren. Man mag seinen Blick nach Spanien oder nach Frankreich oder nach Deutschland wenden, überall wird die katholische Kirche nach den gleichen „polizeistaatlichen“ Grundsätzen von der Staatsgewalt regiert und bevormundet wie die evangelische Kirche; weniger Freiheit und Selbständigkeit als die katholische Kirche in Oesterreich unter Maria Theresia und Joseph II. genoß nirgends die evangelische Kirche in Deutschland.<sup>1)</sup> Es ist dies deshalb wichtig hervorzuheben, weil man gewöhnlich annimmt, die bürokratische Behandlung der evangelischen Kirche in unserem Zeitraum sei die natürliche Konsequenz ihrer Stellung im Reformationszeitalter gewesen. Eine unbefangene Betrachtung lehrt uns, daß die evangelische Kirche, auch wenn sie von den Reformatoren eine bischöfliche Verfassung erhalten hätte, doch dem Los nicht entgangen wäre, das auch die katholische Kirche in unserem Zeitabschnitt getroffen hat.

Die gänzlich veränderte Natur des landesherrlichen ius circa sacra zeigt sich besonders darin, daß da, wo neben der bisherigen Landeskirche andere Kirchen und Konfessionen im Staate vorhanden sind, die Staatsgewalt diesen gegenüber die gleichen Rechte beansprucht wie der Landeskirche gegenüber. Unter dem ius circa sacra versteht man jetzt nicht mehr das Recht und die Pflicht der Obrigkeit, für das Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen, sondern eine Befugnis, die aus der Landeshoheit, der Souveränität des Staates fließt, ebendarum in konfessioneller Beziehung neutral ist und allen Religionsgesellschaften und Kirchen gegenüber zur Anwendung gelangt. So beansprucht der Große Kurfürst kraft der ihm zustehenden Iura in Ecclesiasticis et Politicis, daß die von ihm angeordneten Buß- und Betttage, Dankfeste u. s. w. „von denen Römisch-Katholischen nicht weniger als von den Evangelischen mit rechtem Eifer und gebührender Andacht gehalten und gefeiert werden.“<sup>2)</sup>

Aber auch da, wo das Prinzip des Landeskirchentums noch strenger festgehalten wird, tritt doch recht deutlich zu Tage, daß der Staat nicht mehr in erster Linie von religiös-theologischen Interessen sich bestimmen läßt, wie im vorigen Zeitraume, sondern von weltlich-politischen, daß er seinen Zweck und seine Aufgabe mit Bewußtsein scheidet von der Bestimmung der Kirche. Darin liegt für ihn selbst die Notwendigkeit, den Kirchen ein gewisses Maß von Selbständigkeit für ihre inneren Angelegenheiten zu gewähren. Der Staat hat gar nicht das Interesse, sich um alle ihre Einzelheiten zu kümmern; alle kirch-

1) Vgl. besonders Maßen, Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 280 ff. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche S. 131 ff. 236 ff. Hinschius, Staat und Kirche S. 204 ff. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, Bd. 1 S. 43 ff.

2) Lehmann, Preußen und die katholische Kirche Bd. 1 S. 351.

Mieker, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

lichen Verhältnisse und Angelegenheiten kommen für ihn nur soweit in Betracht, als sein Interesse, die *salus publica*, die Polizei es erfordert; soweit dies nicht der Fall ist, sind sie ihm gleichgültig. Nun wird die Polizei allerdings in unserem Zeitraume, wie wir bereits hervorgehoben haben, in einem sehr weiten Sinne gefaßt. Von allem was irgendwie in die Außenwelt tritt und sich nicht ganz und gar im Bereiche der unsichtbaren Gedankenwelt hält, fürchtet der Polizeistaat eine Gefährdung der öffentlichen Wohlfahrt, einen Angriff auf seine Souveränität und übt deshalb eine kleinliche Aufsicht und lästige Bevormundung über die Individuen wie über die Korporationen in seinem Gebiete. So bewegt sich auch die Kirchenpolitik des Polizeistaates zwischen zwei einander entgegengesetzten Richtungen: auf der einen Seite vermag er sich nicht mehr mit der Kirche in dem Maße zu identifizieren, wie es im vorigen Zeitraum der Fall war, er hält es nicht mehr für seine oberste Aufgabe, das Seelenheil seiner Unterthanen zu fördern, er kann nicht mehr so wie früher die Zwecke der Kirche zu seinen eigenen machen und ist darum geneigt, sein Gebiet von dem der Kirche abzugrenzen und dieser für ihre Angelegenheiten freien Spielraum zu gewähren, sie als eine Korporation anzusehen und zu behandeln; auf der anderen Seite aber ist er von starkem Mißtrauen gegen alle selbständigen Gemeinwesen durchdrungen und von dem lebhaften Drange erfüllt, alles womöglich selbst in die Hand zu nehmen und auszuführen, die Kirchen und Religionsgesellschaften in bürokratisch-pedantischer Weise zu beaufsichtigen oder gar als Staatsteile, Staatsanstalten selbst zu regieren und seinen politischen Zwecken dienstbar zu machen, insbesondere nicht zu dulden, daß sie auswärtigen Befehlen und Einflüssen zugänglich seien.

Nirgends tritt uns dieses Doppelantlitz der territorialistischen Kirchenpolitik so deutlich entgegen wie in Brandenburg-Preußen. Vor allem ist der Große Kurfürst ein klassischer Vertreter jener Politik in seinen Ansichten wie in seiner Praxis. Auf der einen Seite ist er begeistert für Gewissens- und Religionsfreiheit, deren Erhaltung und Erweiterung im Westfälischen Frieden hauptsächlich seinen energischen Bemühungen zu verdanken ist<sup>1)</sup>, er will sich über die Gewissen seiner Unterthanen keines Imperii anmaßen<sup>2)</sup>, die Katholiken in seinem Gebiete gedenkt er frei bei ihrer Religion zu lassen<sup>3)</sup>, im Edikt vom 4. Juli 1674 gestattet er dem römischen Klerus „in Causis Fidei nec non in Spiritualibus et Sacramentalibus, soviel nämlich die Ordines, Priesterweihe, Konsekration der Tempel, Kirchen und Altäre, wie auch die Ritus, Caeremonias et Visitationes und Disciplinam ecclesiasticam koncernieren kann, fremde Geistliche, sie seien, welche sie wollen, pro Ordinario vel Superiore zu erkennen.“<sup>4)</sup> Auf der anderen Seite aber unterwirft er die Kirchen auf Grund seiner landeshoheitlichen Rechte, seines *ius episcopale* der weitgehendsten Beaufsichtigung und Bevormundung, die freilich der evan-

gelischen Kirche gegenüber immer noch einen Grad stärker ist als gegenüber der katholischen, aber auch auf diese mit aller Entschiedenheit angewandt wird. Buß-, Bet- und Danktage werden nicht bloß für die Evangelischen, sondern auch für die Katholiken im Lande angeordnet und dabei sogar die Predigttexte vorgegeschrieben, denn die Anordnung eines Betttags gilt nicht als eine interne Angelegenheit der Kirchen, sondern als ein „Stück von der hohen Landesobrigkeit“<sup>1)</sup>. Auch von den katholischen Geistlichen verlangt der Große Kurfürst als „ihr alleiniger Ordinarius ecclesiasticus“, als „ihr Oberherr und Ordinarius in geistlichen Sachen“<sup>2)</sup> angesehen zu werden; wiederholt verbietet er ihnen von auswärtigen Oberen Befehle anzunehmen: sie sollen ihren Landesherrn als *supremum Episcopum* betrachten und des Papstes und der Bischöfe Bullen nicht parieren.<sup>3)</sup> Bei katholischen geistlichen Stellen behält er sich die ausdrückliche Bewilligung und Konfirmation der Ernannten oder Erwählten vor.<sup>4)</sup> Noch weiter ging der Kurfürst in seiner Fürsorge für die evangelische Kirche seines Landes: da er selbst zu ihr gehörte, so glaubte er sich erst recht befugt zur Ordnung ihrer Angelegenheiten. Seine Vorschriften erstreckten sich hier bis aufs einzelne: über Liturgie und äußere Kirchengebräuche wurden mehrfache Verordnungen erlassen; der Gebrauch lateinischer Lieder in der Kirche wurde verboten, die Abschaffung von Chorvöcken und Kreuzen beim gottesdienstlichen Gebrauche befohlen, die Wiederaufnahme von Katechisationen und Kinderkonfirmationen angeordnet u. s. w.<sup>5)</sup>

Nächst dem Großen Kurfürsten ist in Preußen innerhalb unseres Zeitraums die interessanteste Erscheinung Friedrich der Große. Auch bei ihm entspricht wie bei seinem Vorfahren die Kirchenpolitik durchaus den persönlichen Anschauungen über Religion und Kirche. Wir müssen daher zunächst auf diese mit einigen Worten eingehen.<sup>6)</sup> Es tritt uns hier ein großer Abstand entgegen zwischen Friedrich dem Großen und dem Großen Kurfürsten. Dieser war bei aller Duldsamkeit gegen andere Konfessionen und Kirchen doch ein überzeugter und eifriger Befenner der reformierten Lehre; die von ihm in so weitgehendem Maße besonders gegen die katholische Kirche geübte Toleranz hatte ihren Grund durchaus nicht in einer persönlichen Gleichgültigkeit gegen das Christentum oder dessen positive Gestaltungen, sondern lediglich in politischen Rücksichten, und nur darin kündigt sich bei ihm eine neue Weltanschauung an, daß das Staatsinteresse stärker ist als das rein religiöse; er selbst war für seine Person davon durchdrungen, daß die Wahrheit am reinsten in der reformierten Lehre zu finden sei.<sup>7)</sup> Anders war der persönliche Standpunkt

1) Lehmann a. a. D. S. 273 f. 2) Lehmann a. a. D. S. 64. 3) Lehmann a. a. D. S. 58. 158. 275. 276. 4) Lehmann a. a. D. S. 136. 5) Mühlner a. a. D. S. 171 f. 6) Vgl. besonders Eduard Zeller, Friedrich der Große als Philosoph (1886) S. 124—156: Friedrichs Stellung zur Religion (an dieses Werk schließen wir uns bei der Darstellung der religiösen Ansichten Friedrichs an). Vgl. dazu L. Geiger, Berlin 1688—1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt. Bb. 1 (1893) S. 325 ff. Einiges Material bietet auch Büsching, Charakter Friedrichs II. 2. Aufl. 1789. 7) Lehmann a. a. D. S. 42 f.

1) Lehmann a. a. D. S. 24 f. v. Mühlner, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 180 ff. 2) Ebendas. S. 55. 3) Ebendas. S. 50. 4) Lehmann a. a. D. S. 88 f. Vgl. S. 94.

Friedrichs des Großen. Er ist ganz und gar ein Kind der Aufklärung und ist deshalb auch in der Auffassung der Religion nie über die der gesamten Aufklärungsperiode eigentümliche Einseitigkeit und Außerlichkeit hinausgekommen. Die Entstehung der Religion weiß er nur aus zwei Quellen abzuleiten, die gleich trübe sind und sich nur dadurch unterscheiden, daß es in dem einen Fall an der Einsicht gefehlt haben soll, in dem anderen an der Ehrlichkeit: einerseits aus der Furcht und Unwissenheit der Masse, andererseits aus dem Eigennutz und der Schlaueit Einzelner und ganzer Klassen, die jene Unwissenheit für ihre eigenen Zwecke ausbeuten. Von diesem Urteil wird auch die alt- und die neutestamentliche Religion nicht ausgenommen: auch Moses ist einfach ein Betrüger und das ganze Judentum mit seinen ungereimten Wundergeschichten, seinen abgeschmackten Kirchengebräuchen und seinem rachebüchtigen Gott eine widerwärtige Erscheinung. Mit ungleich größerer Achtung behandelt Friedrich die christliche Religion und ihren Stifter; freilich unterscheidet er dabei die ursprüngliche Gestalt der christlichen Religion, die er um ihres reinen Gottesglaubens und ihrer vortrefflichen Moral willen sehr hoch stellt, und ihre spätere Entartung, die er nicht scharf genug verurteilen kann. Den wertvollsten Bestandteil aller Religionen bilden ihre Moralvorschriften, die wenigstens in allen höherstehenden Religionen im wesentlichen die gleichen sind; doch gibt Friedrich zu, daß der Stifter des Christentums die reinste Moral gelehrt und die vollkommenste Tugend geübt habe. Was nun die verschiedenen geschichtlichen Formen des Christentums betrifft, so stellt er den Protestantismus unbedingt über den Katholizismus schon deshalb, weil er in der katholischen Kirche und ihrer Hierarchie den Hauptsitz des Aberglaubens, des Fanatismus, der geistlichen Betrügerei und Herrschsucht sieht und das Hauptverdienst der Reformation ihm darin besteht, daß sie für das Gebiet, das sie sich eroberte, die Macht jener Hierarchie gebrochen hat; er erkennt auch sonst die Verdienste an, die sich die Reformation um die geistigen Fortschritte der Menschheit erworben habe, und erklärt die evangelische Religion für die beste und weit besser als die katholische. Wenn auch philosophisch alle Religionen ungefähr gleich seien, so sei doch die Gottesverehrung der protestantischen am wenigsten mit Aberglauben belastet und am wenigsten verfolgungsfüchtig; allerdings sei Luther auf halbem Wege stehen geblieben, sonst wäre er zum Socinianismus fortgeschritten, allein man müsse sich dies gefallen lassen und die Verschiedenheit der theologischen Meinungen ebenso ertragen, wie man die der Gesichter ertrage, wenn sich die Menschen dadurch nur nicht zur Unduldsamkeit verleiten und der Menschenliebe entfremden lassen. Aus diesen Ansichten über Religion und Christentum ergab sich für Friedrich als ihre praktische Bethätigung der Grundsatz der Toleranz, der Glaubensfreiheit. Die Moral ist ja unabhängig von den Glaubensvorstellungen und verträgt sich mit den verschiedensten Dogmen. Die wichtigste Aufgabe einer weisen Kirchenpolitik ist ihm daher die Übung der Toleranz: man müsse jedem die Freiheit lassen, den Weg zum Himmel einzuschlagen, der ihm am besten gefällt,

oder wie er sich in einem anderen noch berühmteren Worte einmal ausdrückt: „hier muß ein jeder nach seiner Fagon selig werden“<sup>1)</sup>; jeder glaube was ihm wahr scheine, und wenn man ihn auch zwingt eine Formel herzusagen, stimme er ihr darum in seinem Innern doch nicht bei. Der Fürst habe auch gar keine Gewalt über die Denkungsart der Bürger; er sei eingesetzt, um das Wohl der Gesellschaft zu wahren, nicht um die Freiheit ihrer Mitglieder zu unterdrücken; für das Wohl der Gesellschaft sei aber die Toleranz unentbehrlich, auf ihr beruhe das Gedeihen der Staaten; die Unduldsamkeit sei ein Tyrann, der die Länder entvölkere, die Duldsamkeit eine Mutter, die sie pflege und blühend mache.<sup>2)</sup> „Die Wahrung des Friedens zwischen den Religionsgesellschaften und die Beschützung der Einzelnen und der Gemeinden gegen Glaubensdruck: dies sind die leitenden Gedanken seiner Kirchenpolitik, denen er während seiner ganzen Regierung so unabänderlich folgt, daß der Eigensinn religiöser Parteien von ihm nicht selten mit einer Geduld und die Wünsche der Gemeinden mit einem Entgegenkommen behandelt wurden, wie man sie von seinem durchgreifenden Wesen kaum erwarten konnte.“<sup>3)</sup>

Die Fredericianische Kirchenpolitik ist gerade darin durchaus territorialistisch, daß sie auf der einen Seite die Gewährung und Aufrechterhaltung der Gewissens- und Religionsfreiheit für ihre erste und schönste Aufgabe ansetzt, auf der anderen Seite die Kirchen und Religionsgesellschaften einer tiefeingreifenden Beaufsichtigung und Überwachung unterzieht. Der evangelischen Kirche gegenüber tritt mehr die letztere Seite hervor, während die katholische Kirche, die seit der Einverleibung Schlesiens im Jahre 1740 und der Westpreußens im Jahre 1772 eine ganz andere Bedeutung für den preussischen Staat hatte als bisher, schon aus politischen Rücksichten, um die Einwohner der neu erworbenen Landesteile in möglichst kurzer Zeit für ihren neuen Landesherren zu gewinnen, einer sehr schonenden Behandlung und verhältnismäßig großen Selbständigkeit sich erfreuen durfte; die moderne Anschauung, die in der Staatsgewalt vor allem eine absolute, souveräne Macht erblickt, verleugnet sich auch der katholischen Kirche gegenüber nicht. Bezeichnend ist, daß bei allen Maßnahmen der Kirchenpolitik der rein weltliche Gesichtspunkt des staatlichen Nutzens den Ausschlag gibt. Friedrich ist tolerant, weil dies im Interesse des Staates ist

1) Diese Äußerung steht in einer Handverfügung des Königs zu einem Immediatbericht des geistlichen Departements vom 22. Juni 1740 (bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 4) und lautet vollständig: „Die Religionen müssen alle toleriert werden und muß der Fiskal nur das Auge darauf haben, daß keine der anderen Abbruch thue, denn hier muß ein jeder nach seiner Fagon selig werden.“

2) Ein anderes Mal sagt er in einer Handverfügung vom 15. Juni 1740 (bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 3): „Alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, so sie professieren, ehrliche Leute sind, und wenn Türken und Heiden kämen und wollten das Land populieren, so wollen wir ihnen Moscheen und Kirchen bauen.“ Vom Toleranzstandpunkt Friedrichs wird später (beim Landeskirchentum) noch einmal die Rede sein.

3) Zeller a. a. D. S. 150f.

und die Duldbarkeit die Länder bevölkert und blühend macht.<sup>1)</sup> Den Katholiken in Bresfeld erteilt er die Konzession zur freien Religionsübung, „vorerwähnte Stadt ferner in Aufnahme zu bringen, auch in selbige immer mehr und mehr bemittelte Leute und Fabrikanten zur Beförderung des daselbst bereits florierenden Commercii (wozu sothane Stadt besonders wohl situiert ist) hereinzuziehen.“<sup>2)</sup> Aus dem gleichen Grunde wird im Widerspruch mit den Bestimmungen des I. P. O. Sekten, z. B. den griechischen Katholiken, den Unitariern, Schwentfeldern, böhmischen Brüdern u. dergl. Aufnahme und Duldung im Königreiche gewährt.<sup>3)</sup> Aus politischen Rücksichten sollen die evangelischen Bethäuser in Schlesien nicht unnötig vermehrt werden, da „die durch den Krieg ohnedem ziemlich mitgenommenen und entkräfteten Unterthanen und Gemeinden“ sonst mit neuen Lasten beschwert würden.<sup>4)</sup> Als dem Könige berichtet worden war, daß unter seinen katholischen Unterthanen in Schlesien „eine allzugroße und so wenig mit den Bedürfnissen des Kirchendienstes als der Bevölkerung eines jeden Orts proportionierte Anzahl Leute den Klosterstand erwählen oder ihre Kinder dazu widmen“, was neben anderen gefährlichen Folgen eine Entkräftung des Landes nach sich ziehe, ordnete er an, daß „kein Unterthan Bürger- und Bauernstandes ohne vorgängige Examinierung und erhaltenem Lizenz-Schein sich oder seine Kinder zum Klosterstande widmen solle.“<sup>5)</sup> Die merkwürdige Thatsache, daß Friedrich die Jesuiten in Schlesien und Westpreußen duldete und schützte, ja sogar die Publikation der päpstlichen Bulle, welche den Jesuitenorden aufhob, nicht gestattete, ist ebenfalls lediglich aus Gründen der Staatsklugheit zu erklären, daraus daß er ihre Dienste für die Gelehrtenschulen in den katholischen Teilen seines Landes nicht zu entbehren und durch keine anderen zu ersetzen wußte; dieser ihrer Brauchbarkeit gegenüber traten die Bedenken, welche von den Grundsätzen und der bisherigen Wirksamkeit des Ordens hergenommen waren, für ihn in den Hintergrund.<sup>6)</sup> Der Plan, der ihn nach der Teilung Polens eine Zeitlang beschäftigte, auch mohammedanische Kolonien in seinem Lande anzusetzeln, hat ebenfalls einen politischen Beweggrund: er wollte für sein schwach bevölkertes Land weitere Bewohner, weitere Arme für den Feldbau, insbesondere aber weitere Ersatzmannschaften für eine Armee gewinnen, die damals noch für einen großen Teil ihres Bestandes auf die Anwerbung von Ausländern angewiesen war, wenn sie auf ihrer zu der Bevölkerungsziffer des Staatsgebietes in keinem Verhältnis stehenden Höhe erhalten werden sollte.<sup>7)</sup>

Ein zweiter beherrschender Gesichtspunkt der Kirchenpolitik Friedrichs des

1) Siehe die S. 293 angeführten Aussprüche Friedrichs.

2) Bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 403.

3) Vgl. Mühlner a. a. D. S. 256 f. Bücking a. a. D. S. 138 ff.

4) Bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 403.

5) Ebendas. S. 562.

6) Zeller a. a. D. S. 152 ff.

7) Zeller a. a. D. S. 155 f.

Großen ist die Aufrechterhaltung seiner landeshoheitlichen Rechte, der staatlichen Souveränität. Er gründet sie der katholischen Kirche gegenüber mit Vorliebe auf den Westfälischen Frieden, wobei er die im I. P. O. art. V § 45 ausgesprochene Suspension der geistlichen Jurisdiktion über die Protestanten so versteht, als ob dadurch die iurisdicatio papalis in terris Protestantium überhaupt, also nicht bloß über die protestantischen, sondern auch über die katholischen Unterthanen protestantischer Landesobrigkeiten, aufgehoben und solches Recht den Landesfürsten vi superioritatis territorialis vindiziert worden sei.<sup>1)</sup> Friedrich erklärt daher wiederholt in prinzipieller Weise, keine auswärtige geistliche Jurisdiktion über seine katholischen Unterthanen anerkennen zu wollen und bestellt einen Cardinal als Generalvikar, der die landesherrlichen Iura in sacris et spiritualibus im Namen des Königs über dessen katholische Unterthanen geistlichen und weltlichen Standes ausüben und nicht gestatten solle, „daß auswärtige Nuntii, Provinciales oder Commissarii sich einiger Jurisdiktion in Unseren Landen anmaßen, Bullen, Befehle oder Verordnungen an Unsere Unterthanen ablassen, vielmehr verhindern, daß solche von Unseren katholischen Unterthanen angenommen werden: allermaßen alle Befehle allein von ihm als Unserem Vicario generali gegeben und in Unserem Namen publiziert werden sollen.“<sup>2)</sup>

Sofern nun aber diese beiden obersten Rücksichten auf das Interesse des Staates und auf die landeshoheitlichen Rechte in sacris et spiritualibus nicht verletzt werden, gestattet Friedrich den Kirchen und Religionsgesellschaften dasjenige Maß der Freiheit und Selbständigkeit, das er von seinem territorialistischen Standpunkte aus ihnen schon darum einräumen mußte, weil er gar nicht das lebendige religiöse Interesse besaß, um sie von der Staatsgewalt gänzlich abhängig zu machen und zu erhalten. Wiederholt erklärt sich Friedrich gegen jeglichen Zwang in Sachen der Religion und des Gewissens; insbesondere sichert er bei der Besitzergreifung Schlesiens den Katholiken zu, daß er ihre Religion in statu quo belassen werde: qua Doctrinalia bleibt alles bei den nach denen Principiis ihrer Religion subsistierenden Verfassungen; die mere Spiritualia sollen dem Generalvikariat oder dem bischöflichen Konistorium in Breslau verbleiben<sup>3)</sup>; die Katholiken sollen in ihren hergebrachten Gerechtigkeiten auch durch den evangelischen Gottesdienst nicht gekränkt werden<sup>4)</sup>; die Katholiken im Kadettenkorps sollen nicht gezwungen sein, dem evangelischen Gottesdienst beizuwohnen, sondern sich zum Gottesdienst ihrer Kirche halten dürfen<sup>5)</sup>; man soll überhaupt die Katholiken bei ihren Gebräuchen lassen.<sup>6)</sup> Aber auch den protestantischen Geistlichen läßt Friedrich Freiheit in den kirch-

1) Bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 125. 183. 323. Vgl. Friedberg, Grenzen u. S. 269.

2) Bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 89, vgl. S. 304. 398. Siehe auch Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preussens Bd. 1 (1840) S. 365 f.

3) Bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 41. 50. 145. 184.

4) Ebendas. S. 55 f.

5) Ebendas. S. 343 f. 6) Ebendas. S. 237. 268.

lichen Ceremonien und verwehrt den evangelischen Gemeinden nicht, sich ihren Geistlichen selbst zu wählen.<sup>1)</sup> Im übrigen freilich war es nicht zu vermeiden, daß die evangelische Kirche vom Willen des Königs viel mehr abhängig war als die katholische Kirche, der ein ungleich größeres Maß von Selbständigkeit und Freiheit zu gewähren den König ihre Verfassung sowohl wie politische Rücksichten nötigten.

Neben der Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten und Friedrichs des Großen kommt in diesem Zeitraum hauptsächlich das Preussische Allgemeine Landrecht in Betracht. Dieses ist gerade dadurch interessant, daß es in seinem uns hier berührenden Abschnitte (zweiter Teil, erster Titel), der „von Kirchengesellschaften überhaupt“ handelt, nichts anderes ist als eine Modifikation derjenigen Grundsätze, welche die preussischen Herrscher von der Mitte des 17. Jahrhunderts an mit einer fast nie unterbrochenen Konsequenz in ihrer kirchlichen Politik befolgt haben.

Achten wir zunächst auf den Kirchenbegriff des Gesetzbuches. Es ist durchaus der moderne, naturrechtliche: die Kirche ist die Kirchengesellschaft, die nur eine Spezies der allgemeineren Religionsgesellschaft darstellt.<sup>2)</sup> Die Kirchen sind Korporationen, Gesellschaften mit verschieden abgestuften Befugnissen.<sup>3)</sup> Wie ganz und gar der Begriff der Kirche als einer Anstalt oder Stiftung verloren gegangen ist, erhellt daraus, daß Kirchen und andere dahin gehörige Gebäude für das ausschließende Eigentum der Kirchengesellschaft, zu deren Gebrauch sie bestimmt sind, erklärt werden und daß nach einer ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzes eine Kirchengesellschaft auch durch Veränderung ihrer Religionsgrundsätze das Eigentum der ihr gewidmeten Kirchengebäude nicht verliert.<sup>4)</sup> Wenn eine Kirchengesellschaft ganz aufhört, so gilt von diesen Kirchengebäuden dasselbe, was von dem Vermögen erloschener Gesellschaften überhaupt gilt, d. h. sie fallen dem Staat anheim zu anderweitiger Verwendung für das gemeine Wohl.<sup>5)</sup>

Genauer ist es der naturrechtliche Kirchenbegriff in seiner späteren sogenannten kollegialistischen Fassung, der dem Allgemeinen Landrecht zu Grunde liegt, d. h. die Kirchengesellschaft ist die Kirchengemeinde, die lokale Kirche. Unter einer Kirchengesellschaft versteht also das Gesetzbuch nicht in erster Linie die Gesamtheit der im Königreiche zum gleichen Glauben sich Bekennenden, also die römisch-katholische, die lutherische, die reformierte Kirche, wofür es vielmehr den Ausdruck „Religionspartei“ gebraucht<sup>6)</sup>, sondern

1) Büsching a. a. D. S. 151 ff.

2) Vgl. A. L. Teil 2 Tit. 11 § 11: „Religionsgesellschaften, welche sich zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes verbunden haben, werden Kirchengesellschaften genannt.“ Der erste Abschnitt handelt demgemäß „von Kirchengesellschaften überhaupt“, der zweite „von den Mitgliedern der Kirchengesellschaften“, der dritte „von den Oberen und Vorgesetzten der Kirchengesellschaften“, der vierte „von den Ältern und dem Vermögen der Kirchengesellschaften“.

3) Davon wird später noch genauer die Rede sein. 4) Vgl. §§ 170 und 171.

5) Vgl. § 172. Vgl. auch § 27. 6) Vgl. §§ 36, 39, 40, 41, 42, 43.

nur die Vereinigung der an Einem Orte zum gemeinsamen Gottesdienste zusammentretenden Mitglieder derselben Religionspartei.<sup>1)</sup> Ausdrücklich spricht das Gesetzbuch aus: „Mehrere Kirchengesellschaften, wenn sie gleich zu einerley Religionspartei gehören, stehen dennoch unter sich in keiner notwendigen Verbindung.“<sup>2)</sup> Es ist dies durchaus die Ansicht von Suarez, der in den Gesetzesmaterialien einmal sagt: „Es gibt keine allgemeine Kirchengesellschaft im Staate, sondern nur einzelne besondere Gesellschaften, die durch kein äußeres Band unter einander verknüpft sind.“ Daraus leitet er auch den Satz ab, daß das Vermögen einer jeden einzelnen Kirchengesellschaft in dominio privativo derselben sei und keiner anderen Gesellschaft, sie gehöre zu ebenderelben oder zu einer anderen Konfession, irgend ein Anspruch daran kompetiere.<sup>3)</sup>

Dadurch daß unser Gesetzbuch den naturrechtlichen Kirchenbegriff aufnimmt und die Kirche als eine Gesellschaft, Korporation betrachtet, ist es ihm ein Leichtes, die evangelische wie die katholische Kirche unter diesen allgemeinen Begriff zu subsumieren und für beide eine Reihe von gemeinsamen Bestimmungen aufzustellen, mit anderen Worten, sie paritätisch zu behandeln.<sup>4)</sup>

Wie gestaltet sich nun auf dem Standpunkt des Allgemeinen Landrechts das Verhältnis von Kirche und Staat? Wir müssen hier davon ausgehen, daß unser Gesetzbuch die Kirchen als Gesellschaften, als Korporationen ansieht. Es kommt also darauf an, welchen Begriff es von den Gesellschaften im Staate überhaupt hat. Dieser erhellt aus dem sechsten Titel des zweiten Teils, der „von Gesellschaften überhaupt und von Korporationen und Gemeinen insonderheit“ handelt.<sup>5)</sup> Wir müssen uns dabei daran erinnern, daß das Allgemeine Landrecht der Periode des obrigkeitlichen, des Polizeistaates angehört, der alle seine Befugnisse nicht bloß haben, sondern auch ausschließlich haben will, der es als sein Monopol betrachtet, das, was zum gemeinen Besten dient, allein zu verstehen und auszuführen: der Unterthan als solcher mag seine individuellen Angelegenheiten besorgen; das Allgemeine im Auge zu haben ist er weder befähigt noch befugt. Was folgt daraus für die Stellung des Staates zum Genossenschaftswesen? Die Genossenschaften sind für den Polizeistaat des 18. Jahrhunderts entweder bloße Vereine, d. h. vertragsmäßige Verbindungen einzelner Individuen, die der juristischen Persönlichkeit, welche allein der Staat verleiht, ermangeln, dafür aber auch der staatlichen Einwirkung weniger ausgesetzt sind, oder eigentliche Korporationen mit vom Staate besonders verliehener juristischer Persönlichkeit; dann sind sie aber auch nichts anderes als Staatsteile, denen ein Teil des allumfassenden Staatszweckes zur Verwirklichung im engeren Kreise mittels der in der korporativen Verfassung gegebenen, aber gleichfalls vom Staate ab-

1) Vgl. §§ 58 und 59. §§ 108 und 111. §§ 68 und 75. §§ 157 und 159.

2) § 36. 3) Bei Merkel a. a. D. S. 29 f. 4) f. o. S. 244. 5) Vgl. zum folgenden Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. 1 S. 643 f. Rosin, Das Recht der öffentlichen Genossenschaft S. 30 ff.

geseiteten Machtmittel übertragen ist. „Auf der einen Seite Freiheit von staatlicher Einwirkung, aber auch Negation des Charakters der Vereinigung als eines Gemeinwesens und damit Absprechung der juristischen Persönlichkeit, auf der anderen Seite juristische Persönlichkeit, aber nur durch den Staat, für den Staat und unter dem Staat.“<sup>1)</sup> Auf diesen allgemeinen Grundsätzen beruht auch die Korporationslehre des Preussischen Allgemeinen Landrechts. Es erklärt Gesellschaften, d. h. Verbindungen mehrerer Mitglieder des Staates zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke, nur dann für erlaubt, wenn dieser Zweck mit dem gemeinen Wohl bestehen kann; Gesellschaften aber, deren Zweck und Geschäfte der gemeinen Ruhe, Sicherheit und Ordnung zuwiderlaufen, sind unzulässig und nicht zu dulden; jedoch auch an sich nicht unzulässige Gesellschaften kann der Staat verbieten, wenn sie anderen gemeinnützigen Absichten oder Anstalten hinderlich oder nachteilig sind.<sup>2)</sup> Die erlaubten Gesellschaften sind nun entweder Privatgesellschaften, die nach außen keine juristische Person darstellen und weder Grundstücke noch Kapitalien auf den Namen der Gesellschaft erwerben können<sup>3)</sup>, oder aber Korporationen, d. h. vom Staat genehmigte Gesellschaften, die sich zu einem fortdauernden gemeinnützigen Zweck verbunden haben<sup>4)</sup> und die juristische Persönlichkeit, aber nur durch Erteilung des Staates, besitzen.<sup>5)</sup> Sie stehen dafür unter fortlaufender Aufsicht des Staates und können sich ohne seine Erlaubnis kaum rühren: ihre vom Staat genehmigte Grundverfassung, auch andere Verfassungen, können sie ohne sein Vorwissen und Genehmigung nicht abändern<sup>6)</sup>; eine allgemeine Erklärung dunkler und zweifelhafter Stellen ihrer Grundverfassung können sie nur unter Bestätigung des Staates beschließen<sup>7)</sup>; Mitglieder können von ihnen nur unter seiner Aufsicht und nach den von ihm vorgeschriebenen Gesetzen ausgeschlossen werden<sup>8)</sup>; ein eigentliches Strafrecht gegen ihre Mitglieder kommt einer Korporation nur zu, wenn der Staat es ihr ausdrücklich verliehen hat<sup>9)</sup>; neue Mitglieder darf sie nur mit Vorwissen und Beistimmung des Staates aufnehmen<sup>10)</sup>; neue Anlagen können nicht ohne sein Vorwissen und Genehmigung gemacht werden<sup>11)</sup>; ohne besondere Bewilligung der ihnen vorgesetzten Behörde können Korporationen unbewegliche Sachen weder an sich bringen noch veräußern noch verpfänden<sup>12)</sup>; auch mit Einwilligung sämtlicher Mitglieder kann eine Korporation nicht anders als unter Genehmigung des Staates aufgehoben werden<sup>13)</sup>; wenn der statutenmäßige Zweck einer Korporation nicht ferner erreicht werden kann oder gänzlich hinwegfällt, ist der Staat berechtigt, sie aufzuheben, ebenso wenn dieser Zweck dem gemeinen Wohle schädlich wird.<sup>14)</sup> Wird eine Korporation aufgehoben und es sind über das gemeinschaftliche Vermögen in diesem Falle keine anderweitigen Bestimmungen

1) Rosin a. a. D. S. 30. 2) Teil 2 Tit. 6 §§ 1—4. 3) Ebendas. § 13.  
4) Ebendas. § 25. 5) Ebendas. § 81, vgl. §§ 25 und 26. 6) Ebendas. § 29f.  
7) Ebendas. § 34. 8) Ebendas. § 43f. 9) Ebendas. § 45. 10) Ebendas.  
§ 48. 11) Ebendas. § 66. 12) Ebendas. § 83. 13) Ebendas. § 180. 14) Ebendas.  
§ 189f.

in ihren Statuten vorhanden, so fällt das Vermögen dem Staate zur anderweitigen Verwendung für das gemeine Wohl anheim.<sup>1)</sup>

Wir sehen daran: die Korporation ist für das Allgemeine Landrecht eine Staatsanstalt mit korporativer Verfassung, eine „Staatsgesellschaft“ geworden; der Begriff der Privatkorporation ist diesem Gesetzbuche völlig verloren gegangen und der Ausdruck „Korporation“ mit der Bezeichnung „öffentliche Korporation“ oder „öffentliche Gesellschaft“ völlig identisch.<sup>2)</sup> Die Korporation besteht nur für den Staat, nicht für sich selbst, darum unterliegt sie auch dem Willen des Staates, nicht bloß ihrem eigenen.

Wenn nun das Allgemeine Landrecht die Kirchen als Gesellschaften oder Korporationen in dem bisher beschriebenen Sinne auffaßt, so läßt sich im voraus denken, in welches Verhältnis zum Staat das Gesetzbuch die Kirchengesellschaften setzt. Von größter Bedeutung ist gleich der Grundsatz, der an der Spitze des „von den Kirchengesellschaften überhaupt“ handelnden Abschnittes steht: „Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzusüßen.“<sup>3)</sup> Daraus ergeben sich von selbst die weiteren Bestimmungen, daß Religionsgrundsätze, die dem zuwider sind, im Staate nicht gelehrt und weder mündlich noch in Volksschriften ausgebreitet werden dürfen, und daß der Staat das Recht hat, dergleichen Grundsätze nach angestellter Prüfung zu verwerfen und deren Ausbreitung zu untersagen.<sup>4)</sup>

Welche Auffassung von der Kirche ist in diesen Sätzen enthalten? Wir können zunächst einfach sagen: die Auffassung der Kirche als Korporation im Sinne des Allgemeinen Landrechts. Das bedeutet also: die Kirchen sind selbständige, vom Staate begrifflich geschiedene Gemeinschaften<sup>5)</sup>, sie gehen also nicht im Staate auf oder unter. Aber sie sind nicht Selbstzweck, sie bestehen nicht bloß für sich selbst, zur Erfüllung ihres Gesellschaftszweckes, im Interesse ihrer Mitglieder, sondern sie bestehen zugleich für den Staat und dienen seinem Zwecke, und zwar nicht zufälliger und unbeabsichtigter oder freiwilliger Weise, sondern weil sie ihm dazu verpflichtet sind. Warum aber verpflichtet sie der Staat dazu? Weil er sie braucht zur Erreichung seines Zweckes, weil Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen die Mitbürger die unentbehrlichen Bedingungen seines eigenen erfolgreichen Wirkens sind: er kann diese Bedingungen nicht von sich aus schaffen,

1) Ebendas. § 192.

2) Siehe z. B. § 180. Vgl. auch Rosin a. a. D. S. 32.

3) Teil 2 Tit. 11 § 13.

4) §§ 14 und 15.

5) Wir können hier zunächst davon absehen, daß die Kirchengesellschaften im Sinne des Allgemeinen Landrechts die Kirchen gemeinden sind, da dies hier für unseren Zweck nichts ausmacht.

sondern überträgt ihre Herstellung den Kirchen, die er zur Erreichung dieses Zweckes konfessioniert und privilegiert, aber auch beständig beaufsichtigt und kontrolliert. Da der Staat nach der herrschenden Anschauung des 18. Jahrhunderts alles, was zum gemeinen Besten dient, allein zu verstehen und auszuführen im Stande ist, so wäre es allerdings an und für sich auch seine Aufgabe, mit den ihm zu Gebote stehenden Machtmitteln jene Bestimmungen bei seinen Unterthanen hervorzubringen, allein dazu reichen seine Mittel nicht aus und so überträgt er einen Teil der an und für sich allein ihm obliegenden Aufgaben den Kirchen: diese erfüllen also Staatsaufgaben, sind für Staatszwecke thätig, dienen Staatsinteressen. Ebendadurch nimmt der Staat für sich ein so weitgehendes Aufsichtsrecht gegen die Kirchen in Anspruch und legt sich die Befugnis bei, sie zur Erfüllung ihres Zweckes anzuhalten. Aus dem gleichen Grunde stattet er sie aber auch mit allerlei Privilegien aus, deren die Privatgesellschaften ermangeln. Indem also der Staat die Kirchen als Korporationen behandelt, gibt er seiner hohen Wertschätzung dieser Gesellschaften Ausdruck und gesteht zu, daß die Kirchen einen Teil der staatlichen Aufgaben und Zwecke erfüllen und ihm darum unentbehrlich sind. Daß freilich die Rehrseite dieser Hochschätzung die genaueste Kontrolle der Kirchen ist, darf uns beim Polizeistaate des 18. Jahrhunderts nicht wundern: aber dieses Verhalten fließt nicht aus einem besonderen Mißtrauen gegen die Kirchen, sondern aus dem allgemeinen Mißtrauen gegen die Genossenschaften.

Wie gestaltet sich nun im einzelnen das Verhältnis des Staates zu den Kirchengesellschaften nach dem Allgemeinen Landrecht? Obenan steht der Satz, daß sämtliche Kirchengesellschaften in allen Angelegenheiten, die sie mit anderen bürgerlichen Gesellschaften gemein haben, sich nach den Gesetzen des Staates richten müssen.<sup>1)</sup> Der Staat ist die erste und umfassendste Ordnung der menschlichen Gesellschaft, nicht die Kirchen, darum müssen sich diese nach ihm richten, nicht er nach ihnen. Es kommt darin die früher dargelegte naturrechtliche Idee der Souveränität des Staates zum Ausdruck.

Aus der Bestimmung der Kirchen, dem Interesse des Staates zu dienen, folgt das Obergewaltrecht desselben über sie: „Die Privat- und öffentliche Religionsübung einer jeden Kirchengesellschaft ist der Obergewalt des Staates unterworfen; der Staat ist berechtigt, von demjenigen, was in den Versammlungen der Kirchengesellschaft gelehrt und verhandelt wird, Kenntnis einzuziehen.“<sup>2)</sup> Die Gottesdienstordnungen, die eine Kirchengesellschaft einführt, müssen dem Staate vorgelegt werden, damit er sie daraufhin prüfen kann, ob sie jener obersten Pflicht jeder Kirchengesellschaft, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit u. s. w. einzuführen, entsprechen; ohne Genehmigung des Staates können solche Ordnungen weder verändert noch aufgehoben werden.<sup>3)</sup> Die Kirchen zuicht soll bloß zur Abstellung öffentlichen Argernisses abzielen und nie in Strafen an Leib, Ehre oder Vermögen der Mitglieder ausarten; sind solche

Strafen zur Aufrechterhaltung der Ordnung, Ruhe und Sicherheit in der Kirchengesellschaft gleichwohl notwendig, so muß es der vom Staate gesetzten Obrigkeit überlassen werden, sie zu verhängen.<sup>4)</sup> Das Recht, ein Mitglied auszuschließen, haben die Kirchengesellschaften nicht unbefristet: wegen bloßer von dem gemeinen Glaubensbekenntnisse abweichender Meinungen kann kein Mitglied ausgeschlossen werden<sup>5)</sup>; wenn über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung Streit entsteht, so gebührt die Entscheidung dem Staate.<sup>6)</sup>

Daß die Kirchengesellschaften unter der Direktion ihrer geistlichen Oberen stehen, wird zwar anerkannt und zugestanden<sup>4)</sup>, aber auch die Verpflichtung dieser Oberen zur vorzüglichen Treue und Gehorsam gegen den Staat eingeschärft.<sup>5)</sup> Die Jurisdiktion auswärtiger Oberen wird zwar nicht durchaus ausgeschlossen, aber doch mit allerlei Kautelen und Einschränkungen umgeben.<sup>6)</sup> Die den geistlichen Oberen untergeordneten Aufseher (Superintendenten, Inspektoren, Erzpriester) werden von diesen mit Genehmigung des Staates ausgewählt und bestellt.<sup>7)</sup>

Den Geistlichen werden ihre Amts- und Berufspflichten nachdrücklich vorgehalten;<sup>8)</sup> Verträglichkeiten selbst gegen fremde Religionsverwandte wird ihnen besonders eingeschärft.<sup>9)</sup>

Das Kirchenvermögen wird unter die Obergewalt des Staates gestellt, der berechtigt ist, darauf zu sehen, daß die Einkünfte der Kirchen zweckmäßig verwendet werden, und dafür zu sorgen, daß nützliche Anstalten aus Mangel des Vermögens nicht zu Grunde gehen.<sup>10)</sup> Neue Kirchen können nur unter ausdrücklicher Genehmigung des Staates erbaut, kirchliche Gerätschaften nur mit seiner Erlaubnis veräußert werden.<sup>11)</sup> Liegende Gründe kann keine Kirchengesellschaft ohne ausdrückliche Bewilligung des Staates an sich bringen,<sup>12)</sup> ebensowenig Geschenke und Vermächtnisse im Betrag von mehr als fünfhundert Thalern annehmen.<sup>13)</sup> Neue Pfarreien können nur vom Staat errichtet werden, der auch ihre Grenzen bestimmt<sup>14)</sup>; bestehende Pfarreien können nur mit seiner Genehmigung wieder aufgehoben werden.<sup>15)</sup>

Dafür haben die vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften auch besondere Rechte und Privilegien<sup>16)</sup>: im allgemeinen werden ihnen die Rechte privilegierter Korporationen beigelegt<sup>17)</sup>; ihre Kirchengebäude sind als privilegierte Gebäude des Staates anzusehen<sup>18)</sup>; die bei ihnen zur Feier des Gottesdienstes und zum Religionsunterrichte bestellten Personen haben mit anderen Beamten im Staate gleiche Rechte<sup>19)</sup> und sind als Beamte des Staates der Regel nach von den persönlichen Lasten und Pflichten des gemeinen Bürgers frei<sup>20)</sup>, genießen auch einen privilegierten Gerichtsstand.<sup>21)</sup> Bemerkenswert ist

1) § 27. 2) §§ 32 und 33. 3) §§ 46. 47. 49.

1) §§ 51—53. 2) § 55. 3) § 56. 4) § 114. 5) § 134. 6) §§ 117. 118. 135—140. 142. 7) § 151. 8) § 67 ff. 9) § 71. 10) §§ 161—163. 11) §§ 176. 180. 12) § 194. 13) § 197. 14) § 238. 15) § 306. 16) Von dem Unterschied ausdrücklich aufgenommener und bloß gebuldeter Kirchengesellschaften wird später (beim Landeskirchentum) die Rede sein. 17) § 17. 18) § 18. 19) § 19. 20) § 96. 21) § 97.



auch, daß den im Staate aufgenommenen Religionsgesellschaften ein erhöhter strafrechtlicher Schutz gegen Beleidigungen gewährt wird.<sup>1)</sup>

Man kann also nicht sagen, im Preussischen Allgemeinen Landrecht genießen die Kirchen gar keine Selbständigkeit, seien bloße Verwaltungsbezirke des Staates, geistliche Departements; sie sind vielmehr öffentliche Korporationen und als solche vom Staate unterschieden: sie haben ihre eigenen geistlichen Oberen und stehen unter ihrer Direktion; <sup>2)</sup> die geistlichen Oberen der katholischen Kirche sind die Bischöfe, die der evangelischen die Konsistorien; <sup>3)</sup> dem Staate kommt nicht die Direktion der Kirchengesellschaften zu, sondern nur gewisse gesetzlich bestimmte Rechte über sie, die entweder von dem geistlichen Departement oder vom Oberhaupte des Staates selbst ausgeübt werden.<sup>4)</sup> Von einem Episkopalrecht des Staates über die evangelische Kirche sagt unser Gesetzbuch nichts; die einzige Bestimmung, die ein näheres Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staate andeutet, ist der § 145 f., wonach sämtliche Consistoria unter der Oberdirektion des dazu verordneten Departements und Staatsministerium stehen und ohne dessen Vorwissen und Genehmigung keine Veränderung vorgenommen, noch weniger neue Kirchenordnungen eingeführt werden können. Im übrigen aber stehen beide Kirchen, die katholische und die evangelische, im gleichen Verhältnis zum Staat. Ausdrücklich wird ihre Befugnis, Kirchenordnungen aufzustellen, mit anderen Worten, ihre Autonomie anerkannt bzw. vorausgesetzt; <sup>5)</sup> hinsichtlich der besonderen Rechte und Pflichten der katholischen Priester wird sogar auf die Vorschriften des kanonischen Rechts, hinsichtlich der der protestantischen Geistlichen auf die Konsistorial- und Kirchenordnungen verwiesen.<sup>6)</sup> Es ist darum kein Zweifel, daß auf dem Standpunkt des Allgemeinen Landrechts die Kirchen vom Staate unterschiedene, prinzipiell selbständige Korporationen sind, die jedoch wie alle Korporationen einer weitgehenden Beaufsichtigung von seiten des Staates unterliegen; aber diese vernichtet ihre Autonomie nicht, sondern schränkt sie bloß ein. Darin aber, daß der Staat die evangelische und die katholische Kirche als Korporationen behandelt, bringt er seine Wertschätzung dieser Kirchen zum Ausdruck und gesteht ihre Unentbehrlichkeit für seine Thätigkeit zu.

Im übrigen Deutschland ist die Stellung der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche in unserem Zeitraum darum viel einfacher, weil es sich nur um das Verhältnis des Staates zu der einen, der evangelischen Kirche handelt und die katholische Kirche, auch wo sie nicht ausgeschlossen wird, doch nicht eine solche Rolle spielt wie in Preußen. Wir können uns daher auf die allgemeine Bemerkung beschränken, daß da, wo der Staat sich nur der evangelischen Kirche gegenübergestellt sah, eine territorialistische Kirchenpolitik erst recht Platz greift. Der Staat betrachtet ohne Ausnahme in dieser ganzen Periode sein Verhältnis zur evangelischen Kirche nur vom weltlich-staatlichen Gesichtspunkt aus und die evangelische Kirche nur als Mittel zur Erreichung seines staatlichen Zweckes; demgemäß ist es auch nur ein höchst bescheidenes Maß von Selbständigkeit, das er ihr einräumt. Der Polizeistaat des achtzehnten Jahrhunderts erträgt keinen „Staat im Staate“. Einzelne Züge dieser territorialistischen Kirchenpolitik werden wir noch in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels hervorzuheben Gelegenheit finden.

Nur das eine ist hier noch zu bemerken, daß, wie nicht anders zu erwarten, von einer selbständigen, sei es Presbyterial-, sei es Synodalverfassung der evangelischen Kirche in unserer Periode keine Rede ist. Die wenigen synodalen Ansätze, die im vorigen Zeitraum hervorgetreten sind, verschwinden, soweit sie noch vorhanden sind, vollends gänzlich. Der Zug, von oben herab zu regieren, der schon dem obrigkeitlichen Staate des 16. und 17. Jahrhunderts eigentümlich ist, findet sich in verschärftem Maße im Zeitalter des bürokratischen Polizeistaates wieder. Wir werden uns davon noch überzeugen, wenn wir auf die Organisation der kirchlichen Verwaltung in dieser Periode zu sprechen kommen werden.

## 2) Das Landeskirchentum.

Wir haben oben das Landeskirchentum als einen der eigentümlichsten Züge in dem Charakter des vorigen Zeitraumes bezeichnet; um so wichtiger ist es nun zu beobachten wie es sich in unserer Periode gestaltet: wenn irgendwo, muß gerade hierin der Geist der neuen Zeit zur Erscheinung kommen.

Vor allem ist hier daran zu erinnern, daß gleich der Westfälische Friede eine Durchbrechung des landeskirchlichen Prinzips enthält. Indem er denjenigen Unterthanen, die einen anderen Glauben als ihre Landesherrschaft haben und in irgend einem Zeitpunkte des Jahres 1624 die öffentliche oder private Übung ihrer Religion besaßen hatten, zusichert, daß sie bei ihrem Glauben und ihrer Religionsübung belassen werden sollen <sup>1)</sup>, hebt er die Grundvoraussetzung des Landeskirchentums, die Einheit der Religion im Lande, auf. Die gleiche Bedeutung hat die andere Festsetzung des I. P. O., daß ein lutherischer oder reformierter Landesherr, wenn er zur reformierten oder lutherischen Konfession übertrete oder ein Land ererbe oder sonstwie erlange, in dem der Gottesdienst der anderen Konfession geübt wird, an dem öffentlichen Religionsstande des Landes nichts ändern dürfe. <sup>2)</sup>

Diese Bestimmungen stehen im schroffen Widerspruch mit dem landeskirchlichen Prinzip, wonach die Landesobrigkeit vor Gott und von Rechts wegen verpflichtet ist, für reine Lehre und rechten Gottesdienst im Lande zu sorgen und alle Irrlehre und Götzendienst nicht zu dulden. Nach der neuen Anschauung, die sich in jenen Festsetzungen des Westfälischen Friedens ankündigt, ist es ganz gut möglich, daß verschiedene Religionen und Religionsübungen im Lande neben einander bestehen, daß der Glaube der Landesobrigkeit nicht auch der Glaube des ganzen Landes ist; die Landesobrigkeit gilt jetzt nicht

1) Teil 2 Tit. 20 § 214. 2) § 114. 3) §§ 115 und 143. 4) § 113.  
5) Vgl. §§ 47. 62. 109. 110. 112. 117. 146. 6) § 66.

1) f. o. S. 279 f. 2) f. o. S. 280 f.

mehr als verantwortlich für das Seelenheil ihrer Unterthanen, sie hat jetzt nicht mehr die Pflicht, vor allem anderen für deren Seligkeit zu sorgen. Der Staat hat ja in erster Linie nicht eine religiöse Zweckbestimmung, wie eine frühere Zeit angenommen hatte, er ist gegründet und besteht um irdischer, weltlicher Zwecke willen, um des Volkswohles, um der öffentlichen Ruhe und Sicherheit willen. Es sind das jene oben geschilderten Ideen, die besonders vom Sitz der Aufklärung, von Halle aus, wo Thomasius eine unermüdete Thätigkeit im Dienste der neuen Richtung entwickelte, sich über ganz Deutschland verbreiteten und zur Durchbrechung und schließlichen Aufhebung des alten landeskirchlichen Prinzips führten.

Es lag freilich in diesem selbst eine Nötigung für die Staatsgewalten, über den bisherigen Standpunkt hinauszuschreiten. In jener früheren Zeit, die bis zum Westfälischen Frieden reicht, war der deutsche Territorialstaat durchweg auf eine religiöse Basis gestellt: nur wer sich zu der öffentlichen Religion des Landes bekannte, war Staatsbürger und genoss die Rechte eines solchen; es war die Blütezeit des Landes- und Staatskirchentums. Das, was diesen Zustand auf die Dauer zu einem unhaltbaren machte und eine Reaktion hervorrief, war nun aber nicht, wie man schon gemeint hat, die religiöse Basis des Staates an sich, sondern die zu schmale religiöse Basis: gerade auf evangelischer Seite hatten sich die konfessionellen Unterschiede so zugespitzt und verschärfte, daß man das lutherische und das reformierte Bekenntnis als unverträgliche Gegensätze betrachtete und es der lutherischen Landesobrigkeit zur heiligen Pflicht machte, reformierten Glauben in ihrem Gebiete nicht zu dulden, während man reformierterseits nicht immer so schroff zum lutherischen Bekenntnis sich stellte. In diesem konfessionellen Gegensatz innerhalb der evangelischen Religion offenbarte sich aber eine Engherzigkeit der Anschauung und eine Unduldsamkeit des Lebens, welche die deutschen Territorialgewalten in ihren politischen Aktionen so sehr hemmte, daß sie diese unerträglichen Fesseln sprengen und das Staatsleben auf eine breitere religiöse Grundlage stellen mußten. Die lutherische Landesobrigkeit konnte nicht umhin, sich die Frage vorzulegen: sollte ein Reformierter nicht ein ebenso guter und brauchbarer Staatsbürger sein, wie ein Lutheraner? kann das Staatswesen nicht gedeihen, wenn es aus Mitgliedern des lutherischen und des reformierten Glaubens besteht? ist der Unterschied zwischen den beiden Konfessionen so groß und tief, daß in seinem Staate nicht für beide Raum ist? Solche Fragen mußten den Landesherren und Stadtmagistraten im 17. Jahrhundert kommen und es läßt sich im voraus denken, daß sie in einer Zeit, wo der konfessionelle Eifer der Theologen bei den Gebildeten der Nation Ekel zu erregen begann, in freisinnigem Geiste gelöst wurden. Dasjenige Maß von Sittlichkeit, das er von seinen Unterthanen verlangen mußte, um existieren und seinen Zweck erfüllen zu können, fand der Staat des 17. und 18. Jahrhunderts bei den Reformierten nicht weniger als bei den Lutheranern: der konfessionelle Unterschied, also gerade dasjenige, worin die Reformierten wie die Lutheraner den

Hauptvorzug ihres Bekenntnisses erblickten, war für den Politiker wertlos. Man kann also sagen: der Staat stellte sich auf den Standpunkt, daß das religiöse Bekenntnis für ihn nur soweit von Wichtigkeit sei, als es praktisch wirksam wird, als es auf das Leben einen Einfluß ausübt, daß aber rein theoretische Lehrunterschiede, die für die sittliche Führung eines Menschen bedeutungslos sind, auch für das staatliche Leben nicht in Betracht kommen.

Der Staat gab damit die religiöse Basis, auf der er bisher gestanden hatte, keineswegs auf: er erbreiterte und erweiterte sie nur, um sie noch festhalten zu können; er ist auch jetzt noch von der Anschauung beherrscht, daß er ohne Religion nicht bestehen könne. Schwierigkeiten machte nur die Frage, bis zu welcher Grenze der Staat gehen dürfe und könne in der Erweiterung seiner religiösen Grundlage, ohne seine Existenz zu gefährden? Daß man den Unterschied des lutherischen und des reformierten Bekenntnisses als etwas Unwesentliches, als eine bloße Lehrmeinung betrachten dürfe, darüber war man ja wohl einig. Wie aber sollte man den Gegensatz von Evangelisch und Katholisch ansehen und behandeln? ebenfalls als eine mehr theoretische Distinktion oder als einen Unterschied von praktischer Bedeutung? Man kann wohl im allgemeinen behaupten, daß das 17. Jahrhundert die Frage im letzteren Sinne entschied, während das eigentlich so zu nennende Jahrhundert der Aufklärung in jenem Gegensatz nur noch einen eingebildeten Unterschied sah, wie es ja überhaupt alle Religionen für gleichwertig hielt und den eigentlichen Kern der Religion, die Moral, in jeder ihrer Erscheinungen fand. Für Friedrich den Großen bedeuten nicht bloß die zwischen der reformierten und der lutherischen Konfession streitigen Punkte nichts<sup>1)</sup>, sondern „alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, so sie professieren, ehrliche Leute sind.“<sup>2)</sup>

Wenn wir nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf einzelne charakteristische Erscheinungen unserer Periode eingehen, so können wir sagen, indem wir zunächst noch von Brandenburg-Preußen, das eine gesonderte Betrachtung verdient, absehen: das Landeskirchentum wird in den evangelischen Staaten Deutschlands im Prinzip festgehalten, in der Praxis aber wesentlich gemildert und abgeschwächt, mit anderen Worten, die evangelischen Landesobrigkeiten bleiben auch jetzt noch dabei, daß nur eine Kirche und Religion in ihrem Gebiete öffentliche Religionsübung genießen solle, gewähren aber den anderen Religionsgesellschaften und deren Angehörigen ein weitgehendes Maß von Duldung. Der Standpunkt der Territorialgewalten ist also der der Toleranz. Darunter versteht man, wenn dieser Begriff nicht verflüchtigt werden soll, nicht das, daß mehrere Konfessionen und Religionen im Lande für gleichberechtigt erklärt werden, was man richtiger als Glaubens- und Religionsfreiheit oder als Parität bezeichnet, sondern vielmehr das, daß man von seinem eigenen religiösen Standpunkt aus, den man für den allein wahren

1) Siehe Mülller a. a. O. S. 232. 2) s. o. S. 293 Anm. 2.  
Nietzer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

und berechtigten hält, anderen, die nicht auf diesem Standpunkt stehen, Duldung gewährt, sie „toleriert“, obgleich man nicht dazu verpflichtet ist. Der Begriff der Toleranz setzt also das Vorhandensein eines herrschenden religiösen Standpunktes, einer Landes- und Staatskirche voraus. Prinzipiell wird eine bestimmte Religion und Religionsübung als die des Landes betrachtet, aber man zieht nicht die Konsequenzen dieses Standpunktes, die man in der vorigen Periode ungeschert gezogen hatte: man vertreibt die Andersgläubigen nicht, man läßt sie im Lande, man gestattet ihnen sogar in gewissem Umfange die Übung ihrer Religion und räumt ihnen gewisse bürgerliche Rechte ein. In jener früheren Zeit war Toleranz undenkbar, jedenfalls eine offene Verletzung der der Landesobrigkeit von Gott auferlegten Pflicht, für das Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen. Jetzt dagegen ist die Toleranz der Stolz des Jahrhunderts; das Maß der Duldung Andersgläubiger ist das Maß der Aufklärung, der Freiheit von den finsternen Vorurteilen des Mittelalters.<sup>1)</sup>

Daneben kommt, wenn auch nicht in demselben Umfange, die Gleichberechtigung mehrerer Konfessionen innerhalb eines Territoriums vor, teils auf Grund jener das *ius reformandi* der Landesobrigkeit beschränkenden Bestimmung des I. P. O., teils auf Grund besonderer Traktate, hauptsächlich bei Gebietserwerbungen und -Erweiterungen. So mußte der Kurfürst von Sachsen, also das Oberhaupt eines bisher exklusiv lutherischen Landes, in dem mit Kaiser Ferdinand II. zu Prag 1635 abgeschlossenen Traditionsrezess, durch den er von Ferdinand mit der Ober- und Niederlausitz belehnt wurde, sich ausdrücklich anheischig machen, daß er es mit den katholischen geistlichen und weltlichen Ständen und Unterthanen, Stiftern und Klöstern „in allem wie bei Regierung voriger Könige halten, auch in Religionsfachen, was die katholische Religion und die Augsburgische ungeänderte Konfession betrifft, keine Neuerung vornehmen, sondern beiderseits Religionen zugethane geist- und weltliche Stände und deren Unterthanen in beiden Markgraftümern Ober- und Niederlausitz, die Katholischen sowohl als die Augsburgischen Konfessionsverwandte, bei ihrer Religion, deren freier Übung, Kirchen, Gebräuchen, Ceremonien, Rechten, Gerechtigkeiten, Hab, Gütern und von denen Königen zu Böhmen und Markgrafen in Oberlausitz erlangten, auch sonst wohl her-

1) Die Aufrechterhaltung des landeskirchlichen Prinzips macht sich darin noch geltend, daß diejenigen, welche an einem Orte das *privatum religionis exercitium* besitzen, verpflichtet sind, die Stolzgebühren an den *parochus* derjenigen Konfession, welche am Orte das *publicum religionis exercitium* genießt, auch für Religionshandlungen, die sie von ihrem eigenen Geistlichen vollziehen lassen, zu entrichten, nach dem Grundsatz des mittelalterlich-kanonischen Rechts: *quidquid est in parochia, est etiam de parochia*. Der nicht zur Landeskirche Gehörende (Dissident) galt doch wenigstens im Prinzip als dem Pfarrzwange des *parochus* unterworfen. In Preußen kommt dieser Grundsatz ebenso den Katholiken wie den Evangelischen gegenüber zur Anwendung; wo dies nicht der Fall sein soll, muß diese Vergünstigung ausdrücklich gewährt werden. Vgl. Lehmann a. a. D. Bd. 1 S. 54 f. Bd. 2 S. 44. 57. 56. 151 f. 548. 614 u. ö.

gebrachten Privilegiis und Freiheiten, alten Herkommen und guten Gewohnheiten schützen und handhaben wolle.“<sup>1)</sup>

Abgesehen jedoch von solchen Fällen, wo die evangelisch-lutherischen Landesherren durch Verträge sich verpflichten mußten, eine andere Religion im Lande zu dulden oder gar mit der lutherischen als gleichberechtigt anzuerkennen, übten sie aus politischen Rücksichten vielfach Toleranz nicht bloß gegen Reformierte, sondern auch gegen Katholiken und Sektierer. In dem streng lutherischen Württemberg, in dem fremde Religionsverwandte noch bis ins 18. Jahrhundert zu Bürgern und Besitzern nicht aufgenommen werden konnten und darum vor jeder Bürgerannahme ein pfarramtliches Zeugnis über die lutherische Religion der anzunehmenden Person vorgelegt werden mußte, der Übertritt zur katholischen Religion ein Enterbungsgrund war u. s. w., wurden trotz alledem im Laufe des 18. Jahrhunderts Angehörige anderer Religionen geduldet. Herzog Eberhard Ludwig (1693—1733) bewilligte vielen fremden Katholiken die Niederlassung in Ludwigsburg, um diese von ihm gegründete neue Residenzstadt emporzubringen; ja er ging sogar mit dem Gedanken um, den zwei bezw. drei im Reiche zugelassenen Religionen ein *liberum exercitium* zu gestatten und für sie eine Konkordienkirche in Ludwigsburg zu errichten. Daß unter seinen katholischen Nachfolgern deren Glaubensgenossen noch mehr Begünstigungen zu teil wurden, läßt sich denken. Reformierten Flüchtlingen aus Frankreich wurde im 18. Jahrhundert ein förmlicher Privatgottesdienst (ohne Geläute), Anstellung eines Geistlichen und Errichtung eines Presbyteriums gestattet. Bezeichnend ist eine im Jahre 1730 ergangene fürstliche Resolution: „Serenissimus sehen nicht ab, warum die Proklamation eines Reformierten mit einer Lutheranerin diffikultiert werden mag, indem darunter und inter Protestantas fast gar kein Unterschied mehr vorhanden und die einfältigen alten *principia* vorlängst nicht mehr in Konfideration kommen.“ Außerdem wurden Waldenser-Kolonien aufgenommen und 1801 den Mennoniten die *devotio domestica* gestattet. Trotz aller dieser Zugeständnisse im einzelnen jedoch wurde die lutherische Kirche als die Landeskirche bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts mit allen Vorrechten aufrecht erhalten.<sup>2)</sup>

Eine eingehendere Betrachtung müssen wir der allmählichen Auflösung des landeskirchlichen Prinzips in Brandenburg-Preußen widmen. Wir hatten bereits oben<sup>3)</sup> Veranlassung, den Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund von der lutherischen zur reformierten Konfession im Jahre 1613 zu erwähnen. Bezeichnend ist nun aber nicht dieser Übertritt, als vielmehr der Verzicht des übergetretenen Fürsten auf die Anwendung des *ius reformandi*: er

1) v. Nömer, Staatsrecht und Statistik des Kurfürstentums Sachsen und der dabei befindlichen Lande, Bd. 2 (1788) S. 503 f.

2) Vgl. Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg S. 130 ff.

3) f. o. S. 141 f.

ließ seine lutherischen Unterthanen bei ihrem Glauben. Daß sich nunmehr reformierte Gemeinden im Lande bildeten, war natürlich. Sofort bemerken wir nun aber auch die dem Hause Hohenzollern eigentümlichen Unionsversuche, das Bestreben, die durch den Konfessionswechsel des Fürstenhauses verloren gegangene Einheit der Religion des Landes dadurch wiederherzustellen, daß beide Konfessionen, die lutherische und die reformierte, auf einem gemeinsamen Glaubensgrunde zusammengeführt werden und über dem, was sie beide verbindet, die trennenden Unterschiede vergessen lernen.<sup>1)</sup> Diese Unionsversuche des Hohenzollernhauses waren nur eine mildere Anwendung des fürstlichen *ius reformandi*: die lutherischen Unterthanen sollten allmählig zu dem reineren und höheren Standpunkte des reformierten Glaubens emporgehoben werden. Daher die wiederholten Edikte gegen das Lästern und Schmähren der anderen Konfession von den Kanzeln herab, insbesondere gegen die Kontroverspredigten, die durch ihre scharfe Hervorhebung der konfessionellen Lehrunterschiede dem Zweck der Unionsbestrebungen nichts weniger als förderlich waren. Man hat in diesen Edikten nur „eine Fürsorge für den Frieden im Lande, zu welcher der Kurfürst sich für ebenso berechtigt wie verpflichtet halten durfte,“ sehen wollen.<sup>2)</sup> Die Lutheraner haben sie seiner Zeit als eine Religionsbedrückung empfunden, und mit Recht; denn wenn auch nicht gerade das Schmähren und Lästern der Andersgläubigen zu den notwendigen Lebensäußerungen einer Religion gehört<sup>3)</sup>, so doch das Hervorheben des Unterschiedes von anderen Religionen und Konfessionen, was nicht anders als durch eine lobende Empfehlung der eigenen Religion und eine tadelnde Herabsetzung der anderen Religionen geschehen kann. Der Große Kurfürst war ebenfalls vom Unions-eifer erfüllt: er verbot seinen Landeskindern den Besuch der streng lutherischen theologischen Fakultät zu Wittenberg, erneuerte das Verbot des Streitens und Schmähens von den Kanzeln, befahl den Exorcismus bei der Taufe als den Reformierten anstößig auf Verlangen der Väter der Kinder wegzulassen u. a.<sup>4)</sup> Die Unterthanen sollten — das war der Gedanke des Großen Kurfürsten — Ruhe und Frieden und Einigkeit halten, damit der Staat nach außen recht angesehen dastehe und mit Festigkeit auftreten könne.<sup>5)</sup> Das

1) Vgl. Mülller a. a. D. S. 125 ff.

2) Brandes, Geschichte der evangelischen Union in Preußen, Bd. 1 (1872) S. 61.

3) Man darf übrigens nicht übersehen, daß das Schmähren und Lästern von den Kanzeln nicht um seiner selbst willen für etwas Anstößiges galt, sondern nur weil es als ein Hindernis der erstrebten Union angesehen wurde.

4) Mülller a. a. D. S. 156 ff.

5) Charakteristisch ist, daß der Große Kurfürst in einem seiner Edikte, in denen er das Schmähren und Schelten der Andersgläubigen untersagt, sich auf die Könige des N. L. beruft und als deren höchste Sorge bezeichnet, „wie das von Gott ihnen anvertraute Volk sowohl im geistlichen als im weltlichen oder im Religion- und Profan-Frieden erhalten werden möchte“ (Lehmann a. a. D. Bd. 1 S. 51). Dies ist die echt territorialistische Anschauung, wonach Ruhe und Friede das höchste Gut und der oberste Zweck des Staates ist.

politische Interesse tritt auch sonst bei ihm stark hervor: „er hat das Wohl seines Landes höher gestellt als konfessionelle Rücksichten; er hat in buntem Wechsel Schweden und Polen, Dänemark und den Kaiser, Holland und Frankreich, England und Spanien zu seinen Alliierten gewählt; er hat mit dem Zaren Verträge geschlossen, mit dem Chan der Tataren wenigstens Verhandlungen gepflogen.“<sup>1)</sup> Wie weit seine aus politischen Rücksichten gegen die Katholiken geübte Toleranz ging, beweist die Thatsache, daß es in der ganz protestantischen Grafschaft Ravensberg unter dem Großen Kurfürsten mehr katholische als protestantische Beamte gab<sup>2)</sup>, und daß er Katholiken in seine nächste Umgebung zog und auf hohe Stellen beförderte.<sup>3)</sup> Sein Nachfolger Kurfürst Friedrich III. (als König Friedrich I.) setzte die Unionsbestrebungen seiner Vorgänger fort, erneuerte das Verbot des Besuchs der Universität Wittenberg, nahm den Pietismus in Schutz, indem er das Eisen von der Kanzel gegen die Pietisten untersagte, gründete durch Errichtung der Universität in Halle eine Freistatt für Thomasius und die von ihm vertretene Richtung, ließ mehrere Unionskirchen bauen, in denen für Lutherische und Reformierte ein Simultangottesdienst eingerichtet wurde u. s. w.<sup>4)</sup> Auch Friedrich Wilhelm I. vermochte in dem Unterschied der beiden evangelischen Konfessionen nichts als bloßes Pfaffengezänk zu sehen.<sup>5)</sup> Gegen die katholische Religion war er an und für sich von Haß erfüllt, allein seine Vorliebe für lange Soldaten nötigte ihn zur Duldung. Unter ihnen befanden sich viele Katholiken und diesen wollte der König den Gottesdienst in ihrer Religion nicht verwehren: „nach der Umwälzung des 16. Jahrhunderts sind die ersten Stätten gemeinsamer Religionsübung in dem Lande jenseits der Elbe der katholischen Kirche durch die preussische Armee bereitet worden.“<sup>6)</sup> In Potsdam, Spandau, Frank-

1) Lehmann a. a. D. Bd. 1 S. 47 f.

2) Lehmann ebendaf. S. 59, vgl. auch S. 76 Anm. 1.

3) Lehmann ebendaf. S. 50. Wo jedoch der Große Kurfürst es nicht nötig hat, auf Katholiken Rücksichten zu nehmen, wie z. B. in der Mark Brandenburg und Pommern, also in ausschließlich evangelischen Gebieten, da will er von Duldung der katholischen Religion nichts wissen (Lehmann S. 147 f.). Auch hat er sich nicht dazu entschließen können, seinen evangelischen Glauben mit dem katholischen zu vertauschen, um die Krone Polens zu gewinnen (Lehmann S. 46).

4) Mülller S. 192. Höchst merkwürdig ist die Ordnung des Nebeneinanderseins der verschiedenen Bekenntnisse im Fürstentum Neuenburg durch räumliche Teilung: den Katholiken wurden die beiden Pfarochien Landeron und Cressier, den Evangelischen der ganze Rest des Fürstentums angewiesen; niemand durfte sich im Bereich des anderen Bekenntnisses niederlassen; wer die Konfession wechselte, mußte auswandern. Diesen Zustand hat Friedrich I. beim Antritt seiner Regierung bestätigt und seinem Nachfolger überliefert (Lehmann a. a. D. Bd. 1 S. 359).

5) In einem Brief an den Propst Koloff an St. Nikolai in Berlin schrieb er: „Der Unterschied zwischen unseren beiden Religionen ist wahrlich ein Pfaffengezänk; denn äußerlich ist ein großer Unterschied, wenn man es aber examiniert, so ist es derselbe Glaube in allen Stücken; nur auf der Kanzel da machen sie eine Sauce, eine saurer wie die andere“ (bei Brandes a. a. D. Bd. 1 S. 485).

6) Lehmann Bd. 1, 409.

furt, Stettin, Magdeburg und Halle bildeten sich so aus den katholischen Soldaten kleine Gemeinden, welche allmählich aus der Civilbevölkerung verstärkt wurden. Den katholischen Gottesdienst in Tilsit erlaubte der König, weil sonst seine dortigen Kolonisten außer Landes laufen würden. 1) Sein Offizierscorps setzte er ohne Rücksicht auf das Bekenntnis zusammen. 2) Beim zweiten Jubelfeste der märkischen Reformation im Jahre 1739 verbot er „alles Invehieren und Schmähren auf die Papisten.“ 3) Die Zulassung des katholischen Gottesdienstes in Lingen begründete er damit: „Es soll im Lande wohnen, wer da will; je mehr Leute, je besser!“ 4)

Trotz alledem war jedoch die evangelische Kirche bis 1740 immer noch die herrschende Kirche geblieben; es ergab sich diese ihre Stellung schon aus dem numerischen Übergewicht der Evangelischen. Außer den fast ganz katholischen Gebieten von Geldern und Lingen und dem zur starken Hälfte katholischen Kleve war die Bevölkerung fast ausschließlich protestantisch; in Brandenburg und Pommern gab es höchstens Ein Prozent, in Preußen und Magdeburg etwas über zwei Prozent Katholiken. 5) Von einer hervorragenden Bedeutung des katholischen Kirchenwesens im brandenburg-preußischen Staate ist vor dem Jahre 1740 keine Rede. Dies wurde allerdings anders unter Friedrich dem Großen. In den von ihm erworbenen neuen Gebietsteilen, Schlesiens und Westpreußen, war die katholische Kirche die herrschende und die evangelische Kirche die geduldete. Der Prozentsatz der katholischen Staatsbürger war jetzt so groß, daß die katholische Kirche im Staate nicht mehr bloß toleriert werden konnte, sondern paritätisch, auf gleichem Fuße mit der evangelischen Landeskirche behandelt werden mußte. Doch geschah dies zunächst nur in der Weise, daß der katholischen Kirche in den neuen Provinzen die herrschende Stellung, die sie bisher innegehabt hatte, belassen und die rechtlichen Verhältnisse der bisher daselbst unterdrückten Evangelischen mit möglichster Rücksicht auf die katholische Kirche geordnet wurden, während in den alten Provinzen, da wo bisher die evangelische Kirche die Landeskirche gewesen war, dies auch fernerhin so blieb. Mit allem Nachdruck bringt Friedrich besonders in den neuen Landesteilen darauf, daß die verschiedenen Konfessionen im Frieden mit einander leben, alle Proselytenmacherei unterbleiben, keine Kontroverspredigten mehr gehalten werden sollen; den Katholiken wird insbesondere der Gebrauch des Wortes „Ketzer“ in Bezug auf Evangelische untersagt. 6) Aber auch sonst bewies der große König Toleranz. Den Herrnhutern gewährte er auf ihr Nachsuchen förmliche Aufnahme, d. h. das Recht der freien Niederlassung in den preußischen Staaten, die freie Übung eines öffentlichen Gottesdienstes und die Handhabung ihrer Kirchenzucht und ihrer Kirchenverfassung

nach den Grundsätzen ihrer Religion; um ihre Aufnahme nicht als eine Übertretung der gesetzlichen Bestimmungen des Westfälischen Friedens erscheinen zu lassen, erkannte Friedrich ausdrücklich an, daß „ihre Lehre nichts wider die im römischen Reiche und Unserer darin und außer demselben liegenden Landen tolerierter Religion mit sich führe.“ 1) Aber auch den Socinianern und Schwefkfeldern gewährte Friedrich der Große Duldung. 2) Was er von seinen Unterthanen forderte, war „weiter nichts als bürgerlicher Gehorsam und Treue: solange sie hierunter ihre Pflicht beobachten, erachte Ich Mich hinwiederum verbunden, ihnen gleiche Günst, Schutz und Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, von was vor spekulativen Meinungen in Religionsfachen sie auch sonst eingenommen sein möchten. Diese zu beurteilen und zu richten überlasse Ich lediglich demjenigen, welcher über die Gewissen der Menschen allein zu gebieten hat und von dem Ich Mir so verkleinerliche Vorstellungen nicht machen kann, daß Ich glauben sollte, daß er zur Ausführung seiner Sache menschliche Assistentz von nöten hätte oder ihm angenehm sein könne, wenn man ihm hierunter (es sei durch Gewalt oder durch Kunstgriffe und andere indirekte Wege) beförderlich zu sein sich vorbildet.“ 3)

Für die weitere Entwicklung des Landeskirchentums in Preußen war von großer Bedeutung das unter dem Nachfolger Friedrichs des Großen, Friedrich Wilhelm II. publizierte sogenannte Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. 4) Hier werden zum erstenmal und ausdrücklich die reformierte, die lutherische und die römisch-katholische Religion als die „drei Haupt-Konfessionen der christlichen Religion“ neben einander und einander gleichgestellt: sie sollen in ihrer bisherigen Verfassung in der ganzen Monarchie verbleiben, aufrecht erhalten und geschützt werden. Daneben „soll die den preußischen Staaten von jeher eigentümlich gemessene Toleranz der übrigen Sekten und Religionsparteien ferner aufrecht erhalten und niemandem der mindeste Gewissenszwang zu keiner Zeit angethan werden, solange ein jeder ruhig als ein guter Bürger des Staates seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere dazu zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen. Denn da jeder Mensch für seine eigene Seele allein zu sorgen hat, so muß er hierin ganz frei handeln können“ etc. Als „die in Unseren Staaten bisher öffentlich geduldeten Sekten“ werden aufgezählt die jüdische Nation, die Herrnhuter, die Menmoniten, die böhmische Brüdergemeinde: sie sollen „unter landesherrlichem Schutze ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten und diese dem Staate unschädliche Freiheit ferner ungestört

1) Ebendas. S. 413. 2) Ebendas. S. 435. 3) Ebendas. S. 438. 4) Ebendas. S. 442. 5) Vgl. die interessante Statistik des katholischen Kirchenwesens in Preußen um das Jahr 1740 bei Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 9 ff. 6) Vgl. Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 91. 132. 158 f. 172 f. 179 f. 189 f. 202. 281. 292. Büsching a. a. D. S. 131 ff. 148 ff.

1) Mülller a. a. D. S. 257.

2) Büsching a. a. D. S. 135 ff.

3) Lehmann a. a. D. Bd. 2 S. 585 f. (aus einem Schreiben des Königs „an der Kaiserin und Königin in Ungarn und Böhmen Majestät“ vom 18. Juni 1746).

4) Text bei Vogt, Kirchen- und Ehre der Katholiken und Evangelischen in den Königl. Preussischen Staaten. Bd. 1 (1857) S. 54 ff.

behalten.“ Dagegen soll die Toleranz nicht zur Abhaltung anderer, der christlichen Religion und dem Staate schädlicher Conventicula unter dem Namen gottesdienstlicher Versammlungen mißbraucht werden. Es wird also in diesem Religionsedikt ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen den drei christlichen Hauptkonfessionen und den übrigen Sekten und Religionsparteien: diese sollen nur toleriert werden, sie sind also sozusagen nur Religionen zweiten Ranges, jene dagegen sind die Religionen des Landes, die öffentlich aufgenommenen Bekenntnisse. Es liegt auf der Hand, warum ihnen dieser Charakter hier für den preussischen Staat beigelegt wird: deshalb weil sie die offiziellen Religionen des Reiches sind; dadurch hatten sie gleichsam einen Vorsprung vor den anderen historischen Erscheinungen der christlichen Religion und werden im Religionsedikt bevorzugt als die „Hauptkonfessionen der christlichen Religion“. Das Religionsedikt stellt sich somit zwar nicht auf den Standpunkt völliger Glaubens- und Religionsfreiheit, auf dem alle Religionsgesellschaften als gleichberechtigt erscheinen, sondern nur auf den der Parität, d. h. der Gleichberechtigung bestimmter Religionen oder Konfessionen, aber immerhin bedeutet das Edikt einerseits einen gewaltigen Fortschritt für die katholische Kirche, andererseits eine bedeutende Schmälerung der seitherigen Stellung der evangelischen Kirche. Bisher war diese die herrschende Kirche des Landes gewesen, und wenn auch in den neu erworbenen Provinzen die katholische Kirche auf Grund ihrer seitherigen Prärogative einen Vorrang vor ihr hatte, so war doch dadurch der landeskirchliche Charakter der evangelischen Konfession in den alten Provinzen, welche den eigentlichen Stamm der Monarchie bildeten, nicht angefaßt: dadurch, daß das Herrscherhaus zu ihr gehörte, hatte sie im ganzen Staate die eigentlich herrschende Stellung eingenommen und ihm den Stempel eines protestantischen Gemeinwesens aufgedrückt.

Wird nun aber damit überhaupt der Standpunkt des Landes- und Staatskirchentums gänzlich aufgegeben? Bedenkt man, was man bisher unter einer Landeskirche verstanden hatte, die eine offizielle, vom Staate angenommene Kirche, deren Mitgliedschaft die Voraussetzung des Staatsbürgerrechts ist, so muß man jene Frage bejahen. Eine Landeskirche im bisherigen Sinn und Verstand gibt es auf dem Standpunkte des Religionsediktes von 1788 nicht mehr. Allein dieses versucht doch den Begriff der Landeskirche festzuhalten: es streift nur sein wesentlichstes Merkmal, die Einzigkeit und Ausschließlichkeit, ab und erklärt eine Mehrheit von Landeskirchen für möglich. Derselbe zersetzende Prozeß, der sich im Religionswesen des Reiches abgespielt hatte, wiederholt sich hier: wie dort durch den Westfälischen Frieden der Begriff der Reichsreligion, dem ursprünglich ebenfalls das Merkmal der Ausschließlichkeit eigentümlich gewesen war, erweitert wurde zum Begriff der zu öffentlicher Religionsübung im Reiche zugelassenen Religionen, so wird hier, in einem Territorium, der Begriff der Landesreligion dergestalt gefaßt, daß er eine Mehrheit zuläßt. Die offiziellen Religionen des Reiches erscheinen also in dem Religionsedikt von 1788 einfach als die offiziellen Religionen des

Staates Preußen. Und wie das I. P. O. den Unterschied zwischen offiziellen Religionen und bloßen Sekten festgehalten hat, so auch das Religionsedikt: jene sind ausdrücklich anerkannt, diese werden bloß geduldet.

Das Religionsedikt hat dadurch, daß es den Begriff der Landeskirche in dem angegebenen Sinne erweitert und doch dabei den Unterschied zwischen Hauptkonfessionen und Sekten festgehalten hat, die Grundlagen geschaffen, auf denen, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland bis auf den heutigen Tag noch beruht, und mer in der Durchbrechung des alten landeskirchlichen Prinzips einen Fortschritt des menschlichen Geistes über engherzige Anschauungen und thörichte Vorurteile erblickt, der muß in jenem Religionsedikt nicht ein Werk der Reaktion, sondern der Aufklärung und freisinniger Denkungsart erblicken.<sup>1)</sup>

1) Die richtige historische Würdigung des Religionsediktes hat immer noch mit dem Vorurteil zu kämpfen, das sich im Anschluß an den berichtigten Namen seines geistigen Urhebers über dasselbe gebildet hat und bis auf den heutigen Tag in Geltung ist. Nun ist aber derjenige Punkt des Ediktes, um dessentwillen es in den Ruf einer reaktionären Maßregel gekommen ist, nämlich die Einschränkung der Lehrfreiheit, einmal nicht der einzige Inhalt des Ediktes, sondern nur einer von mehreren in demselben geregelten Punkte, und sodann erscheint jene Einschränkung der Lehrfreiheit nicht so schlimm, wenn man sich die Mühe gibt, das Edikt selbst anzusehen und dann erst darüber das Urteil zu fällen. Wenn in dem Edikte darüber Klage geführt wird, daß manche Geistliche der protestantischen Kirche sich ganz zügellose Freiheiten in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Konfession erlauben und sich nicht entblößen unter dem äußerst mißbrauchten Namen der Aufklärung elende längst widerlegte Irrtümer der Socinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Sekten wieder aufzuwärmen, das Ansehen der Bibel herabzuwürdigen und die Geheimnisse des christlichen Glaubens den Leuten verächtlich oder doch überflüssig zu machen, so muß man nur an die widerwärtigen und häßlichen Erscheinungen denken, welche die Aufklärung neben vielem Schönen unkegbar hervorgerufen hat. Wir berufen uns hierfür auf einen Zeugen, der gewiß nicht der Voreingenommenheit gegen jene Richtung beschuldigt werden kann. In einem Briefe an Nicolai schreibt Lessing: „Sagen Sie mir von Ihrer berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben ja nichts; sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen als man will“ (Lessings gesammelte Werke in der Hempelschen Ausgabe, Teil 20, 1. S. 330). Selbst Martin Philippson, der in dem Religionsedikt den rücksichtslosen Angriff auf die allgemeine Gewissensfreiheit sieht (Geschichte des preussischen Staatswesens Bd. 1 S. 214), sagt (ebendaf. S. 197): „Die Ausschreitungen der Aufklärungsperiode erforderten allerdings eine Reaktion von Seiten der Staatsgewalt. Die bloße Betonung der Moral, das Ahselzucken über alle wahrhaft religiösen Anschauungen von Seiten der Theologen selbst war unelblich; die Kanzel wurde oft genug zu offenen und geheimen Angriffen auf die positive Religion gemißbraucht. Die Oberkonsistorialräte waren bei weitem mehr Geologen, Bauverwandige, Nationalökonomern denn Geistliche. Der eine, Silberschlag, war Geheimer Oberbaurat, der andere, Bülner, schrieb nationalökonomisch-naturwissenschaftliche Werke, der dritte, Gebike, war Philolog und Schulmann, der vierte, Blüsching, Geograph und Statistiker. Die von allem positiven Boden losgelöste und höchst nebelhafte Moral der Aufklärungsphilosophie zeigte sich unfähig, die guten Sitten aufrecht zu erhalten: Ausschweifung, Verpötlung jeder Autorität, Verletzung der Familienbände, Leichtsinns waren in allen Ständen eingerissen.“ Auch der Biograph Cuarez, Stölzel, gesteht die volle Berechtigung der gegen das Überwuchern

Gerade dasjenige nun, wodurch das Religionsedikt von 1788 epochemachend ist, wurde in der Hauptsache von dem Allgemeinen Landrecht aufgenommen. Es teilt sämtliche Kirchengesellschaften ein in zwei Klassen, in vom Staate ausdrücklich aufgenommene Kirchengesellschaften und in vom Staate zwar genehmigte, aber nicht öffentlich aufgenommene Kirchengesellschaften. Die ersteren haben die Rechte privilegierter Korporationen, ihre gottesdienstlichen Gebäude werden Kirchen genannt und sind als privilegierte Gebäude des Staates anzusehen, ihre Geistlichen haben mit anderen Beamten im Staate gleiche Rechte; die anderen Kirchengesellschaften genießen nur die Befugnisse geduldeten Gesellschaften.<sup>1)</sup> Jede Kirchengesellschaft, die als solche auf die Rechte einer geduldeten Anspruch machen will, muß sich beim Staate gebührend melden und nachweisen, daß die von ihr gelehrtten Meinungen nichts enthalten, was den Anforderungen des Staates an eine Religionsgesellschaft zuwiderläuft. Einer solchen Kirchengesellschaft ist die freie Ausübung ihres Privatgottesdienstes gestattet; dazu gehört die Anstellung gottesdienstlicher Zusammenkünfte in gewissen dazu bestimmten Gebäuden und die Ausübung der ihren Religionsgrundsätzen gemäßen Gebräuche sowohl in diesen Zusammenkünften als in den Privatwohnungen der Mitglieder. Eine bloß geduldete Kirchengesellschaft kann aber das Eigentum solcher Gebäude ohne besondere Erlaubnis des Staates nicht erwerben; auch ihr ist nicht gestattet, sich der Glocken zu bedienen oder öffentliche Feierlichkeiten außerhalb der Mauern ihres Versammlungshauses anzustellen; die von ihr zur Feier ihrer Religionshandlungen bestellten Personen genießen als solche keine besonderen persönlichen Rechte.<sup>2)</sup>

der „Aufklärung“ eintretenden Reaktion (a. a. D. S. 255) zu. Wenn dann weiter das Religionsedikt den Geistlichen das Recht bestreitet, in Religionsachen nach ihrem Kopf und Gutblinden zu handeln, die einmal in der Kirche angenommenen Grundwahrheiten des Christentums dem Volke so oder anders zu lehren, sie nach bloßer Willkür beizubehalten oder wegzuworfen, die eigenen Grillen an ihre Stelle zu setzen, und demgemäß ihnen die Anweisung gibt, sich an den Religionsbegriff ihrer Religionspartei zu halten, da dieser sich nicht nach der jedesmaligen Überzeugung dieses oder jenes Geistlichen richten könne, sondern umgekehrt, so läßt sich auch dagegen nicht viel sagen. Daß die Lehrfreiheit der Geistlichen nicht zur Lehrwillkür ausarten dürfe, daß die Gemeinden ein gewisses Anrecht darauf haben, daß ihre Prediger ihnen nicht subjektive Einfälle oder ganz individuelle Ansichten, sondern den Inhalt des Evangeliums vortragen, darüber besteht heutzutage allgemeines Einverständnis. Wie die rationalistische Predigt den Kern des Christentums verflüchtigt hat, ist bekannt; wenn man hiergegen die Gemeinden zu schützen versuchte, wie das Religionsedikt es unternahm, so ist das nur zu billigen. Es soll damit keineswegs die Person Wöllners in Schutz genommen werden. Aber man darf auch nicht in dem Religionsedikt nur sein Werk erblicken, als ob die preussische Kirchenpolitik darin vollständig ihre seitherigen Bahnen verlassen hätte: das Religionsedikt geht ja in der Toleranz gegen andere Religionsgesellschaften als die evangelische Kirche weiter, denn je zuvor ein preussisches Gesetz gegangen war.

1) Das Allgemeine Landrecht verweist hier auf Tit. 6 § 11 ff., reißt also damit diese Kirchengesellschaften ein in die Klasse der erlaubten Privatgesellschaften im Unterschiede von den privilegierten Gesellschaften.

2) Teil 2 Tit. 11 §§ 17–26.

Daß in dieser Einteilung der Religionsgesellschaften die Unterscheidung des Religionsediktes von den drei Hauptkonfessionen der christlichen Religion und den öffentlich geduldeten Sekten und Religionsparteien wiederkehrt, leidet keinen Zweifel. Ja, das Allgemeine Landrecht setzt sogar die fortbauende Gültigkeit jenes Ediktes voraus: es redet ja nur im allgemeinen von ausdrücklich aufgenommenen und von bloß geduldeten Kirchengesellschaften; welche dies aber seien, sagt es nicht, sondern beläßt es in dieser Hinsicht bei der vom Religionsedikt getroffenen Festsetzung, obgleich diese insofern jetzt nicht mehr ganz zutrifft, als die Herrnhuter und die böhmischen Brüdergemeinden mehr als bloß geduldete Kirchengesellschaften im Sinne des Allgemeinen Landrechts waren und vielmehr eine mittlere Klasse von Religionsgesellschaften bildeten.<sup>1)</sup>

Bemerkenswert ist die Fortbildung des Begriffes der geduldeten Kirchengesellschaften, welche im Allgemeinen Landrecht im Vergleich mit dem Religionsedikt vorliegt. Eine Kirchengesellschaft, die als solche auf die Rechte einer geduldeten Anspruch machen will, muß sich beim Staate melden, den Nachweis liefern, daß sie das lehre, was er von einer jeden Kirchengesellschaft verlangt, und von ihm ausdrücklich genehmigt werden.<sup>2)</sup> Dadurch erhält der bloß negative Begriff der Duldung einen positiven Zusatz: das bloße Ignorieren, faktische Tolerieren, nicht förmliche Verwerfen wird in ein positives Genehmigen, Konzessionieren verwandelt und fortgebildet.<sup>3)</sup> Der Name der „bloß geduldeten Kirchengesellschaft“ ist daher jetzt nicht mehr zutreffend und nur noch geschichtlich zu verstehen.

Die Hauptsache aber ist, daß das Allgemeine Landrecht gerade so wie das Religionsedikt darin das landeskirchliche Prinzip aufhebt, daß es nicht mehr bloß Eine vom Staat aufgenommene Kirchengesellschaft kennt, sondern mehrere: die evangelische Kirche als solche genießt keinerlei bevorzugte Stellung mehr, neben sie ist als gleichberechtigt die katholische Kirche getreten. Ja, indem das Allgemeine Landrecht von öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften überhaupt spricht, eröffnet es die Aussicht auf eine beliebige Vermehrung dieser Art von Kirchengesellschaften durch Aufrechten der bis jetzt bloß geduldeten Religionsgesellschaften in die höhere Kategorie der öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften.

Das Allgemeine Landrecht stellt also ebenso wie das Religionsedikt den preussischen Staat im Unterschied von der früheren Praxis nicht mehr auf die eng-konfessionelle, lutherische oder reformierte oder überhaupt evangelische, sondern auf die allgemein christliche Basis, wobei es dem Christentum der drei historischen Kirchen, der lutherischen, der reformierten und der katholischen, den unbedingten Vorzug vor dem der Sekten und übrigen Religionsparteien

1) Vgl. Jacobson, Über die Arten der Religionsgesellschaften und die religiösen Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preußen, in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 1 S. 395.

2) a. a. D. §§ 20 und 21.

3) Jacobson a. a. D. S. 398.

einräumt. In gewissem Sinne, vom rechtlichen Standpunkt aus, erscheint diese Unterscheidung als etwas rein Willkürliches. Wenn man einmal die Kirchen unter den Begriff der Religionsgesellschaften subsumiert, wie das Allgemeine Landrecht unter dem Einflusse der naturrechtlichen Ideen es thut<sup>1)</sup>, dann ist nicht einzusehen, warum die einen Religionsgesellschaften „Kirchen“, die anderen „Sekten“ sein sollen: Religionsgesellschaft ist Religionsgesellschaft; entweder sind alle Religionsgesellschaften Kirchen oder gar keine; daß aber die einen es sein sollen, die anderen nicht, das macht dem historischen Sinne des Allgemeinen Landrechts alle Ehre, aber logisch ist es nicht.<sup>2)</sup> Daß die Praxis nicht bloß des preußischen Gesetzbuches, sondern auch der deutschen Gesetzgebungen bis auf den heutigen Tag es nicht wagt, jene Folgerung des naturrechtlichen Kirchenbegriffs zu ziehen, daß nämlich die Religionsgesellschaften alle einander gleich seien, das weist uns darauf hin, daß in diesem Kirchenbegriff selbst ein Fehler steckt, den die Praxis stillschweigend verbessert.

Immerhin ist die preußische Kirchenpolitik diejenige, die in der Auflösung des landeskirchlichen Prinzips am weitesten fortgeschritten ist. Während die übrigen deutschen Staaten am Landeskirchentum grundsätzlich festhalten und es nur durch Zugeständnisse in der Praxis ermäßigen und den Zeitverhältnissen anpassen, hat die Gesetzgebung des größten evangelischen Staates in Deutschland mit klarem Bewußtsein das landeskirchliche System durch das Prinzip der Parität ersetzt, jedoch den Unterschied zwischen den öffentlich zugelassenen christlichen Religionen und den Sekten nicht aufgegeben.

Dagegen ist noch auf eine andere Erscheinung in diesem Zeitraum aufmerksam zu machen, welche nicht minder deutlich als jene preußische Gesetzgebung zeigt, wie der landeskirchliche Gedanke von politischen Ideen und Rücksichten in den Hintergrund gedrängt und allmählig nicht mehr verstanden wird: es ist die Thatfache, die in unserer Periode wiederholt zu bemerken ist, daß streng protestantische Länder einen katholischen Landesherren haben. Im Jahre 1697 trat Kurfürst Friedrich August I. von Sachsen von der protestantischen zur katholischen Kirche über<sup>3)</sup>, im Jahre 1733 folgte in Württemberg auf den evangelischen Herzog Eberhard Ludwig der schon 1712 zum katholischen Glauben übergetretene Karl Alexander in der Regierung<sup>4)</sup>, im Jahre 1754 vertauschte der Landgraf Friedrich II. von Hessen-Kassel seinen evangelischen Glauben mit dem der katholischen Kirche. Von dem streng landeskirchlichen Standpunkt aus hätten diese Landesherren entweder ihr ganzes Land und Volk zu der von ihnen jetzt angenommenen neuen Religion in gültlichem Weg oder mit Gewalt bekehren, oder aber dem Throne

1) f. v. S. 296 f.

2) f. v. S. 244.

3) Bekanntlich ist seitdem das sächsische Fürstenhaus katholisch, während nahezu 98 % der Bevölkerung evangelisch sind.

4) Im Herzog Friedrich II., nachmaligem König Friedrich, der von 1797 bis 1816 regierte, erhielt das Land wieder ein protestantisches Staatsoberhaupt.

zu Gunsten eines protestantischen Nachfolgers entsagen müssen. Das erste konnten sie nicht thun, weil ihre Unterthanen durchweg im Jahre 1624 im Besitz des publicum religionis exereitium gewesen und somit durch den Westfälischen Frieden gegen eine derartige Anwendung des ius reformandi von seiten ihrer katholischen Landesherrschaft geschützt waren. Dem anderen freilich stand kein gesetzliches Hindernis im Wege und da der erstere Ausweg versperrt war, hätte es in der Konsequenz des landeskirchlichen Prinzips gelegen, daß die katholischen Landesherren ihre Herrschaft über ein streng protestantisches Land niedergelegt bzw. nicht angetreten hätten: sie mußten sich sagen, daß sie der landesobrigkeitlichen Pflicht, für das Seelenheil ihrer Unterthanen nach bestem Wissen und Gewissen zu sorgen, nicht nachkommen konnten. Allein hier offenbart sich eben der Geist einer neuen Zeit. Man sah in dem ius circa sacra der Landesobrigkeit eine mit der Landeshoheit als solcher unzertrennlich verbundene Befugnis, auf die ein katholischer Landesherren auch evangelischen Unterthanen gegenüber nicht verzichten könne, ohne seine Landeshoheit selbst aufzugeben. Das einzige, wozu sich die katholischen Fürsten verstanden, war der Verzicht auf die Ausübung ihres ius circa sacra, nicht aber auf dieses Recht selbst, und zwar in feierlicher Form durch sogenannte Religionsreversalien, in denen sie gelobten, an der Religionsverfassung des Landes nichts ändern zu wollen und ihr ius circa sacra durch eine evangelische Behörde ausüben zu lassen.<sup>1)</sup> Auch hier sehen wir also, wie das ius circa sacra immer mehr seinen ursprünglichen Charakter verliert und sich in eine rein politische Machtbefugnis, ein Stück der Landeshoheit als solcher verwandelt. Die reformatorische Anschauung von der heiligen Pflicht der Landesobrigkeit, für reine Lehre und richtigen Gottesdienst im Lande Sorge zu tragen und aller Irrlehre und allem Götzendienste zu steuern, ist nunmehr vollständig verblaßt. Die Landesobrigkeit vermag es jetzt zu ertragen, daß ihre Unterthanen sich zu einer Religion bekennen, die sie selbst für falsch und verderblich halten muß!

So wird das Landeskirchentum in unserem Zeitraum teils offen aufgegeben, wie in Preußen, teils nur im Prinzip festgehalten, in der Praxis aber auf mancherlei Weise abgeschwächt und durchbrochen. Darin erkennen wir jedoch immer noch die Nachwirkung des landeskirchlichen Prinzips, daß die deutschen Staaten auch jetzt noch von der Überzeugung der Notwendigkeit der christlichen Religion für ihre eigene Existenz durchdrungen sind. Soweit man auch in der Duldung geht, man ist duldsam doch nur gegen Christen; Nichtchristen werden nicht toleriert, jedenfalls wird ihnen keine Religionsübung gestattet. Und soviel man auch Gewissens- und Glaubensfreiheit gestattet: die Freiheit, zu keinem Glauben sich zu bekennen, keiner Religionsgesellschaft anzugehören, wird doch noch niemandem gewährt. Selbst das Preussische Allgemeine Landrecht, das jedem Einwohner im Staate vollkommene Glaubens-

1) Vgl. Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 183 f.



und Gewissensfreiheit gestattet, geht dabei doch von der Voraussetzung aus, daß jedermann im Staate Religion habe, und läßt dem Staatsbürger nur die Wahl, welche Religion, nicht aber, ob er überhaupt Religion haben wolle.<sup>1)</sup> Vollständige Religionslosigkeit war auf dem Standpunkt jener Zeit etwas Undenkbares.

### 3) Die Stellung des Lehrstandes.

Die hervorragende Stellung des Lehrstandes in der vorigen Periode beruhte auf der allgemeinen religiös-theologischen Weltanschauung jener Zeit, auf dem Vorrang, den die religiösen Interessen damals vor allen anderen einnahmen. Der große Umschwung, der in unserem Zeitraum eingetreten ist und den weltlich-politischen Motiven den Primat in der allgemeinen Weltanschauung und in der Praxis der Staatsmänner verliehen hat, bleibt nicht ohne Einfluß auf die Wertschätzung des geistlichen Standes.

Während in der vorigen Periode die Vertreter dieses Standes als die sachverständigen Ausleger des göttlichen Wortes und des kirchlichen Bekenntnisses auf die Leitung des öffentlichen Gemeinwesens im allgemeinen und auf die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten insbesondere einen maßgebenden Einfluß ausgeübt und an den Höfen als unentbehrliche Gewissensbeistände eine wichtige Rolle gespielt haben, bemerken wir davon in unserem Zeitraum nicht mehr viel. Das Vorwiegen der rein politischen Interessen und die Behandlung der kirchlichen Fragen von staatlich-weltlichen Gesichtspunkten aus hat zur naturgemäßen Folge, daß die führende Rolle den Staatsmännern und Politikern zufällt: wenn es sich darum handelt, was vom politischen Standpunkt aus für den Staat das Zuträglichste sei, müssen doch sie unstreitig als die sachverständigsten Autoritäten gelten.

Aber auch noch in anderer Beziehung nehmen wir eine Wandlung in der Auffassung des geistlichen Standes wahr. Erschien dem früheren Geschlecht der Pfarrer als die geistliche Obrigkeit, als der von Gott gesetzte Verwalter von Wort und Sakrament, die Parochie als sein ihm von Gott angewiesenes Arbeitsfeld, die Parochianen als die ihm von Gott aufs Herz gelegten Pfarrkinder, die sich an ihn halten sollen als an ihren geistlichen Vater, so greift jetzt eine andere Anschauung vom Pfarramt Platz. Es entspricht dem Geiste des Nationalismus, in dem Pfarrer nur den Lehrer, in seiner Gemeinde seine Zuhörer zu sehen; von einer geistlichen Obrigkeit will man nichts mehr wissen; die Kirche ist ja eine gleiche Gesellschaft (*collegium aequale*), in der an sich keiner über den anderen Gewalt hat; der einzige Unterschied, der unter ihren Mitgliedern besteht, ist der zwischen Lehrern und Zuhörern, *doctores* und *auditores*. Darin stimmen die Wortführer der neuen Richtung, Pufendorf, Thomastus, Passf überein.<sup>2)</sup> Die Aufklärung betrachtet den Geistlichen, je nachdem sie seinem Stande wohl oder übel gesinnt ist, entweder

als ihren Diener oder als ihren Feind. Er ist ihr Diener, wenn er in seinem Amte für die Aufklärung des Volkes, für seine Befreiung aus den Fesseln eines finsternen Aberglaubens und toten Dogmenglaubens wirkt, aber er ist ihr Feind, wenn er für die Orthodorie, die Bibel und die Symbole der Kirche eintritt. Von den Aufklärern, Mystikern und Pietisten fallen in dieser Zeit dicke Streiche auf die geistliche Junft als den verpesteten Pfuhl der Intoleranz und Beschränktheit; in den höheren Kreisen der Gesellschaft gilt es für fein, diesen Stand zu verspotten und lächerlich zu machen, an den Geistlichen läßt sich der Witz satirischer Köpfe. Nur wer von ihnen dem Zeitgeiste huldigt und sich als Diener der Aufklärung betrachtet, genießt noch einiges Ansehen.<sup>1)</sup> Ein Hauptvertreter des Nationalismus, der Professor der Theologie Pland in Göttingen (1751—1833), bezeichnet als den Beruf des Pfarramts, „den sittlichen Interessen der Menschheit und des Staates mit schonender Verächtlichkeit des im Volke noch nicht erstorbenen Christenglaubens zu dienen.“<sup>2)</sup>

Demgemäß betrachtet auch der Staat die Geistlichen als seine Diener für Kulturbedürfnisse und Aufklärung und benützt sie zu allerhand Zwecken, die an und für sich mit ihrem eigentlichen Berufe nichts zu thun haben. So ordnete ein Edikt des Großen Kurfürsten zur Hebung der Baumkultur die Pflanzung von Eichen und Obstbäumen an und verbot den Pfarrern ein Paar zu trauen, bevor ihnen der Bräutigam nachgewiesen habe, daß er wenigstens sechs Obstbäume gepflanzt und sechs junge Eichen gepflanzt habe.<sup>3)</sup> Ein anderes Mal wird es den Geistlichen ganz besonders zur Pflicht gemacht, darauf zu sehen, daß das zur Vertilgung der Heuschrecken und Sprengsel ergangene Edikt zur prompten und exakten Observanz gebracht werde.<sup>4)</sup> Anderswo finden sich Vorschriften, wonach die Geistlichen bei der Wahl einer Hebeamme beigezogen werden, auf das Auftreten von epidemischen Krankheiten acht geben und es der Obrigkeit anzeigen, von den an Kollaterale fallenden Erbschaften wegen der Erbschaftsteuer sofort die Behörde benachrichtigen sollen u. s. w.<sup>5)</sup> Ganz allgemein ist in unserem Zeitraume die Praxis, daß die von der Obrigkeit erlassenen Verordnungen behufs der Bekanntmachung von den Kanzeln verkündet werden. Nach einem in Preußen im Jahre 1802 amtlich aufgenommenen Verzeichnis waren es nicht weniger als 46 Verordnungen, welche alle Jahre an verschiedenen Sonntagen erneuert werden mußten und die meist rein weltlicher Natur waren, wie z. B. wegen des Anhaltens der Postillon auf Nebenwegen, wegen der Schonzeit des Wildes u. dergl.<sup>6)</sup>

1) Vgl. Tholuck, Geschichte des Nationalismus, Bb. 1 S. 167 f.

2) Nach Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 209.

3) Mülller a. a. D. S. 173.

4) Ebendas. S. 253.

5) Schlegel, Kurhannoversches Kirchenrecht, Bb. 2 S. 395 ff.

6) v. Mülller a. a. D. S. 253. Vergleiche auch hier die analoge Erscheinung in den katholischen Staaten, z. B. bei Maassen, Freie Kirche und Gewissensfreiheit S. 359 f.

1) Teil 2 Tit. 11 § 1 ff. 2) f. o. S. 253, 266.

Wir sehen daraus: in demselben Maße wie der Staat in den Kirchen Anstalten, Gesellschaften, Korporationen sieht, die seinen Bedürfnissen und Zwecken zu dienen haben, betrachtet er auch die Geistlichen als solche, die in seinem Interesse thätig seien. Der Geistliche wird in der allgemeinen Ansicht den anderen öffentlichen Beamten gleichgestellt und sein Unterschied von diesen nur eben darin gefunden, daß er ein anderes Ressort habe als jene. Die Kirchendiener erscheinen auf diese Weise beinahe als landesherrliche kirchliche Vollziehungsbeamte und darum als Staatsdiener. Es ist daher auch nur konsequent, daß das Preussische Allgemeine Landrecht den Geistlichen der öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften gleiche Rechte mit anderen Beamten im Staate zuerkennt und ihnen genaue Vorschriften über die Führung ihres Amtes erteilt.<sup>1)</sup> Es kommt darin nur die allgemeine Anschauung des ganzen Zeitalters vom geistlichen Stande zum Ausdruck.

#### 4) Die Organisation der kirchlichen Verwaltung.

Wir haben an einem früheren Orte ausführlich dargelegt<sup>2)</sup>, wie die Organisation der kirchlichen Verwaltung im evangelischen Deutschland überall, wenn auch nicht gleichzeitig, im Sinne der sogenannten Konsistorialverfassung erfolgt ist, und zu zeigen versucht, daß die Organe der kirchlichen Verwaltung, Konsistorien und Superintendenten, keineswegs als Staatsbehörden und Staatsbeamte anzusehen sind, daß sie vielmehr gerade die Selbständigkeit der kirchlichen Verwaltung in ihrem Verhältnis zur staatlichen bedeuten. So wenig die Kirche in jener Periode als ein Teil des Staates angesehen wird, so wenig erscheinen die Organe der kirchlichen Verwaltung einfach als landesherrliche Behörden. Erst in unserem Zeitraume nehmen sie allmählig diesen Charakter an. Je mehr der Staat die Kirche als öffentliche d. h. staatlichen Zwecken dienende Korporation betrachtet und behandelt, erscheinen auch die Organe der kirchlichen Verwaltung als staatliche Behörden zur Leitung der kirchlichen Angelegenheiten und Beaufsichtigung der Kirchendiener. Insbesondere werden die Konsistorien aus ihrer ursprünglich selbständigen Stellung im Laufe unserer Periode herabgedrückt zu unselbständigen Teilen der staatlich-weltlichen Behördenorganisation, ja zum Teil sogar ganz aufgehoben und durch andere Behörden ersetzt.

Von Bedeutung für die Gestaltung der kirchlichen Verwaltungsorganisation war die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts sich vollziehende Umwandlung der staatlichen Centralverwaltung. Diese war bisher wesentlich als persönliche Regierung des Landesherrn geführt worden, die Kanzleien erledigten ihre Geschäfte unter seiner regelmäßigen Teilnahme. Der an der Spitze der noch ziemlich einfachen Beamtenhierarchie stehende Kanzler war eigentlich nur der Stellvertreter des die Regierung selbst führenden Fürsten; wohl gab es neben ihm geheime Räte, aber sie hatten kein bestimmtes Ressort; auch fanden

keine regelmäßigen Beratungen statt. Auch die Konsistorien verkehrten, soweit sie mit dem Landesherrn zu thun hatten, direkt mit ihm. Allmählig nun hörte die persönliche Teilnahme der Fürsten an der Erledigung der Regierungsgeschäfte auf und der Geheime Rat als oberste Staatsbehörde führte selbständig die Verwaltung, indem er nur das Wichtigste der landesherrlichen Entscheidung anheimstellte; vielfach wurden dann innerhalb des Geheimen Rates Departements für die einzelnen Zweige der Staatsverwaltung gebildet und die Konsistorien einem dieser Departements eingegliedert. Die kirchlichen Behörden wurden auf diese Weise den obersten Staatsbehörden untergeordnet, die kirchliche Verwaltung wurde ein Teil der staatlichen. Es entsprach diese Umwandlung ganz der Tendenz des absolutistischen Staates des 18. Jahrhunderts, die gesamte öffentliche Verwaltung in Abhängigkeit von der obersten Staatsbehörde zu bringen und jegliche Selbständigkeit nicht bloß der niederen Behörden, sondern auch der öffentlichen Verbände, Korporationen und Anstalten auszuschließen.

In Preußen gab Friedrich Wilhelm I. in der Instruktion vom 20. Dezember 1722 dem Geheimen Staatsrate diejenige Gestalt, die er bis 1808 gehabt hat. Darnach zerfiel diese oberste Staatsbehörde in drei große Departements: in das Kabinetministerium für die auswärtigen Angelegenheiten, in das Generaldirektorium für Finanzen und Inneres und in den Geheimen Justizrat für Rechtspflege, geistliche und Unterrichtsangelegenheiten. Die kirchliche Verwaltung wurde in der Weise geregelt, daß für die französischen Reformierten des ganzen Landes 1701 ein Oberkonsistorium und für die deutschen Reformierten 1713 ein Kirchendirektorium errichtet wurden. Für die lutherische Kirche fehlte es zunächst an einer Centralbehörde für den ganzen Staat; in den Provinzen war den obersten Justiz- bzw. Regierungsbehörden die Aufsicht über die geistlichen Angelegenheiten zugewiesen. Erst unter Friedrich dem Großen im Jahre 1750 wurde in dem lutherischen Oberkonsistorium, das zugleich für die Mark Brandenburg das Provinzialkonsistorium war, eine Centralbehörde für das gesamte lutherische Kirchenwesen der Monarchie errichtet und mit der Aufsicht und Direktion über alle anderen Provinzialkonsistorien betraut. Das Mittelglied zwischen dem Landesherrn und diesen kirchlichen Centralbehörden wurde durch einzelne besonders beauftragte Staatsminister gebildet; in der letzten Hälfte der Regierung Friedrichs des Großen bestand hierfür je ein geistliches lutherisches und reformiertes Departement, die für gemeinschaftliche Sachen zusammentraten und sowohl den Kirchen gegenüber die landeshoheitlichen Rechte wahrnahmen, als auch der in dem Generaldirektorium konzentrierten Landesverwaltung gegenüber die kirchlichen Interessen vertraten. Die Provinzialkonsistorien wurden im Laufe der Zeit teils in ihren Befugnissen zu Gunsten der Regierungskollegien beschränkt, teils geradezu mit diesen kombiniert. Das Allgemeine Landrecht enthält folgende hier einschlagende Bestimmungen: „Bei den Protestanten kommen die Rechte und Pflichten des Bischofs in Kirchenfachen der Regel nach den Konsistorien zu.

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

1) Teil 2 Tit. 11 §§ 19. 66 ff. 2) f. o. S. 149 ff.

Der Umfang der Geschäfte derselben ist durch die Konsistorial- und Kirchenordnungen nach den verschiedenen Verfassungen der Provinzen und Departements näher bestimmt. Sämtliche Consistoria der Protestanten stehen unter der Oberdirektion der dazu verordneten Departements des Staatsministerii. Ohne desselben Vorwissen und Genehmigung kann in Kirchensachen keine Veränderung vorgenommen, noch weniger können neue Kirchenordnungen eingeführt werden.“<sup>1)</sup> In der folgenden Zeit wurden in mehreren neuen Provinzen, besonders in den sogenannten Entschädigungsländern, die Kammern (Regierungskollegien der Provinzen) mit der Funktion der Provinzialkonsistorien betraut. 1804 wurde in Ostpreußen und Litauen das Konsistorium aufgehoben und die Bearbeitung der geistlichen und Schulsachen auf die ostpreußischen und litauischen Kriegs- und Domänenkammern in Königsberg übertragen.

Eine neue durchgreifende Umwandlung der gesamten Centralverwaltung vollzog sich im Jahre 1808. Zu Gunsten einer strafferen Centralisation wurde die gesamte Landesverwaltung auf fünf büreaumäßig organisierte Ministerien mit je einem Departementschef übertragen; die fünf Departements waren Inneres, Finanzen, auswärtige Angelegenheiten, Kriegswesen und Justiz. Unter den Ministern wurden in den Provinzen Oberpräsidenten bestellt und Verwaltungskollegien (Provinzialregierungen) errichtet und ihnen die gesamte innere Landesverwaltung zugewiesen. Die Leitung des Kirchenwesens und öffentlichen Unterrichts wurde als ein Zweig der allgemeinen Landeswohlthat dem Ministerium des Innern überwiesen und in diesem an Stelle der bisherigen Centralkirchenbehörden eine Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht mit einem Geheimen Staatsrate an der Spitze gebildet; ebenso wurden bei den Provinzialregierungen Deputationen für den Kultus und öffentlichen Unterricht errichtet. Das Bestehen von abgeforderten kirchlichen Behörden schien überflüssig zu sein; die Kirche war unter den Gesichtspunkt einer staatlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalt gebracht und vom Staate unter seine ausschließliche Leitung genommen.<sup>2)</sup>

In Kurpfalz war, wie oben erwähnt worden ist<sup>3)</sup>, 1580 in Dresden ein Oberkonsistorium für das ganze Land errichtet worden, allein schon 1588 wurde es wieder aufgehoben. Jedoch wurde bald, 1602, wieder eine Centralkirchenbehörde in Dresden in dem Geistlichen Rat begründet, und 1606 damit das Meißener Konsistorium kombiniert; die so konstituierte Behörde hieß Kirchenrat und Oberkonsistorium und sollte im unmittelbaren Namen

1) Teil 2 Tit. 11 §§ 143—146 (die §§ 147—149 regeln das Verhältnis von Mediats- und Oberkonsistorien).

2) Vgl. Jacobson, Das Evangelische Kirchenrecht des preussischen Staates S. 139 ff. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 3 ff. G. Meyer, Lehrbuch des deutschen Staatsrechts, 3. Aufl. (1891) S. 290 ff. Philippson, Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Großen bis zu den Freiheitskriegen. 2 Bde. 1880 und 1882. E. Meier, Die Reform der Verwaltungsorganisation unter Stein und Hardenberg, 1881. 3) f. o. S. 178.

des Kurfürsten die kirchliche Verwaltung führen, aber auch zugleich die staatlichen Hoheitsrechte wahrnehmen. Als nun in Folge des Übertritts des kurfürstlichen Herrscherhauses zur katholischen Kirche 1697 die Direktion in Ecclesiasticis der obersten Staatsbehörde, dem Geheimen Consilium, übertragen wurde, ergab es sich von selbst, daß die Oberkirchenbehörde dem Geheimen Consilium untergeordnet wurde und dadurch den Charakter einer staatlichen Behörde erhielt.<sup>1)</sup>

In Württemberg blieb der durch die große Kirchenordnung von 1559 instruierte Kirchenrat in seiner ursprünglichen Gestalt und Verfassung bis 1698 bestehen, nur daß die Oberaufsicht über seine Thätigkeit zuletzt nicht mehr von Landhofmeister und Propst (welche Amter 1665 bezw. 1668 erloschen), sondern vom Geheimen Räte geführt wurde. 1698 wurde der Kirchenrat gespalten in ein Konsistorium und einen Kirchenrat als zwei verschiedene Kollegien: dem Kirchenrat wurde die Verwaltung des geistlichen Guts übertragen; das Konsistorium erhielt die Aufsicht über Lehre, Gottesdienst, Betragen der Geistlichen, deren Prüfung, Ernennung, Disziplinierung und die Aufsicht über höhere und niedere Schulen. In wichtigen Fällen war das Konsistorium verbunden, sich an den Geheimen Rat zu wenden, wie auch der Kirchenrat alles Wichtige an diese Behörde zu bringen hatte. So wurde also auch hier die Oberkirchenbehörde der obersten Staatsbehörde untergeordnet. Als 1806 der Geheime Rat aufgehoben und durch ein Kabinettsministerium ersetzt wurde, wurden die Kultusangelegenheiten dem Chef des geistlichen Departements zugewiesen und ihm das Konsistorium unterstellt. Dieses hatte aber auch Kirchenhoheitsrechte des Staates wahrzunehmen: in § 59 des Organisationsmanifestes vom Jahre 1806 wurde ihm die Oberaufsicht über alle im Königreiche tolerierten Kirchengemeinden anvertraut und durch königliches Dekret vom 30. Mai 1809 wurde es noch besonders zur Leitung der inneren Angelegenheiten der reformierten Kirche ermächtigt.<sup>2)</sup>

Eine noch entscheidendere Umwandlung erfuhr die Konsistorialverfassung in Hessen-Darmstadt am Anfange dieses Jahrhunderts. Die ansehnliche Vergrößerung, die der Staat durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 empfing, machte eine Neuordnung der kirchlichen Verwaltung notwendig. Die seitherigen Konsistorien wurden aufgehoben und an ihre Stelle traten Provinzialbehörden unter dem Namen von Kirchen- und Schulkollegien, welche je nach der Konfession der betreffenden Provinz konfessionell gemischt zusammengesetzt wurden. Als 1806 die sogenannten Souveränitätslande dem Hessischen Staate zuwuchsen, blieben die Konsistorien, welche in jenen Gebieten bestanden hatten, zum Teil erhalten, zum Teil wurden sie unter dem Namen Gesamt-

1) Vgl. Weber, Sächsisches Kirchenrecht (1. Aufl.) Bd. 1, I S. 280 ff. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 355 ff.

2) Vgl. Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung u. S. 142 f. 192. Meier, Die evangelische Kirche Württembergs u. S. 126. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 399 ff.

konfistorium zusammengezogen, alle aber wurden den Kirchen- und Schulratskollegien untergeordnet.<sup>1)</sup>

Die angeführten Belege beweisen zur Genüge, daß die territorialistische Kirchenpolitik der im 16. Jahrhundert begründeten Konfistorialverfassung nicht günstig war. Diese sollte ihrer ursprünglichen Idee nach eine Gewähr dafür sein, daß die evangelische Kirche nach kirchlichen, nicht nach politischen Gesichtspunkten verwaltet werde, der absolutistische Staat des 18. Jahrhunderts dagegen erstrebte die Leitung der Kirche nach seinen politischen Interessen und darum mußte er die Konfistorien entweder in Staatsbehörden verwandeln oder ganz aufheben. Diese Abneigung des Territorialismus gegen die Konfistorialverfassung dient uns aber zugleich auch zur Bestätigung eines früher gefundenen Ergebnisses<sup>2)</sup>, daß nämlich die Konfistorien von Anfang an als kirchliche, nicht als staatliche Behörden gedacht worden sind, und daß es darum falsch ist, in der Begründung der Konfistorialverfassung die Auslieferung der Kirche an den Staat zu erblicken. Wäre dem so, dann könnten wir die feindselige Haltung der territorialistischen Kirchenpolitik gegen die Konfistorien nicht verstehen, dann hätten diese ihr ein willkommenes Werkzeug für die Durchführung ihrer absolutistischen Tendenzen sein müssen. Daß die Konfistorien im Laufe des 18. Jahrhunderts den Charakter von Staatsbehörden annehmen, ist uns also eben ein Beweis dafür, daß sie es ursprünglich nicht gewesen sind.

#### 5) Die rechtliche Stellung des Kirchenguts.

Zum Schluß dieses Kapitels haben wir noch einen Blick auf die rechtliche Stellung des Kirchenguts in unserer Periode zu werfen: auch in diesem Punkte spiegelt sich die allgemeine Rechtslage der evangelischen Kirche wider.<sup>3)</sup>

Wir müssen hier zunächst auf die Theorien vom Kirchengut eingehen, welche die Vertreter der neuen Weltanschauung entwickelt haben. Daraus, daß der Staat die summa potestas auf Erden ist, folgert Hugo Grotius, daß er habe eine facultas eminentis, quae superior est iure vulgari, utpote communitati competens in partes et res partium, boni communis causa. Sic regia potestas sub se habet et patriam et dominicam potestatem: sic in res singulorum maius est dominium Regis ad bonum commune quam dominorum singularium: sic reipublicae quisque ad usus publicos magis obligatur quam creditori.<sup>4)</sup> Ganz ähnlich spricht er sich an einer anderen Stelle aus: Alibi diximus, res subditorum sub eminenti dominio esse civitatis, ita ut civitas aut qui civitatis vice fungitur iis rebus uti easque etiam perdere et alienare possit non tantum ex summa necessitate, quae privatis quoque

1) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 508f.

2) f. o. S. 168 ff.

3) Vgl. zum folgenden besonders Hübler, Der Eigentümer des Kirchenguts S. 49 ff. Meurer, Der Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen Bd. I S. 312 ff.

4) Ius pacis ac belli, lib. I cap. 1 § 6.

ius aliquod in aliena concedit, sed ob publicam utilitatem, cui privatas cedere illi ipsi voluisse censendi sunt, qui in civilem coetum coierunt.<sup>1)</sup>

Wir sehen: das dominium eminentis des Staates ist nichts anderes als seine Souveränität in einer bestimmten Richtung. Auch die res sacrae sind diesem dominium eminentis unterworfen: quae sacra dicuntur, re vera non eripiuntur humans usibus, sed publica sunt: sacra autem nominantur a fine, cui destinata sunt. — Et ideo Ulpianus publicum ius etiam in sacris ait consistere. — Quare et populus ipse, mutata voluntate, potest ex sacro profanum facere.<sup>2)</sup>

In die Fußstapfen von Grotius tritt Conring mit seiner Abhandlung De dominio eminente summae potestatis civilis; doch beschränkt er die praktische Verhätigung des dominium eminentis (d. h. der Säkularisation) auf die Fälle einer dringenden Not.<sup>3)</sup>

Den rein politischen Standpunkt vertritt auch in dieser Frage in klassischer Weise Thomasius in seiner Schrift De bonorum secularisatorum natura.<sup>4)</sup> Er meint: regulariter bona ecclesiastica quaecumque posse converti ad profanos usus, si utilitas reipublicae id postulet; es ist dabei nur darauf Rücksicht zu nehmen, daß durch die Säkularisation keinen Schaden leide necessarius in republica cultus divinus et sustentatio ministrorum ecclesiae; aber auch wenn diese Rücksicht nicht beobachtet wird, ist die Säkularisation zwar nicht zu loben, aber nicht ungerecht oder nichtig.

Interessant ist, wie Reinhard ausdrücklich lehrt: Bonis ecclesiasticis qualitatem indelebilem non inhaerere, quominus ad alios usus Reipublicae utiles applicari possint, si vel necessitas cogit vel abundantia bonorum horum in Civitate, qua patrimonium eiusdem diminutum et civium penuria aucta, suppressionem partis eorum suadet, vel ipsius Societatis Ecclesiasticae salus alienationem desiderat, extra omnem dubitationem apud illos positum est, qui, remoto omni superstitionis praecudicio, rectius de natura bonorum horum sunt edocti.<sup>5)</sup> Reinhard betrachtet es also bereits als Aberglauben, wenn man das Kirchengut für unverleglich hält.

Aber auch diejenigen, welche unter dem Einflusse kollegialistischer Ideen die Kirchengemeinden (als universitates oder collegia) für die Eigentümer des Kirchenguts erklären, können ebendarum ein ius eminentis des Staates gegenüber diesem Eigentum nicht leugnen. Denn sie halten ohne Ausnahme den Staat für berechtigt, den universitates, die in seinem Gebiete bestehen, ihr Vermögen wegzunehmen, wenn er es für seine Zwecke braucht. Gerade weil die Vertreter der Theorie vom Eigentum der Kirchengemeinde den anstaltlichen Charakter des Kirchenguts aufgeben, um der Kirche als Gesellschaft das Eigen-

1) Ibid. III, 20, 7.

2) Ibid. III, 5, 3.

3) Bei Hübler a. a. D. S. 54.

4) Bei Hübler a. a. D. S. 55.

5) Meditationes de iure Principum etc.

tum am Kirchenvermögen zusprechen zu können, können sie um so weniger die Unverletzlichkeit des Kirchenguts aufrecht erhalten.<sup>1)</sup>

Ob man nun das Eigentum am Kirchengut in dieser oder jener Weise konstruierte, die Hauptsache ist, daß jetzt der in der vorigen Periode aus dem kanonischen Recht übernommene und auch in der evangelischen Kirche festgehaltene Charakter des Kirchenguts als einer Stiftung, eines unveräußerlichen und unverletzlichen Gutes allmählig preisgegeben und ein mehr oder weniger beschränktes Recht des Staates, über das Kirchenvermögen zum allgemeinen Besten zu verfügen, gelehrt wird. Es entspricht diese Anschauung durchaus der Idee von der Staatsomnipotenz, für die es keinen Halt und keine Schranke gibt. Und wenn man auch in Deutschland nie so weit gegangen ist, das Kirchengut geradezu für das Eigentum des Staates zu erklären, eine Konsequenz, die in der französischen Revolution gezogen worden ist<sup>2)</sup>, so war es doch dem Staate leicht genug gemacht, sich mit allem Schein des Rechtes das Kirchengut anzueignen oder wenigstens ganz in seine Verwaltung zu nehmen.

Lehrreich ist auch hier wieder die gesetzliche Regelung der rechtlichen Verhältnisse des Kirchenguts im Preussischen Allgemeinen Landrecht. Darnach „gehören die Gebäude, liegenden Gründe, Kapitalien und alle Einkünfte, welche zur anständigen Unterhaltung des äußeren Gottesdienstes für jede Kirchengemeinde nach deren Verfassung bestimmt sind, zu dem Vermögen der Kirchengesellschaften“<sup>3)</sup>, und von den Kirchen und anderen dahin gehörigen Gebäuden wird noch einmal besonders gesagt, daß sie „ausschließend das Eigentum der Kirchengesellschaft, zu deren Gebrauch sie bestimmt sind“<sup>4)</sup> seien.

1) J. H. Böhm, Ius eccles. Protest. III, 5, 30: Singulae ecclesiae particularum universitatem quamdam constituunt, collectam ex iis qui eiusdem sunt confessionis et fidei. Quid ergo prohibet, quominus universitati harum rerum proprietatem adscribamus et in eius patrimonio illas esse asseramus? Pervulgatum est, universitates et corpora aequae bona possidere iisque frui posse in republica, ac quidem singulos. Non aliud corpus est ecclesia ac quidem reliquae universitates. Ibid. § 31: Neque enim hic quaerimus de iure supremo in bona ecclesiastica, quod reipublicae et qui eam tenet, imperanti vindicandum, non tantum quoad bona ecclesiastica verum etiam ceterorum collegiorum, imo etiam singulorum. Ein dominium eminens in omnia subditorum bona legt Böhm auch in seiner *Introductio in ius publicum* (Pars spec. I, 4, § 27) der Staatsgewalt bei. Pfaff behauptet zunächst, daß den Kirchen ihre Kirchengüter so wenig genommen werden dürfen, wie anderen collegia oder societates ihr Vermögen, gibt dann aber zu, daß die Kirchengüter, da wo sie zu viel seien, ad seculares usus verwendet werden dürfen, ja sogar müssen, damit sie nicht dem Mißbrauch der Kirchen dienen (*Institutiones iuris ecclesiastici* p. 189 ff.). In seinen Akademischen Reden über das Kirchenrecht (S. 500 ff.) polemisiert Pfaff ausführlich und nachdrücklich gegen das „wunderliche Hirngespinnst“, daß die Kirchengüter nicht sollen säkularisiert werden dürfen: „wenn die Kirche, wenn der Staat Not leidet, so erfordert salus Ecclesiae et reipublicae, so erfordert summa lex, daß man helfe, so gut man kann. Not bricht Eisen, also auch das geistliche Gut“ (ebend. S. 504).

2) Vgl. Hübler a. a. D. S. 64 ff. 3) Teil 2 Tit. 11 § 160. 4) Ebend. § 170.

Man darf aus diesen Bestimmungen nicht den Schluß ableiten, daß nach dem Allgemeinen Landrecht das gesamte Kirchengut Eigentum der Kirchengesellschaften sei, denn die angeführten Bestimmungen reden nur von einem Teil des Kirchenguts; daneben kennt es noch anderes Kirchenvermögen, welches es nicht der Kirchengesellschaft zuschreibt: das Vermögen der bischöflichen mensa, der Domkapitel, der Seminarien, der Centralfonds, insbesondere aber das Pfarr- oder Pfründevermögen und alles besondere Stiftungsvermögen. Immerhin ist es aber bemerkenswert, daß das Gesetzbuch wenigstens einen Teil des gesamten Kirchenvermögens für das Eigentum der Kirchengesellschaft oder Kirchengemeinde erklärt und hier mit dem bisherigen Eigentumsbegriff bricht. Denn da es der Selbständigkeit der Korporationen, wie wir gesehen haben<sup>1)</sup>, ziemlich enge Schranken zieht, so bleibt auch den Kirchengesellschaften in der Verwaltung ihres Kirchenvermögens keine große Freiheit. So wird zwar das Kirchenvermögen unter die Aufsicht der geistlichen Oberen gestellt<sup>2)</sup>, aber zugleich unter die Obergewalt und Direktion des Staates<sup>3)</sup>; dieser wird für berechtigt erklärt, darauf zu sehen, daß die Einkünfte der Kirchen zweckmäßig verwendet werden, und dafür zu sorgen, daß nützliche Anstalten aus Mangel des Vermögens nicht zu Grunde gehen.<sup>4)</sup> Wenn die Kirchengesellschaft aufhört, so werden die Kirchengebäude gerade so behandelt<sup>5)</sup>, wie das Vermögen erloschener Gesellschaften, d. h. mangels anderweitiger Bestimmungen in den Stiftungsgesetzen der Kirchengesellschaft fallen sie dem Staate zur Verwendung für das gemeine Wohl zu, mit andern Worten, das kirchliche Vermögen wird, wenn die Kirchengesellschaft, der es gehört, untergeht, als *bonum vacans* betrachtet und behandelt.

Von den rechtlichen Verhältnissen des Kirchenguts in Württemberg im vorigen Zeitraume haben wir oben eingehend gehandelt.<sup>6)</sup> Eine Gefahr für das allgemeine Kirchengut lag in der Bestimmung, daß sein Überschuss zur Ablösung der wachsenden Landschaftsschulden und zum notwendigen Schutz und Schirm von Land und Leuten dienen solle. Daß die Landesherren diese Bestimmung möglichst zu ihren Gunsten ausnutzten und in dem allgemeinen Kirchengute zugleich eine Hilfsquelle für ihre steigenden Privatbedürfnisse sahen, darf nicht wunder nehmen; waren doch auch früher manche Klostervogteiliche Einkünfte in die fürstliche Rentkammer geflossen und hatte ja auch diese ohne strenge Scheidung die Privatbedürfnisse des Fürsten und die Kosten der Landesregierung zu bestreiten! Die veränderte Auffassung von der rechtlichen Natur des Kirchenguts tritt besonders deutlich zu Tage in einem Dekrete des Herzogs Eberhard Ludwig vom 27. November 1715, in welchem er seine weltlichen Beamten anweist, „in allen Begebenheiten Seines geistlichen Guts wie Seiner Fürstlichen Rentkammer Interesse zu befördern“, indem sie nicht in

1) f. v. S. 298. 2) a. a. D. § 167. 3) Ebend. § 161. 4) Ebend. §§ 162 und 163. Einige auf das Kirchenvermögen sich beziehende Bestimmungen des A. L. sind bereits oben S. 301 erwähnt worden. 5) Ebend. § 172. 6) f. v. S. 201 f.

der irrigen Meinung stehen dürfen, „als ob sothanes Corpus Seines Kirchenguts nicht auch als ein Ihm angehöriges, sondern nur als ein Privat-Corpus anzusehen sei.“ Derselbe Fürst weist in seinem Testamente ohne weiteres Legate an, die eine Hälfte von Seiner weltlichen, die andere aber von „Seiner geistlichen Kammer.“<sup>1)</sup> Nichtsdestoweniger blieb das allgemeine Kirchengut zunächst noch als ein selbständiges Vermögen erhalten und wurde gesondert vom Kammergut verwaltet.

Der Anfang des 19. Jahrhunderts brachte für Deutschland die umfassendste Säkularisation des Kirchenguts, welche die katholische wie die evangelische Kirche je erlebt hat. Der Anstoß dazu ging aus von der französischen Revolution. Die finanzielle Not des Staates hatte in Frankreich schon vor dem Ausbruch der Revolution die Augen der Staatsmänner auf die großen kirchlichen Besitzungen gelenkt und bereits die konstituierende Versammlung beschloß auf Antrag des Bischofs Talleyrand von Autun durch Dekret vom 2. November 1789, que tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation à la charge du pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien des ministres et au soulagement des pauvres sous la surveillance et d'après les instructions des provinces. Es wird damit die Säkularisation des Kirchenguts ausgesprochen und die Nation, also der staatliche Fiskus, zum Eigentumsnachfolger des kirchlichen Rechtsträgers erklärt.<sup>2)</sup>

Es war durch diesen Beschluß ein willkommenes Mittel zur Beseitigung finanzieller Verlegenheiten wie zur Befriedigung berechtigter Entschädigungsansprüche gefunden worden, das bald auch in Deutschland Nachahmung fand. Als es sich darum handelte, diejenigen deutschen Fürsten, die im Frieden von Luneville ihre auf dem linken Rheinufer gelegenen Besitzungen an Frankreich hatten abtreten müssen, anderweitig zu entschädigen, schien es das Einfachste, dies auf Kosten der großen geistlichen Güter in Deutschland zu thun. Die Feststellung der Entschädigung und der dazu zu verwendenden Mittel war die Aufgabe des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803. Was dieser über die Verwendung der katholischen geistlichen Fürstentümer, Stifter, Abteien u. s. w. festsetzt, interessiert uns hier nicht; dagegen ist wichtig der katholische wie evangelische Kirchengüter betreffende § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses: „Alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster, in den alten sowohl als in den neuen Besitzungen, Katholischer sowohl als A. R. Verwandten, Mittelbarer sowohl als Unmittelbarer, deren Verwendung in den vorhergehenden Anordnungen nicht förmlich festgesetzt worden ist, werden der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren, sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen, unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der

1) Eisenlohr a. a. D. S. 167.

2) Vgl. Meurer a. a. D. Bb. 2 S. 335 ff.

Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit, nach den unten teils wirklich bemerkten, teils noch unverzüglich zu treffenden näheren Bestimmungen.“

Die vom Reichsgesetz gegebene Erlaubnis wurde von den deutschen Fürsten gern benutzt.

In Württemberg wurde durch Generalreskript vom 2. Januar 1806 der bisherige Kirchenrat<sup>1)</sup> mit dem königl. Oberfinanzdepartement verbunden, d. h. es wurde die gesonderte Verwaltung des evangelischen Kirchenguts aufgehoben und dieses mit dem Kammer- oder Staatsgute vereinigt. Zugleich gab aber König Friedrich bei seinem königlichen Worte die feierlichste Zusicherung, „alle auf der bisher unter der Benennung des geistlichen Guts laufenden Fundation haftenden Schulden und Obliegenheiten, insofern solche kirchliche, Lehr-, Schul- oder andere gemeinnützige Armen-Anstalten betreffen, wie seither, auf das genaueste und pünktlichste für Uns und Unsere Thronfolger zu übernehmen.“<sup>2)</sup> Es war dies also keine eigentliche Säkularisation, d. h. das Kirchengut wurde nicht zum Staatsgut erklärt, sondern es wurde nur seine abgesonderte Verwaltung aufgehoben; es wird daher auch in § 77 der Verfassungsurkunde nicht etwa die Zurückgabe des säkularisierten Kirchenguts verheißten, sondern nur „die abgesonderte Verwaltung des evangelischen Kirchenguts des vormaligen Herzogtums Württemberg wird wieder hergestellt.“ Faktisch freilich kam jene Maßregel auf nichts anderes hinaus als eben darauf, daß das Kirchengut nun ganz zur Disposition des Staates gestellt und die Befriedigung der finanziellen Bedürfnisse der evangelischen Kirche dem guten Willen von Regierung und Ständen anheimgegeben war.<sup>3)</sup>

Radikaler ging man in Preußen vor. Das Edikt vom 30. Oktober 1810 über die Einziehung sämtlicher geistlicher Güter in der Monarchie beruft sich darauf, daß a) die Zwecke, wozu geistliche Stifter und Klöster bisher errichtet wurden, teils mit den Ansichten und Bedürfnissen der Zeit nicht vereinbar sind, teils auf veränderte Weise besser erreicht werden können; b) alle benachbarte Staaten die gleichen Maßregeln ergriffen haben; c) die pünktliche Abzahlung der Kontribution an Frankreich nur dadurch möglich wird; d) dadurch die ohnedies sehr großen Anforderungen an das Privatvermögen der getreuen Unterthanen ermäßigt werden, und verordnet, daß alle Klöster, Dom- und andere Stifter, Balleien und Kommenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, von jetzt an als Staatsgüter betrachtet und nach und nach eingezogen werden sollen; dabei wird die Zusicherung gegeben, daß für Entschädigung der Benutzer und Berechtigten, sowie für hinreichende Belohnung der obersten geistlichen Behörden und reichliche Dotierung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen u. s. w. gesorgt werden werde. Hier wird also nicht bloß die abgesonderte Verwaltung der geistlichen

1) v. o. S. 323.

2) Eisenlohr a. a. D. S. 211.

3) Meier, Die evangelische Kirche Württembergs S. 116 f.

Güter aufgehoben, sondern diese werden geradezu für Staatsgut erklärt und eingezogen.

Auch das Kirchengut also — das ist das Ergebnis dieses Abschnittes — muß dem allgemeinen Zuge der Politik gehorchen und vor allem vom staatlichen Standpunkte aus und im staatlichen Interesse sich betrachten und behandeln lassen. Der absolutistische Staat kennt kein selbständiges, unverletzliches Kirchengut, sondern nur ein solches, das zu seiner Verfügung steht und für die allgemeine Wohlfahrt verwendet wird.

Fassen wir zum Schlusse das Ergebnis unserer Untersuchung über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den deutschen Territorien in dem Zeitraume vom Westfälischen Frieden bis zum Untergange des alten deutschen Reiches zusammen! Man bezeichnet gewöhnlich die Stellung, welche die evangelische Kirche Deutschlands in diesem Zeitraume eingenommen hat, mit dem uns schon aus dem vorigen Kapitel bekannten Namen „Territorialismus“ und will damit ausdrücken, der Staat habe die Kirche völlig in sich aufgenommen und sie zu einem Teile seiner selbst gemacht, so daß sie gar kein besonderes Dasein mehr führte und in allen Stücken vollständig vom Staat abhing. Diese Auffassung stimmt jedoch, wie wir gesehen haben, weder zur Theorie noch zur Praxis des Territorialismus, wenigstens nicht des deutschen Territorialismus. Die Ansichten von Hobbes und Spinoza sind nicht die von Pufendorf und Thomastius. Jene erneuern einfach die antike Anschauung über das Verhältnis von *ius saerum* und *ius publicum*, diese dagegen unterscheiden Kirche und Staat als zwei geschiedene Lebensgebiete, und wenn die Scheidung auch zu Gunsten des Staates ausfällt und das der Kirche zugewiesene Gebiet von bescheidenem Umfange ist, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß von einem Zusammenfallen von Staat und Kirche bei ihnen keine Rede ist: Kirche und Staat sind auf territorialistischem Standpunkte zwei verschiedene Größen. Darin unterscheidet sich eben die neue Theorie und Praxis von der des Reformationszeitalters, das nur ein geistlich-weltliches Gemeinwesen gekannt hat. Man übersieht das gewöhnlich, weil man das Auge immer nur auf die Abhängigkeit der Kirche vom Staat, auf ihre Leitung und Bevormundung durch ihn gerichtet hält. Nun läßt sich das ja schlechterdings nicht leugnen, daß der Staat in diesem Zeitraume die Kirche von seinem politischen Standpunkte aus betrachtet und behandelt, daß er sie in seinen Dienst zieht und für seine Zwecke ausnützt. Allein zum Herrn über die Gewissen wirt sich der Staat auch jetzt nicht auf, Lehre und Bekenntnis der Kirche läßt er unangetastet, vor dem Innern macht er Halt: hier hört seine Gewalt auf, hier findet der souveräne Staat etwas vor, über das auch er keine Macht hat. Die schon von den Vertretern des sogenannten Episcopalsystems aufgestellte Unterscheidung der *potestas Ecclesiastica interna* und *externa*<sup>1)</sup>, die sich mit der Grotius'schen Distinktion von *actiones internae*

1) f. o. S. 219.

und *externae* berührt, erweist sich als höchst fruchtbar für die Theorie und Praxis des ganzen Zeitalters. Es gibt also ein Gebiet, das der Staat freiläßt für die Kirche und die Individuen, wo diese ihre Autonomie bethätigen können. Die moderne Kirchenpolitik ruht auf diesen Ideen, und wenn sie auch der Kirche oder den Kirchen ein größeres Maß von Selbständigkeit verstatet als die ängstliche Kirchenpolitik des absoluten Polizeistaates, so ist das doch nur ein quantitativer, nicht qualitativer Unterschied. Was die Kirchen im 18. Jahrhundert waren, das sind sie in Deutschland, wie wir sehen werden, heute noch: öffentliche Korporationen; verschieden ist nur das Maß von Autonomie, das die Kirche damals genoß und das sie jetzt genießt.

Es gehört also beides zum Wesen des Territorialismus, einmal daß der Staat sich scheidet von der Kirche, daß er sich nicht mehr mit ihr identifiziert, ihre Zwecke als die seinigen betrachtet, sondern von seinen eigenen politischen Interessen sich bestimmen läßt, und sodann daß der Staat trotz alledem die Kirche nicht frei gibt, nicht sich selbst überläßt, sondern sie unter seiner „Oberaufsicht“ und „Oberdirektion“ hält und seinen politischen Zwecken dienstbar macht. Die Kirche ist eben eine öffentliche Korporation, ein *Collegium publicum*: eine Korporation, darum unterschieden vom Staate, aber eine öffentliche, darum von ihm beaufschlagt und bevormundet, darum verpflichtet, ihren Zweck im Interesse des Staates gewissenhaft zu erfüllen.<sup>1)</sup>

Man darf aber den absoluten Polizeistaat des 18. Jahrhunderts nicht zu sehr schelten und verurteilen, weil er die Kirche in ängstlicher und kleinlicher Weise beaufschlagt und bevormundet hat: er hat es im guten Glauben gethan. Er wollte alles selbst sein und alles selbst machen, er selbst wollte seine Bürger rechtschaffen und wohlhabend und glücklich und fromm und selig machen, darum überließ er davon nichts den Individuen und Korporationen, darum mischte er sich beratend und befehlend, beaufschlagend und bevormundend in alles, in den Landbau, in die Fabrikation, in den Handel, in die Gewerbe, in die häuslichen Beschäftigungen der Familie und in die Religion. Immer und überall zu keinem Zweck, als um seine Unterthanen glücklich zu machen; es war eine Tyrannei, aber eine wohlwollende. Wenn er sich der

1) Wenn Bierling (im Archiv für öffentliches Recht Bd. 7 S. 215) sagt, seines Erachtens stehe das Preussische Allgemeine Landrecht nicht auf dem territorialistischen, sondern auf einem völlig entgegengesetzten Standpunkte, auf dem Standpunkte bewußter sachlicher Unterscheidung von Kirche und Staat, Kirchenregierung und Staatsregierung in Bezug auf kirchliche Dinge, so ist das letztere gewiß richtig und stimmt mit unserer Darstellung überein. Dagegen können wir bei Bierling daraus gezogenen Folgerung, daß jenes Gesetzbuch auf einem dem territorialistischen entgegengesetzten Standpunkte stehe, nicht bestimmen. Denn der Territorialismus macht bereits die Unterscheidung, die Bierling im Allgemeinen Landrecht findet, wenn auch nicht gleich von Anfang an so scharf wie dieses Gesetzbuch. Darum ist also auch das Preussische Allgemeine Landrecht gut territorialistisch. Es wäre auch merkwürdig zugegangen, wenn dieses Gesetzbuch auf einmal eine ganz andere Richtung eingeschlagen hätte, als die preussische Kirchenpolitik lange vorher und auch noch lange nachher befolgt hat.

Kirchen und der Religion annahm, so that der Polizeistaat dies nicht aus Haß oder Abneigung gegen sie oder weil er sie für schädlich und gefährlich hielt, sondern im Gegenteil, weil er ohne Religion nicht bestehen zu können glaubte, weil er von der Überzeugung durchdrungen war, nur fromme Unterthanen seien gute Staatsbürger. Religiosität galt ihm als politische Tugend. Darin also ist der absolutistische Staat des 18. Jahrhunderts dem obrigkeitlichen Staat der früheren Periode ähnlich, daß er das Christentum für die notwendige Grundlage des öffentlichen Wesens hält; wohl erbreitert er diese, sei es dadurch, daß er anderen christlichen Konfessionen Toleranz gewährt, sei es dadurch, daß er wie in Preußen die christlichen Hauptkonfessionen für gleichberechtigt erklärt, aber darum gibt er die christliche Grundlage seines Bestandes doch nicht auf.

## Kapitel VI.

### Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands vom Untergange des alten deutschen Reiches bis zur Gegenwart.

Indem wir in das neunzehnte Jahrhundert eintreten, um die weitere Entwicklung der evangelischen Kirche in ihren rechtlichen Verhältnissen bis zur Gegenwart zu verfolgen, erweitert sich unsere Aufgabe insofern, als der evangelischen Kirche nunmehr die anderen christlichen Kirchen in den einzelnen Territorien, wenn auch nicht in allen Beziehungen, als gleichberechtigt zur Seite treten und wir ihre rechtliche Stellung jetzt vielfach nicht zu erkennen vermögen, wenn wir nicht zuerst die der christlichen Kirchen überhaupt feststellen. Die Rechtsverhältnisse der evangelischen Kirche können daher von jetzt an nur im Zusammenhange mit denen der übrigen christlichen Kirchen verstanden werden.

In der geschichtlichen Entwicklung selbst macht, wie auf politischem Gebiete, so auch auf kirchlichem das Jahr 1848 einen tieferen Einschnitt. Daher unterscheiden wir in unserer Darstellung die Zeit bis 1848 und die Zeit von 1848 an.

#### A) Bis 1848.

1) Am 6. August 1806 legte Kaiser Franz II. in feierlicher Erklärung die deutsche Kaiserkrone nieder und entband Kurfürsten, Fürsten und Stände und alle Reichsangehörigen ihrer Pflichten gegen ihn als das gesetzliche Oberhaupt des Reiches. Wir haben hier dieses tiefeinschneidende Ereignis nur nach der einen Seite zu betrachten: welche Folgen hatte es für das Verhältnis von Kirche und Staat, insbesondere für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland? Die deutschen Fürsten und Stände waren mit dem Untergange des deutschen Reiches etwas *de iure* geworden, was sie seither, besonders in den letzten Zeiten schon *de facto* gewesen waren, nämlich souverän. Das Verhältnis der Unterordnung, in dem sie bisher als Glieder eines Bundesstaates oder wie man die rechtliche Natur des deutschen Reiches nennen will, zur Reichsgewalt gestanden hatten, war nunmehr beendigt: sie waren, wenn wir zunächst von den durch die Rheinbundsakte den Mitgliedern dieser



Konföderation auferlegten Verpflichtungen und Schranken absehen, in Ausübung ihrer öffentlichen Gewalt unabhängig und selbständig geworden. Es gilt dies natürlich auch von der Ausübung ihres *ius circa sacra*. Hierin waren sie bisher durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens gebunden gewesen: sie hatten derjenigen Konfession, die im Jahre 1624 das *exercitium religionis publicum* oder *privatum* besessen hatte, dies nicht nehmen können, sie hatten nur den vom Reiche zugelassenen Religionen Religionsübung gewähren dürfen, den Sekten dagegen sie verweigern müssen. Jetzt dagegen waren die deutschen Fürsten und Stände auch in kirchlicher Hinsicht souverän geworden; die Frage, ob nicht der Westfälische Friede als ein völkerrechtlicher Vertrag auch fernerhin für sie bindend gewesen sei, ist müßig<sup>1)</sup>, denn thatsächlich waren ganz andere Faktoren und Motive für die Kirchen- und Religionspolitik der deutschen Fürsten bestimmend und diese waren gar nicht in der Lage, sich in ihren kirchlichen Maßnahmen irgendwie durch die Rücksicht auf die Festsetzungen jenes Friedensinstruments leiten zu lassen; soweit sie in Übereinstimmung mit ihnen handelten, geschah dies aus anderen Gründen als aus dem Bewußtsein, durch jene Bestimmungen noch gebunden zu sein.

Eine ganze Anzahl von deutschen Fürsten geriet eben dadurch, daß sie dem Rheinbunde beitraten, sofort wieder in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis, das ihnen eine Reihe von Pflichten auferlegte und der freien Bethätigung ihrer neugewonnenen Souveränität gewisse Schranken zog. Zwar in die Rheinbundsakte selbst wurde keine auf Religionsangelegenheiten bezügliche Bestimmung aufgenommen, wohl aber in alle Accessionsurkunden, d. h. in diejenigen Urkunden, in denen deutsche Fürsten ihren Beitritt zum Rheinbunde erklärten, mit alleiniger Ausnahme der Accessionsurkunde des Großherzogs von Würzburg. Aber auch die meisten anderen dem Rheinbund angehörenden deutschen Staaten sahen sich veranlaßt, durch besondere Religionsedikte die kirchlichen Verhältnisse in ihrem Gebiet zu ordnen. Eine solche Neuregelung war um so notwendiger, als gerade die Rheinbundsstaaten teils durch den Reichsdeputationshauptschluß, teils durch andere Staatsaktionen eine beträchtliche Erweiterung ihres Territoriums durch katholische und evangelische Gebietsteile erfahren hatten und die konfessionelle Geschlossenheit des Staatsgebietes, die doch, wenn wir von Preußen absehen, bisher die Regel in Deutschland gebildet hatte, eben durch den Zuwachs von neuen, zum Teil

1) Von einer fortbauenden staatsrechtlichen Gültigkeit des Westfälischen Friedens als eines deutschen Reichsgesetzes kann ohnehin nicht die Rede sein. Das alte deutsche Reich ist untergegangen ohne einen Rechtsnachfolger zu hinterlassen: weder der deutsche Bund noch das neue deutsche Reich kann als solcher betrachtet werden. Nur soweit die Festsetzungen des I. P. O. in die Landesverfassung der einzelnen deutschen Staaten übergegangen sind, gelten sie auch nach dem Aufhören des alten deutschen Reiches noch. Für die Rheinbundsfürsten wurden zudem sämtliche Gesetze desselben ausdrücklich durch Art. 2 der Rheinbundsakte für null und nichtig erklärt.

einer ganz anderen Konfession angehörenden Gebietsteilen nicht länger mehr aufrecht zu erhalten war.

2) Um die durch die Rheinbundsakte bzw. die Accessionsurkunden hierzu den deutschen Fürsten auferlegten Pflichten zur Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in ihren Gebieten zu verstehen, ist es notwendig, noch einmal auf den Reichsdeputationshauptschluß zurückzugehen. Der § 63 desselben bestimmt im Hinblick auf die eingreifenden territorialen Verschiebungen der einzelnen Staaten:

„Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des Westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten.“

Zum richtigen Verständnis dieser Bestimmung ist im Auge zu behalten, daß sie sich nur auf die sogenannten Entschädigungsländer bezieht, und daß diese durchweg noch vom landeskirchlichen Prinzip beherrscht, d. h. entweder katholisch oder evangelisch (lutherisch oder reformiert) waren; nunmehr wurden sie Staaten zugewiesen, in denen zum Teil die herrschende Religion nicht dieselbe war wie in den Entschädigungsländern: in diesem Falle nun sollte kein Staat befugt sein, die bisherige Religionsübung des ihm zur Entschädigung zugetheilten Gebietes zu kränken oder aufzuheben. Eine solche Bestimmung war um deswillen notwendig, weil die Landesverfassung den meisten deutschen Staaten es unmöglich machte, neben der herrschenden Religion einer anderen im Lande die öffentliche Ausübung des Gottesdienstes zu gestatten. Von dieser Schranke ihrer Landesverfassung wollte der § 63 die Territorialgewalten entbinden. Zugleich erhellt aus dem Bisherigen, daß jedenfalls in der ersten Hälfte des § 63 nur von den beiden Religionen die Rede ist, welche der Westfälische Friede als die offiziellen Religionen des deutschen Reiches zugelassen hat; denn eine andere als eine dieser beiden Religionen hatte bis zum Reichsdeputationshauptschluß nirgends die Rechte einer herrschenden Religion (und um eine solche allein handelt es sich in der ersten Hälfte des § 63) besessen.

Wie ist nun aber die zweite Hälfte des § 63 zu verstehen, wonach dem Landesherrn freistehen solle, andere Religionsverwandte zu dulden? Man könnte diese Bestimmung an und für sich ganz allgemein dahin deuten, daß dadurch das bisher wenn auch in der Praxis nicht so streng beobachtete, jedoch nach Reichsrecht immer noch gültige Verbot der Tolerierung von Sekten, d. h. anderen als den offiziellen Religionen des Reiches nunmehr außer Kraft und Geltung gesetzt werden solle. Allein es ist bedenklich unter „Religionsverwandten“ etwas anderes zu verstehen als, das was man bisher darunter verstanden hat, nämlich die Befenner der durch das I. P. O. anerkannten Religionen. Sodann spricht gegen jene Auffassung auch der Umstand, daß dem Landesherrn freistehen solle, anderen Religionsverwandten den vollen

Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten: denn, wie wir uns noch überzeugen werden, hat man damals in Deutschland im allgemeinen nicht daran gedacht, anderen als den Bekennern der drei christlichen Hauptkonfessionen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gewähren; für die Ertheilung dieser Rechte an Sektierer war die damalige Zeit noch nicht reif. Endlich ist jene erweiternde Interpretation darum unhaltbar, weil der § 63 in seiner ersten Hälfte nur von den im Reiche anerkannten Religionen und von der in einem Lande herrschenden Konfession redet; die zweite Hälfte dieses Paragraphen will nur sagen, dem Landesherrn stehe es frei, in dem Entschädigungsgebiete den Angehörigen der bisher im Hauptgebiete herrschenden Konfession die gleichen Rechte einzuräumen, welche auf Grund der ersten Hälfte des § 63 die Angehörigen der im Entschädigungsgebiete herrschenden Konfession bisher besessen hatten und in Zukunft behalten sollten. Das Verbot der Sekten besteht also auch jetzt noch fort.<sup>1)</sup>

Man kann nicht sagen, daß durch den § 63 des Reichsdeputationshauptschlusses das landeskirchliche Prinzip<sup>2)</sup> für diejenigen deutschen Staaten, auf die er sich bezog, einfach aufgehoben worden sei. Denn wenn nun auch fortan in einem Staate nicht mehr Eine Landesreligion, sondern zwei herrschende Konfessionen bestanden, so waren diese doch zunächst noch räumlich abgeteilt: die einzelnen Territorien hatten bisher ja im allgemeinen trotz aller von den Landesherrschaften geübten Toleranz ihre konfessionelle Geschlossenheit bewahrt. Indem nun in den Staaten, die in den großen Umwälzungen am Anfange des 19. Jahrhunderts teils neu gebildet, teils bedeutend vergrößert worden waren, katholische und evangelische Landesteile neben einander vorhanden waren, war es möglich, das landeskirchliche Prinzip darum zunächst noch festzuhalten, weil die einzelnen Landesteile konfessionell geschlossen und gemischte Landesteile, d. h. solche, in denen katholische und evangelische Staatsbürger unter einander wohnten, sehr selten waren. So war und blieb in dem einen Landesteil die katholische Konfession diejenige, die allein das Recht der öffentlichen Religionsübung hatte, in einem anderen war die evangelische Kirche die herrschende. Ein Nebeneinanderbestehen zweier öffentlicher Religionsübungen war also zunächst im allgemeinen noch ausgeschlossen, folgte jedenfalls nicht mit Notwendigkeit aus der ersten Hälfte jenes § 63.

Die weitere Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche knüpft nun an den Rheinbund an, dem eben die Mehrzahl der deutschen Fürsten und Stände, die durch den Reichsdeputationshauptschluß eine Gebietsvergrößerung bekommen hatten, zugehörten. Unter ihnen ist zu unterscheiden zwischen denen, welche in der Rheinbundsakte vom 12. Juli 1806 in die neue Konföderation

eintraten, und denen, die erst nachher durch besondere Accessionsurkunden in den Bund aufgenommen wurden.<sup>1)</sup>

Von den ersteren sind hervorzuheben die Staaten Bayern, Württemberg und Baden, die durch besondere Religionsedikte die kirchlichen Verhältnisse in ihrem Gebiete neu regelten.

In Bayern<sup>2)</sup> war bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche mit allen Rechten der herrschenden Religion ausgestattet; die anderen christlichen Bekenntnisse waren ausgeschlossen. Katholiken durften sich in Bayern nicht niederlassen, kein Gewerbe betreiben, sich nicht verehelichen. Die Sorge für die Erziehung des Volkes in der katholischen Religion gehörte zu den wichtigsten Aufgaben, welche die Landesgewalt im Bunde mit der katholischen Kirche zu erfüllen suchte.<sup>3)</sup> Eine neue Zeit brach auch für Bayern an, als am 16. Februar 1799 der Kurfürst Maximilian Josef IV. die Regierung antrat. Es ist interessant zu sehen, wie die Ideen der Aufklärung auch auf katholische Fürsten gewirkt haben. Entgegen der Ansicht, daß Religionseinheit das beste Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe und Ordnung sei, spricht sich Maximilian Josef ganz im Geiste der Aufklärung aus: „Warum sollten nicht mehrere Religionsverwandte als Brüder Einer Familie, als Söhne Eines Vaters, als Unterthanen Eines Fürsten, als Glieder einer und ebender-selben Gesellschaft aus einem gemeinschaftlichen Interesse der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt, durch ein gemeinschaftliches Band in glücklicher Ruhe und Einheit beisammen leben können? Haben nicht alle christlichen Religionen eine gemeinschaftliche Moral, einen gemeinschaftlichen Lehrer? Erkennen sie nicht die nämlichen Pflichten, auf deren Erfüllung eigentlich die Glückseligkeit der Staaten beruht? Entsteht nicht dadurch eine Gleichheit in ihren Ge-

1) Die ersteren sind der König von Bayern, der König von Württemberg, der Kurfürst-Erzkanzler des deutschen Reiches, der Kurfürst von Baden, der Herzog von Kleve und Berg, der Landgraf von Hessen-Darmstadt, die Fürsten von Nassau-Usingen und Nassau-Weilburg, die Fürsten von Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen, die Fürsten von Salm-Salm und Salm-Kyrburg, der Fürst von Isenburg-Birstein, der Herzog von Ansbach, der Fürst von Lichtenstein und der Graf von der Leyen. Die später Hinzugekommenen sind der Großherzog von Württemberg, der König von Sachsen, die Herzöge von Sachsen-Weimar, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Koburg, Sachsen-Gilburg-Hausen, die Herzöge von Anhalt-Desau, Anhalt-Bernburg, Anhalt-Köthen, die Fürsten von Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen, der Fürst von Waldeck, die Fürsten von Reuß-Greiz, Reuß-Schleiz, Reuß-Lobenstein, Reuß-Ebersdorf, die Fürsten von Lippe-Deimold und Lippe-Schaumburg, der König von Westfalen, die Herzöge von Mecklenburg-Strelitz und Mecklenburg-Schwerin, der Herzog von Oldenburg. Zum Rheinbund gehörten also schließlich außer Preußen und Österreich alle nicht vertriebenen oder mediatisierten deutschen Landesherrschaften. Vgl. Mejer, Einleitung in das deutsche Staatsrecht, 2. Aufl. (1884) S. 131 f.

2) Vgl. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern (1799—1821) 1874. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, 1884. Reinhardt, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, 1884.

3) Die konfessionelle Geschlossenheit hatte Bayern allerdings schon im 18. Jahrhundert verloren, vgl. Friedberg, Verfassungs-gesetze S. 283.

Mejer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

1) Die richtige Auffassung des § 63 hat auch Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit S. 81 f.

2) d. h. im bisherigen Sinne, wonach es in Einem Staate nur Eine, nicht mehrere Landeskirchen geben kann.

sinnungen, Übereinstimmung in ihren moralischen Handlungen? Können sie nicht als gute Bürger einerlei Gesetzen gehorchen, wenn sie schon an verschiedenen Altären beten?“<sup>1)</sup> Nachdem landesherrliche Verordnungen vom 10. November 1800 und vom 26. August 1801 erklärt hatten, daß die katholische Religion weder nach der Reichsverfassung noch nach der Landesverfassung als ein Erfordernis für die Anfassigmachung in Bayern zu betrachten und demgemäß anderen Religionsverwandten wegen dieser Eigenschaft die Anfassigmachung in Bayern ferner nicht zu verjagen sei, wurde die Gleichstellung der christlichen Konfessionen durch Edikt vom 10. Januar 1803 auch auf die Entschädigungslande in Schwaben und Francken ausgedehnt. Alle Gesetze, welche in diesen Gebieten die Duldung fremder Religionsverwandter verboten oder erschwerten, wurden durch das Edikt als „den Grundsätzen des öffentlichen Rechts, dem Geiste der christlichen Religion, der Industrie, der sittlichen und wissenschaftlichen Kultur widerstrebende Gesetze“ aufgehoben. Demgemäß wird den christlichen Konfessionen ihre bisherige Religionsübung sowie der ungestörte Besitz und Genuß ihres Kirchenguts und Schulvermögens zugesichert, allen christlichen Religionsverwandten der volle Genuß der bürgerlichen Rechte erteilt und die Aussicht auf die Erlangung jedweder Staatsämter eröffnet.<sup>2)</sup> Das Edikt befindet sich damit in vollständiger Übereinstimmung mit dem, was, wie wir oben gezeigt haben, der § 63 des Reichsdeputationshauptschlusses den Landesregierungen der entschädigten Staaten teils auferlegt, teils zuläßt. Auch hier bezieht sich die Gleichstellung nur auf die drei im Reiche eingeführten christlichen Konfessionen; das Recht der Hausandacht ist allen, auch den nichtchristlichen Unterthanen gewährleistet; die noch nicht zu einer Gemeinde vereinigten Unterthanen der drei christlichen Konfessionen sollen „in allem, was ihre Gewissensfreiheit nicht beschränkt, zur gewöhnlichen Ortspfarre gerechnet“ werden und „dahin die Stofgebühren entrichten.“

Eine umfassende Gesetzgebung über die kirchlichen Verhältnisse des ganzen Staatsgebietes brachte sodann das am 24. März 1809 erlassene, am 14. Juni desselben Jahres publizierte „Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“, das seine Bestimmungen teils den früher erlassenen Gesetzen, besonders dem angeführten Edikt vom 10. Januar 1803, teils dem preussischen Allgemeinen Landrecht entlehnt hat.<sup>3)</sup> Hier werden „die im Königreiche bestehenden drei christlichen Glaubenskonfessionen als öffentliche Kirchengesellschaften mit gleichen Rechten“ aufs neue anerkannt und bestätigt. Die Religions- oder Kirchengesellschaften überhaupt werden im Anschluß an die preussische Gesetzgebung eingeteilt in die öffentlich aufgenommenen, welche die Rechte öffentlicher Korporationen genießen, und in Privatkirchengesellschaften, welche ebenfalls nicht ohne landesherrliche Genehmigung eingeführt werden dürfen und

das Recht der freien Ausübung ihres Privatgottesdienstes, jedoch ohne die Zeichen der Öffentlichkeit (besonders Glocken) genießen; die einfache Hausandacht ist jedem gestattet, zu welcher Religion er sich auch bekennen mag. Was das Verhältnis des einzelnen Staatsbürgers zur Kirche und Religion betrifft, so wird zwar eine vollkommene Religions- und Gewissensfreiheit auch denjenigen Einwohnern des Königreichs zugesichert, welche sich nicht zu einer der drei christlichen Kirchen bekennen, aber in Beziehung auf das Staatsbürgerrecht sind sie nach den über ihre bürgerlichen Verhältnisse bestehenden besonderen Gesetzen und Verordnungen zu behandeln, solange diese nicht abgeändert werden, d. h. mit anderen Worten: der volle Genuß des Staatsbürgerrechts ist an die Zugehörigkeit zu einer der drei christlichen Kirchen geknüpft.

Diese bayerische Kirchengesetzgebung ist dadurch interessant, weil in ihr ein bisher fast ausschließlich katholischer Staat die evangelische Kirche für gleichberechtigt mit der seither herrschenden katholischen erklärt. Während sonst die evangelische Kirche durch die Einführung der Parität eine bedeutende Einbuße an ihren seitherigen Rechten und Privilegien erfahren hat, gewinnt sie in Bayern eine Stellung, in der sie der bisherigen katholischen Landeskirche als gleichberechtigt zur Seite tritt.

In Württemberg liegt die Sache umgekehrt. Hier war bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts die evangelisch-lutherische Konfession die Religion des Landes gewesen und mit Eifersucht hatten die Stände darüber gewacht, daß der herrschenden Stellung des lutherischen Bekenntnisses durch Duldung Andersgläubiger kein Abbruch geschähe. Nun aber machte die Erwerbung katholischer Landesteile seit 1803 ähnlich wie in Bayern eine neue Regelung der Religionsverhältnisse nötig. Doch bezog sie sich vorläufig nur auf die neuen Landesteile, die zunächst zu einem besonderen Staatsganzen unter dem Namen Neuwürttemberg vereinigt wurden. Für sie erließ Herzog Friedrich das Religionsedikt vom 14. Februar 1803.<sup>1)</sup> Er erklärt es im Eingang desselben für eine seiner ersten Regentensorgen, den Geist des echten evangelischen Christentums und der davon unzertrennlichen christlichen Toleranz in den neuen Landen zu verbreiten und setzt dann die Parität der „drei im heiligen römischen Reiche aufgenommenen christlichen Religions-Parteien“ (von diesen allein ist im ganzen Religionsedikt die Rede) für die neuen Lande fest. Soweit die der herrschenden Konfession des Ortes nicht zugethanen Unterthanen, die sich zu einer der drei christlichen Religionsparteien bekennen, noch keine besondere kirchliche Gemeinde bilden können, erhalten sie „das Recht der ausgedehnteren Hausandacht, wonach sie entweder ihre Religion in der Nachbarschaft frei ausüben oder einen Geistlichen ihrer Konfession zu ihrer Erbauung und Administration der Sakramente in der Stille berufen, auch ihre Kinder durch Privatlehrer ihrer Religion unterrichten lassen können.“ In diesem Falle

1) Sicherer a. a. D. S. 25 f.

2) Sicherer a. a. D. S. 26.

3) Vgl. Sicherer a. a. D. S. 186. Mayer a. a. D. S. 103 f.

1) Bei Eisenlohr, Sammlung der württembergischen evangelischen Kirchengesetze Bd. 2 S. 3 ff.

bleiben sie übrigens ein Mitglied der gewöhnlichen Ortspfarre, haben ihre Stolgebühren dahin zu entrichten, in der ordentlichen Kirche des Ortes ihre Kinder taufen, sich und die Ihrigen daselbst proklamieren und trauen zu lassen. Mit den Separatisten (wie es scheint, nur der alten, nicht der neuen Lande) beschäftigt sich eine landesherrliche Verordnung vom 27. Dezember 1803<sup>1)</sup>, die solchen Separatisten, welche kein Widerstreben gegen die bürgerliche Ordnung an den Tag legen, sondern sich bloß aus religiösen Gründen von der Landeskirche abgesondert haben, die Abhaltung von religiösen Versammlungen unter bestimmten Modifikationen und den Genuß der bürgerlichen Rechte und Freiheiten in beschränktem Umfange gestattet. Die äußeren kirchlichen Polizeigesetze haben sie zu beobachten und alle kirchlichen Lasten zu tragen, wobei es ihnen freisteht, diese als Staatslasten zu betrachten; auch die Stolgebühren haben sie zu entrichten, ihre Kinder nach dem Ritus der Landeskirche taufen zu lassen, dagegen sollen sie nicht gezwungen sein, ihre Kinder konfirmieren zu lassen. Nachdem jedoch Neuwürttemberg mit Altwürttemberg durch Manifest vom 18. März 1806 zu Einem Staatsganzen, dem neuen Königreich Württemberg vereinigt worden war, erging unter dem 15. Oktober 1806 ein königliches Religionsedikt für das ganze Land.<sup>2)</sup> Auch hier handelt es sich nur um diejenigen „christlichen Kirchen, die zu den beiden protestantischen oder zur katholischen Konfession gehören“<sup>3)</sup>: jeder von ihnen wird die Fortdauer ihrer bisherigen Religionsübung und der Genuß ihrer Güter und Einkünfte, sowie ihres Schulfonds zugesichert. Wenn an einem Orte des Königreichs bisher nur Eine Religionsübung stattfand, die Genossen einer anderen Konfession sich aber in diesem Orte so sehr vermehren, daß sie eine kirchliche Gemeinde bilden können, so wird ihnen auf ihr Ansuchen die freie Übung ihrer Religion nach den Vorschriften ihres Kultus im Innern eines Kirchengebäudes (also nicht öffentlich!) gestattet werden; können sie eine besondere Gemeinde nicht bilden, so ist ihnen unbenommen, nicht nur die benachbarte Kirche ihres Kultus zu besuchen, sondern auch einen Geistlichen ihrer Konfession zum häuslichen Religions- und Kinderunterricht, sowie zur Administrirung der Sakramente zu sich zu berufen. Sie werden übrigens dabei in allem, was ihre Religions- und Gewissensfreiheit nicht beschränkt, zur Ortspfarre gerechnet und haben dahin die gesetzlichen Stolgebühren zu entrichten. Die Verschiedenheit des christlichen Glaubensbekenntnisses soll künftig weder von einem Amt noch vom Ortsbürgerrecht ausschließen.

In Baden wurde das Verhältnis von Staat und Kirche geordnet durch das „Konstitutionsedikt, die kirchliche Staatsverfassung des Großherzogtums Baden betreffend“ vom 14. Mai 1807. Hier wird ausdrücklich in Anlehnung an den naturrechtlichen Kirchenbegriff ausgesprochen: „Nicht jede

1) Bei Eisenlohr a. a. D. S. 13 ff.

2) Bei Eisenlohr a. a. D. S. 68 ff.

3) „Kirche“ ist nach dem Sprachgebrauch des Religionsediktes so viel wie die Kirchengemeinschaft des Preussischen Allgemeinen Landrechts, also = Ortskirche.

Kirche, d. h. Sammlung von Menschen unter eine eigene für die Religionsübung bestimmte gesellschaftliche Verbindung, genießt kirchliches Staatsbürgerrecht, d. h. die Befugnis zu verlangen, daß sie als Religionsgesellschaft im Lande anerkannt werde und für ihre Kirchen-Einrichtungen Staatschutz genieße; sondern die Evangelische (lutherischen und reformierten Teils) und die Katholische sind allein aufgenommen, und die jüdische ist konstitutionsmäßig geduldet.“ Jeder anderen Kirche kann nach dem Ermessen des Regenten eine solche Duldung (wie sie die jüdische Kirche hat) verwilligt werden, aber der Religionscharakter der schon vorhandenen Orte darf nicht gegen den Willen der Mehrheit der alten Ortsbewohner verändert werden, und eine solche Duldungsbewilligung kann vom Regenten wieder zurückgenommen werden. Die christliche Kirche bleibt die herrschende Kirche des Großherzogtums, so daß die Ausübung der Regierungsgewalt nur in die Hände von Dienern gelegt wird, die aus ihrer Mitte sind, und anderen Religionsverwandten nur exekutive Dienstleistungen des Staates übertragen werden. Dagegen ist keine der drei christlichen Konfessionen in Beziehung auf die anderen herrschend, zwischen ihnen soll vielmehr Gleichheit bestehen. — Was das Verhältnis des Staatsbürgers zur Kirche und Religion betrifft, so wird dies hier in eigentümlicher Weise geregelt. Es heißt ganz allgemein: „Jeder Mensch, wes Glaubens er sei, kann Staatsbürgerrecht genießen, solange er keine Grundsätze bekennt oder übt, die der Unterwürfigkeit unter den Regenten, der Verträglichkeit mit anderen Staatsbürgern, der öffentlichen Erziehung oder den guten Sitten Abbruch thun. Niemand kann zur Abwendung irgend einer Staatsanforderung eine Unverträglichkeit derselben mit seinen Religionsgrundsätzen anführen, der nicht mit bestimmter Beziehung auf solche Religionsgrundsätze seine Staatsduldung erlangt hat, welcher letztere Fall alsdann vorhanden ist, wenn jemand durch öffentliches Bekenntnis zu einer schon im Lande vorhandenen besonderen Kirche sich hält oder die Summe seiner von den Landeskirchen abweichenden Grundsätze urkundlich zu den Staatsakten vor der Annahme zum Bürger oder späterhin, als er diese Überzeugung ergriff, übergeben und der Staat daraufhin seine Annahme verfügt oder sein ferneres Bleiben verwilligt hat. Umgekehrt kann auch niemand eine Abweichung seiner Religionsüberzeugung anführen, um den Auflagen der Kirchengewalt, der er unterliegt, zu entgehen oder Staatschutz dagegen aufzurufen, solange er sich nicht von der Gemeinschaft dieser Kirche öffentlich lossagt.“ Das Konstitutionsedikt geht darin über die anderen Religionsedikte hinaus, daß es die Erlangung und Ausübung des Staatsbürgerrechts nicht an die Zugehörigkeit zu einer der drei christlichen Konfessionen knüpft, sondern an ein allgemeineres Merkmal, das auch die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften unter Umständen aufweisen können.<sup>1)</sup> Dagegen werden

1) Wenn Fürstenau a. a. D. S. 93 meint, das badische Konstitutionsedikt gewähre keineswegs so allgemein, wie es in Preußen und Bayern geschehen sei, jedem Unterthanen Gewissensfreiheit, so übersieht er dabei, daß auch in jenen Staaten die Gewährung vollkommener Gewissensfreiheit noch nicht die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte

für die Erlangung des Ortsbürgerrechts engere Schranken gezogen, was aber für unseren Zweck nicht interessiert.

Wenden wir uns nunmehr denjenigen Staaten zu, die erst nachträglich durch Accessionsurkunden dem Rheinbunde beigetreten sind. Unter ihnen steht vornan das Königreich Sachsen, das durch den am 11. Dezember 1806 zu Posen abgeschlossenen Vertrag in den Bund aufgenommen wurde. Der Artikel V desselben lautet:

Les lois et actes qui déterminaient les droits reciproques des divers cultes établis en Allemagne ayant été abolis par le fait de la dissolution de l'ancien corps germanique, et n'étant pas d'ailleurs compatibles avec les principes sur lesquels la confédération a été formée, l'exercice du culte catholique sera, dans la totalité du royaume de Saxe, pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien, et les sujets des deux religions jouiront, sans restriction, des mêmes droits civils et politiques, S. M. l'Empereur et Roi faisant une condition particulière de cet objet.

Es ist also hier ein Doppeltes gefordert: einmal soll künftighin die lutherische Religion nicht mehr die alleinherrschende Religion des Landes sein, sondern die katholische Kirche soll die gleiche Religionsübung wie die lutherische genießen, also des publicum religionis exercitium teilhaftig werden, und sodann die Angehörigen der beiden Religionen sollen die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte haben, während bisher der volle Genuß dieser Rechte ausschließlich an das lutherische Bekenntnis geknüpft war.<sup>1)</sup>

In der Hauptsache stimmt damit überein der Art. IV der übrigen Accessionsurkunden:

L'exercice du culte catholique sera, dans toutes les possessions de leurs Altesses Sérénissimes, pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien, et les sujets des deux religions jouiront, sans restriction, des mêmes droits civils et politiques, sans cependant déroger à la possession et jouissance actuelle des biens des églises.

Es ist kein Zweifel, daß aus diesen völkerrechtlichen Verträgen die Unterthanen keinerlei Rechte und Ansprüche erwarben; dies trat erst ein, wenn und soweit die betreffende Bestimmung als Landesgesetz publiziert wurde.<sup>2)</sup> Es geschah dies auch in einzelnen Staaten; z. B. in Sachsen wurde unter ausdrücklicher Berufung auf den Artikel V des Vertrags zu Posen durch königliches Mandat vom 16. Februar 1807 allen Unterthanen kundgethan, „daß hinfür in Unserem gesamten Königreiche Sachsen die Ausübung des römisch-katholischen Gottesdienstes der Ausübung des Gottesdienstes der Augsburgerischen Konfessionen-

vom religiösen Bekenntnis in sich schließt, sondern nur das, daß niemand um seiner religiösen Meinungen willen verfolgt und angefochten werden soll.

1) Wenigstens in den Erblanden; daß in der Lausitz schon seit 1635 Parität zwischen der lutherischen und der katholischen Konfession bestand, ist bereits früher (S. 306) erwähnt worden. — Über den Ausdruck „droits civils et politiques“ siehe S. 345.

2) So auch Fürstenau a. a. D. S. 87.

Verwandten gänzlich gleichgestellt werden und die Unterthanen beider Religionen gleicher bürgerlicher und politischer Rechte ohne Einschränkung genießen sollen.“<sup>1)</sup> In anderen Staaten dagegen wurde jene völkerrechtliche Bestimmung nicht Landesgesetz, so z. B. in Mecklenburg, wo den Katholiken des Landes wohl einige spezielle Rechte, aber nicht die gleiche öffentliche Religionsübung, welche die lutherische Landeskirche hatte, gewährt wurde.<sup>2)</sup>

Am weitesten in der Richtung auf Religionsfreiheit ging der neugebildete Staat des Königreichs Westfalen in Artikel 10 seiner Konstitution vom 7. Dezember 1807:

Le royaume de Westphalie sera régi par des constitutions, qui consacrent l'égalité de tous les sujets devant la loi et le libre exercice des cultes.

Es hat keinen Sinn, die Bedeutung dieses Artikels einer näheren Betrachtung zu unterziehen, denn er blieb nur so lange in Kraft bestehen, als die Existenz des Königreichs Westfalen dauerte, also bis 1814; mit seiner Auflösung wurde auch diese Bestimmung wieder aufgehoben.

3) Wir gehen einen Schritt weiter und fragen: welchen Einfluß hat auf das durch den Reichsdeputationshauptschluß und den Rheinbund geschaffene Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland die Wiener Kongressakte vom 9. Juni 1815 bezw. die deutsche Bundesakte vom 8. Juni 1815 ausgeübt?

Es handelt sich hier nur um zwei Bestimmungen, von denen sich die eine auf die freie Reichsstadt Frankfurt a. M. bezieht, die andere, ungleich wichtigere, eine für alle zum deutschen Bunde gehörende Staaten maßgebende Rechtsnorm aufstellt.

Die erstere bildet den ersten Absatz des Art. 46 der Wiener Kongressakte und lautet:

La ville de Francfort, avec son territoire qu'il se trouvait en 1803, est déclarée libre, et fera partie de la ligue Germanique. Les institutions seront basées sur le principe d'une parfaite égalité des droits entre les différents cultes de la religion chrétienne. Cette égalité de droits s'étendra à tous les droits civils et politiques, et sera observée dans tous les rapports du gouvernement et de l'administration.

Es ist anzunehmen, daß hiermit nur die schon zu den Zeiten des Rheinbundes vom Großherzog von Frankfurt, dem Fürsten-Primas Dalberg, herbeigeführte Gleichstellung der drei christlichen Konfessionen in Frankfurt a. M. sollte bestätigt werden, daß also „die vollkommene Rechtsgleichheit zwischen den verschiedenen christlichen Religionsübungen“ sich nur auf die drei im Westfälischen Frieden rezipierten Konfessionen bezog.

1) Codex des im Königreich Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechts S. 99.

2) Vgl. Mejer in der von ihm und Kleesoth herausgegebenen kirchlichen Zeitschrift Bd. 1 (1854) S. 281.

Die andere Bestimmung ist im Artikel XVI Absatz 1 der deutschen Bundesakte enthalten:

„Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genuße der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“

Wir suchen die verschiedenen Punkte, die bei der Auslegung dieser Bestimmung in Betracht kommen, auseinanderzuhalten: 1)

a) Was den Ausdruck „christliche Religionsparteien“ betrifft, so bezieht er sich nur auf die schon durch den Westfälischen Frieden im deutschen Reiche anerkannten christlichen Konfessionen, nicht auf alle christliche Bekenntnisse und Religionsgemeinschaften überhaupt. Es erhellt dies aus der Entstehungsgeschichte des Artikels. Im Entwurfe desselben hieß es: „Die Verschiedenheit der drei christlichen Religionsparteien u.“, was ja unzweifelhaft sich nur auf die drei christlichen Hauptkonfessionen bezog. Man nahm jedoch an der Zahl „drei“ Anstoß, nicht als ob man die Bestimmung des Artikels hätte auf die christlichen Sekten ausdehnen wollen, sondern bloß darum, weil die Dreizahl der früheren deutschen Reichsverfassung, die ja nur zwei offizielle Religionen des Reiches kannte<sup>2)</sup>, nicht angemessen sei.<sup>3)</sup> Zu dem gleichen Ergebnisse führt die Beobachtung des damaligen Sprachgebrauchs, der, wo von den christlichen Religionsparteien oder Bekenntnissen die Rede war, immer nur die lutherische, reformierte und katholische Konfession, nie aber die christlichen Sekten darunter verstand.

b) Die Rechte, welche der Artikel XVI gewährleistet, werden nicht den Religionsparteien als solchen, sondern den einzelnen Bekennern derselben zugesichert. Es war im Laufe der Verhandlungen auf dem Wiener Kongresse der Vorschlag gemacht worden, in die Bundesakte eine Bestimmung über die rechtliche Stellung der katholischen Kirche in Deutschland aufzunehmen, allein man wurde darüber bedenklich und stand davon ab. Auch ergibt sich aus der ganzen Stellung des Artikels XVI, daß es sich hier nur um die Gewährleistung von Rechten einzelner Personen handelt: in Art. XIV werden den Mediatistierten gewisse persönliche Vorrechte zugesagt, in Art. XV werden die Festsetzungen des Reichsdeputationshauptschlusses betreffend die Entschädigung gewisser Pensionen bestätigt, in Art. XVII wird dem Hause Thurn und Taxis der Besitz und Genuß der Posten gesichert, Art. XVIII gewährleistet den Unterthanen der deutschen Bundesstaaten gewisse Rechte. Witten in diesen Zusicherungen von Rechten einzelner Personen und Klassen von Personen steht der Art. XVI mit seinen

1) Für die Auslegung der deutschen Bundesakte sind wichtig zwei Werke von F. L. Küber: Akten des Wiener Kongresses, 9 Bde., 1815 ff. und Übersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Kongresses, 3 Abteilungen, 1816.

2) f. o. S. 278.

3) Vgl. Küber, Akten des Wiener Kongresses Bb. 2 S. 439 f. Übersicht u. S. 443.

Bestimmungen über die Rechte der Mitglieder der christlichen Religionsparteien. Es kann darum kein Zweifel darüber bestehen, daß er nicht den christlichen Religionsparteien als solchen, sondern ihren Mitgliedern gewisse Rechte gewährleisten will.<sup>1)</sup>

c) Welche Rechte nun werden den Angehörigen der christlichen Religionsparteien im Art. XVI zugesichert? „Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte.“ Es liegt auf der Hand, daß dies nur eine Übersetzung des in den Accessionsurkunden zum Rheinbunde gebrauchten Ausdruckes „droits civils et politiques“ ist. Der Name weist auf Frankreich.<sup>2)</sup> In Deutschland hatte man zuvor höchstens von bürgerlichen Rechten, von Staatsbürgerrecht und dergleichen gesprochen. Noch der Reichsdeputationshauptschluß redet nur vom vollen Genuß „bürgerlicher Rechte“<sup>3)</sup>, ebenso das bayrische Religionsedikt vom 10. Januar 1803.<sup>4)</sup> In Frankreich dagegen verstand man seit der französischen Revolution unter droits politiques die Befugnisse, bei Ausübung der Staatsgewalt mittelbar oder unmittelbar zu konkurrieren, z. B. das aktive und passive Kammerwahlrecht, die Fähigkeit zum Geschworenenamte, zu einem Amte in der Verwaltung oder Justiz, das Recht als Notariatszeuge zu dienen. Alle anderen vom Staate garantierten Rechte hießen droits civils, z. B. die Befugnisse aus Vormundschaft, Legitimation, Ehe, Adoption u. s. w. Bei der Herübernahme dieser französischen Bezeichnungen identifizierte man in Deutschland das, was man bisher unter „bürgerlichen Rechten“ verstanden hatte, mit den droits civils, und unterschied davon die „staatsbürgerlichen“ oder politischen Rechte als die droits politiques.

d) Schwieriger ist es nun, die Frage zu beantworten: gehört zu diesen bürgerlichen und politischen Rechten auch das Recht der Religionsübung? Man hat schon gesagt, in den von der Bundesakte in Art. XVI garantierten Rechten sei auch der Anspruch auf freie, insbesondere auch öffentliche Religionsübung enthalten, indem die Freiheit der Religionsübung dem Staate gegenüber zweifellos zu den bürgerlichen oder politischen Rechten gehöre.<sup>5)</sup> Die dem zu Grunde liegende Anschauung ist, daß das Recht der freien Religionsübung seiner Natur nach ein Recht des Individuums und das Recht der Religionspartei auf freie Religionsübung nur der Komplex der Rechte der einzelnen Mitglieder desselben Bekenntnisses sei.<sup>6)</sup> Wäre dem so, dann würde aus jenem Art. XVI folgen, daß die Ver-

1) Ausführlicher, als wir es hier vermögen, geht Fürstenau auf die Entstehungsgeschichte des Art. XVI ein (a. a. D. S. 102 ff.); er kommt zu demselben Ergebnisse wie wir.

2) Vgl. dazu die Untersuchung von Mejer in der Kirchlichen Zeitschrift Bb. 2 S. 592 ff.

3) f. o. S. 335.

4) f. o. S. 338.

5) H. A. Zacharia, Deutsches Staats- und Bundesrecht, 3. Aufl., Bb. 1 (1865) S. 448 und in Ugibis Zeitschrift für deutsches Staatsrecht Bb. 1 (1865) S. 25 ff.

6) So sagt Zacharia in der Zeitschrift a. a. D. S. 39.

schiedenheit der christlichen Religionsparteien allerdings auch in der Religionsübung keinen Unterschied begründen soll, der Angehörige der einen Kirche also ganz denselben Grad von Religionsübung beanspruchen kann, den der Angehörige einer anderen Kirche besitzt. Nun ist der Ausdruck „Religionsübung“ an sich unbestimmt: man kann sowohl vom einzelnen als von der Kirche sagen, daß sie Religionsübung haben. Sofern jedoch die Religionsübung wirklich Recht des einzelnen ist, kann dieses der Natur der Sache nach nicht weiter reichen als dessen Einzelpersönlichkeit reicht. Hat also der einzelne das Recht der Religionsübung, so bedeutet dies: er ist befugt, seine persönliche Religion persönlich auszuüben, er kann nicht gezwungen werden, an einer fremden Religionsübung teilzunehmen, noch etwas zu unterlassen, das zu seinem persönlichen religiösen Leben gehört, er hat vielmehr das Recht, dieses in allen seinen Teilen ungehindert entfalten zu können. Wenn nun im älteren deutschen Staatsrecht von Religionsübung, *exercitium religionis*, die Rede ist, so ist damit nie die Religionsübung des einzelnen gemeint (für die andere Ausdrücke: Gewissensfreiheit, *devotio domestica* gebraucht werden), sondern die sei es öffentliche, sei es private Religionsübung einer Kirche. Die Anschauung aber, daß die Religionsübung einer Kirche nichts anderes sei als die Summe der Religionsübung vieler einzelner Angehöriger desselben Bekenntnisses, ist dem älteren deutschen Staatsrecht fremd, welches zwischen der Religionsübung der Kirche und des einzelnen noch scharf unterscheidet.<sup>1)</sup> Es ist daher mit gutem Grunde anzunehmen, daß die Bundesakte zu den bürgerlichen und politischen Rechten der einzelnen Mitglieder der christlichen Religionsübung das Recht auf freie öffentliche Religionsübung nicht rechnet.<sup>2)</sup>

Die deutsche Bundesakte setzt somit in Art. XVI nur fest, daß die einzelnen Angehörigen der (drei) christlichen Religionsparteien den vollen Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte haben sollen, wozu auch das Recht gehört, seine persönliche Religion persönlich zu üben (*devotio domestica simplex*). Dagegen bestimmt die deutsche Bundesakte gar nichts über das Maß von Religionsübung, das den christlichen Religionsparteien und anderen Religionsgesellschaften überhaupt in den einzelnen Staaten eingeräumt werden solle, überläßt dies vielmehr ganz der Landesgesetzgebung. Mit anderen Worten: das *ius reformandi* des Landesherrn bezw. der Staatsgewalt wurde durch die deutsche Bundesakte insofern eingeschränkt, als die einzelnen Zugehörigen der christlichen Religionsparteien nicht mehr zur Auswanderung genötigt werden konnten, sondern ihnen der volle Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte gewährt werden mußte. Dagegen stand es den einzelnen deutschen Staaten nach wie vor vollkommen frei, welche Kirchen sie in ihrem Gebiete aufzunehmen,

1) Mejer in der kirchlichen Zeitschrift a. a. D. S. 600f.

2) So auch Richter-Dove-Rahl, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 319. Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 84. G. Meyer, Lehrbuch des deutschen Staatsrechts, 3. Aufl. (1891) S. 692.

welches Maß von Religionsübung und anderen Rechten sie den Kirchen oder den übrigen Religionsgesellschaften gewähren wollten.

4) Es gilt nun darzulegen, welchen Gebrauch die deutschen Staaten bis zum Jahre 1848 von der ihnen durch Art. XVI der Bundesakte gewährten Freiheit gemacht haben: sie konnten einmal nach freiem Belieben Kirchen und Religionsgesellschaften aufnehmen und mit dem Maß von Religionsübung und Rechten ausstatten, das sie für gut hielten, und sie konnten den vollen Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte den Angehörigen auch anderer Religionsgesellschaften als der christlichen Religionsparteien, z. B. den Juden, gewähren, denn nur ein Minimum, nicht ein Maximum schrieb ja in dieser Hinsicht die deutsche Bundesakte vor. Ein *ius reformandi* gab es also auch jetzt noch.

Um mit dem zuletzt genannten Punkte zu beginnen, so machten die deutschen Einzelstaaten im allgemeinen von der in jenem Artikel enthaltenen Erlaubnis keinen Gebrauch, d. h. sie gewährten den vollen Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen oder politischen Rechte nur den Mitgliedern der drei christlichen Religionsparteien, den Angehörigen anderer Religionsgesellschaften nur in beschränktem Umfange oder unter besonderen Voraussetzungen.<sup>1)</sup>

Was den zuerst genannten Punkt betrifft, so stellten fast alle deutsche Staaten die durch den Westfälischen Frieden rezipierten Konfessionen einander gleich. Preußen hatte dies schon früher gethan und änderte daran nichts.<sup>2)</sup> Die bayerische Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 bestimmt in Titel IV § 9: „Die im Königreiche bestehenden drei christlichen Kirchengesellschaften genießen gleiche bürgerliche und politische Rechte“, und die Beilage II hierzu bezeichnet in § 24 die in dem Königreiche bestehenden drei christlichen Glaubenskonfessionen als öffentliche Kirchengesellschaften mit gleichen bürgerlichen und politischen Rechten. Der § 70 der Württembergischen Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 sichert jeder der drei im Königreiche bestehenden christlichen Konfessionen freie öffentliche Religionsübung und den vollen Genuß ihrer Kirchen-, Schul- und Armenfonds zu. Nur den im Königreiche aufgenommenen oder künftig mittels besonderen Gesetzes aufzunehmenden christlichen Konfessionen steht nach der sächsischen Verfassungsurkunde vom 4. September 1831 (§ 56) die freie öffentliche Religionsübung zu. Für Hannover sind in dem Zeitraum bis zum Jahre 1848 zwei Verfassungen gegeben worden. Die erste, „Grundgesetz für das Königreich Hannover“ vom 26. September 1833, von Ernst August durch Patent vom 1. November 1837 für aufgehoben erklärt, bestimmt in § 57: „Den Mitgliedern der evangelischen und römisch-katholischen Kirche wird freie öffentliche Religionsübung zugesichert.“ Dem entspricht § 63 des Landesverfassungsgesetzes vom 6. August 1840: „Der evangelischen und römisch-katholischen Kirche werden freie öffentliche Religionsübung und ihre verfassungsmäßigen Rechte

1) Vgl. Zacharia, Deutsches Staats- und Bundesrecht Bd. 1 S. 449. Fürstenau a. a. D. S. 127.

2) f. o. S. 311 ff.

zugesichert.“ Die Verfassungsurkunde des Großherzogtums Baden vom 22. August 1818 erklärt in § 19 „die politischen Rechte der drei christlichen Religionsteile“ für gleich. Etwas allgemein drückt sich die Kurhessische Verfassungsurkunde vom 5. Januar 1831 aus: „Alle im Staate anerkannten Kirchen genießen gleichen Schutz desselben“ (§ 132). Die Verfassungsurkunde für das Großherzogtum Hessen vom 17. Dezember 1820 (§ 21) gestattet den anerkannten christlichen Konfessionen freie und öffentliche Ausübung ihres Religionskultus. Die neue Landschaftsordnung für das Herzogtum Braunschweig vom 12. Oktober 1832 (§ 211) sichert allen im Herzogtum anerkannten oder durch ein Gesetz aufgenommenen christlichen Kirchen freie öffentliche Religionsübung und gleichen Schutz des Staates zu.

Dagegen bestimmt das Grundgesetz des Herzogtums Sachsen-Meinungen vom 23. August 1829 ausdrücklich in § 29: „Die evangelische Kirche ist die Landeskirche, und sie wird, wenn ihre Dotationen in irgend einer Hinsicht unzureichend sind, aus den Landeseinkünften unterhalten. Doch genießen auch alle anderen Kirchen den Schutz des Staates und volle Gewissensfreiheit, insofern sie sich den Gesetzen und Ordnungen des Staates gemäß bezeigen.“ Damit stimmt überein das Grundgesetz vom 29. April 1831 für das Herzogtum Sachsen-Altenburg, welches in § 128 die evangelisch-protestantische Kirche für die „Kirche des Landes“ erklärt.

Aber selbst wenn dies nicht ausdrücklich in einem Landesverfassungsgesetz ausgesprochen ist, ist es in allen denjenigen Fällen anzunehmen, wo früher die evangelische Kirche die Landeskirche gewesen und an dieser ihrer rechtlichen Stellung durch Gesetz nichts geändert worden war. Es gilt dies insbesondere von Mecklenburg, wo der katholischen Kirche nie gleiche Rechte mit der evangelischen, insbesondere nie das Recht der öffentlichen Religionsübung eingeräumt worden sind.

Daneben wird in allen deutschen Staaten der Unterschied zwischen den christlichen Religionsparteien oder Kirchen und anderen christlichen oder nichtchristlichen (z. B. jüdischen) Religionsgesellschaften festgehalten. Obgleich die Kirche in diesem Sinne nur historisch definiert werden kann als diejenige christliche Religionsgesellschaft, welche im Westfälischen Frieden für das deutsche Reich rezipiert worden ist, so wird ihr Begriff doch nicht verflüchtigt in den der Religionsgesellschaft überhaupt: es gibt auch jetzt noch vom staatsrechtlichen Standpunkte aus Sekten d. h. Religionsgesellschaften, die vom Staate nicht rezipiert sind.

So verläßt also zwar der deutsche Staat im Anfange dieses Jahrhunderts allgemein die enge konfessionelle Basis, auf der er bisher gestanden hatte, um sie gegen eine breitere einzutauschen. Der seitherige konfessionell (evangelisch oder katholisch) geschlossene Staat verwandelt sich in einen christlichen Staat; nicht mehr bloß seinen evangelischen oder katholischen Unterthanen gewährt er den vollen und unbeschränkten Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen

Rechte, sondern allen seinen evangelischen und katholischen Unterthanen. Seine religiöse Grundlage hält er auch jetzt noch fest: er ist nach wie vor von der Anschauung beherrscht und geleitet, daß er sie nicht aufgeben könne, ohne seine eigene Existenz zu gefährden, daß seine Unterthanen Religion haben müssen, um tüchtige Staatsbürger zu sein.<sup>1)</sup> Voraussetzung ist also auch jetzt noch für den deutschen Staat, daß jeder seiner Unterthanen zu irgend einer Religionsgesellschaft gehöre; religionslos zu sein ist nicht erlaubt, Austritt aus einer Religionsgesellschaft oder Kirche ohne gleichzeitigen Übertritt zu einer anderen nicht denkbar. Daraus erklärt es sich, daß gewisse Rechtsgeschäfte und Rechtspflichten mit religiösen Formen verknüpft waren: man denke an die Taufregisterführung der Geistlichen, an die religiösen Feierlichkeiten bei Eheschließung und Begräbnis. Man konnte sich nicht vorstellen, daß in dem Zwang zur Beobachtung der mit solchen Akten verbundenen religiösen Formen eine Verletzung der jedem Staatsbürger gewährleisteten Glaubens- und Gewissensfreiheit enthalten sei, daß sich jemand dadurch beengt fühlen könne, eben weil man bei jedem Staatsbürger das Vorhandensein von Religion voraussetzte.

Aber freilich nicht bloß die Religion überhaupt betrachtete der deutsche Staat in diesem Zeitraum als die notwendige Bedingung seines Gedeihens und Bestehens, sondern eine bestimmte Religion, die christliche. Daß sich ein Staatsbürger zu einer heidnischen Religion bekenne, galt für unmöglich. Das Judentum, das zahlreiche Bekenner zählte, betrachtete man nicht als eine heidnische Religion, sondern als eine Vorstufe zur christlichen Religion, als eine Art von unvollkommenem Christentum. Daher genießen die Juden, wie früher, so auch jetzt eine Ausnahmestellung im christlichen Staate. Man nahm an, daß er sie ertragen und ihnen gewisse Rechte einräumen könne, ohne dadurch etwas an seinem christlichen Charakter einzubüßen.

Doch nicht alles, was Christentum heißt, gilt dem deutschen Staat als vollwertig. Er macht, wie wir bereits hervorgehoben haben, einen Unterschied zwischen den drei christlichen Kirchen und anderen christlichen Religionsgesellschaften und stätet jene mit einem weit größeren Maß von Rechten und Privilegien aus als diese. Er gewährt ferner den vollen Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte nur den Angehörigen der drei christlichen

1) Vgl. z. B. die Amtsinstruktion für die evangelisch-lutherische Geistlichkeit Württembergs vom 9. Juni 1809 (bei Eisenlohr, Sammlung der württemb. Kirchengesetze Bd. 2 S. 152 ff.), wo die Wichtigkeit des geistlichen Amtes folgendermaßen beschrieben wird: „Selbst der gute Bürger wird durch die Prediger gebildet. Wie die Aufklärung und Veredlung der Nation, die Liebe zum Recht, zur gemeinen Ordnung und Ruhe, die Verminderung der Verbrechen, die willige Beobachtung der Unterthanenpflichten und Bürgertugenden viel von dem Religionsunterricht abhängt, so würden, wenn solcher aufhörte, alle sittlichen und religiösen Grundsätze bald vergessen, alle Einbrüche von Gott und Gewissen bald ausgelöscht sein, und wer könnte alsdann die verwüsthenden Ausbrüche der Sittenlosigkeit und der Leidenschaften mehr aufhalten? Eben deswegen ist das geistliche Amt desto bedeutender, je mehr es Gelegenheit hat, auf das Volk zu wirken und an der Rationalverbesserung teilzunehmen.“



Kirchen; damit gibt er zu verstehen, daß er das Christentum der Sekten und kleineren christlichen Religionsgesellschaften für minderwertig und minder gehalten ansehe. Dagegen macht der deutsche Staat unter den christlichen Kirchen keinen Unterschied: jede scheint ihm das Christentum zur Darstellung zu bringen, die eine in dieser Färbung, die andere in jener, die eine vielleicht etwas reiner und mit weniger Zuthaten als die andere, aber in der Hauptsache scheinen sie ihm doch gleich zu sein und jedenfalls das zu leisten, was er von ihnen um seiner selbst willen fordern zu müssen und erwarten zu dürfen glaubt. Es ist das noch der Standpunkt der „Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts, die den Unterschied der Konfessionen als einen überwundenen ansieht: nunmehr beginnt diese Anschauung auch auf die Gesetzgebung und die Gestaltung der rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat ihren Einfluß auszuüben.

Mit wenigen Ausnahmen ist also der deutsche Staat jetzt paritätisch: die christlichen Konfessionen sind gleichberechtigt, die herrschende Stellung der evangelischen Kirche ist nunmehr in fast allen deutschen Staaten gebrochen, in Bayern umgekehrt hat die katholische Kirche die evangelische mit gleichen Rechten neben sich treten lassen müssen. Nicht so in Oesterreich, wo sie auch jetzt noch ihren früheren Charakter als die offizielle Kirche des Staates sich zu bewahren gewußt hat.

So bestehen in den meisten deutschen Staaten mehrere, zwei oder drei, offizielle Kirchen mit öffentlicher Religionsübung neben einander. Es scheint dies freilich ein innerer Widerspruch zu sein: öffentliche Religionsübung ist etwas, was an sich die gleichzeitige öffentliche Übung einer anderen Religion ausschließt. Wie man nun auf den Gedanken kam, trotzdem mehreren Religionsparteien im Staate öffentliche Religionsübung einzuräumen, das haben wir bereits an einer früheren Stelle angedeutet.<sup>1)</sup> Die Religionsparteien waren zunächst noch räumlich von einander geschieden, so daß in Einem Landesteile und an Einem Orte in der Regel doch nur Eine öffentliche Religionsübung stattfand und jeder Ort nur Eine Parochie bildete. Daher ist oft wiederkehrende Bestimmung, daß Religionsverwandte einer öffentlich aufgenommenen Konfession, die keine eigene Gemeinde bilden, in allen Stücken, die nicht mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit streiten, zur Ortspfarrei gerechnet werden.<sup>2)</sup> Es kommt darin die Anschauung zu Tage, daß es eigentlich an Einem Orte auch nur Eine Ortspfarrei und nur Eine öffentliche Religionsübung gebe. Höchst charakteristisch ist die oben<sup>3)</sup> erwähnte Bestimmung des württembergischen Religionsediktes vom 15. Oktober 1806, daß an einem Orte, wo bisher nur Eine Religionsübung stattfand, die Genossen einer anderen Konfession, wenn sie zahlreich genug sind, um eine kirchliche

1) f. o. S. 336.

2) So in Bayern f. o. S. 338 und Beilage 2 zur Verfassungsurkunde von 1818 §§ 86 und 87, in Württemberg f. o. S. 340. 3) S. 340.

Gemeinde zu bilden, auf ihr Ansuchen die Erlaubnis zur freien Übung ihrer Religion nach den Vorschriften ihres Kultus im Innern eines Kirchengebäudes, d. h. also ohne die Zeichen der Öffentlichkeit erhalten sollen.

5) Wie gestaltet sich nun in diesem Zeitabschnitte das Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche insbesondere? Im allgemeinen können wir sagen: nicht anders als es bisher war. Haben wir das Verhältnis, in das sich im vorigen Zeitabschnitte (bis 1806) der Staat zur evangelischen Kirche gestellt hat, als Territorialismus bezeichnet, so gilt auch von diesem Zeitraume, daß er noch durchaus unter diesem Zeichen steht. Auch der Staat des neunzehnten Jahrhunderts behandelt die evangelische Kirche zunächst gerade so territorialistisch wie der des achtzehnten.

Aber der Umstand, daß der bisher evangelische Staat des 19. Jahrhunderts sich einer Mehrheit von Kirchen gegenüber sah, nötigte ihn doch, seine territorialistische Behandlung der evangelischen Kirche, wenn auch keineswegs aufzugeben — er dehnte sie jetzt vielmehr auch auf die anderen Kirchen aus —, so doch tiefer zu begründen und präziser zu formulieren. Während er bisher die evangelische Kirche, solange sie die einzige in seinem Gebiete gewesen war, ohne feste Grundsätze und klare Prinzipien absolutistisch bevormundet und gegängelt hatte, konnte er dies fernerhin nicht mehr in der gleichen Weise thun. Dadurch daß nun in seinem vergrößerten Gebiete neben die seitherige evangelische die katholische Kirche trat, war er in die Notwendigkeit versetzt, allgemeine Grundsätze über sein Verhältnis zu den Kirchen aufzustellen. Dazu kam noch, daß in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts die Einführung der konstitutionellen Verfassung in mehreren deutschen Staaten fällt, und die bei dieser Gelegenheit zwischen den Landesherren und den Landständen vereinbarten Landesverfassungen oder Staatsgrundgesetze, indem sie die Rechte und Befugnisse der Staatsgewalt möglichst genau bestimmten und begrenzten, einen weiteren Anlaß zu einer allgemeinen Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zu den Kirchen darboten. Es ist die Zeit der Religionsedikte und Verfassungsurkunden. Nur Preußen hatte in seinem Religionsedikt von 1788 und in seinem Allgemeinen Landrecht von 1794 bereits seine territorialistische Kirchenpolitik in allgemeinen Gesetzesbestimmungen fixiert und blieb dabei während dieses ganzen Zeitraumes stehen.

Welchen Einfluß hat nun die Thatsache des Nebeneinanderbestehens mehrerer gleichberechtigter Kirchen in einem und demselben Staatsgebiete auf die Gesetzgebung über das Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche? Wir haben hier auf verschiedene Momente aufmerksam zu machen.

a) Einmal wird in den seither evangelischen Staaten die bisher herrschende evangelische Landeskirche unter den allgemeinen Begriff der Kirchengesellschaft subsumiert und dadurch den anderen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen, gleichgestellt. Der naturrechtliche Begriff der Kirche als einer Gesellschaft, der nun auch in der Gesetzgebung den früheren anstaltlichen Kirchenbegriff überall zu verdrängen weiß, kommt dem Bestreben der Staats-

regierungen, die verschiedenen Kirchen auf gleichem Fuße zu behandeln, in erwünschter Weise entgegen. Es wird ihnen dadurch möglich, zwei so grundverschiedene Einrichtungen, wie die seitherige evangelische Landeskirche und die römisch-katholische Universalkirche, als gleichartig zu behandeln und über ihre Eigentümlichkeiten als über etwas für den Begriff der Kirche Unwesentliches hinwegzusehen. Es ist bezeichnend, daß, abgesehen von Preußen, für die übrigen deutschen Staaten der Anstoß zu einer paritätischen Behandlung der evangelischen und der katholischen Kirche aus Frankreich kam. Es ist ein romanischer Gedanke, ganz verschiedenartige Wesen, wenn sie nur Eine Seite gemeinsam haben, sofort als gleichartig zu behandeln. Die Idee, daß alle Menschen von Natur gleich seien, mit den gleichen Rechten und Ansprüchen geboren werden, hat ja ebenfalls von Frankreich aus ihren Siegeslauf durch die moderne Welt begonnen. Dasselbe gilt von der Gleichsetzung der evangelischen mit der katholischen Kirche: weil beide in einer gewissen Beziehung gleich sind, werden sie als gleichartig, als Erscheinungen eines und desselben Begriffes, der Kirche als Gesellschaft, betrachtet und behandelt. Darum geht der Staat bei der Ordnung seines Verhältnisses zu den Kirchen von der Voraussetzung aus, daß er für beide Kirchen allgemeine Rechtsätze aufstellen könne. Daher ist in den Religionsedikten und den auf die Religionsverhältnisse bezüglichen Abschnitten der Verfassungsurkunden gewöhnlich von den Kirchen oder Kirchengesellschaften im allgemeinen die Rede. Es tritt dadurch in dem seither ausschließlich evangelischen Staate eine Depositionierung der evangelischen Kirche ein: diese muß jetzt ihre bisherige privilegierte Stellung mit einer anderen Kirche teilen, und der Staat kann nicht mehr der evangelischen Kirche so wie bisher seine ganze Aufmerksamkeit und Sorge zuwenden. Verschiedene Verfassungsurkunden sprechen es aus, daß alle Kirchen in gleicher Weise auf den Schutz der Staatsgewalt bzw. des Landesherrn Anspruch haben.<sup>1)</sup> Daß dadurch die evangelische Kirche dem Staate fremder, man möchte fast sagen, gleichgültiger geworden ist, ist eine natürliche Folge der Parität der Kirchen. Der Staat muß sich bemühen, unparteiisch zu sein und zu erscheinen, und um diesen Eindruck besonders bei den Unterthanen in den neu erworbenen katholischen Gebietsteilen hervorzurufen, kann es geschehen, daß er gegen die frühere evangelische Landeskirche zu Gunsten seiner neuen katholischen Unterthanen partiell wird.

b) So ist also in den seither evangelischen Staaten die evangelische Kirche nicht mehr die Kirche schlechthin, sondern eine Kirche, eine der im Staate bestehenden Kirchengesellschaften. Aber sie ist keine gewöhnliche, gemeine Kirchengesellschaft, sondern eine öffentliche Korporation, und wenn sie diese bevorzugte Stellung auch mit anderen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen teilen muß, so hat sie darin doch ein bedeutendes Privilegium vor

1) z. B. das Staatsgrundgesetz für Hannover von 1833 § 58, von 1840 § 64. Verfassungsurkunde von Württemberg § 72, von Sachsen § 57, von Kurhessen § 132.

den anderen, nichtprivilegierten Religionsgesellschaften im Staate. Denn die öffentliche Korporation ist eine solche, die für den Staat wertvoll ist, deren Dienste er zur Erfüllung seines Zweckes braucht, die er darum vor anderen Gesellschaften in seinem Gebiete privilegiert.

Daß aber die evangelische Kirche nunmehr als öffentliche Korporation behandelt wird, wird zwar vom Gesetzgeber nicht immer so klar und deutlich ausgesprochen wie in Bayern, wo es in dem der Verfassungsurkunde beigegebenen Religionsedikt § 28 heißt: „Die mit ausdrücklicher königlicher Genehmigung aufgenommenen Kirchengesellschaften genießen die Rechte öffentlicher Korporationen“, aber es ist kein Zweifel, daß überall da, wo Parität der Kirchen stattfindet, diese als öffentliche Korporationen behandelt werden. Es zeigt sich dies besonders daran, daß den Kirchen eine gewisse Autonomie eingeräumt, daß ihnen der volle Genuß ihres Vermögens und ihrer Stiftungen zugesichert, daß den einzelnen Kirchen eine Kirchengewalt, ein Kirchenregiment zugeschrieben wird.

c) Gerade hier tritt nun aber auch recht deutlich zu Tage, daß der Gesetzgeber bei der Festsetzung seines Verhältnisses zu den Kirchen in seinem Gebiete noch durchaus von den Grundsätzen des Territorialismus geleitet wird. Der Umfang der Autonomie wird auf das kärglichste bemessen: nur die inneren geistlichen Angelegenheiten werden den Kirchen zur selbständigen Regelung überlassen.<sup>1)</sup> Überdies wird nur in Bayern näher bestimmt, was darunter zu verstehen sei; andere Gesetzgebungen lassen die Frage offen und stellen damit ihre Entscheidung ganz dem Belieben der Staatsgewalt anheim.<sup>2)</sup> Die hier den Kirchen eingeräumte Selbständigkeit ist also noch nicht das, was wir heutzutage unter Selbständigkeit einer Korporation verstehen, nämlich das Recht, die eigenen Angelegenheiten selbständig zu verwalten und sie sich nicht vom Staate verwalten lassen zu müssen. Nicht alle ihre Angelegenheiten dürfen die Kirchen selbst ordnen, sondern nur ihre inner-kirchlichen, ihre rein geistlichen. Die Kirchen werden also auch jetzt noch vom Staate in der bisherigen ängstlichen Weise bevormundet.

Immerhin ist auch dieses bescheidene Maß von Autonomie für die evangelische Kirche wichtig. Während die katholische Kirche eines Landes an der allgemeinen universalen Kirche, deren Teil sie nur ist, einen nicht zu unterschätzenden Rückhalt besitzt, der sie dem Staate gegenüber stark und widerstandsfähig macht und diesen jede leichtfertige Verletzung ihrer Rechte als ihm selbst gefährlich vermeiden läßt, ist die evangelische Kirche an und für sich dem Staate, in dessen Gebiet sie ja ganz hineinfällt, vollständig preisgegeben. Das Band, das sie mit anderen Kirchen ihres Bekenntnisses verknüpft, ist nur ein geistiges, moralisches, kein rechtliches, jedenfalls nicht dem Bunde zu ver-

1) Vgl. z. B. Sächsische Verfassungsurkunde von 1831 § 57. Württembergische Verfassungsurkunde von 1819 § 71.

2) Wenn die Braunschweigische Landschaftsordnung (§ 212) bestimmt, daß im Zweifel darüber, ob eine Angelegenheit rein geistlich sei, die Landesregierung entscheide, so spricht sie damit nur etwas aus, was sich für den modernen Staat von selbst versteht.

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

gleichem, das die einzelnen Teile der römischen Kirche zusammenhält. Zudem ist der Rechtsschutz, den die evangelische Kirche im alten deutschen Reiche an der Reichsgewalt gegen manche Willkür der Staatsgewalt, z. B. gegen Änderung des Bekenntnisses, hatte<sup>1)</sup>, weggefallen: der Staat ist jetzt souverän, denn der Artikel XVI der deutschen Bundesakte schützt nur die einzelnen Mitglieder der Kirchen, nicht diese selbst gegen Gewaltakte des Staates. Eben darum ist die Zusicherung, welche die meisten modernen Verfassungen enthalten, daß der Staat sich in die rein geistlichen Angelegenheiten der Kirchen nicht mischen, sondern sie ihnen selbst zur Regelung überlassen werde, für die evangelische Kirche besonders wertvoll.

Allerdings fallen in diesen Zeitraum Maßregeln der Landesherren, die von manchen als Vergewaltigung des Bekenntnisstandes der evangelischen Kirche empfunden worden sind. Sie sind jedoch von den Landesherren nicht als Inhabern der Staatsgewalt, sondern unter einem anderen Rechtstitel, den wir sogleich betrachten werden, vorgenommen worden.

d) Es ist jetzt noch auf eine besonders wichtige Wandlung aufmerksam zu machen, die in der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche zum Staate eingetreten ist. Wir reben dabei zunächst nur von den bisher rein evangelischen Staaten und sehen auch von Preußen vorläufig ab, das wir schon früher behandelt haben.

Früher, zur Zeit des Landeskirchentums, war die Stellung der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche im ganzen einfach gewesen. Diese war die einzige Kirche im Staatsgebiete, die Landeskirche, und darum konnte ihr der Staat seine ungeteilte Fürsorge und Aufmerksamkeit zuwenden; er hatte dabei kein Bedürfnis, in seinem Verhältnis zu ihr zu scheiden zwischen der Stellung, die ihm etwa auf Grund seiner Staatshoheit zukomme, und der Stellung, die er kraft eines anderen Rechtstitels einnehme. Zwar unterschied die Wissenschaft bereits im 18. Jahrhundert zwischen den der Staatsgewalt gegen jede Kirche zustehenden Befugnissen und den ihm von der evangelischen Kirche irgendwie übertragenen *iura collegialia* dieser Kirche.<sup>2)</sup> Allein das war zunächst eine rein theoretische Distinktion, mit der der Staat, solange er sich überhaupt nur einer, der evangelischen Kirche, gegenüber sah, nichts anzufangen mußte. Ob die Befugnisse, die er gegen sie hatte und ausübte, aus seiner Staatshoheit als solcher oder aus einer Übertragung von Seiten der evangelischen Kirche abzuleiten seien, hatte für ihn keinen praktischen Wert. Allerdings war als eine Folge der naturrechtlich-territorialistischen Ideen eine gewisse Scheidung zwischen ihm und der evangelischen Kirche eingetreten: diese galt jetzt als eine wenn auch in höchst bescheidenem Umfange selbständige Gesellschaft und der Staat durfte ihr gegenüber nur solche Befugnisse in Anspruch nehmen, die sich aus seiner Staatsgewalt ergaben.<sup>3)</sup> Allein diese waren so zahlreich und weitgreifend, daß das Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche thatsächlich nach wie vor

dasselbe blieb. Selbst da wo mehrere Kirchen sich in seinem Gebiete befanden, wie in Preußen, sah sich der Staat dadurch nicht veranlaßt, zu jener Distinktion zu greifen, um seine bisherige Stellung zur evangelischen Kirche aufrecht zu erhalten. Das Allgemeine Landrecht kennt, wie wir gesehen haben, kein von ihrer allgemeinen Stellung zu allen Kirchen ihres Gebietes verschiedenes besonderes Verhältnis der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche<sup>1)</sup>; aus jener allgemeinen Stellung ergaben sich für den preussischen Staat so weitgehende Befugnisse gegen alle Kirchen, daß er damit auch der evangelischen Kirche gegenüber ausreichte und das alte innige Verhältnis zu ihr beibehalten konnte, ohne weitere Befugnisse gegen sie aus einem anderen Rechtstitel ableiten zu müssen.

Allein als im Anfange des 19. Jahrhunderts die bisher evangelischen Staaten sich genötigt sahen, mit Rücksicht auf ihre neuerworbenen katholischen Gebietsteile ihr Verhältnis zu den mehreren Kirchen ihres Territoriums nach allgemeinen Grundsätzen zu regeln, hatten sie bei aller Tendenz, diese Kirchen paritätisch zu behandeln, doch ein Gefühl davon, daß dies ein Ding der Unmöglichkeit sei. Entweder mußten sie sämtliche Kirchen in das gleiche enge Verhältnis zu sich setzen, in dem bisher bloß die evangelische Kirche gestanden hatte, oder aber sie mußten sämtlichen Kirchen dasselbe Maß von Freiheit und Selbständigkeit einräumen. Das erste ging nicht an, weil die katholische Kirche allmählig in erwachendem Selbstbewusstsein die Bevormundung durch den Polizeistaat sich nicht mehr gefallen ließ und zudem den Regierungen der seither evangelischen Staaten nimmermehr die Befugnisse zuzugestehen geneigt war, die sie katholischen Staatsgewalten ohne Bedenken eingeräumt hatte. Das andere aber war ebenfalls nicht ausführbar: die evangelische Kirche war bisher mit dem Staate aufs innigste verbunden gewesen, hatte sich in ihrer ganzen Organisation an die staatliche angelehnt, war durch eine dreihundertjährige Geschichte mit allen öffentlichen Einrichtungen verwachsen, hatte gar nicht die Organe, um eine vom Staate ihr etwa angebotene Freiheit und Selbständigkeit in Empfang zu nehmen und zu genießen. Und doch konnten ihre Angelegenheiten nicht mehr in der seitherigen Weise als allgemeine Landesangelegenheiten behandelt werden. Dies schien schon aus dem Grunde nicht länger möglich zu sein, weil in denjenigen seither streng protestantischen Staaten, die nunmehr katholische Gebietsteile erworben hatten, die Landstände einen konfessionell gemischten Charakter annahmen und nicht mehr wie bisher die Interessen der evangelischen Kirche als die des ganzen Landes wahrnehmen konnten.

In dieser Verlegenheit griff der Staat des 19. Jahrhunderts zurück auf jene theoretische Unterscheidung von Befugnissen, die ihm auf Grund seiner Staatshoheit gegen die evangelische Kirche zustehen, und von Befugnissen, die ihm gegen dieselbe Kirche kraft eines speziellen Rechtstitels zukommen. Man unterschied jetzt zwischen dem *ius circa sacra* und dem *ius in sacra*, oder

1) f. o. S. 122. 2) f. o. S. 266f. 3) f. o. S. 263ff.

1) f. o. S. 302.

richtiger, man brachte diese Distinktion, die längst vorhanden war, wenn auch unter anderen Namen, nunmehr zur Anwendung in der Gesetzgebung. Unter *ius circa sacra* versteht man jetzt nicht mehr die Befugnisse der Staatsgewalt zu kirchlichem Handeln überhaupt, zur Fürsorge für die Kirche und Religion des Landes, sondern die Summe von Rechten, die dem Staate kraft seiner Staatshoheit nicht bloß der evangelischen Kirche, sondern sämtlichen Kirchen seines Gebietes gegenüber zusteht (Kirchenhoheit). Mit *ius in sacra* dagegen bezeichnet man jetzt die jeder Kirche als Korporation, als Gesellschaft zukommende Gewalt (Kirchengewalt, Kirchenregiment, Episkopalrechte). Von der der evangelischen Kirche zustehenden Kirchengewalt nun nahm man jetzt an, daß sie dem Landesherrn auf irgend eine Weise zugefallen sei und nunmehr zustehe, und zwar dachte man sich die Sache gewöhnlich so, es sei ein eigentümlicher Grundsatz der Verfassung der evangelischen Kirche, daß ihr Kirchenregiment dem Landesherrn gehöre, so daß also diesem im Verhältnis zu ihr nicht bloß das *ius circa sacra* wie anderen Kirchen gegenüber, sondern auch das *ius in sacra* zukomme. So rebet die württembergische Verfassungsurkunde in § 76 von den „Episkopalrechten“ des Königs in Beziehung auf die evangelische Kirche, die sächsische von der „landesherrlichen Kirchengewalt (*ius episcopale*) über die evangelischen Glaubensgenossen“ (§ 57), von der sie ausdrücklich „die Staatsgewalt über die Kirchen (*ius circa sacra*)“ unterscheidet. Die kurhessische Verfassungsurkunde bestimmt in § 134: „Die unmittelbare und mittelbare Ausübung der Kirchengewalt über die evangelischen Glaubensparteien verbleibt wie bisher dem Landesherrn.“ Das hannoversche Staatsgrundgesetz von 1833 setzt in § 61 (mit dem der § 67 des Landesverfassungsgesetzes von 1840 wörtlich übereinstimmt) voraus, daß die Rechte der Kirchengewalt der evangelischen Kirche sich in den Händen des Königs oder Regenten befinden. Die braunschweigische Landschaftsordnung legt in § 213 ausdrücklich dem Landesfürsten „die Kirchengewalt in der evangelisch-lutherischen Kirche“ bei.

Selbst die Verfassungsurkunde von Sachsen-Meiningen, welche doch, wie wir gehört haben<sup>1)</sup>, die evangelische Kirche für die Landeskirche erklärt, nimmt ein landesherrliches Kirchenregiment über diese Kirche an. Sie erwähnt (§ 32) „das in der evangelischen Kirchenverfassung gegründete landesherrliche Recht der Direktion, der Vokation und resp. Bestätigung der Kirchendiener und der Dispensation von kirchlichen Verböten in Ehesachen, ingleichen der Verwaltung des Kirchenvermögens.“ Die Verfassung von Sachsen-Altenburg bestimmt in § 130: „An der Spitze der Landeskirche steht der evangelisch-protestantische Regent, welcher als gleichzeitiges Staatsoberhaupt das Recht der Oberaufsicht und die Verpflichtung zum Schutze der Kirche hat.“

Der Sinn ist dabei überall der, daß der Landesherr dieses sein Kirchenregiment nur als Annex seiner Stellung als Inhaber der Staatsgewalt führe, daß er also in Ausübung seines Kirchenregiments nicht in derselben

1) f. o. S. 348.

Weise beschränkt sei wie in Ausübung der Staatsgewalt, d. h. daß er dabei unabhängig sei von der Mitwirkung der konfessionell gemischten und daher zur Vertretung der Interessen der evangelischen Kirche nicht geeigneten Landstände. Die Kirchen erscheinen ja jetzt allgemein als vom Staate relativ unabhängige, in ihren inneren Angelegenheiten ihm selbständig gegenüberstehende Korporationen und das Kirchenregiment als die Vereinsgewalt dieser Korporationen. Wäre also das Kirchenregiment der evangelischen Kirche ein Teil der Staatsgewalt, dann könnte der Landesherr es auch nur als Teil der Staatsgewalt führen, d. h. unter der verfassungsmäßigen Mitwirkung der Stände. Aber das ist eben das Neue, daß das seitherige enge Verhältnis zwischen dem Landesherrn und der evangelischen Kirche nicht mehr als unmittelbar aus der Natur der Staatsgewalt ersließend betrachtet wird, sondern bloß noch als Annex der Stellung des Inhabers der Staatsgewalt.<sup>1)</sup> Allerdings teilt dieses landesherrliche Kirchenregiment vermöge seiner Verknüpfung mit der Staatsgewalt die allgemeinen Erwerbs- und Verlustgründe mit dieser: in dem Augenblicke, da die Krone auf rechtmäßige Weise erworben wird, wird auch das landesherrliche Kirchenregiment erworben, und sobald jene verloren geht, geht auch dieses verloren. Auch dem Regenten kommt daher das landesherrliche Kirchenregiment zu. Das Verhältnis zwischen der Stellung als Staatsoberhaupt und der Stellung als Inhaber des Kirchenregiments hat keine Analogie an einer ganz modernen staatsrechtlichen Institution. Der König von Preußen ist als König von Preußen Kaiser des deutschen Reiches, aber darum ist die Würde des deutschen Kaisers doch kein wesentliches Attribut der Rechte des Königs von Preußen, sondern ein (in rechtlicher Beziehung) zufälliges, ein Annexum, nicht ein Inhärens der Rechte des preußischen Königs.

Was bedeutet nun diese Veränderung, die in der Stellung des Inhabers der Staatsgewalt zur evangelischen Kirche vor sich gegangen ist? Nichts Größeres als die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments. Erst jetzt ist das landesherrliche Kirchenregiment im modernen Sinne vorhanden. Wohl hatte bisher schon, seit den Zeiten der Reformation die Landesobrigkeit bezw. Staatsgewalt, wie wir gesehen haben, auf die Verhältnisse der evangelischen Kirche einen hervorragenden Einfluß ausgeübt, aber sie hat damit nicht die Kirchengewalt der evangelischen Kirche zur Anwendung gebracht. Nach der Anschauung der ersten Periode ist dies schon deshalb unmöglich, weil die Kirche etwas Unsichtbares ist und durch ihr unsichtbares Haupt, Christus,

1) Wir erinnern hier an das, was wir früher (S. 133 ff.) über die Teilnahme der alten Landstände an dem kirchlichen Handeln der Landesherrn gesagt haben: sie ist ein Beweis dafür, daß damals die kirchlichen Angelegenheiten als eine politische, das ganze Land betreffende Sache angesehen worden sind. Umgekehrt ist die Thatfache, daß jetzt die Landstände von der Mitwirkung bei Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments ausgeschlossen sind, ein deutliches Zeichen dafür, daß die Angelegenheiten der evangelischen Kirche jetzt nicht mehr als Landesangelegenheiten gelten. — Von selbst versteht es sich übrigens, daß wir damit die modernen Landstände nicht mit den alten gleichsetzen wollen; nur scheint uns der Unterschied beider gerade hier nichts auszumachen.

regiert wird. Aber auch in der zweiten Periode, besonders im 18. Jahrhundert haben die deutschen Landesherren ihre Rechte gegen die evangelische Landeskirche nicht als ein Annex ihrer Landeshoheit geltend gemacht, sondern als ein wesentliches Stück derselben. Alle die Befugnisse der Beaufsichtigung und Leitung, welche der absolute Polizeistaat in jenem Jahrhundert der evangelischen Kirche gegenüber für sich in Anspruch nahm, hat er nicht auf Grund eines besonderen Rechtstitels, episkopaler Rechte u. dergl. ausgeübt, sondern lediglich in Konsequenz seiner Staatshoheit. Selbst das preussische Allgemeine Landrecht leitet, wie wir uns überzeugt haben, die weitgehendsten Befugnisse der staatlichen „Oberaufsicht“ und „Oberdirektion“ über die evangelische Kirche nicht aus irgend welcher besonderen Stellung des Staatsoberhauptes zu dieser Kirche ab, sondern lediglich aus seiner allgemeinen Stellung als Inhaber der Staatsgewalt. Jetzt dagegen wird die Gesamtheit der seitherigen Befugnisse des Staatsoberhauptes gegen die evangelische Kirche geteilt in solche, die ihm als Inhaber der Staatsgewalt nicht bloß gegen die evangelische Kirche, sondern gegen alle Kirchen zukommen, und solche, die ihm kraft eines besonderen Rechtstitels nur gegen die evangelische Kirche zustehen. Diese letzteren Befugnisse bilden eben das Kirchenregiment, das in ganz moderner Weise als Regiment, als Herrschaft und Regierungsgewalt aufgefaßt wird: der Landesherr ist der Vorstand der als Korporation gedachten evangelischen Kirche, er handhabt ihre Vereinsgewalt; er ist also in seiner Art nichts anderes, als was der Vorstand jeder Korporation ist.<sup>1)</sup> Zwar wird er auch jetzt noch zum Teil als Landesbischof bezeichnet<sup>2)</sup>, aber dies ist lediglich eine historische Reminiscenz: in Wahrheit ist er nicht als Bischof, sondern als Vereinsvorstand der evangelischen Kirche gedacht.

Mit welchem Recht aber nimmt der Landesherr über sie allein das Regiment in Anspruch, und nicht auch über die anderen Kirchen, besonders über die katholische? Daß die evangelische Kirche seiner Zeit ihre Kirchengewalt dem Staatsoberhaupt übertrug, wie einst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts naiver Weise gelehrt worden ist, glaubt man jetzt kaum mehr, jedenfalls wagt man nicht das landesherrliche Kirchenregiment auf einer solch anfechtbaren Grundlage aufzubauen. Daß es in der evangelischen Kirchenverfassung als solcher gegründet sei, ist doch auch nur eine Doktrin, die jenes Rechtsinstitut wohl nachträglich zu rechtfertigen, aber nicht zu erklären vermag. Auch in dem evangelischen Bekenntnis des Landesherrn kann nicht der zureichende Grund seines Kirchenregiments über die evangelische Landeskirche gefunden werden, denn es steht ihm auch dann zu, wenn er eine andere Konfession hat, nur darf er es in diesem Falle nicht persönlich ausüben.<sup>3)</sup> Vom

1) Vgl. dazu Niefer, Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts S. 41 ff.

2) f. v. S. 356.

3) Wie nicht nur das Beispiel Sachsens, sondern auch die vorsorgenden Bestimmungen einiger Verfassungsurkunden beweisen, die für den Fall, daß das Staatsoberhaupt nicht der evangelischen Konfession angehören würde, die stellvertretende Aus-

Rechtsstandpunkte aus kann das landesherrliche Kirchenregiment jetzt überhaupt nicht begründet, sondern nur als nackte unbegreifliche Thatsache hingenommen werden. Dagegen ist es nicht so schwer, dieses Institut geschichtlich zu erklären: es ist die Fortsetzung der seitherigen herrschenden Stellung der evangelischen Kirche als der Landes- und Staatskirche, nur in anderer Form. Die Staatsgewalt scheut sich mit Rücksicht auf die anderen Kirchen, das enge Verhältnis zur evangelischen Kirche in der seitherigen Weise beizubehalten, vermag es aber auch nicht ganz zu lösen und abzubrechen und hilft sich nun damit, daß sie es in anderer, man möchte sagen, verschämter Weise fortsetzt: die Stellung des Staatsoberhauptes zur evangelischen Kirche, die bisher im Mittelpunkte seiner landeshoheitlichen Rechte und Pflichten gestanden hatte, wird jetzt zu einem Annex, einem in rechtlicher Beziehung zufälligen Anhängsel seiner Regenten-Rechte und -Pflichten degradiert!

Das landesherrliche Kirchenregiment hat also darin seinen geschichtlichen Grund, daß die evangelische Kirche, deren Kirchenregiment der Landesherr jetzt als Annex seiner Regentenstellung führt, einst die herrschende Kirche des Landes gewesen ist. Es ist das Schwergewicht der Geschichte, das in der vom Standpunkt des modernen Staatsrechts aus höchst eigentümlichen Erscheinung des landesherrlichen Kirchenregiments zu Tage tritt. Daß man sich freilich des historischen Grundes dieser Einrichtung nicht immer und überall bewußt war, zeigt das Beispiel Bayerns, wo das Staatsoberhaupt ebenfalls das evangelische Kirchenregiment für sich in Anspruch nimmt. In dem der Verfassungsurkunde von 1818 beigegebenen „Edikt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Gesamt-Gemeinde in dem Königreiche“ wird ein „oberstes Episkopat“ (§ 1), ein „mit der Staatsgewalt verbundenes Episkopat“ (§ 11) vorausgesetzt. Es ist dies eben daraus zu erklären, daß man damals allgemein annahm, das sei nun einmal eine Eigentümlichkeit der evangelischen Kirche, daß sie ihre Kirchengewalt grundsätzlich dem Landesherrn zuweise. Daß man gerade in Bayern bei der Regelung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche von jener Vorstellung sich leiten ließ, zeigt die Vorgeschichte des oben<sup>1)</sup> erwähnten Religionsediktes vom 24. März 1809.<sup>2)</sup>

Noch ist ein Blick zu werfen auf die Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments in den freien Städten. Von diesen hat nun aber nur Eine, Frankfurt a. M., es in der Zeit vor 1848 zu einer Verfassung im modernen Sinne gebracht (Konstitutions-Ergänzungs-Akte zu der alten Stadtverfassung der freien Stadt Frankfurt vom 19. Juli 1816).<sup>3)</sup> In

übung des landesherrlichen Kirchenregiments einer Staatsbehörde zuweisen, vgl. Württemb. V.-U. § 76, Kurhess. V.-U. § 134, Hannoversches Staatsgrundgesetz von 1833 § 61, von 1840 § 67 u. f. w.

1) S. 338.

2) Vgl. Seydel, Bayerisches Kirchen-Staatsrecht (1892) S. 83.

3) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 257.

Art. 34 dieser Verfassung nun wird jeder Gemeinde der drei christlichen Konfessionen das Recht zugestanden, abgefordert unter der Obergewalt des Senats und der Sanktion des Staates ihre religiösen, kirchlichen, Schul- und Erziehungsangelegenheiten zu besorgen. Zu den dieses Recht ausübenden Behörden aller drei Konfessionen (lutherisches Konsistorium, reformiertes Konsistorium und für die katholische Gemeinde eine besondere Kommission) gehören zwei Mitglieder des Senats von der Konfession der betreffenden Behörde. Außerdem wird (in Art. 40) den drei christlichen Gemeinden noch anheimgestellt, einen besonderen kirchlichen Gemeindevorstand anzuordnen. Von einem der Staatsgewalt über die evangelische Kirchengemeinde zustehenden Kirchenregiment kann hier also nicht gesprochen werden; denn die Staatsgewalt verhält sich zu allen drei Gemeinden auf gleiche Weise und beansprucht der evangelischen Gemeinde gegenüber keine anderen Rechte, wie gegenüber der katholischen. Freilich ist darum auch die evangelische Gemeinde dem Staate gegenüber freier gestellt: sie hat (wie die anderen) das Recht der Autonomie für alle ihre Angelegenheiten.

e) Wir haben nunmehr die Organisation der Verwaltung der evangelischen Kirche ins Auge zu fassen. Gerade an diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten, daß der Territorialismus auch jetzt noch in Blüte steht.

Wir beginnen mit Preußen.<sup>1)</sup> Bereits oben<sup>2)</sup> ist erwähnt worden, daß 1808 die Konsistorialverfassung, soweit sie überhaupt bis dahin sich noch erhalten hat, vollständig untergegangen ist. Die Stein'sche Reform der Verwaltungsorganisation führte das Territorialsystem des Allgemeinen Landrechts durch, indem die seitherigen konsistorialen Befugnisse ohne jede konfessionelle Sonderung in der Provinzialinstanz den Provinzialregierungen, in der Centralinstanz dem Ministerium des Innern, das an die Stelle des konfessionell geschiedenen geistlichen Departements trat, übertragen wurden. Sämtliche protestantische Kirchenbehörden, die Konsistorien, das lutherische Oberkonsistorium, das reformierte Kirchendirektorium, hörten auf. Es spricht sich darin die Anschauung aus, daß sämtliche Befugnisse, welche die Staatsgewalt gegen die evangelische Kirche in Anspruch nahm, polizeilicher Natur seien. Allein dieser Standpunkt ließ sich nicht festhalten. Man konnte ihn gegen die katholische Kirche nicht durchführen. Während man die Konsistorien aufhob, blieben die Bistümer bestehen. Durch die Aufhebung der Konsistorien entstand also eine Rechtsungleichheit zu Ungunsten der evangelischen Kirche. Man konnte sich daher der Überzeugung nicht verschließen, daß in der Gesamtheit der seither vom Staate gegen die evangelische Kirche ausgeübten Befugnisse zu unterscheiden sei zwischen solchen, die dem Staatsoberhaupt gegenüber allen Kirchen, und solchen, die ihm nur gegenüber der evangelischen zustehen, mit anderen Worten, man kam auch hier zur Unterscheidung des *ius circa sacra* und des

*ius in sacra*. Im Zusammenhange mit den neuen Verwaltungseinrichtungen des Jahres 1815 wurde durch Verordnung vom 30. April 1815 in jeder Provinz unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten ein Konsistorium für die Kirchen- und Schulsachen errichtet, das bezüglich der katholischen Kirche nur die *iura circa sacra*, bezüglich der evangelischen aber sowohl diese wie die *iura in sacra* verwalten sollte. Aber schon die am 23. Oktober 1817 erlassene Instruktion beschränkte die Konsistorien auf die Verwaltung der kirchlichen Interna und überwies die der Externa den Regierungen, deren erste Abteilung mit dem bei ihr angestellten Geistlichen und Schulrate die Kirchen- und Schulkommission darstellen sollte. Durch Kabinettsordre vom 3. November 1817 wurde ein eigenes Ministerium für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten geschaffen. Die Dienstinstruktion für die Oberpräsidenten vom 31. Dezember 1825 übertrug diesen allein die Wahrnehmung des *ius circa sacra* gegen die katholische Kirche. Durch Kabinettsordre vom gleichen Tage wurde ferner jedes Konsistorium in zwei Abteilungen zerlegt, von denen die erste unter dem Namen „Konsistorium“ die evangelisch-geistlichen Sachen, die andere unter dem Namen „Provinzialschulkollegium“ die Unterrichtsangelegenheiten bearbeiten sollte. Dem Oberpräsidenten blieb aber in beiden Abteilungen der Vorsitz und die Leitung der Geschäfte. Im Jahre 1828 wurde außerdem noch für jede Provinz ein Generalsuperintendent als Organ und Mitglied des Konsistoriums eingefügt. Ein weiterer Schritt zur Loslösung der kirchlichen Verwaltung von der staatlichen geschah durch die Verordnung vom 27. Juni 1845, welche die Kompetenz der Konsistorien erweiterte und für die gemischten Angelegenheiten ein Zusammenwirken von Konsistorium und Regierung bestimmte.

In Sachsen<sup>1)</sup> erlitt die bis dahin ziemlich unversehrt gebliebene Konsistorialverfassung durch das Landesverfassungsgesetz vom 4. September 1831 und die damit im Zusammenhange stehende Gesetzgebung eine durchgreifende Umgestaltung. Das Verfassungsgesetz ließ an die Stelle des Geheimen Rats (früheren Geheimen Konsiliums) „das Gesamtministerium als die oberste kollegiale Staatsbehörde“, bestehend aus den Vorständen der Ministerialdepartements, treten und den bisherigen Auftrag in Evangeliois auf den Vorstand des Kultusdepartements, welcher stets der evangelischen Konfession zugethan sein muß, in Gemeinschaft mit wenigstens zwei anderen Mitgliedern des Gesamtministeriums derselben Konfession übergehen (§ 41). Durch Verordnung vom 7. November 1831 wurde sodann der seitherige Kirchenrat aufgehoben und seine Befugnisse wurden auf den Kultusminister übertragen. An Stelle der kollegialen Leitung der Kirche trat jetzt ihre Regierung durch Einen den Ständen verantwortlichen Minister; er sollte aber zu den Geschäften, welche bisher der Kirchenrat besorgt hatte, die Mitwirkung und den Beirat

1) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 12 ff. Bornhak, Geschichte des preussischen Verwaltungsrechts Bd. 3 S. 205 ff.

2) f. o. S. 322.

1) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 359 f. Weber, Systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts (2. Aufl.) Bd. 1 S. 83 ff.

der geistlichen Mitglieder des Oberkonsistoriums in Anspruch nehmen können. Somit bestand die Oberkirchenbehörde, wenn auch nicht mehr als Kirchenrat, so doch als Oberkonsistorium weiter. Aber schon durch Verordnung der in Evangelicis beauftragten Staatsminister vom 10. April 1835 bezw. durch Allerhöchstes Dekret vom 27. Juni 1835 wurden das Oberkonsistorium zu Dresden und das einzige noch übriggebliebene Unterkonsistorium zu Leipzig aufgehoben und ihre Befugnisse auf die neugebildeten Kreisdirektionen zu Dresden, Leipzig und Zwickau übertragen, bei denen eine besondere Kirchen- und Schuldeputation, aus dem Kreisdirektor, einem weltlichen und wenigstens Einem geistlichen Rat zusammengesetzt, bestand. Zwar wurde gleichzeitig in Dresden ein neues Landeskonsistorium errichtet und mit einem weltlichen Präsidenten, vier ordentlichen und zwei außerordentlichen geistlichen Räten besetzt. Aber schon der Personalbestand dieser Behörde<sup>1)</sup> zeigt, daß sie eine ausschließlich geistliche Behörde sein sollte, wie ihr denn auch nur die Prüfung der Kandidaten der Theologie und die Anordnung in Betreff der Ordination und dergleichen kirchliche Interna zugewiesen wurden, während sie in allen anderen Dingen nur ein Konsultativvotum hatte. In der Oberlausitz<sup>2)</sup> hatte die evangelisch-lutherische Kirche von jeher einer besonderen Organisation entbehrt; die kirchlichen Verwaltungsgeschäfte waren hier stets durch Staatsbehörden, insbesondere durch die Regierungsbehörde zu Bautzen, wahrgenommen worden.<sup>3)</sup> Für die Schönburgischen Rezesherrschaften blieb das Glauchauer Konsistorium bestehen. — In der unteren Instanz bestanden in den Erblanden die Kircheninspektionen, die aus dem Superintendenten und einem Vertreter der Staatsgewalt (bezw. bei den großen Städten aus dem Stadtrat, sonst dem Gerichtsbeamten) zusammengesetzt waren und innerhalb ihrer Zuständigkeit sowohl iura circa sacra wie iura in sacra ausübten.

In Württemberg bestimmte die Verfassungsurkunde von 1819 § 75: „Das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche wird durch das königliche Konsistorium und den Synodus<sup>4)</sup> nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen verwaltet.“ Offenbar sollte damit nicht sowohl den Grundsätzen der Reformation entsprechend einer Vermischung der kirchlichen und der staatlichen Verwaltung vorgebeugt, als vielmehr die Parität mit der katholischen Kirche gewahrt werden, deren innere Angelegenheiten in § 78 dem Landesbischofe nebst dem Domkapitel zur Leitung überwiesen werden. Allein dieser Zweck konnte nicht erreicht werden, solange das Konsistorium dem

1) Daß dieser sich bald etwas verschoben hat, s. Weber a. a. O. S. 128.

2) s. o. S. 306.

3) Nach der Monographie von Max Herzog zu Sachsen, Die staatsrechtliche Stellung des königlich sächsischen Markgrafentums Oberlausitz (1891) S. 20 scheint ursprünglich der katholische Dekan felsamer Weise eine Art von Konsistorialbehörde für die Protestanten gewesen zu sein.

4) Das ist der jährlich einmal stattfindende Zusammentritt des Konsistoriums und der sechs Generalsuperintendenten.

Ministerium des Innern untergeordnet blieb, was natürlich hinsichtlich des Bischofs und des Domkapitels nicht zutraf, und ihm nicht bloß die Wahrnehmung des ius in sacra, sondern auch des ius circa sacra in Betreff der evangelischen Kirche zustand, während zur Ausübung der „in der Staatsgewalt begriffenen Rechte über die katholische Kirche“ durch § 79 der Verfassungsurkunde der katholische Kirchenrat bestellt wurde. — Zur Erledigung der kirchlichen Externa und der gemischten Sachen wurden die sogenannten gemeinschaftlichen Oberämter (bestehend aus dem Dekan und dem Oberamtmanne), für Ehe Streitigkeiten und ehegerichtlichen Untersuchungen die sogenannten gemeinschaftlichen Oberamtsgerichte (bestehend aus dem Dekan und dem Oberamtsrichter) in den Jahren 1822 bis 1825 gebildet.<sup>1)</sup>

Für Hannover bestimmte der § 66 des Landesverfassungsgesetzes vom 6. August 1840, daß in der evangelischen Kirche die Rechte der Kirchengewalt vom Könige in Gemäßheit der bestehenden Kirchenverfassung unmittelbar oder mittelbar durch die Konsistorial- oder Presbyterialbehörden, welche aus evangelischen Geistlichen und weltlichen Personen bestehen sollen, unter königlicher Oberaufsicht ausgeübt werden. Diese Oberaufsicht war schon seit 1823 dadurch gehandhabt worden, daß die Konsistorien dem Kabinettsministerium unterstellt waren. Außerdem wurde in § 76 des Grundgesetzes den Kirchengemeinden das Recht erteilt, an der Verwaltung des Kirchenvermögens, soweit diese durch nicht von ihr gewählte Verwalter besorgt werde, durch von ihr zu erwählende und diesen Verwaltern zur Seite zu stellende Vorsteher unter Mitwirkung der Pfarrgeistlichen teilzunehmen.<sup>2)</sup>

Eine merkwürdige Erscheinung bilden die konföderierten Gemeinden evangelisch-reformierter Konfession in Niedersachsen, zu Braunschweig, Celle, Hannover, Göttingen, Münden und Bückeburg, die im Jahre 1839 eine Kirchenordnung vereinbarten. Diese wurde von den betreffenden Regierungen genehmigt. Sie stellt eine rein presbyterial-synodale Organisation mit Ausschluß konsistorialer Elemente dar und kennt lediglich Hoheitsrechte des Staates, aber kein landesherrliches Kirchenregiment.<sup>3)</sup>

In Baden wurde 1807 das Kirchenregiment der lutherischen wie der reformierten Kirche einem gemeinschaftlichen, aus lutherischen und reformierten Mitgliedern bestehenden Oberkirchenrat zu Karlsruhe übertragen und dieser 1809 dem Plenum des Ministeriums des Innern untergeordnet. Im Jahre 1843 wurde sodann die oberste Kirchenbehörde neu organisiert und nicht nur mit der Handhabung des Kirchenregiments, sondern auch mit der Wahrnehmung der staatlichen Kirchenhoheitsrechte betraut; auch jetzt blieb die Oberkirchenbehörde dem Ministerium des Innern untergeordnet.<sup>4)</sup>

Im Großherzogtum Hessen wurden die kirchlichen Verhältnisse durch

1) Vgl. Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung etc. S. 195 ff.

2) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 118.

3) Den Text der Kirchenordnung siehe bei Friedberg a. a. O. S. 121 ff.

4) Ebendas. S. 471 f.

Edikt vom 6. Juni 1832 neu reguliert. An die Spitze der kirchlichen Verwaltung der gesamten Landeskirche wurde ein Oberkonsistorium unter direkter Aufsicht der Ministerien des Innern und der Justiz gestellt; in jeder der drei Landesprovinzen wurde ein Superintendent als Organ des Oberkonsistoriums für die inneren kirchlichen Angelegenheiten eingesetzt, während die äußeren den Kreisräten überwiesen wurden, die gleichzeitig die landesherrlichen Hoheitsrechte wahrzunehmen hatten.<sup>1)</sup>

Auch in Kurhessen hatte sich wie in Sachsen die Konsistorialverfassung lange Zeit rein erhalten. Durch das Organisationsedikt vom 29. Juni 1821 wurden (ohne Rücksicht auf die Konfession) für jede der neu organisierten Provinzen (mit Ausnahme des katholischen Fulda) Provinzialkonsistorien errichtet und diese ganz wie die übrigen Staatsbehörden der obersten Staatsbehörde, dem Ministerium des Innern, untergeordnet.<sup>2)</sup>

Ähnliche Schicksale, wie in den aufgezählten größeren Staaten, widerfahren der Konsistorialverfassung auch in den meisten deutschen Kleinstaaten. In Schwarzburg-Sondershausen wurden die beiden Konsistorien zu Arnstadt und Sondershausen durch landesherrliches Reskript vom 22. Dezember 1846 aufgehoben; die konsistorialen Geschäfte wurden der Regierung in Sondershausen bezw. deren dritter Abteilung überwiesen.<sup>3)</sup> In Braunschweig wurde das Konsistorium durch Verordnung vom 14. April 1814 als eine bloße Abteilung der Landesverwaltung dem Geheimrate unterstellt; die neue Landschaftsordnung von 1832 hob jedoch diese Unterordnung auf, so daß jetzt das Konsistorium wieder unmittelbar unter dem Landesherrn stand.<sup>4)</sup> Auch in Anhalt-Bernburg waren die Konsistorien nichts als staatliche Verwaltungsbehörden.<sup>5)</sup> Das Gleiche kann von dem Konsistorium in Waldeck gesagt werden.<sup>6)</sup> Im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin war das Krostoder Konsistorium ausschließlich Kirchengericht geblieben und die kirchliche Verwaltung wurde von der Staatsbehörde geführt.<sup>7)</sup>

Eine besondere Beachtung verdient die Organisation der Verwaltung der evangelischen Kirche in Bayern. Sie beruht auf dem der Verfassungsurkunde beigegebenen „Edikt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Gesamtgemeinde in dem Königreiche.“ Dieses bestimmt in § 1, daß das oberste Episkopat und die daraus hervorgehende Leitung der protestantischen inneren Kirchenangelegenheiten künftig durch ein selbständiges Oberkonsistorium ausgeübt werden soll, fügt aber hinzu, daß dieses Oberkonsistorium dem Staatsministerium des Innern (jetzt Ministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten) unmittelbar untergeordnet sei. Diese Unterordnung wird in § 18 noch einmal hervorgehoben: „Das Oberkonsistorium ist ein dem Staatsministerium des Innern unmittelbar untergeordnetes Kollegium; es empfängt hiernach von demselben Aufträge und Befehle durch Reskripte und erstattet

1) Ebenbas. S. 509 f. 2) Ebenbas. S. 276 f. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 66. 3) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 707. 4) Ebenbas. S. 756 f. 5) Ebenbas. S. 799. 6) Ebenbas. S. 832. 7) Ebenbas. S. 860.

an dasselbe Berichte.“ Es ist nicht so leicht, diese auf den ersten Blick einander widersprechenden Bestimmungen der Verfassung in Einklang zu bringen: wie kann das Oberkonsistorium selbständig und doch zugleich dem Ministerium des Innern unmittelbar untergeordnet sein? Wäre nun der Sinn jener Bestimmungen einfach der, daß das Oberkonsistorium nichts weiter sein solle als eine Ministerialsektion des Departements des Innern, dann hätte die Verfassung sagen müssen, das oberste Episkopat und die daraus hervorgehende Leitung der protestantischen inneren Kirchenangelegenheiten soll durch das Ministerium des Innern mittels des Oberkonsistoriums und der Konsistorien ausgeübt werden. Indem sie aber sagt, es soll durch ein selbständiges Oberkonsistorium ausgeübt werden, erklärt sie damit, daß das oberste Episkopat eben nicht durch das Ministerium des Innern ausgeübt werden soll. Denn wer das oberste Episkopat ausübt, der kann in dieser Thätigkeit keinen weiteren Oberen über sich haben. Also kann die Unterordnung, in der das Oberkonsistorium trotz seiner Selbstständigkeit zum Ministerium des Innern stehen soll, sich nur auf die Dienstaufsicht sowie auf diejenigen Fälle beziehen, wo die verfassungsmäßige Regel durchbrochen ist (§ 19 des Edikts). Es hätte ja auch gar keinen Sinn, von einer durch das Ministerium des Innern zu handhabenden Staatsaufsicht über die protestantische Kirche (vgl. § 10 des Edikts) zu reden, wenn das Oberkonsistorium nichts anderes wäre als ein vollziehendes Organ jenes Ministeriums; die Staatsaufsicht über die protestantische Kirche hat zur Voraussetzung, daß Staatsgewalt und Kirchengewalt nicht identisch sind.<sup>1)</sup> Dem Oberkonsistorium sind die Konsistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speier unterstellt (§§ 4 und 15); das Dekanat München wurde jedoch durch Allerhöchste Entschliebung vom 7. März 1838 dem Oberkonsistorium unmittelbar untergeordnet.<sup>2)</sup> — Die unselbständige Stellung des Oberkonsistoriums veranlaßte schon die ersten Generalsynoden von 1823 (in Bayreuth und Ansbach), den König zu bitten, dem Oberkonsistorium „in Absicht auf rein kirchliche Angelegenheiten“ eine vom Ministerium des Innern „unabhängige Stellung“ einzuräumen. Dieses Gesuch wurde zwar abschlägig beschieden, jedoch die beruhigende Zusicherung vom König gegeben, daß er in den inneren Kirchenangelegenheiten der Protestanten ohne Mitwirkung des Oberkonsistoriums niemals irgend eine Veränderung vornehmen oder vorzunehmen gestatten werde. Eine ähnliche Zusicherung wurde unter dem 2. Juli 1831 gegeben. Freilich hatten beide königliche Erklärungen nicht die Bedeutung einer authentischen Interpretation des Protestantens-Edikts, und darum blieb auch die verfassungsmäßige

1) Wir stimmen hier ganz der von Seydel in seinem Bayerischen Staatskirchenrecht S. 256 ff. gegebenen Erklärung bei. Vgl. auch Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl. (1862) S. 368 ff. v. Scheurl, Die verfassungsmäßige Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern zur Staatsgewalt, 1872.

2) Vgl. Wagner, Übersicht über das gemeine und bayerische protestantische Kirchenrecht (1892) S. 108.



Unterordnung des Oberkonsistoriums unter das Ministerium des Innern bestehen.<sup>1)</sup>

Allerdings treten schon jetzt in Deutschland Bestrebungen auf, die auf Herstellung von selbständigen kirchlichen Behörden gerichtet sind. Eine Reaktion gegen die Eingliederung der kirchlichen Verwaltungsbehörden in den allgemeinen staatlichen Verwaltungsorganismus macht sich bereits vor 1848 bemerklich. Die preussische Generalsynode von 1846 bezeichnet als die allgemeinste Aufgabe für die Fortbildung der Kirchenverfassung die Befreiung der Kirche vom Territorialismus, was u. a. durch die Errichtung eines Oberkonsistoriums erreicht werden solle, damit die Disziplin und die Verwaltung auch in höchster Instanz sich in der Hand einer kirchlichen, d. h. rein dem Zwecke der Kirche gewidmeten Behörde befinde.<sup>2)</sup> Wo man eine derartige selbständige kirchliche Organisation anstrebte, glaubte man für die Wiederherstellung der konsistorialverfassung in ihrer ursprünglichen reformatorischen Bedeutung einzutreten<sup>3)</sup>, und noch heute ist die Ansicht verbreitet, daß unsere modernen Kirchenbehörden, soweit sie vom staatlichen Verwaltungsorganismus losgelöst und selbständig seien, eine Verwirklichung der reformatorischen Forderung von Konsistorien darstellen. Allein sieht man schärfer zu, so liegt die Sache doch anders. Wenn man im 19. Jahrhundert zur Befreiung der Kirche von der Herrschaft des Territorialismus selbständige Kirchenbehörden verlangt, so bedeutet dies, daß die Kirche eine Korporation sei und wie alle anderen Korporationen das Recht habe, sich selbst zu regieren. Die Forderung von unabhängigen kirchlichen Organen ist also hier nicht anders zu verstehen als sonst das Verlangen einer Korporation nach einer selbständigen Verfassung. Die Voraussetzung dabei ist stets, daß die Kirche etwas anderes sei als der Staat, daß jedes von beiden seine besonderen Zwecke verfolge und seine besonderen Interessen habe. Die reformatorische Anschauung ruht umgekehrt auf der Anschauung vom christlichen Staate, der ebensosehr ein geistliches wie ein weltliches Gemeinwesen ist. Wenn darum die Reformatoren auf die Errichtung von Konsistorien Wert gelegt haben, so hat dies einen anderen Sinn gehabt, als wenn man im 19. Jahrhundert diese Forderung stellt.

Die territorialistisch-absolutistische Behandlung der evangelischen Kirche in unserem Zeitraume zeigt sich auch darin, daß von einer Organisation der evangelischen Kirche in Presbyterien und Synoden noch wenig wahrzunehmen ist. Gerade diejenige Kirchenverfassung, die in unserer Periode mehr presbyteriale und synodale Elemente enthielt als irgend eine andere, und für die neueren Kirchenordnungen das Vorbild abgab, die evangelische Kirchenordnung für die Rheinprovinz und Westfalen vom 5. März 1835<sup>4)</sup>,

1) Friedberg a. a. D. S. 289 ff. Scheurl in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 18 S. 424 ff. Seydel, Bayerisches Staatskirchenrecht S. 81 ff.

2) Vgl. Richter, Die Verhandlungen der preussischen Generalsynode (1847) S. 470 f. 3) Vgl. Richter ebendas. 4) Ihren Text siehe bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 21 ff.

ist ein Beweis dafür, wie wenig geneigt der Geist der Zeit einer auf dem Principe der Selbständigkeit aufgebauten Kirchenverfassung war. Zwar blieben die presbyterial-synodalen Elemente erhalten, aber sie wurden durch konsistoriale stark beschränkt. Die Verfassung der rheinländisch-westfälischen Kirche gestaltet sich daher folgendermaßen. Auf der untersten Stufe steht die örtlich begrenzte Gemeinde; zu ihr gehören alle evangelischen Glaubensgenossen, die in ihr ihren Wohnsitz haben; Mitglieder der Gemeinde (d. h. solche, die Anteil an allen kirchlichen Gnadenmitteln, Anstalten und Berechtigungen der Gemeinde und Anspruch auf die Dienste der Kirchenbeamten haben) sind jedoch nur diejenigen, welche durch die Konfirmation oder auf ein eingereichtes Kirchenzeugnis in die Gemeinde aufgenommen worden sind. Jede Gemeinde hat einen oder mehrere von ihr gewählte Pfarrer und wird in ihren Gemeindeangelegenheiten vertreten durch ein Presbyterium, in das nur selbständige Gemeindeglieder, die bestimmte kirchliche Eigenschaften haben, durch Wahl auf 4 bzw. 2 Jahre eintreten können. In größeren Gemeinden besteht daneben eine größere Repräsentation. Die Gesamtheit mehrerer Ortsgemeinden, welche ein gemeinschaftliches Presbyterium (Kreisynode) haben, heißt Kreis-Gemeinde. Dieses Presbyterium besteht aus den Pfarrern des Kreises und so vielen Deputiertenältesten, als Gemeinden zum Kreise gehören. An der Spitze der Kreisynode steht ein von ihr aus Geistlichen gewähltes Direktorium (Superintendent, Assessor, Sekreta). Die Kreisynode führt hauptsächlich die Aufsicht über die Pfarrer, Ortspresbyterien, Kirchendiener, über die Verwaltung des Kirchen- und Armenvermögens der Gemeinden des Kreises u. dergl. Die in derselben Provinz zu einem kirchlichen Verband vereinigten Kreisgemeinden bilden die Provinzialgemeinde. Sie hat ein Presbyterium (Provinzialsynode) zur Besorgung der Angelegenheiten der Provinzialgemeinde; seine Zusammensetzung entspricht der der Kreisynode; sein Präsidium besteht aus zwei von der Provinzialsynode aus ihrer Mitte auf 6 Jahre gewählten Geistlichen (Präsident und Assessor). Auf dieser Stufe greift nun das konsistoriale Element ein: für jede Provinz wird vom Landesherrn ein geistlicher Aufsichtsbeamter, der Generalsuperintendent, bestellt; außerdem führen die Aufsicht über das Kirchenwesen einer jeden Provinz das Provinzialkonsistorium, dessen dirigierendes Mitglied der Generalsuperintendent ist, und die Regierung. Die oberste Aufsicht führt das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten.

Diese Kirchenordnung ist nun aber nicht bloß dadurch interessant, daß sie zeigt, wie in diesem Zeitraume eine auf dem Grundsätze der Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Staate aufgebaute Verfassung, also eine reine presbyterial- und synodale Verfassung unmöglich ist, wie auch hier die Selbstverwaltung der Kirche durch die vom Staate geübte Aufsicht wesentlich beschränkt und verflücht wird. Was uns diese Verfassung noch viel wichtiger macht und worin sie für die neueren Kirchenverfassungen vorbildlich geworden ist, das ist etwas anderes: sie schien den Zeitgenossen dem Verfassungsideal der Reformatoren wenn auch nicht völlig zu entsprechen, so doch weit näher zu kommen

als die in allen übrigen deutschen Landeskirchen herrschende Konsistorialverfassung.

Wir müssen dabei folgendes noch in Betracht ziehen: die rheinisch-westfälische Kirche, wenn man unter diesem Namen die verschiedenen, erst unter preussischer Herrschaft zu einem Ganzen vereinigten evangelischen Kirchen der Rheinlande und Westfalens zusammenfassen darf, war von Hause aus reformierten Bekenntnisses. Nun gehört es ja zu den traditionellen Vorurteilen in Bezug auf die rechtliche Verfassung der evangelischen Kirche, daß diese sich in den Gebieten des reformierten Protestantismus viel reiner, d. h. viel mehr in Übereinstimmung mit den Verfassungsgrundsätzen der Reformation entwickelt habe, als im Gebiete des lutherischen Bekenntnisses, wo es, abgesehen von einem auf der Homberger Synode von 1526 gemachten, aber mißlungenen Anlaufe die evangelische Kirche nie zu einer jenen Grundsätzen entsprechenden rechtlichen Gestaltung gebracht habe, vielmehr in die drückendste Abhängigkeit vom Staate geraten sei. Allerdings verbindet sich mit diesem Vorwurf gegen die lutherische Kirche Deutschlands sofort das Zugeständnis, daß der reformierte Protestantismus in seiner eigentlichen Heimat, in der Schweiz, hinter dem reformatorischen Ideal einer vom Staate unabhängigen Kirche weit zurückgeblieben sei, ja daß in diesem Punkte zwischen der Entwicklung in Deutschland und der in der Schweiz der Unterschied gar nicht so sehr groß sei.<sup>1)</sup> Um so nachdrücklicher wird dann betont, daß es in den sogenannten „Kirchen unter dem Kreuze“ zu einer wahrhaft protestantischen Kirchenverfassung gekommen sei. Hundeshagen, der Wortführer dieser ganzen Anschauung, meint: „Es wäre in gewissem Sinne nicht zu viel behauptet, wenn man sich endlich eingestehen wollte, daß der Protestantismus lediglich in Verbänden, wie die französische Hugenottenkirche und die sogenannten Kirchen unter dem Kreuz, den wirklichen, seinem Prinzipie entsprechenden Kirchencharakter entwickelt hat. Alle übrigen landschaftlich so verschiedenen Gruppierungen des Protestantismus, vor allem in dessen Mutterländern, Deutschland und der Schweiz, sind nicht wirkliche Kirchen geworden, d. h. wahrhafte Gemeinden, gesellschaftliche Organismen, sondern bloße Kirchentümer, d. h. Mengen, auf welche nach territorialer Abgrenzung im Staatsauftrage eine kirchliche Wirksamkeit ausgeübt wurde.“<sup>2)</sup> Man vergleiche damit einen anderen nicht minder charakteristischen Ausdruck desselben Theologen: „Es ist eine nicht dankbar genug zu preisende Tüchtigkeit Gottes darin zu erkennen, daß es wenigstens auf einzelnen Gebieten dem Protestantismus verliehen ward, eine feinen Prinzipien wahrhaft entsprechende Kirchenbildung nicht bloß vorübergehend ins Leben zu führen. Unter den ‚Kirchen unter dem Kreuz‘ baut sich die ansehnlichste, die französische Hugenottenkirche, in wahrhaft klassischer Regelmäßigkeit schon von ihren Anfängen an

1) f. d. S. 131 f.

2) In der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 3 S. 247.

schrittweise von unten auf nach oben.“<sup>1)</sup> — „Erst in jenen Ländern, wo der Protestantismus bei seinem späteren Vordringen die römische Kirche in ungeschwächter rechtlicher Geltung zur Seite behielt und anstatt des Schutzes auf den feindseligen Widerstand der Staatsgewalt stieß, fand die Sammlung einer aus dem freien Anschluß der Einzelnen hervorgehenden Gemeinde statt.“<sup>2)</sup>

Zu diesen „Kirchen unter dem Kreuze“ gehörten im 16. Jahrhundert auch die reformierten Gemeinden in Rheinland-Westfalen. Im Kampfe gegen eine römisch-katholisch gestimmte Obrigkeit hatten sie sich die Freiheit ihres Bekenntnisses errungen und eine freie, von unten nach oben sich aufbauende Verfassung begründet. Freilich änderte sich der Charakter derselben von dem Augenblicke an, wo diese Gemeinden einem protestantischen Staatswesen, Brandenburg, angehörten. Jetzt waren sie keine „Kirchen unter dem Kreuze“ mehr und konnten eine engere Verbindung mit dem Staate und einen größeren Einfluß der Staatsgewalt auf ihre kirchlichen Angelegenheiten nicht ablehnen. Doch waren immerhin die Traditionen der früheren Zeit mächtig genug, um diese Gemeinden selbst in den Stürmen am Ausgange des 18. und am Anfange des 19. Jahrhunderts vor einem völligen Verluste ihrer Presbyterial- und Synodalverfassung zu bewahren, und auch bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse im Jahre 1835 blieb sie ihnen, wie wir uns überzeugt haben, erhalten, wenn auch in Verbindung mit konsistorialen Elementen.

Allein gerade durch die rheinländisch-westfälische Kirchenordnung wurde die Idee einer dem Staate gegenüber selbständigen, von unten nach oben sich aufbauenden Kirche als der allein den Grundsätzen der Reformation und den Idealen Luthers entsprechenden sichtbaren Gestaltung des Christentums in kirchlichen Kreisen populär und diente den auf die Reform der übrigen deutschen Landeskirchen gerichteten Wünschen und Bestrebungen als Vorbild. Man hatte freilich keine sichere und gründliche Kenntnis der reformatorischen Kirchenverfassungsprinzipien, aber man machte sich diese zurecht nach den herrschenden Zeitideen, die man den Reformatoren unterschob. Von größtem Einfluß war auch hier wieder der Begriff, den man von der Kirche hatte. Man erkennt aus den mitgeteilten Aussprüchen Hundeshagens sofort, daß es der naturrechtliche Kirchenbegriff ist, mit dem zu Gunsten einer freien selbständigen Kirche operiert wird: die Kirche ist eine Gesellschaft, die aus freiem Antrieb entstanden ist, die Vereinigung von Genossen desselben Glaubens. Man redet auf diesem Standpunkte vom „religiösen Genossenschaftstrieb“, vom „freien Zusammenschluß auf der Grundlage eines Bekenntnisses von hinreichender Bestimmtheit, um den gesellschaftlichen Wahrheitsbesitz zu sichern“, von der „Konfession als dem unterscheidenden Charakter des religiösen- u. dergl.“<sup>3)</sup> Die primäre und klassische Form der Kirche ist die Gemeinde,

1) Beiträge zc. S. 59 f.

2) Ebendaf. S. 86.

3) Hundeshagen in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 3 S. 237 ff. Meyer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

die Gesamtheit der an einem Orte sich zusammenschließenden Genossen desselben Glaubens; Diözesen oder Kreise, Provinzial- und Landeskirchen sind sekundäre Bildungen, zusammengesetzte „Kirchenkörper“; die Landeskirchen sind nichts anderes als „aus der Verbindung vieler Einzelgemeinden gebildete Gesamtgemeinden.“<sup>1)</sup> Es lag nahe, für die als Gesellschaft, als Korporation gedachte Kirche vom absolutistischen Polizeistaate die Freiheit und Selbständigkeit zu verlangen, die man auch auf anderen Gebieten im Gegensatz zu der seitherigen bürokratischen Bevormundung und Beaufsichtigung für die Genossenschaften und Vereine als eine notwendige Bedingung ihres erfolgreichen Wirkens in Anspruch nahm. Als Korporationen, dachte man, haben die Kirchen ein Recht auf Autonomie, Selbstgesetzgebung und Selbstverwaltung, auf eigene kirchliche Behörden, auf eigene Wahl ihrer Geistlichen, auf eigene Verwaltung ihres Vermögens, auf eigene Handhabung ihrer Gesetze u. dergl. Daneben wirkten noch die gleichzeitigen Bestrebungen der staatlichen Gesellschaft auf politischem Gebiete ein, die das seitherige bürokratisch-absolutistische Regiment durch ein System der konstitutionellen Verfassung, das die Regierten zugleich zu Mitregierenden erhob, zu ersetzen suchte. Nicht ohne Bedeutung war dabei freilich auch ein kirchliches Motiv. Wohl war seither schon die Kirche von den Landesherren absolutistisch regiert worden, allein das brachte ihr darum keinen Schaden, weil ja der Staat als solcher evangelischen Charakter hatte und es dem Landesherren an einem vernünftigen Grunde, das Interesse seiner evangelischen Landeskirche zu verletzen, fehlte. Allein nunmehr, im paritätischen Staate, hatte die evangelische Kirche nicht mehr die gleiche Gewähr dafür, daß der Landesherr keine ihr schädliche Maßregel treffe: er mußte ja auch der katholischen Kirche seinen Schutz gewähren. So war es nur natürlich, daß die evangelischen Landeskirchen allenthalben danach trachteten, durch eine geordnete Vertretung einen Einfluß auf die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments zu gewinnen.

Indem man aber den durchgreifenden Unterschied des herrschenden naturrechtlichen und des reformatorischen Kirchenbegriffes über sah, geschah es, daß man alles, was die Reformatoren von der Kirche in ihrem Sinne aus sagten, auf die genossenschaftlich konstruierte Kirche übertrug und sich der Täuschung hingab, als ver trete man reformatorische Grundsätze und Ideale Luthers, während man in Wahrheit von höchst modernen Ideen und Tendenzen sich leiten ließ, die mit den Gedanken der Reformatoren nur eine oberflächliche Ähnlichkeit besaßen.<sup>2)</sup>

1) Herrmann, Die notwendigen Grundlagen etc. S. 21.

2) Lechler (in seiner „Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation“ S. 277) nennt diese Zeit die Epoche des politischen Konstitutionalismus und der kirchlichen Repräsentativverfassung und hebt richtig den Zusammenhang der Selbstständigkeitsbewegung in der evangelischen Kirche mit den politischen Ideen und Bewegungen hervor; auch er macht darauf aufmerksam, daß man dabei von dem naturrechtlichen Begriffe der Gesellschaft und der Kollegialrechte ausgegangen sei. — Man ver-

Freilich treten in der Zeit vor 1848, abgesehen von der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung, nur spärliche Ansätze einer Presbyterial- und Synodalverfassung hervor, die meist mit der Einführung der Union der lutherischen und der reformierten Kirche zusammenhingen. So fand in Rheinbayern schon 1818 aus Anlaß der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen eine Umbildung der Kirchenverfassung im Sinne des Presbyterial- und Synodalsystems statt und Ähnliches geschah in Baden 1821.<sup>1)</sup> Zu einer allgemeineren und tiefergehenden Fortbildung des neuen Kirchenverfassungsprinzips bedurfte es aber erst mächtigen Anstoßes, den das Jahr 1848 auch auf diesem Gebiete brachte.

## B) Von 1848 an.

1) Mit dem Jahre 1848 trat ein neues fruchtbares Prinzip in die deutsche Gesetzgebung ein: die Trennung von Staat und Kirche. Zwar hatte dieses Prinzip auch vorher schon in Deutschland ein Dasein gehabt, aber doch nur ein litterarisches, nicht ein praktisches. Die ganze Ordnung des öffentlichen Lebens hatte bis dahin, wie wir gesehen haben, die christliche Religion zu ihrer Grundlage gehabt. Aber nunmehr drohte dieser eine ernste Gefahr: Staat und Kirche, die in vielhundertjähriger Ehe mit einander verbunden gewesen waren, sollten von einander geschieden werden.

Wir suchen zunächst die verschiedenen Faktoren, welche dem neuen Prinzip in Deutschland den Boden bereiteten, im einzelnen kennen zu lernen. Sie sind teils allgemeiner, teils besonderer Natur. Die allgemeinen Faktoren sind die neuen Anschauungen vom Staate sowohl wie von der Religion, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts gebildet hatten.

Bisher hatte man nicht unterschieden zwischen Staat und Gesellschaft: man dachte sich, wie wir gesehen haben, den Staat als entstanden zur Befriedigung der Interessen der Einzelnen. Diese hatten ja nur deshalb den Naturzustand, den Zustand völliger Freiheit und Ungebundenheit, verlassen und sich zu einem Verbande in den Formen des die Einzelnen in ihrer absoluten Freiheit beschränkenden Rechts d. h. zu einem Staate vereinigt, um auf diese Weise ihren Lebenszweck, die Erfüllung ihrer Sonderzwecke, die Befriedigung ihrer Privatinteressen, desto besser erreichen zu können: der Staat galt also als um des Einzelnen willen gegründet. Aus solchen Vorstellungen hatte sich die Idee des sogenannten Polizeistaates entwickelt, der sich mit seiner wohlwollenden Tyrannei in Alles mischte und die Einzelnen in ihrem Privatleben wie die Korporationen und Vereine in ihren Bestrebungen und Unternehmungen mit väterlicher Fürsorge bevormundete und beaufsichtigte. Die philosophische Rechtfertigung dieses Staatsbegriffes hat Hegel unternommen,

gleiches zu dem im Texte Gesagten auch das, was wir oben S. 71 ff. über die moderne Theorie von dem angeblich evangelischen Gemeinprinzip ausgeführt haben.

1) Näher wird hierauf im Zusammenhange der weiteren Ausbildung dieser Ansätze im zweiten Abschnitte dieses Zeitraumes eingegangen werden.

für den der Staat nicht bloß Rechtsstaat ist, sondern die Wirklichkeit der sittlichen Idee, das sittliche Ganze, die Welt, die der Geist sich gemacht hat. Das Feld der Religion ist nun allerdings die Innerlichkeit, die Gesinnung, aber auch der Staat hat eine Lehre, da seine Einrichtungen wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz sind; er ist ja kein Mechanismus, sondern das System der sittlichen Welt, darum ist die Gesinnung und das Bewußtsein derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate. Dieser erfüllt daher nur eine ihm obliegende Pflicht, wenn er der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub leistet und Schutz gewährt, ja wenn er von allen seinen Angehörigen fordert, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten (aber nur zu irgend einer, denn auf den Inhalt, sofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen).<sup>1)</sup> Hegel selbst spricht es nicht geradezu aus, aber seine Ausleger und Schüler haben ihn gewiß nicht mißverstanden, wenn sie als seine Ansicht über das Verhältnis von Staat und Kirche bezeichnen, daß beide in engster Verbindung mit einander stehen, ja daß die Kirche nur ein Moment des Staates bilde, weil seine Bürger ganz, mit Leib und Seele, in seinen Bereich fallen und es unmöglich sei, dem Staate nur ihren Leib, der Kirche ihre Seele zuzuweisen.<sup>2)</sup>

So gut gemeint nun auch die Fürsorge des Polizeistaates war, so wurde doch sein stetes Eingreifen in alle private und genossenschaftliche Thätigkeit von dem Geschlechte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr als ein beengender Druck empfunden, den es gern abgeschüttelt hätte. So bildete sich gegen den die selbständige, freie Entfaltung der Einzelnen und der Korporationen niederdrückenden Despotismus des Polizeistaates die Oppositionsstimme des Liberalismus. So verschiedene Bestrebungen sich auch unter diesem Ausdruck verbargen, ihr gemeinsamer Gedanke war doch der, daß man nicht mehr einfach von oben herab regiert und versorgt werden wolle, sondern daß man selbst auch mitregieren, insbesondere für seine eigenen Interessen selbst sorgen dürfe. Individuen und Vereine haben, so dachte man, selbst die deutlichste Vorstellung von dem, was ihr Interesse fordert, und den kräftigsten Antrieb, dieses zu vertreten und durchzusetzen; was der Staat thun könne und müsse, sei, In-

1) Vgl. Hegels Rechtsphilosophie, besonders § 269.

2) Dieser Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat begegnen wir bei mehreren Schülern Hegels, besonders bei einem seiner konsequentesten: A. E. Biedermann, Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden (1844), ferner bei Romang, Einheit und Trennung von Kirche und Staat. Ein Vortrag (1850). Aber auch Richard Rothe ist wenigstens in diesem Punkte sichtlich von Hegelschen Gedanken beeinflusst: ihm ist der Staat in seiner Vollendung die allumfassende religiös-sittliche Lebensgemeinschaft, die Kirche die nur und ausschließlich religiöse Gemeinschaft, die bestimmt ist, immer mehr dem Staate Platz zu machen und zuletzt ganz zu verschwinden. Denn die Religion ist im Leben der Menschen normaler Weise nichts Abgesondertes, für sich allein Bestehendes, sondern durchdringt und erfüllt alle Verhältnisse wie die Seele den Leib. Vgl. die Hauptwerke Rothes: Theologische Ethik, 2. Aufl. Bd. 5 und die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1837) S. 1 ff.

dividuen und Genossenschaften die nötige Freiheit zu energischem Betrieb ihrer Interessen zu lassen und sie dabei unter einander und gegen Dritte durch Aufrechterhaltung der Rechtsordnung, Gewährung des Rechtsschutzes, Bestrafung der Rechtsverletzung, zu unterstützen. Auf diesem Standpunkte ist der Staat Rechtsstaat (im älteren Sinne): er soll nicht mehr die Interessen der Gesellschaft in positiver Weise wahrnehmen, weil diese das was ihr gut und nützlich ist, selbst am besten erkennt und am nachdrücklichsten vertritt, sondern er soll sich darauf beschränken, sie negativ zu fördern, indem er den Spielraum für die freie Thätigkeit der Einzelnen wie der Verbände absteckt und gegen unberechtigte Eingriffe schützt.<sup>1)</sup>

Indem nun der Liberalismus diese allgemeinen Grundsätze auf das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirche anwandte, ergab sich ihm folgende Gedankenreihe: der Staat ist weder berechtigt noch verpflichtet, für das Seelenheil seiner Unterthanen zu sorgen; das ist eine Sache, die er ihnen selbst zu überlassen hat, denn sie haben das stärkste Interesse an ihrer Seligkeit und sorgen selbst am besten dafür. Der Staat hat nur die Pflicht, ihnen dazu die erforderliche Freiheit zu gewähren, keinen Zwang auf ihr Gewissen auszuüben, sie nicht zur Beobachtung religiöser Formen von sich aus zu nötigen. Ebenso hat er den religiösen Gesellschaften und Vereinen zur vollen Entfaltung ihrer Thätigkeit freien Spielraum zu lassen und unbefchränkte Konkurrenz für den Wettkampf unter einander zu gewähren. Das ist aber nicht der Fall, solange es Staatskirchen gibt und die Bildung von neuen Religionsgesellschaften vom Staate verboten oder erschwert ist. Deshalb müssen alle Religionsgesellschaften als religiöse Vereine einander gleichstehen, keine darf vor der anderen Vorrechte haben, Religionsgesellschaften sollen sich frei bilden dürfen und keinen anderen Gesetzen unterliegen als Vereine überhaupt. In dem freien Wettkampfe der Religionsgesellschaften unter einander wird diejenige von ihnen den Sieg erringen, welche die Wahrheit besitzt — wenn es überhaupt, muß der Liberalismus allerdings hinzusetzen, in der Religion eine Wahrheit gibt.

Das ist das eine allgemeine Moment, welches dem Gedanken der Trennung von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert den Weg bereitet hat: die Auffassung des Staates als eines nur zum Rechtsschutze bestimmten Institutes, das die Pflege der Religion den Individuen und Genossenschaften überläßt. Damit trifft nun zusammen eine veränderte Anschauung von der Religion die man auf Schleiermacher zurückführen muß. In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“<sup>2)</sup> entwickelt er einen

1) Der Begriff des Rechtsstaates in diesem älteren Sinne ist besonders von W. von Humboldt in seinen „Vdeen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792) und von Kant in seinen rechtsphilosophischen Schriften ausgebaut und von der Rotted-Wellerschen Schule popularisiert worden.

2) Sie sind zuerst 1799 erschienen; die späteren Auflagen sind zum Teil verändert; wir citieren im folgenden diesen späteren Text, da die „Reden“ in dieser Form am meisten Verbreitung gefunden haben. Vgl. dazu besonders Ritschl, Schleiermachers

neuen Begriff von Religion. Bisher hatte man in dieser ein Zweifaches gefunden: einmal eine Weltanschauung, ein Wissen, eine Metaphysik und sodann eine Thätigkeit, eine Moral. Ebendarum hatte sie für eine öffentliche Angelegenheit gegolten, die unter seine Obhut und Pflege zu nehmen eine der ersten Pflichten und Befugnisse des Staates sei: von der Beschaffenheit der Religion, so dachte man allgemein, hängt die Tüchtigkeit seiner Bürger ab. Dieser zu seiner Zeit allgemein herrschenden Anschauung tritt Schleiermacher mit dem berühmten Sage entgegen, daß die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, weder Metaphysik noch Moral sei, sondern etwas Drittes: eine Bestimmtheit des Gefühls, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, „Anschauung und Gefühl des Univerfums“. Das Gefühl ist nun aber das Individuellste an einem Menschen; indem Schleiermacher der Religion das Gefühl als ihre Provinz anweist, erklärt er sie also damit für so individuell, wie Gefühle überhaupt sind. Jede wahrhafte Religion ist ein Individuum; alle die einzelnen religiösen Gestaltungen, die positiven Religionen, sind Individualisierungen der einen unendlichen Religion; es gibt darum keine natürliche Religion, die als ein Allgemeines für sich existieren könnte; die Religion kommt nur in individuellen, positiven Gestaltungen zum Vorschein. Daraus folgt nun auch mit Notwendigkeit, daß, so wenig man zwischen einer natürlichen Religion und deren Verzerrungen, den positiven Religionen, unterscheiden darf, so wenig die Einteilung der Religionen in wahre und falsche berechtigt ist. Jede wirkliche, positive Religion ist wahr, d. h. eine eigentümliche Erscheinung der unendlichen Religion und darum eben als positive Religion berechtigt zu existieren; keine der vorhandenen Religionen ist eine vollständige Darstellung der unendlichen Religion, sie ergänzen sich alle gegenseitig und müssen sich darum gegenseitig dulden und vertragen. Was nun aus diesem Religionsbegriff sich für das Verhältnis von Staat und Kirche ergibt, das entwickelt Schleiermacher in der vierten Rede „über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum“. Die Religion ist notwendig gesellig: sie sucht sich mitzuteilen und geübt darum nur in der Gemeinschaft. Die Kirche aber, so wie sie ist, ist weit entfernt, eine Gesellschaft religiöser Menschen zu sein, sie ist vielmehr nur eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen. Deshalb haben sich von jeher in der großen Kirche kleinere Kreise gebildet, welche die wahre religiöse Geselligkeit gepflegt haben: bei dieser ist alle Mitteilung gegenseitig, während in der Kirche alle empfangen wollen und nur einer da ist, der geben soll. Die wahre religiöse Geselligkeit ist ferner durchaus freiwillig: Schleiermacher will die religiöse Gemeinschaftsbildung ganz dem geselligen Triebe, der individuellen Anziehung gleichgestimmter Seelen überlassen. „Meister und Jünger müssen einander in vollkommener Freiheit aufsuchen und wählen dürfen, sonst ist einer für den anderen ver-

Neben über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands (1874) und C. Köhler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage S. 318 ff.

loren; jeder muß suchen dürfen, was ihm frommt und keiner etwa verpflichtet werden, mehr zu geben als das, was er hat und versteht.“ Deutlich erklärt er sich gegen das Parochialprinzip, wenn er sagt: „Nicht also in Reich und Glied, wie sie ihm zugehört sind nach einer alten Verteilung, nicht wie ihre Häuser neben einander stehen oder wie sie verzeichnet sind in den Listen der Polizei, muß der heilige Redner seine Zuhörer bekommen, sondern nach einer gewissen Ähnlichkeit der Fähigkeiten und der Sinnesart.“ — „Jeder hätte (wenn man die Kirche sich selbst überlassen hätte) diejenigen um sich versammelt, die gerade ihn am besten verstanden, die durch seine Weise am kräftigsten konnten erregt werden, und statt der ungeheueren Verbindung, deren Dasein ihr jetzt beseufzt, wäre eine große Menge kleinerer und unbestimmter Gesellschaften entstanden, worin die Menschen sich auf allerlei Art bald hier bald dort geprüft hätten auf die Religion“ u. s. w. In einer (späteren) Anmerkung hierzu gesteht Schleiermacher offen seine Vorliebe für die kleineren religiösen Gemeinschaften zu und bezeichnet Amerika als das Land seiner Ideale wegen seiner Freiheit des religiösen Lebens und der religiösen Gemeinschaft: „frei bilden sich dort Vereine und zerfließen wieder, sondern sich kleinere Teile von einem größeren Ganzen los und streben kleinere Ganze einander zu, um einen Mittelpunkt zu finden, um den sie sich zu einer größeren Einheit gestalten können.“ Doch möchte sich Schleiermacher keineswegs so ausschließlich für die kleineren Gemeinschaften und gegen die großen Verfassungen erklären, nachdem er jener mehr entwöhnt und in diese mehr eingelebt sei: während in seiner Jugend ihm die amerikanischen Verhältnisse als die eigentlich wünschenswertesten erschienen seien, sei sein Ideal jetzt mehr England, wo eine große bischöfliche Kirche und kleinere religiöse Gemeinschaften neben einander bestehen und sich ergänzen. In der (vierten) Rede selbst aber erklärt sich Schleiermacher noch schroff gegen jede Art von Staatskirchentum: „Hinweg mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Ratspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen. — Ein Privatgeschäft ist nach den Grundsätzen der wahren Kirche die Mission eines Priesters in der Welt; ein Privatzimmer sei auch der Tempel, wo seine Rede sich erhebt, um die Religion auszusprechen; eine Versammlung sei vor ihm und keine Gemeinde; ein Redner sei er für alle, die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine bestimmte Herde. — Näher gebracht wird der allgemeinen Freiheit und der majestätischen Einheit der wahren Kirche die äußere Religionsgesellschaft nur dadurch, daß sie eine fließende Masse wird, in der es keine bestimmten Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hier bald dort befindet, und alles sich friedlich untereinander mengt.“<sup>1)</sup> Insbesondere müssen drei höchst wichtige

1) Auch hier fehlt es nicht an einer späteren abschwächenden (23.) Anmerkung. Schleiermacher räumt ein, daß ohne alle Verbindung mit dem Staate die religiösen Gemeinschaften unmöglich bleiben können; das Mindeste sei, daß der Staat die religiösen Gesellschaften nur ebenso behandle wie andere Privatgesellschaften, d. h. daß er als all-

Aufträge, mit denen der Staat in seinen Angelegenheiten die Kirche belehnt hat, von ihm zurückgenommen werden, damit diese die ihr notwendige Freiheit erlange: einmal die Sorge und Aufsicht auf die Erziehung, sodann der Unterricht des Volkes in den Pflichten, welche unter die Form des Gesetzes nicht können besetzt werden, und die Anregung zu wahrhaft bürgerlichen Gesinnungen<sup>1)</sup>, endlich der Auftrag, daß sie ihm seine Bürger wahrhaft mache in ihren Aussagen (Eid). Daraus haben sich dann die weiteren Folgen ergeben, daß die Taufe, die Konfirmation und die kirchliche Trauung als Bedingungen für das Eintreten bürgerlicher Rechtsverhältnisse behandelt werden. Schleiermacher ist demgemäß für Civilstandsregister und bürgerliche Eheschließung. Allerdings eröffnet sich dadurch die Aussicht auf Erscheinungen, die dem christlichen Staate bisher ganz unbekannt waren: es wird Menschen geben, die keine Religion haben und sich zu keiner Religionsgesellschaft bekennen. Schleiermacher beruhigt jedoch sich und seine Leser damit, daß jene Menschen dadurch, daß der Staat sie zwingt, sich zu irgend einer religiösen Gesellschaft zu bekennen, ja doch nicht religiös werden.

Es ist der Standpunkt vollkommenster Freiheit in Sachen der Religion. Die Individuen sollen ganz ihren persönlichen religiösen Gefühlen und Anschauungen folgen dürfen, an keinen Parochus gewiesen sein, vielmehr das Recht haben, den Geistlichen, der die sie erfüllenden religiösen Anschauungen am besten wiedergibt, frei zu wählen, und wenn er ihnen nicht mehr zusagt, wieder aufzugeben; sie sollen ferner nicht gezwungen werden können, an einer religiösen Feier teilzunehmen, die ihren religiösen Gefühlen nicht ganz und gar entspricht. Religiöse Vereine sollen frei sich bilden, entfalten und wieder auflösen dürfen, gleichgestimmte Seelen, die sich von einander angezogen fühlen, müssen das Recht haben, zum gegenseitigen Austausch ihrer religiösen Bestimmtheit ungehindert zusammentreten und, wenn sie ihren Zweck erreicht haben, wieder auseinandergehen zu dürfen; sie sind alle gleichberechtigt, denn alle wirklich religiösen Gefühle sind gleich wahr; darum darf man keinen Unterschied unter ihnen machen, nicht die Einen auf Kosten der Anderen bevorzugen, sondern allen gleiches Recht und gleiche Freiheit gewähren.

Wessen Interesse vertritt Schleiermacher mit solchen Grundsätzen? Nicht das der großen christlichen Kirchen, sondern das der Sekten und Dissidenten, der religiösen Minoritäten. Es ist der Standpunkt des Konventikelchristentums, auf dem Schleiermacher in kirchenpolitischer Hinsicht steht. Er selbst ist aus der Bräutigemeinde hervorgegangen und sein Leben lang ein „Herrnhuter

gemeines Geselligungsprinzip von ihnen Kenntnis nehme und sich in Stand setze einzugreifen, im Fall sie etwas der gemeinsamen Freiheit und Sicherheit Nachteiliges hegen sollten; allein mit diesem Mindesten sei selten auszukommen: das zeige sich selbst in Nordamerika, wo die Religionsgesellschaften am freiesten seien.

1) Man erinnere sich an die Bestimmung des Preussischen Allgemeinen Landrechts (Teil 2 Tit. 11 § 13) von der Pflicht, welche die Kirchengesellschaften gegen den Staat zu erfüllen haben (s. o. S. 299).

höherer Ordnung“, wie er sich einmal bezeichnet, geliebt; gesteht er doch, wie wir gehört haben, zu, daß er in „die großen Verfassungen“, d. h. in die Ordnungen und Verhältnisse der großen christlichen Kirchen sich erst habe einleben müssen. Aber er hat sich in Wahrheit nie darin so eingelebt, daß er für die Bedingungen, unter denen das protestantische Kirchenwesen in Deutschland zu Stande gekommen ist, und für die Bedeutung, welche die „großen Verfassungen“ für das ganze öffentliche Leben haben, ein vollkommenes Verständnis gewonnen hätte. Die kleinen Religionsgesellschaften sind es ja vor allem, die durch die Gleichstellung der Kirchen mit ihnen gewinnen; darum wollen sie keine Staatskirchen, keine Einmischung der öffentlichen Gewalt in das Religionswesen, vielmehr volle Freiheit, um sich ungestört entfalten und ausdehnen zu können.

Die Schleiermachersche Anschauung von der Religion ist nun aber im Laufe der Zeit das Dogma der gebildeten, insbesondere auch der liberalen Kreise geworden. Zu den Bedrückungen des despotischen Polizeistaates rechnete man jetzt auch dies, daß er der Religion nicht die ihr so notwendige Freiheit gönne, daß er einen Unterschied mache zwischen Kirchen und Religionsgesellschaften, daß er die Bildung von religiösen Vereinen nicht freigebe, daß er seine Unterthanen zwingt, gewisse Bürgerpflichten unter Beobachtung religiöser Formen zu erfüllen. Daß man dabei nur die Geschäfte der religiösen Minderheit besorge, der nichts erwünschter war als die Aufhebung alles Staatskirchentums, das merkte man in seinem Haß gegen die Tyrannei des Polizeistaates und in seiner Begeisterung für alle liberalen und radikalen Ideen nicht.

Wenn es darum heutzutage in fast allen Kreisen als Axiom gilt, die Religion sei eine individuelle Angelegenheit, ein Heiligtum des Herzens, in das der Staat nicht eindringen dürfe<sup>1)</sup>, so ist diese Anschauung wesentlich auf den mächtigen Einfluß des Schleiermacherschen Religionsbegriffs zurückzuführen: in diesem Punkte ist die Hegelsche Auffassung der Religion als einer öffentlichen Angelegenheit, die zugleich der getreue Ausdruck der früheren Schätzung der Religion war, der populäreren Anschauung Schleiermachers, daß die Religion Privatsache sei, unterlegen.<sup>2)</sup>

1) Vgl. z. B. Hinschius, Staat und Kirche S. 239: „Die Religion ist das individuellste geistige Gut des Menschen.“

2) Derjenige, der nach Schleiermacher für den Gedanken der Trennung von Staat und Kirche am meisten Propaganda gemacht hat, ist der Schweizer Alexander Vinet (1797–1847) in mehreren Schriften, von denen die bekanntesten sind: *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* 1836 und *La manifestation des convictions religieuses* 1839. Vinets Theorie beruht auf einem mechanischen und niedrigen Staatsbegriff, wie folgende Stelle aus der ersten der genannten Schriften (Part. II chap. IV) zeigt: *Telle est, en remontant à la nature même des choses, la position respective, l'indépendance mutuelle de ces deux sociétés. Ce sont deux machines destinées à se mouvoir parallèlement dans une même enceinte, sans se gêner ni s'inquiéter en rien l'un l'autre. L'une s'est réservé le seul empire des corps; l'autre concentre toutes ses prétentions dans la domination des esprits.*

Neben diesen mehr allgemeinen Motiven, den veränderten Anschauungen von der Aufgabe des Staates und dem Wesen der Religion, wirkten noch einige besondere Umstände mit, das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat populär zu machen.

Einmal hatten sich den Bestrebungen der deutschen Regierungen, die katholische Kirche in einem ähnlichen Verhältnis der Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu erhalten, wie dies im 18. Jahrhundert unter dem Einflusse der territorialistischen Ideen allgemein der Fall gewesen war und wie es hinsichtlich der evangelischen Kirche in der Gegenwart noch zutrifft, so viele Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg gestellt, daß es fast unmöglich erschien, das bisherige Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche auch fernerhin beizubehalten. Die Kurie und die katholischen Prälaten, die, durch den Reichsdeputationshauptschluß ihrer weltlichen Macht beraubt, sich Rom in die Arme geworfen hatten, waren fest entschlossen, die territorialistische Kirchenpolitik der deutschen Regierungen sich nicht länger gefallen zu lassen: mochte der Staat die evangelische Kirche bevormunden und beaufsichtigen, die katholische Kirche sollte er nicht ebenso behandeln dürfen. Die deutschen Staatsregierungen erkannten selbst die Unmöglichkeit, ihre seitherige Kirchenpolitik der katholischen Kirche gegenüber fortzusetzen. Hatten sie sich bisher mit der Unterscheidung der inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten geholfen, so waren sie nachgerade zur Einsicht gekommen, daß dies eine rein logische, in der Praxis unbrauchbare Distinktion sei und daß der Staat entweder auch die inneren Angelegenheiten zu ordnen beanspruchen müsse, was man aber allgemein als ein Ding der Unmöglichkeit erkannte, oder aber der katholischen Kirche die äußeren und inneren Angelegenheiten zur selbständigen Regelung überlassen müsse. Gibt der Staat die katholische Kirche frei, dann schafft er sich die ganze kirchliche Frage, die ihm schon so viele widerwärtige Konflikte und — schmerzliche Niederlagen gebracht hat, mit einemmale vom Halse; freilich muß er dann dieselbe Freiheit der evangelischen Kirche gewähren. Trennung von Kirche und Staat — das schien sich also auch vom Standpunkt des Politikers aus zu empfehlen.

Weiter kam dazu, daß dieses Prinzip bereits in zwei Gemeinwesen, deren Verfassungen das Ideal des politischen Liberalismus bildeten, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in Belgien zur Verwirklichung

Comme sociétés, elles ne s'arrogent aucun droit l'une sur l'autre, elles n'ont aucun acte commun, elles s'ignorent en quelque sorte mutuellement, et elles sont absolument incapables, l'État de porter le trouble dans l'Église, l'Église de produire aucune agitation dans l'État. Immer und überall kommt Vinet darauf hinaus, daß die Kirche die Pflegerin des spirituellen und der Staat der Hüter des temporalen sei. Es ist der dürftige mittelalterliche Staatsbegriff, den die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag festgehalten hat. Eine treffliche Kritik des Vinetschen Standpunktes geben Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche (1876) S. 251 ff., und Stahl in der ersten Auflage seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“ (1840) S. 279 ff.

gekommen war, also den Beweis seiner Durchführbarkeit und Lebensfähigkeit erbracht hatte. Daß freilich in beiden Staaten die Verhältnisse ganz andere waren als in Deutschland, daß überdies jenes Prinzip dort nicht konsequent festgehalten werden konnte, das übersah man oder ließ sich wenigstens dadurch nicht irre machen.

Endlich ist noch Eines in Betracht zu ziehen, das dem neuen Schlagwort in weiten Kreisen rasch begeisterte Anhänger erwarb: die Trennung von Kirche und Staat wurde das Ziel der ultramontanen Kirchenpolitik. Freilich ist ihr letztes Ziel ein anderes: Verbindung der Kirche mit dem Staate, um ihn zu beherrschen und ihren Zwecken dienstbar zu machen. Allein auf geradem Wege war dieses Ziel nicht zu erreichen. Die meist protestantischen deutschen Staatsregierungen nach seinem Willen zu lenken, konnte der Ultramontanismus sich zunächst keine Hoffnung machen, aber auf einem Umwege dachte er ans Ziel zu kommen: durch Trennung von Kirche und Staat, durch „Kirchenfreiheit“. Die Kirche ist ein Verein, eine Genossenschaft, wie es viele gibt, hieß es jetzt, also muß sie auch die Freiheit und Selbständigkeit haben, die jeder Verein vom Staate (d. h. nicht vom Polizeistaate, sondern von dem neuen Rechtsstaate) verlangen kann.<sup>1)</sup> Diese Freiheit aber dachte man so geschickt zu benutzen, daß die Trennung von Kirche und Staat nur eine Etappe bilde auf dem Wege, an dessen Ende die Beherrschung des Staates durch die Kirche als Siegespreis winkte.

2) So war der Boden für das neue radikale Prinzip wohl vorbereitet, als im Jahre 1848 die deutsche konstituierende Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. in der Paulskirche zusammentrat und durch die Beratung über die Grundrechte des deutschen Volkes in eine gründliche Debatte über das künftige Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland hineingeführt wurde.<sup>2)</sup> Der Artikel III, so wie er aus den Verhandlungen des Verfassungsausschusses hervorgegangen war, lautete folgendermaßen<sup>3)</sup>:

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

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

1) Hier berührt sich also der Ultramontanismus mit dem Liberalismus, daher es nicht wunder nehmen darf, daß der einflussreichste Führer der preussischen Demokraten in den fünfziger und sechziger Jahren, Waldeck, ein ebenso entschiedener Katholik wie Fortschrittsmann war. Vgl. D. Mejer, Zur Naturgeschichte des Centrum (1882) S. 27.

2) Die Verhandlungen über den Art. III des Entwurfes (später Art. IV), der zur Debatte Anlaß gab, finden sich im dritten Bande des von Wigard herausgegebenen „steno-graphischen Berichts über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main“. Eine sehr gute Übersicht über die Verhandlungen gibt Woltersdorf, Das preussische Staatsgrundgesetz und die Kirche (1873) S. 213 bis 294. Vgl. ferner Herrmann, Über die Stellung der Religionsgesellschaften im Staate, besonders nach dem hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten (1849). Carl Lase, Die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reichs, 2. Aufl. 1852. (Gesammelte Werke Bd. 10 S. 441—681.)

3) Steno-graphischer Bericht S. 1632 (bei Woltersdorf S. 218f.).

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

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

Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch thun.

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

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

§ 16. Die bürgerliche Gültigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann erst nach der Vollziehung des Civilaktes stattfinden.<sup>1)</sup>

Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche ist hier, wie die Motive des Entwurfs selbst erklären, nicht ausgesprochen; verschiedene Bedenken hielten davon ab, insbesondere auch das, „daß die evangelische Kirche in ihrer jetzigen Verfassung so mit dem Staate verwachsen sei, daß eine plötzliche Trennung schwierig sei.“<sup>2)</sup> Gegen die Ansicht des Ausschusses, daß die Trennung von Kirche und Staat nicht so allgemein auszusprechen sei, wurden vier Minoritätsberichten eingereicht.

Die Nationalversammlung stellte sich in ihrer überwiegenden Mehrheit auf den Standpunkt der Minorität des Verfassungsausschusses und zog nicht bloß einzelne Konsequenzen des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche, wie der Entwurf des Ausschusses gethan hatte, sondern alle, indem sie die Selbstständigkeit und Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften im Staate und überdies noch die Aufhebung der Staatskirchen aussprach. Die Gründe, die in der Debatte zu Gunsten der Trennung von Kirche und Staat von den Vertretern aller Richtungen, von Protestanten und Katholiken, Gemäßigten und Radikalen, geltend gemacht wurden, sind ziemlich bunter Art. Vor allem wird betont, daß, nachdem nunmehr das Regiment des Polizei- und Beamtenstaates gefallen und an seine Stelle das Prinzip der Selbstregierung und Selbstverwaltung getreten sei, dies auch auf die Religionsgesellschaften Anwendung finden müsse.<sup>3)</sup> Denen, die diese Selbstständigkeit auf die inneren Angelegenheiten beschränken möchten, wird entgegen gehalten, daß es schwierig, ja unmöglich sei, zwischen inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten zu scheiden, und daß, wenn man dem Staat die letzteren überlasse, er dann bald auch auf die inneren wieder einen maßgebenden Einfluß gewinnen werde.<sup>4)</sup> Besonders katholische Abgeordnete treten lebhaft für die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche als

1) Woltersdorf (a. a. D. S. 219 Anm. 2) macht mit Recht auf die nahe Verwandtschaft dieser Paragraphen mit den Artikeln 14—16 der belgischen Verfassung von 1831 aufmerksam.

2) Den Text der Motive siehe bei Woltersdorf a. a. D. S. 219 f.

3) Vgl. Stenographischer Bericht 3. B. S. 1644. 1645. 1673. 1778. 1780. 1785.

4) Ebendaf. S. 1667. 1781. 1950.

eine wesentliche Bedingung ihrer erfolgreichen, auch dem Staate nützlichen Wirksamkeit ein.<sup>1)</sup> Zur Unterstützung ihrer Gründe wird von den Befechtern der Kirchenfreiheit auf das Vorbild von Belgien und Amerika hingewiesen, wo sich nicht allein der Staat besser stehe, sondern auch das wahre religiöse Leben; allerdings fehlte es auch nicht an der warnenden Stimme eines mit den belgischen Verhältnissen genau vertrauten Abgeordneten.<sup>2)</sup> Mit spezieller Beziehung auf die evangelische Kirche wurde bemerkt, daß das unnatürliche, ihrem eigenen Prinzip widersprechende Band, das sie mit dem Staate verknüpfe, endlich gelöst werden müsse; selbstverständlich erschien es allgemein, daß die Gewährung der Selbstständigkeit an die evangelische Kirche das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments bedeute; zum Teil richtete sich der Antrag auf Trennung von Kirche und Staat direkt gegen jenes Institut.<sup>3)</sup>

Der Gedanke, die Kirchen durch die Durchführung des neuen Prinzips zu schädigen, lag seinen Verteidigern fern<sup>4)</sup>; im Gegenteil man erwartete davon eine neue Belebung der Kirchen. Auch die Gleichstellung mit den anderen Religionsgesellschaften sollte keine Geringschätzung der Kirche ausdrücken; man wollte damit nur dem „Kampf der Geister“ freien Spielraum gewähren.<sup>5)</sup>

So ging denn der Art. III der Grundrechte aus den Verhandlungen der Nationalversammlung nach zweimaliger Lesung in folgender Gestalt hervor:

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

Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren.

§ 15. Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung seiner Religion.

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

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

Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch thun.

§ 17. Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.

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

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

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

1) Vgl. 3. B. die Rede von Döllinger (Stenographischer Bericht S. 1673 ff.).

2) Stenographischer Bericht S. 1643. 1676. f. 1778.

3) Vgl. darüber die Übersicht bei Woltersdorf S. 278 ff.

4) Mit Ausnahme des Abgeordneten von Gießen, Karl Vogt, der sich nur unter der Bedingung für die Trennung der Kirche vom Staate erklärte, daß überhaupt das, was Kirche genannt wird, vernichtet werde (Stenographischer Bericht S. 1668 f.).

5) Vgl. 3. B. Stenographischer Bericht S. 1641. 1777.



§ 19. Die Formel des Eides soll künftig lauten: So wahr mir Gott helfe!

§ 20. Die bürgerliche Gültigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilactes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Civilactes stattfinden.

Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehindernis.

§ 21. Die Standeshöcher werden von den bürgerlichen Behörden geführt. Überblicken wir diese Bestimmungen, so finden wir in ihnen drei Grundsätze:

- 1) den Grundsatz der Emanzipation des Individuums von der Kirche, der strikten Durchführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit;
- 2) den Grundsatz der Emanzipation des Staates von der Kirche, Aufhebung des Staatskirchentums;
- 3) den Grundsatz der Freiheit der Bildung von Religionsgesellschaften, Aufhebung des *ius reformandi* der Obrigkeit.

In allen drei Punkten schritten die Grundrechte weit hinaus über das seither vom deutschen Bunde wie von den Einzelstaaten gewährte Maß von Religionsfreiheit.

Was den ersten Punkt betrifft, so hatte bis dahin noch keine volle Glaubens- und Gewissensfreiheit in Deutschland bestanden. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte war durch die Zugehörigkeit zu einer der drei christlichen Kirchen bedingt; zu kirchlichen Handlungen und Feierlichkeiten war man insofern gezwungen, als gewisse Rechtsakte, wie die Eheschließung, nur in kirchlicher Form vorgenommen werden konnten. Jetzt erst wird das Individuum vollständig von der Kirche emanzipiert. Sein Leben kann nunmehr von der Wiege bis zum Grabe verlaufen, ohne daß die Kirche ihren Schatten darauf wirft; das religiöse Bekenntnis eines Deutschen mag sein, welches es will, er hat jetzt doch alle Rechte eines Staatsbürgers; zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit kann er nicht mehr gezwungen werden; er hat das Recht auf vollständig freie Religionsübung.<sup>1)</sup> Fraglich ist nur, ob die Absicht der Grundrechte war, das Individuum nicht bloß von der Kirche, sondern auch von der Religion zu emanzipieren, mit anderen Worten, ob sie auch ein Recht der Religionslosigkeit gewähren wollten. Man kann dies bezweifeln. Einmal hat, soviel wir sehen, nur das radikale Mitglied aus Gießen in der Debatte ein Recht des Unglaubens als Konsequenz einer wahren Religionsfreiheit in Anspruch genommen<sup>2)</sup>; während sonst, soviel wir sehen, von der Versammlung auf ein solches Recht kein Wert gelegt, vielmehr die Notwendigkeit, daß jeder Staatsbürger „in irgend einer Konfession d. h. religiös erzogen werde“, betont wurde.<sup>3)</sup> Sodann haben die Grund-

1) Die Grundrechte sehen das Recht auf Religionsübung offenbar als aus dem Recht des Einzelnen auf Gewissens- und Glaubensfreiheit sich ergebend an und fassen das Recht einer Religionsgesellschaft auf gemeinsame Religionsübung als die Summe des Rechts ihrer Mitglieder auf freie Religionsübung. Vgl. oben S. 345 f.

2) Stenographischer Bericht S. 1669 f.

3) Ebendaf. S. 1647.

rechte den Eid beibehalten, indem sie ihn auf den Glauben an Gott als das Minimum dessen, was jeder an Religion besitze, gründeten. Hätte das Parlament das Recht der Religionslosigkeit zugestehen wollen, dann hätte es bei seiner doktrinären Konsequenzmacherei gewiß kein Bedenken getragen, den Eid, der den Gottesglauben jedes Staatsbürgers zur Voraussetzung hat, aufzuheben. Endlich geht auch die ganze Tendenz der Artikel 14—21 nur darauf, den Einzelnen vom Zwange des Staatskirchentums zu befreien: die Staatskirche galt für dasselbe auf religiösem Gebiete, was der Polizeistaat auf politischem war. Darum lautet der § 18: Niemand soll zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden, nicht: zu einer religiösen. Auch jetzt noch wird die Religion zum vollständigen Dasein einer Person gerechnet; ein Recht auf Religionslosigkeit wäre damals noch ebenso sinnlos erschienen wie ein Recht auf Selbstverstümmelung.<sup>1)</sup>

Der zweite Grundsatz betrifft die Emanzipation des Staates von der Kirche: der Staat soll keinen Unterschied mehr machen zwischen Kirchen und Religionsgesellschaften, sondern nur Religionsgesellschaften kennen. Das Staatskirchentum stieß bei der Nationalversammlung auf die stärkste Abneigung: die Staatskirche galt als die natürliche Verbündete des Polizeistaates. Die Gleichstellung der Religionsgesellschaften ist nur die logische Konsequenz des naturrechtlichen Kirchenbegriffs: ist die Kirche eine religiöse Gesellschaft, dann gibt es rechtlich betrachtet nur Religionsgesellschaften.<sup>2)</sup> Die Religionsgesellschaften aber sind wie andere Gesellschaften und Korporationen. Haben diese das Recht der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten, so muß dieses auch den Religionsgesellschaften zugestanden werden, und ihr Verhältnis zum Staate ist kein anderes als das der übrigen Gesellschaften und Vereine sowie der Staatsbürger, d. h. sie sind den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Alle die besonderen Befugnisse des Staates gegen die Kirchen: *ius circa sacra*, *ius inspectionis*, *ius advocatiae* fallen hinweg. So weit war man nun freilich in Deutschland noch nirgends gekommen: bis jetzt hatte man überall noch am Staatskirchentum, also an dem Unterschiede von Kirchen und Religionsgesellschaften festgehalten, und man kann wohl sagen, daß dieser zweite Grundsatz in das bisherige Verhältnis von Staat und Kirche viel tiefer einschneidet als die Emanzipation des Individuums von der Kirche, daß er einen tausendjährigen Bund zu zerreißen bestimmt war.

Der dritte Punkt, die Freigebung der Bildung von Religionsgesellschaften hebt den letzten Rest des landesherrlichen *ius reformandi* auf. Bisher hatte dieses sich darin noch als eine wichtige Befugnis der Staatsgewalt erwiesen, daß diese kraft ihres *ius reformandi* es in der Hand hatte, die Bildung einer Religionsgesellschaft zu untersagen und, wenn sie sie erlaubte, das Maß der Rechte und Befugnisse festzustellen, das sie genießen sollte, sie etwa den Kirchen gleichzustellen u. dergl. Jetzt hat das Reformationsrecht der

1) Vgl. Herrmann a. a. O. S. 8.

2) f. o. S. 244.

Staatsgewalt keinen Wert mehr; es ist gegenstandslos geworden. Die Religionsgesellschaften haben alle die gleichen Rechte und dürfen sich bilden, ohne dabei anderen Beschränkungen als die gewöhnlichen Vereine unterworfen zu sein.

3) Die von der Frankfurter Nationalversammlung beschlossene „Grundrechte des deutschen Volkes“ wurden zunächst als ein besonderes Gesetz vom 27. Dezember 1848 publiziert, später aber unverändert in die (gleichfalls vom Frankfurter Parlament beschlossene) Verfassung des deutschen Reiches vom 28. März 1849 aufgenommen, wo die von uns aufgeführten Bestimmungen die §§ 144—151 bilden. Sie sollten, wie ihr Eingang verkündete, „den Verfassungen der deutschen Einzelstaaten zur Norm dienen“ und keine Verfassung oder Gesetzgebung eines deutschen Einzelstaates sollte dieselben je aufheben oder beschränken können.<sup>1)</sup> Wir können nun hier nicht auf die Frage eingehen, inwieweit das Frankfurter Parlament innerhalb seiner Kompetenz geblieben sei, ob die deutschen Einzelstaaten wirklich verpflichtet gewesen seien, ihre Gesetzgebung in Einklang mit den „Grundrechten des deutschen Volkes“ zu bringen u. dergl.<sup>2)</sup> Für uns handelt es sich nur darum, die tatsächlichen Wirkungen jener Beschlüsse auf die Gesetzgebung der Einzelstaaten und den gegenwärtigen Rechtszustand in Bezug auf seine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den in Frankfurt proklamierten Grundsätzen ins Auge zu fassen.

a) Wir beginnen mit dem Grundsatz der völligen Emanzipation des Individuums von allem was Kirche heißt. Es ist dies derjenige Teil der Grundrechte, der dem Geiste der Zeit am meisten entsprach und deshalb in seiner hauptsächlichsten Bestimmung, daß der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein soll, im Laufe der Zeit in fast alle Gesetzgebungen übergegangen und auch in die Norddeutsche Bundes- bzw. Reichsgesetzgebung aufgenommen worden ist.<sup>3)</sup>

1) In der „Verfassung des deutschen Reiches“ bildet diese Bestimmung den § 130.

2) Bekanntlich hat die reaktivierte deutsche Bundesversammlung durch Beschluß vom 23. August 1851 (bei Zacharia, Die deutschen Verfassungsgesetze der Gegenwart S. 50) die Grundrechte in allen Bundesstaaten für aufgehoben erklärt. Nichtsdestoweniger haben sie auf den Gang der Gesetzgebung in den deutschen Staaten einen bestimmenden Einfluß ausgeübt; insbesondere galten sie den Liberalen als Programm, dessen Verwirklichung mit allen Kräften anzustreben sie für ihre Pflicht hielten.

3) Siehe die Nachweise im Einzelnen bei Fürstena u. a. D. S. 185 ff. Die Bestimmungen der Einzelstaaten über diesen Punkt sind hinfällig geworden durch zwei Norddeutsche Bundes- bzw. Reichsgesetze. Das erste ist das Gesetz über die Freizügigkeit vom 1. November 1867, welches in § 1 Abs. 3 festsetzt: „Keinem Bundesangehörigen darf um des Glaubensbekenntnisses willen oder wegen fehlender Landes- oder Gemeindeangehörigkeit der Aufenthalt, die Niederlassung oder der Erwerb von Grundeigentum verweigert werden.“ Das zweite ist das Gesetz vom 3. Juli 1869 betr. die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung und lautet: „Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Velleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein.“

Die praktische Bedeutung jener Bestimmung liegt darin, daß durch sie die Juden, die bis dahin Staatsbürger zweiten Ranges gewesen waren, den anderen als gleichberechtigt zur Seite gestellt wurden.

Zur vollständigen Emanzipation des Individuums von der Kirche gehört nach den „Grundrechten des deutschen Volkes“ auch das, daß der Einzelne zu keiner religiösen Feierlichkeit oder Handlung gezwungen werden kann, daß also die seither fast überall in Deutschland bestehende Verknüpfung von bürgerlichen Akten mit religiösen Feierlichkeiten, wie sie besonders in der kirchlichen Trauung stattfand, aufgehoben wird. Auch dieses Ziel wurde, wenn auch nicht so schnell wie die Gleichstellung der nichtchristlichen Staatsbürger mit den christlichen, für ganz Deutschland durch das sogenannte Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 erreicht, welches als Reichsgesetz alle entgegenstehenden partikularrechtlichen Bestimmungen, soweit es diese nicht ausdrücklich in Kraft ließ, aufhob.<sup>1)</sup> Dadurch ist nun der Einzelne in den Stand gesetzt, sich in jedem Momente seines Lebens von religiösen Feierlichkeiten und Handlungen fernzuhalten, außerhalb des Schattens der Kirche geboren zu werden, zu leben und zu sterben.

Weiter scheint die konsequente Durchführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen zu fordern, daß er das Recht habe, nicht bloß zu keiner Kirche, sondern überhaupt zu keiner Religionsgesellschaft zu gehören, mit anderen Worten, daß er die Befugnis habe, aus der Kirche oder Religionsgesellschaft, der er durch Geburt oder Erziehung angehört, auszutreten, ohne einer anderen sich anschließen zu müssen.<sup>2)</sup> Daß die Grundrechte nicht die Absicht gehabt haben, diese äußerste Konsequenz der individuellen Religionsfreiheit zu ziehen, haben wir früher wahrscheinlich zu machen gesucht.<sup>3)</sup> Auch die Einzelstaaten haben zunächst noch an der Voraussetzung, daß ein jeder Staatsbürger Religion habe und zu einer Religionsgesellschaft gehöre, festgehalten. Die Gesetzgebung des norddeutschen Bundes bzw. des deutschen Reiches hat hierin nichts festgesetzt, die Materie somit den Einzelstaaten zu selbständiger Ordnung überlassen. Von diesen kennen nun einige einen Austritt aus der Kirche schlechtthin, also auch ohne Anschluß an eine andere Kirche oder Religionsgesellschaft<sup>4)</sup>, andere dagegen wissen nur von einem Aus-

1) Auf diejenigen Bestimmungen, welche in den Einzelstaaten die Civilehe früher schon teils fakultativ, teils obligatorisch gemacht haben, können wir hier nicht eingehen und verweisen auf Friedberg, Die Geschichte der Civilehe. 2. Aufl. 1877. — In diesem Zusammenhang ist auch die Beseitigung des geistlichen Ehelicthenvertrages durch C.-P.-D. § 570 ff. zu erwähnen.

2) Dieses Thema hat eine sehr sorgfältige Bearbeitung erfahren in der Schrift von Arthur Schmidt, Der Austritt aus der Kirche (1893), wo sich auch das Gesetzesmaterial für das geltende Recht findet.

3) f. o. S. 382 f.

4) Es sind dies: Preußen, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, Sachsen-Weimar, Mecklenburg-Strelitz, Braunschweig, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Gotha, Schwarzburg-Sondershausen, Neuß ä. u. j. L., Hamburg. Vgl. Schmidt a. a. D. S. 9 f.

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

tritt aus der Kirche im Sinne des Konfessionswechsels, also unter Voraussetzung des Anschlusses an eine andere Religionsgesellschaft.<sup>1)</sup> Vielfach wird nun angenommen, daß auch in diesen Staaten die Möglichkeit eines Austritts aus der Kirche schlechthin, also der völligen Religionslosigkeit zu Recht bestehe.<sup>2)</sup> Man folgert dies daraus, daß auch diese Staaten die Glaubens- und Gewissensfreiheit als ein Grundrecht ihrer Unterthanen anerkennen; darin sei „das Recht nichts zu glauben“ mit eingeschlossen; ein Verbot des freien Austritts mit voller Religionslosigkeit würde im schärfsten Gegensatz zu dem Rechte voller Glaubens- und Gewissensfreiheit stehen.<sup>3)</sup> Wir vermögen diese Folgerung nicht als richtig anzuerkennen. Die Zusicherung der Glaubens- und Gewissensfreiheit bedeutet zunächst nur, daß niemand um seiner religiösen Meinung willen soll verfolgt oder ausgewiesen werden, und setzt voraus, daß diejenigen, welchen die Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet wird, einen Glauben, eine religiöse Meinung haben. In diesem „Grundrechte“, wenn man es einmal so nennen will, ist nicht einmal die Unabhängigkeit des vollen Genusses der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis enthalten, wie denn auch die deutschen Staaten jenes „Grundrecht“ lange anerkannt haben, ehe sie diese ausgesprochen haben. Nur dann könnte unseres Erachtens von denjenigen Staaten, welche einen bloßen Übertritt von einer Kirche zu einer anderen oder zu einer Religionsgesellschaft normieren, gesagt werden, auch bei ihnen bestehe die Möglichkeit eines Austritts aus der Kirche schlechthin, wenn es sich beweisen ließe, daß sie überhaupt keinen Wert darauf legen, ob ihre Unterthanen Religion besitzen oder nicht. Dieser Beweis kann nicht erbracht werden, wohl aber, wie sich später noch zeigen wird, der Gegenbeweis.

b) Während der Grundsatz der Emanzipation des Einzelnen von der Kirche, den das Frankfurter Parlament dem Drange der Zeit nach individueller Freiheit nachgebend verkündigt hatte, im Laufe der Zeit in fast alle Gesetzgebungen der deutschen Staaten aufgenommen worden und heute im neuen Reiche noch konsequenter durchgeführt ist als einst in den meisten Einzelstaaten, so hat dagegen jener andere Grundsatz der Emanzipation des Staates von der Kirche, der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften, der Behandlung der christlichen Kirchen als Privatvereine bei den deutschen Staaten so gut wie keinen Anklang gefunden. Einige von ihnen nahmen zwar, von der dem Staatskirchentume feindlichen Richtung der Zeit mitfortgerissen, jenes Prinzip in ihre Verfassungen auf, hoben es aber später mit Ausnahme zweier Staaten wieder auf.<sup>4)</sup> Alle anderen deutschen Staaten hielten an dem Unter-

1) Es sind dies: Bayern, Oldenburg, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Koburg, Anhalt, Waldeck, Schaumburg-Lippe, Lippe. Vgl. Schmidt a. a. D. S. 9.

2) So Schmidt a. a. D. S. 15 und vielfach die Praxis der Gerichte und Verwaltungsbehörden in den genannten Staaten.

3) Schmidt a. a. D. S. 17. Eine ähnliche Anschauung des radikalen Mitglieds des Frankfurter Parlaments aus Gießen s. o. S. 382.

4) Näheres darüber unten, wo die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den einzelnen deutschen Staaten noch besonders untersucht werden wird.

schiede von Kirchen und Religionsgesellschaften fest, erklärten also eben damit, die Kirchen nicht als Privatvereine, sondern wie seither als öffentliche Korporationen ansehen und behandeln zu wollen. Zugleich liegt darin, daß diese Staaten jetzt noch ein *ius reformandi* besitzen; indem sie unter den Religionsgesellschaften einen Unterschied machen zwischen privilegierten und nichtprivilegierten, beweisen sie, daß sie jenes Recht noch handhaben. Allerdings wird diese Befugnis jetzt nicht mehr vom Landesherrn allein, sondern unter Mitwirkung der Stände ausgeübt, allein dadurch hat es seinen eigentümlichen Charakter nicht verloren.

c) Die Freiheit der Bildung von Religionsgesellschaften dagegen ist von zahlreichen deutschen Staaten teils in ihren Verfassungen, teils in besonderen Gesetzen als allgemeiner Grundsatz und als eine Konsequenz der Glaubens- und Gewissensfreiheit ausgesprochen worden.<sup>1)</sup>

Nachdem wir so einen Überblick darüber gewonnen haben, inwieweit die Grundrechte der Frankfurter Nationalversammlung in Beziehung auf das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland zur Anerkennung und Geltung gekommen sind, können wir die Frage beantworten, ob die deutschen Staaten jetzt noch als christliche mit Recht bezeichnet werden können. Die Frage scheint verneint werden zu müssen im Hinblick darauf, daß für das gesamte deutsche Reich die Emanzipation des Individuums von Kirche und Religion vollzogen worden ist. Einmal genießen Nichtchristen dasselbe volle Maß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte wie Christen, sodann ist in vielen deutschen Staaten die Möglichkeit völliger Religionslosigkeit von der Gesetzgebung zugestanden, in anderen wird sie wenigstens von der Praxis anerkannt; das Leben des Einzelnen kann von der Wiege bis zur Bahre ohne Verührung mit der Kirche oder einer anderen Religionsgesellschaft verlaufen; Religionsgesellschaften können sich frei bilden, auch wenn die Religion, deren Übung ihren Zweck bildet, nicht die christliche ist. Daß in alledem eine gewisse Entfremdung des deutschen Staates vom Christentum liegt, kann nicht bestritten werden. Auf der anderen Seite ist aber auch nicht zu übersehen, daß er sich, wenn auch nicht offen und geradezu, so doch indirekt zum Christentum als der religiösen Grundlage des Volkslebens bekennt. Der stärkste Beweis liegt uns darin, daß das deutsche Reich und alle deutschen Staaten mit Ausnahme von Oldenburg und Sachsen-Koburg-Gotha<sup>2)</sup> immer noch zwischen den christlichen Kirchen und den Religionsgesellschaften unterscheiden und jene mit besonderen Vorrechten ausstatten, d. h. als öffentliche Korporationen behandeln. Darin liegt viel mehr, als man gewöhnlich dahinter findet. Es ist darin das Bekenntnis des deutschen Staates enthalten, daß er die großen christlichen Anstalten jetzt noch als für seinen Bestand und seine Wohlfahrt

1) Siehe das Nähere bei Fürstenauf a. a. D. S. 189f.

2) Diese Ausnahmen kommen übrigens nicht weiter in Betracht, denn die Aufhebung des Staatskirchentums steht in diesen beiden bloß auf dem Papier, wie wir noch später sehen werden.

höchst wertvoll anerkennt, daß er ihnen eine mächtige Bedeutung für das Volksleben, für die sittliche Erziehung und Bildung seiner Unterthanen beimißt, daß er den Wunsch hegt, diese Anstalten möchten eine gedeihliche Wirksamkeit in seinem Gebiete entfalten und ihren Zweck erfüllen. Wenn der deutsche Staat nicht von solchen Gedanken und Wünschen geleitet, wenn es ihm völlig gleichgültig wäre, ob seine Unterthanen Religion haben und welche sie haben, christliche oder nichtchristliche, dann könnten wir diese offensichtliche Bevorzugung der christlichen Kirchen vor den anderen Religionsgesellschaften nicht verstehen.

Man hat schon behauptet, daß die Stellung der Kirchen als öffentlicher Korporationen nur ein Ausdruck für das System des polizeistaatlichen Staatskirchentums sei und darum als zusammenfassendes Prinzip für das Verhältnis des Staates zur Kirche nach modernem Recht überhaupt nicht verwendet werden könne.<sup>1)</sup> Denn unter einer öffentlichen Genossenschaft versteht man „diejenige Genossenschaft, welche kraft öffentlichen Rechtes dem Staate zur Erfüllung ihres Zweckes verpflichtet ist.“<sup>2)</sup> Es ist aber mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß diese Definition schon darum nicht befriedige, weil sie zu eng sei und den Staat selbst als öffentliche Genossenschaft aufzufassen verwehre.<sup>3)</sup> Man muß überhaupt darauf verzichten, ein einfaches und sicheres Kriterium des Unterschiedes zwischen Genossenschaften des privaten und des öffentlichen Rechtes aufzufinden. Es hängt hier alles von den Bestimmungen des positiven Rechtes ab.<sup>4)</sup> Der Staat behandelt gewisse Verbände als Korporationen des öffentlichen Rechtes, andere als Korporationen des Privatrechts. Der erstere Fall wird überall da eintreten, wo der Staat einem Verbands eine hervorragende Bedeutung für das öffentliche Leben beimißt, wo er von ihm eine Förderung seiner eigenen Zwecke erwartet, darum auf sein Gedeihen einen gewissen Wert legt und ihm daher auf der einen Seite eine Reihe von Privilegien gewährt, auf der anderen Seite eine gewisse Aufsicht über ihn ausübt.

Indem also der Staat die christlichen Kirchen als Genossenschaften des öffentlichen Rechtes behandelt, gesteht er zu, daß sie für ihn wertvoll sind, ihm einen wichtigen Dienst leisten, die Erfüllung seiner Aufgaben ihm wesentlich erleichtern, und eben weil sie diese Bedeutung für ihn haben, stattet er sie mit besonderen Vorrechten aus, erwartet aber auch von ihnen, daß sie ihren Korporationszweck erfüllen, da sie sonst für ihn keinen Wert haben. Das System des polizeistaatlichen Staatskirchentums findet seinen Ausdruck nicht schon an sich in der Bezeichnung der christlichen Kirchen als Korporationen des öffentlichen Rechtes, sondern in der ängstlichen Bevormundung und

1) Rosin, Das Recht der öffentlichen Genossenschaft (1886) S. 39.

2) Rosin ebendaf. S. 18.

3) Vgl. Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 48. Preuß, Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften S. 258.

4) Vgl. Gierke, Die Genossenschaftstheorie S. 158.

Beaufsichtigung dieser Korporationen, die ja aber nicht notwendig mit ihrem Begriffe verbunden ist. Der Grundgedanke der Behandlung der Kirchen als öffentlicher Genossenschaften ist vielmehr ganz allgemein der, daß der Staat die Kirchen brauche zur Erreichung seines eigenen Zweckes und sie darum vor den Privatgesellschaften privilegiere.

Dieser Wertschätzung der christlichen Kirchen gegenüber kann der Umstand nicht so sehr ins Gewicht fallen, daß der moderne Staat auch den Dissidenten und den Nichtchristen den vollen Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte eingeräumt hat. Die Dissidenten bilden im Vergleich mit der weit überwiegenden Mehrheit der Angehörigen der christlichen Kirchen eine verschwindende Minderheit.<sup>1)</sup> Von Nichtchristen aber kann man in unseren deutschen Staaten kaum reden. Die Juden, an die man dabei denken könnte, hat man in der Christenheit von jeher, wie bereits erwähnt worden ist<sup>2)</sup>, nicht als Heiden, sondern als solche angesehen, die auf einer niedrigeren Stufe der Offenbarungsreligion stehen und dem Christentum näher sind als dem Heidentum; überdies bilden auch sie, statistisch betrachtet, einen geringen Prozentsatz der Bevölkerung in Deutschland.<sup>3)</sup> Es ist dies wesentlich zur richtigen Würdigung der Erteilung der vollen bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte an die Juden in Betracht zu ziehen: man wollte damit die christliche Grundlage des deutschen Staatslebens nicht preisgeben, sondern man ging von der Erwartung aus, daß die Juden durch die volle Aufnahme in die Rechtsgemeinschaft der übrigen Staatsbürger um so entschiedener werden assimiliert werden, und daß bei der ungeheuren Majorität der Christen und bei dem tiefen Verwachsenen unserer Zustände mit christlicher Sitte die Gleichberechtigung dieses der Zahl nach unbedeutenden Bruchtheiles unseres Volkes ohne Nachteil für den Bestand des Staates sein werde.<sup>4)</sup>

Es gibt aber auch noch direkte Anzeichen davon, daß die deutschen Staaten keineswegs mit dem Christentum gebrochen haben. So bestimmt die Preussische Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 Art. 14: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Art. 12 gewährleisteten Religionsfreiheit, zum Grunde gelegt.“<sup>5)</sup> Das

1) Am 1. Dezember 1890 betrug ihre Zahl im ganzen deutschen Reiche 145540.

2) s. o. S. 349.

3) Ihre Zahl betrug am 1. Dezember 1890 im deutschen Reiche 567884 (davon kommen auf das Königreich Preußen allein 372059).

4) Vgl. Herrmann a. a. D. S. 17f.

5) Ebenso die Verfassungsurkunde für Waldeck vom 17. August 1852 § 39. In diesem Zusammenhange ist auch zu erwähnen, daß nach der vom Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten in Preußen gehandhabten Praxis der Vater eines schulpflichtigen Kindes selbst dann, wenn er für seine Person einer staatlich anerkannten Religionsgesellschaft nicht angehört, gleichwohl verpflichtet ist, das Kind an dem Religionsunterricht in der öffentlichen Volksschule teilnehmen zu lassen, sofern er nicht den Nachweis erbringt, daß für den religiösen Unterricht des Kindes anderweit nach behördlichem Ermessen (vgl. die im Gebiete des Allgemeinen Landrechts hierbei maßgebende

Oldenburger revidierte Staatsgrundgesetz vom 22. November 1852 spricht in einem und demselben Artikel (74) aus, daß keine Staatskirche bestehen und daß die christliche Religion bei denjenigen Einrichtungen, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, zu Grunde gelegt werden solle.<sup>1)</sup> Damit stimmt überein das Landesverfassungsgesetz für Anhalt-Bernburg vom 28. Februar 1850 § 20, nur mit einer eigentümlichen Modifikation.<sup>2) 3)</sup>

Aber auch wo eine derartige Bestimmung nicht ausdrücklich in das Staatsgrundgesetz aufgenommen ist, versteht sie sich doch bei dem christlichen Bekenntnis der überwiegenden Mehrheit der Staatsbürger von selbst und wird thatsächlich beobachtet.

So ist freilich das Individuum heutzutage allenthalben von Kirche und Religion durch die Gesetzgebung emanzipiert: es ist darin die Schleiermachersche Anschauung von der Religion zum Siege gekommen. Aber der Staat als solcher hat sich nirgends von der Kirche und Religion völlig losgesagt: er hat die christliche Grundlage auch nach 1848 festgehalten. In diesem Punkte, kann man sagen, hat sich die Hegelsche Auffassung der Religion behauptet.

4) Wir wenden uns jetzt der Frage zu, wie sich seit 1848 das Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staate gestaltet habe? Das Frankfurter Parlament hat, indem es die völlige Trennung von Kirche und Staat aussprach, die evangelische Kirche dadurch auf Eine Stufe mit den übrigen Religionsgesellschaften gesetzt, also für eine Privatkorporation erklärt und ihr (wie jeder anderen Religionsgesellschaft) das Recht zugesprochen, in Unterordnung unter die allgemeinen Staatsgesetze ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten.<sup>4)</sup> Von selbst ergab sich daraus, ohne daß dies noch besonders gesagt wurde, daß das landesherrliche Kirchenregiment aufgehoben sei.<sup>5)</sup> Die evangelische Kirche sollte eine Genossenschaft sein und darum wie die anderen Genossenschaften das Recht der Autonomie genießen. Daß sie zunächst gar keine Organe besitze, um dieses Geschenk in Empfang zu nehmen, hatte wohl den Verfassungsausschuß abgehalten, die Aufhebung des Staatskirchentums zu beantragen<sup>6)</sup>, die Nationalversammlung aber, die logische Folgerichtigkeit ihrer Grundsätze höher stellend als deren Durchführbarkeit, hat sich darüber hinweggesetzt. Wenn nun freilich auch das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland, besonders was das Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staate betrifft, im Allgemeinen

Vorschrift im Teil 2 Titel 11 § 13 [f. o. S. 299] in ausreichender Weise gesorgt ist (f. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 2 S. 158 f.).

1) Ganz ebenso der vom Erfurter Parlament vorgeschlagene Entwurf der Unionsverfassung.

2) „Die christliche Religion wird, solange sie die Religion der großen Mehrzahl der Staatsangehörigen ist“ u.

3) Die württembergische Verfassungsurkunde enthält bis auf den heutigen Tag die Bestimmung: „Der König bekennet sich zu einer der christlichen Kirchen“ (§ 5).

4) f. o. S. 380. 5) f. o. S. 381. 6) f. o. S. 380.

nicht adoptiert worden ist, so haben doch die Beschlüsse des Frankfurter Parlaments den bereits vorhandenen Tendenzen auf Selbständigkeit und korporative Verfassung der evangelischen Kirche einen neuen mächtigen Anstoß gegeben, nur daß man dieses Ziel eben ohne Trennung von Kirche und Staat, d. h. in diesem Falle ohne Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, zu erreichen suchte und hoffte. In einigen Staaten hat man zwar in etwas vorreiliger Befolgung der in den „Grundrechten des deutschen Volkes“ verkündigten Normen das landesherrliche Kirchenregiment aufgehoben, aber bald ist auch hier eine Reaktion eingetreten und man hat das abgebrochene Gebäude wieder aufzurichten versucht. Bei der bunten Mannigfaltigkeit, in der sich in den einzelnen deutschen Staaten die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in ihrem Verhältnis zum Staate von 1848 an bis zur Gegenwart entwickelt hat, bleibt uns zunächst nichts anderes übrig, als die evangelische Kirche jedes einzelnen Staates für sich zu betrachten und dann die Ergebnisse zusammenzufassen. Wir lassen dabei den evangelischen Staaten den Vortritt und wenden uns hierauf den katholischen zu.

Wir beginnen mit Preußen.<sup>1)</sup> Nachdem hier in den östlichen Provinzen schon 1843 Kreissynoden und 1844 Provinzialsynoden zur Beratung über die künftige rechtliche Stellung der evangelischen Landeskirche versammelt worden waren, erfolgte 1846 die Berufung einer evangelischen Generalsynode für die ganze evangelische Landeskirche. Ihr lag u. a. ob, über die in einer Denkschrift<sup>2)</sup> niedergelegten Anträge und Vorschläge jener Kreis- und Provinzialsynoden zu beraten und ihre eigenen Vorschläge und Ansichten in einem Kirchenverfassungsentwurfe<sup>3)</sup> niederzulegen. Der Grundgedanke desselben war, die bestehende Konsistorialverfassung durch presbyteriale und synodale Einrichtungen zu ergänzen und auf diese Weise ihres „territorialistischen“ Charakters zu entkleiden. Der bestehende Organismus landesherrlicher Kirchenbehörden sollte nämlich nicht nur erhalten, sondern „seiner Zeit“ auch noch durch die Errichtung eines „Oberkonsistoriums“ vervollständigt, daneben aber ein presbyterial-synodaler Organismus, von Presbyterien durch Kreis- und Provinzialsynoden zu einer Landesynode aufsteigend, neu geschaffen werden. Sene landesherrlichen Behörden sollten im Wesentlichen ihre bisherigen kirchenregimentlichen Funktionen behalten, durch die Verpflichtungsform aber, die für ihre Mitglieder einzuführen wäre, als Kirchenbehörden deutlich erkennbar sein. Die Beschlüsse der Synoden sollten zu ihrer Ausführung der Bestätigung des Landesherrn oder seiner kirchlichen Organe bedürfen. Bemerkenswert ist noch, daß der Superintendent, der der Vorsitzende der Kreissynode ist, vom Landesherrn aus

1) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 13 ff. Woltersdorf, Das Preussische Staatsgrundgesetz und die Kirche S. 30 ff. (wo man eine sehr eingehende und durch Mitteilung von Altensünden wertvolle Darstellung der Geschichte der kirchlichen Verfassungsfrage findet). Richter, Die Verhandlungen der preussischen Generalsynode (1847). Krabbe, Die evangelische Landeskirche Preußens und ihre öffentlichen Rechtsverhältnisse (1849). 2) Bei Richter a. a. O. S. 473 ff. 3) Ebendaf. S. 553 ff.

dreien ihm von der Kreisynode hierzu präferierten Kandidaten, der Generalsuperintendent, der Vorsitzende der Provinzialsynode, von ihm frei nach gutachtlicher Vernehmung der Provinzialsynode ernannt werden soll und daß zur Landesynode, deren Vorsitzenden der Landesherr innerhalb oder außerhalb der Synode ernennt, die Präsidenten der Konsistorien, die Generalsuperintendenten und der Feldpropst, vier vom König zu bezeichnende Hofprediger, je ein Mitglied jeder theologischen und der juristischen Fakultät jeder Landesuniversität und je sechs von der Provinzialsynode aus ihrer Mitte gewählte zur Hälfte weltliche, zur Hälfte geistliche Mitglieder gehören sollen. Es ist daraus leicht zu ersehen, daß hier dem Landesherrn und seinen Behörden ein sehr bedeutendes Übergewicht über die presbyterial-synodalen Organe eingeräumt ist.

Friedrich Wilhelm IV.<sup>1)</sup> erblickte jedoch den „territorialistischen“ Charakter der bisherigen Stellung der evangelischen Kirche nicht in ihrem Mangel an einer presbyterial-synodalen Organisation, sondern in der Verwaltung der kirch-

1) Auf die persönlichen Ansichten Friedrich Wilhelms IV. über die rechte Verfassung der evangelischen Kirche, die uns hauptsächlich durch die Schrift Richters über „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche“ (1861) und die Veröffentlichung Kanke's „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen“ (1873) bekannt geworden sind, glauben wir hier nicht näher eingehen zu sollen. Die „rechten Hände“, in die der König sein landesherrliches Kirchenregiment niederzulegen sich bereit erklärte, waren ein Phantastiebild, dem seit 15 Jahrhunderten in der Wirklichkeit nichts mehr entsprach, von ihm selbst als „Sommernachtstraum“ bezeichnet (bei Kanke a. a. D. S. 61 und 63). Nichts ist so charakteristisch für Friedrich Wilhelm IV. als die Art, wie er sich die Übertragung der evangelischen Kirchengewalt aus den Händen des Königs in die der Kirche dachte: „Die Überantwortung geschehe durch die Übersendung des Krummstabes vom König an die Kirche. Der Bischof empfängt ihn vom Königl. Kommissar und gibt ihn in die Hände der Ältesten, diese in die Hände der Diakonen, welche ihn vor der Gemeinde aufstellen, worauf jeder, der die Bedingungen zur Führung des Gemeindeamts erfüllt hat, unter dem Lobgesange der Gemeinde vortritt und ihn mit der rechten Hand umfaßt, zuletzt reicht ihn der älteste Diakon dem ältesten Pfarrer und dieser dem Bischof zurück, der ihn am Altar oder an einem Kreuz hinter dem heiligen Tisch aufpflanzt. Die Kirchengewalt wird vom Könige, der sie bis jetzt innehatte, der Kirche übergeben, die Kirche nimmt sie nach ihren Ordnungen in Empfang und stellt sie dann unter die Obhut des Herrn zu seines Kreuzes Füßen“ (mitgeteilt von Gesslen, dem die Aussätze des Königs, aus denen Richter nur Auszüge gegeben hat, vollständig vorgelegen haben, in seinem Werke über „Staat und Kirche“ [1875] S. 491 Anm. 1, vgl. S. 489 Anm. 2). Die Ideen Friedrich Wilhelms IV. sind daher ohne positiven Einfluß auf die kirchenpolitischen Anschauungen seiner Zeitgenossen geblieben; sie haben zusammen mit den praktischen Maßnahmen des Königs vielmehr nur dazu beigetragen, die ohnedies vorhandene Abneigung gegen jegliche Einmischung der Staatsgewalt in die Angelegenheiten der evangelischen Kirche zu verstärken und das Vertrauen zum landesherrlichen Kirchenregiment zu zerstören. In Friedrich Wilhelm IV. lebte der romantische Idealismus Schlegelmachers wieder auf, der verstimmt über die bürokratische Verwaltung der evangelischen Kirche und ohne Verständnis für das geschichtlich überlieferte Verhältnis zwischen Staat und Kirche kein Ideal einer evangelischen Kirchenverfassung nach dem Vorbilde entweder der vermeintlichen apostolischen Einrichtungen oder der katholischen Kirche oder nordamerikanischer Zustände bildet, in jedem Falle aber des Irrtums lebt, als gebe es eine absolute Verfassung für die evangelische Kirche.

lichen Angelegenheiten durch staatliche Behörden und griff, indem er dabei an die von ihm bereits 1845 getroffene Maßregel anknüpfte<sup>1)</sup>, von allen Vorschlägen der Generalsynode nur Einen heraus, indem er unterm 28. Januar 1848 die Errichtung eines Evangelischen Oberkonsistoriums anordnete. Dieses sollte, unter dem Vorsitz des Kultministers kollegialisch arbeitend, für alle evangelisch-kirchlichen Angelegenheiten aus dem amtlichen Wirkungskreise der Provinzialkonsistorien die oberste kirchliche Behörde bilden und auch in den Disziplinarsachen die bisherigen Befugnisse des Kultministers übernehmen. Es war die Absicht der Verordnung, die Übertragung der rein kirchlichen Angelegenheiten auf kirchliche Behörden, die 1845 für die Provinzen vollzogen worden war, nun auch in der obersten Instanz durchzuführen.

Das Oberkonsistorium sollte jedoch nicht ins Leben treten; schon am 15. April desselben Jahres wurde es wieder aufgelöst. Im Gefolge der mächtigen politischen Bewegung, die im Frühjahr 1848 ganz Deutschland durchbelebte, trat die Forderung der Trennung von Staat und Kirche, der Gewährung voller Freiheit und Selbständigkeit an alle Kirchen und Religionsgesellschaften auf. Dies bedeutete für die evangelische Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments. Auch in Preußen wurde der Geist der neuen Zeit dahin verstanden, daß die evangelische Kirche künftig nicht mehr vom Staate abhängig sein solle<sup>2)</sup>; die Auflösung des Oberkonsistoriums war nichts anderes als der Verzicht, die Verfassung der Kirche auf der Grundlage des Konsistorialprinzips zu gestalten. Die von dem neuen Kultminister Grafen Schwerin berufene Kirchenverfassungskommission vereinigte sich in ihrer ersten und einzigen Sitzung am 11. April über den allgemeinen Grundsatz, daß durch die Einführung der konstitutionellen Staatsform die gegenwärtig zu Recht bestehende Verfassung der evangelischen Kirche insoweit in Frage gestellt sei, als sie auf dem Prinzip der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe, und erkannte zugleich einmütig an, daß die hierdurch notwendig gewordene Umgestaltung der Verfassung nur aus der eigenen That der Kirche hervorgehen könne, daß es aber die Pflicht des bestehenden Kirchenregiments sei, diejenigen Veranstaltungen zu treffen, durch welche eine Vertretung der Kirche behufs weiterer Beschlussfassung gewonnen werden könne; zu diesem Zwecke solle eine konstituierende Landesynode berufen werden. Der Gedanke, von dem diese Anträge und Vorschläge erfüllt waren, war also der, daß die Kirche jetzt vom Staate frei geworden sei und sich durch ihre eigene That eine neue Verfassung geben, daß aber das annoch bestehende Kirchenregiment diejenigen Maßregeln treffen müsse, durch welche eine für diesen Zweck legitimierte Vertretung der Kirche gewonnen werden könne.

Zunächst trat jedoch die Frage der politischen Verfassung in den Vordergrund. Am 5. Dezember 1848 wurde die verfassungsberatende National-

1) f. o. S. 361.

2) Siehe die offiziellen Äußerungen bei Woltersdorf a. a. D. S. 51 ff.

versammlung vom Könige aufgelöst und am gleichen Tage die sogenannte oktroyierte „Verfassungsurkunde für den preussischen Staat“ verkündigt. Von ihr kommt hier nur der Artikel 12 in Betracht:

„Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds.“

Aus den vom Kultminister von Ladenberg unterm 15. Dezember 1848 veröffentlichten Motiven zu den einzelnen Artikeln der Verfassungsurkunde<sup>1)</sup> erhellt deutlich, daß das landesherrliche Kirchenregiment als nunmehr in Wegfall gekommen gedacht wird. Ausdrücklich wird betont, daß der Art. 12 die kirchliche Selbständigkeit in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des Frankfurter Parlaments normiert habe, „wonach künftig eine positive Teilnahme von Seiten der Staatsgewalt nicht mehr stattfinden wird“; auch wird darauf hingewiesen, daß die geschichtlich entwickelte, sich an den Staat anlehrende Verfassung der evangelischen Kirche, mithin auch die Wirksamkeit der dermaligen Behörden fortbestehen müsse, bis ein anderer Rechtszustand begründet sein werde.

Einstweilen nun, d. h. bis zur definitiven Gestaltung der neuen Verfassung der evangelischen Kirche, wurde durch Rabinetsordre vom 26. Januar 1849 als oberste evangelische Kirchenbehörde die evangelische Abteilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten bestellt und ihr der Auftrag erteilt, die zum Ressort der Konsistorien gehörenden Sachen in der höheren Instanz selbständig und kollegialisch unter dem Vorsitz ihres Direktors zu bearbeiten, insbesondere sich unverzüglich mit der Beratung der zur Vollziehung des Art. 12 der Verfassungsurkunde erforderlichen Maßregeln zu beschäftigen. Ein anderer Teil der Geschäfte, welche die evangelische Kirche betreffen, sollte von dem Minister gemeinsam mit der Abteilung erledigt werden; in Betreff der den Regierungen überwiesenen kirchlichen Angelegenheiten sollte es bei den bestehenden Ressortverhältnissen verbleiben.<sup>2)</sup>

An die Stelle der oktroyierten Verfassung trat nun allerdings nach wenig mehr als Einem Jahre die Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850. Die rechtliche Stellung, welche die christlichen Kirchen bisher im Staate teils auf Grund des Allgemeinen Landrechts, teils in Gemäßheit des Religionspatentes vom 30. März 1847<sup>3)</sup> eingenommen hatten, blieb insofern unverändert,

1) Bei Woltersdorf a. a. D. S. 334 ff.

2) Vgl. Woltersdorf a. a. D. S. 464 ff.

3) Dieses hält fest an der bevorrechteten Stellung der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, gestattet aber die Freiheit der Bildung von neuen Religionsgesellschaften, denen, wenn sie sich in Hinsicht auf Lehre und Bekenntnis mit einer der im Westfälischen Frieden anerkannten Religionsparteien in wesentlicher Übereinstimmung befinden und ein Kirchen-Ministerium besitzen, die Berechtigung zugestanden werden könne, solche die Begründung oder Feststellung bürgerlicher Rechtsverhältnisse betreffende Amtshandlungen, welche nach den Gesetzen zu dem Amte des Pfarrers gehören, mit voller rechtlicher Wirkung vorzunehmen.

als der Art. 13 der V.-U. aussprach, daß die Religionsgesellschaften sowie die geistlichen Gesellschaften, welche keine Korporationsrechte haben, diese Rechte nur durch besondere Gesetze erlangen können. Damit wurde also der seitherige Unterschied zwischen den Kirchen und den anderen Religionsgesellschaften aufrecht erhalten und jenen ein bedeutender Vorrang vor diesen auch für die Zukunft gesichert. Der Standpunkt, den der Staat jetzt zu den Kirchen und Religionsgesellschaften einnahm, war somit ein anderer als der in der oktroyierten Verfassungsurkunde, welche eine derartige Bestimmung nicht enthielt, die Kirchen vielmehr mit den Religionsgesellschaften auf Eine Stufe gestellt hatte.

Merkwürdigerweise hat nun aber die neue Verfassungsurkunde den Art. 12 der oktroyierten unverändert als Art. 15 herübergenommen. Der Staat hat also die von ihm in der oktroyierten Verfassung eingenommene Stellung zu den Kirchen nur teilweise verändert, im Übrigen aber beibehalten, mit anderen Worten, er hat die dort ausgesprochene Gleichstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften wieder zurückgenommen, dagegen die dort (in Art. 12) den Kirchen und Religionsgesellschaften gegebene Zusicherung der Selbständigkeit in Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten wiederholt. In diesem Punkte soll kein Unterschied bestehen weder zwischen den christlichen Kirchen und den anderen Religionsgesellschaften, noch zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche. Daraus folgt, daß die hier verheißene Selbständigkeit nicht anders verstanden werden kann als die entsprechende Zusicherung des Art. 12 der oktroyierten Verfassungsurkunde, d. h. daß sie die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments und das Recht der evangelischen Kirche, ihre Kirchengewalt durch eigene Organe auszuüben, bedeutet. Die Trennung von Staat und Kirche, welche die oktroyierte Verfassung im Anschluß an die „Grundrechte des deutschen Volkes“ verkündet hatte, ist also von der neuen Verfassung nicht zu Gunsten der Beibehaltung der seitherigen Verbindung der evangelischen Kirche mit dem Staate wieder aufgehoben, sondern nur um einen Grad ermäßigt worden, sofern den christlichen Kirchen nach wie vor die Korporationsrechte und damit bedeutende Vorrechte vor den anderen Religionsgesellschaften verbleiben sollten.

Man hat nun freilich zu beweisen versucht, daß durch die Verfassung vom 31. Januar 1850 das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment in Preußen keineswegs beseitigt worden sei: dieses werde vom Könige nicht als Staatsoberhaupt, sondern als vornehmstem Gliede der Kirche ausgebildet, sei somit eine der Kirche selbst angehörende Institution, und wenn die Verfassung die evangelische Kirche für selbständig erkläre, so beziehe sich das auf sie samt dem in ihr bestehenden landesherrlichen Kirchenregimente.<sup>4)</sup> Allein diese Beweisführung kann nicht als zutreffend erachtet werden. Wenn der Landesherr auch sein evangelisches Kirchenregiment als Anney seines staat-

1) So z. B. Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 177 Anm. 19. Jacobson, Preussisches Kirchenrecht S. 119.

lichen Regiments führt, so führt er es doch immer nur auf Grund seiner Stellung als Staatsoberhaupt, nicht aber „als vornehmstes Glied der Kirche“, was mit der geschichtlichen Entwicklung nicht übereinstimmt. Das landesherrliche Kirchenregiment ist keineswegs ein rein internes Institut der evangelischen Kirche, das den Staat gar nichts angeht. Es bedeutet ja eben den engen Zusammenhang, der zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche besteht, und die Frage, ob es weiter bestehen oder aufhören soll, kann nicht einseitig von der Kirche in dem einen oder anderen Sinne entschieden werden, sondern gehört wesentlich mit zur Kompetenz des Staates.

Aber auch abgesehen davon hat der Art. 15 geschichtlich betrachtet keinen Sinn, wenn man in ihm nicht die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments findet. Das ist ja eben die Tendenz der ganzen auf Selbständigkeit der evangelischen Kirche gerichteten Bewegung seit der unterm 15. April 1848 erfolgten Auflösung des Oberkonsistoriums, daß auf die bis dahin erstrebte Verbindung von konsistorialen und presbyterial-synodalen Elementen in der künftigen Verfassung der evangelischen Kirche verzichtet werden und diese, vom Staate vollständig losgelöst, eine rein korporative Organisation erhalten solle. Man wollte ja doch den Einfluß des Staatsregiments auf die Angelegenheiten der evangelischen Kirche ausschließen; daß aber dies nicht anders zu erreichen sei als durch Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, bildete damals die herrschende Ansicht.<sup>1)</sup> Hätte man trotzdem jenes Institut für die evangelische Kirche beibehalten wollen, so hätte man dies ausdrücklich in der Verfassungsurkunde sagen müssen. Von selbst verstand sich dies nicht, eben weil landesherrliches Kirchenregiment und Selbständigkeit der evangelischen Kirche im Bewußtsein jener Zeit unveröhnliche Gegensätze waren.<sup>2)</sup>

Allein das Schwergewicht der Geschichte und das Bedürfnis der Gegenwart erwies sich stärker als die von einem doktrinären Liberalismus in die Verfassung eingeführte Selbständigkeit der evangelischen Kirche, und so blieb das landesherrliche Kirchenregiment, wenn auch im Widerspruch mit dem

1) Siehe Woltersdorf a. a. D. S. 477 ff.

2) Der Art. 15 hat allerdings durch das Gesetz vom 5. April 1873 eine etwas andere Fassung erhalten („die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen“) und ist dann durch Gesetz vom 18. Juni 1875 ganz aufgehoben worden. Allein diese beiden Maßregeln hatten nicht den Sinn, den beiden Kirchen, insbesondere der evangelischen Kirche, die Selbständigkeit in Ordnung ihrer Angelegenheiten zu bestreiten und wieder zur territorialistischen Behandlung der Kirchen zurückzubiegen, sondern sie sollten dem Staate das Recht geben, ungehindert durch die Rücksicht auf die den Kirchen verfassungsmäßig gewährleistete Selbständigkeit im Kampfe gegen die römische Kirche seine Staatshoheit zu wahren, nicht aber in die eigentlich kirchliche Sphäre einzugreifen (vgl. die Gesetzesmaterialien zu beiden Gesetzen bei Kremer-Meunrode, Altentwürfe zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert Bd. 3 S. 299 ff., Bd. 4 S. 338 f.).

ursprünglichen Sinne der Verfassungsurkunde<sup>1)</sup>, in Kraft und Geltung. In der nunmehr folgenden Zeit der Reaktion wurde die öffentliche Meinung bald dahin belehrt: unter Selbständigkeit der evangelischen Kirche sei zu verstehen die Selbständigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments, d. h. seine Ausübung durch den König in Unabhängigkeit von der Volksvertretung und durch rein kirchliche Behörden. So glaubte Friedrich Wilhelm IV. einen Schritt zur Ausführung des Artikels 15 der Verfassungsurkunde zu thun, wenn er unterm 29. Juni 1850 verfügte, daß die Abteilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten unter Beibehaltung der von ihr bisher ausgeübten und durch ein beiliegendes Ressortreglement näher bezeichneten amtlichen Befugnisse in Zukunft die Bezeichnung „Evangelischer Oberkirchenrat“ führen solle. Die neue Behörde erhielt in dem beigelegten Ressortreglement im Allgemeinen die kirchlichen Interna zugewiesen. Daß sie nicht eine dem Kultminister untergeordnete Behörde sein sollte, geht daraus hervor, daß sie in direktem Verkehr mit den übrigen Behörden steht und unmittelbar an den König berichtet; jedoch hat sie Generalverfügungen im Konzept und Immediatberichte im Konzept und in der Reinschrift dem Minister vorzulegen, der auf der Reinschrift vermerken wird, daß er davon Kenntnis genommen habe. Dem Minister selbst verbleibt bis zur Herstellung einer selbständigen Kirchenverfassung die höhere Verwaltung der zur Zeit den Provinzialregierungen übertragenen äußeren Angelegenheiten der evangelischen Kirche sowie die zur Zeit noch zu seiner verfassungsmäßigen Verantwortlichkeit gereichende Verwaltung und Verwendung der Staatsfonds zu den bestimmten kirchlichen Zwecken; doch kann der Minister in solchen Fällen dem evangelischen Oberkirchenrat Kenntnis gewähren bzw. sein Gutachten einfordern, sowie dieser auch das Recht hat, in äußeren Angelegenheiten, die für die kirchliche Verwaltung von Bedeutung sind, Anträge an den Minister zu stellen. Für gewisse Angelegenheiten (z. B. Besetzung der Superintendenturen) endlich wird ein Zusammenwirken des Ministers und des Oberkirchenrats angeordnet.

So war für die evangelische Kirche der gesamten preussischen Monarchie eine kirchliche Centralbehörde geschaffen, die zwar nur die Interna zu verwalten hatte, aber innerhalb ihres Ressorts von keiner staatlichen Behörde abhängig war: indem sie direkten Verkehr mit dem Könige hatte, erschien sie zwar als landesherrliche, aber nicht als staatliche Behörde. Das landesherrliche Kirchenregiment war also festgehalten worden und die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in ihren Angelegenheiten wurde nur auf die Unabhängigkeit der kirchlichen Verwaltungsbehörden von den staatlichen, nicht aber auf ihre

1) Weiter wollen wir auch nicht behaupten, als daß ursprünglich der Art. 15 den von uns entwickelten Sinn gehabt habe. Daß er nachher anders ausgelegt worden ist und daß diese Auslegung an sich nicht unzulässig ist, wenn man von der Geschichte seiner Entstehung absteht, geben wir zu. Wir können es nur für ein Glück halten, daß die preussische Staatsgewalt nicht in doktrinärer Konsequenzmacherei das landesherrliche Kirchenregiment niedergelegt hat.



Unabhängigkeit von der Staatsgewalt überhaupt gedeutet. Man nahm jetzt den früheren Plan einer Verbindung der zu begründenden presbyterial-synodalen Organisation mit der seitherigen Konsistorialverfassung wieder auf. In demselben Allerhöchsten Erlaß vom 29. Juni 1850, der den „Evangelischen Oberkirchenrat“ ins Leben ruft, wird der neuen Behörde der Auftrag gegeben, die Einführung einer Gemeindeordnung in den evangelischen Kirchengemeinden der östlichen Provinzen nach dem von der evangelischen Abteilung des Kultusministeriums ausgearbeiteten und vom Könige bestätigten Entwurfe anzubahnen.

Der Evangelische Oberkirchenrat trat nun zwar schon am 11. Juni 1850 in Thätigkeit, allein die angekündigte Einführung der Gemeindeordnung ging nicht ebenso schnell von statten. Die „Grundzüge“ fanden heftigen Widerspruch. Auf der einen Seite tadelte man die Otkroyierung einer Anordnung durch das bisherige Kirchenregiment, obgleich die Grundzüge nur als provisorische gegeben waren und es den Gemeinden anheimgestellt wurde, ob sie die neue Ordnung annehmen wollten oder nicht. Von anderen Seiten wurden konfessionelle und politische Bedenken geltend gemacht: das Bekenntnis der einzelnen Gemeinde werde dadurch in Frage gestellt, die Herrschaft der Massen in der Kirche befördert u. dergl. Auch viele Patrone, die ihre Gerechtfame durch die neue Gemeindeordnung gefährdet glaubten, zeigten sich ihrer Einführung abgeneigt. So kam es nur in den Provinzen Preußen, Sachsen und Schlesien zu einer Organisation der Kirchengemeinden.

Inzwischen fand auch eine Weiterbildung der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 statt, die den Wünschen der Gemeinden und Synoden nie ganz genügt hatte: das Verhältnis der Kirche zu den Staatsbehörden, der Konsistorial- zu der Presbyterialverfassung schien ihnen noch zu sehr im Sinne des Territorialismus geordnet zu sein. Doch hatten ihre auf Beseitigung dieser territorialistischen Elemente gerichteten Anträge keinen durchschlagenden Erfolg. Der König wies eine prinzipielle Revision der Verfassung zurück, genehmigte aber doch in der Kabinettsordre vom 13. Juni 1853 eine Reihe von vorgeschlagenen Einzelbestimmungen, durch die der bisherige Charakter der Kirchenordnung nur in unwesentlichen Punkten eine Veränderung erfuhr. Das Gleiche gilt von den späteren, durch das Kirchengesetz vom 27. April 1891 verfügten Abänderungen und Zusätzen zu jener Kirchenordnung.<sup>1)</sup>

In den fünfziger Jahren war es besonders der kirchliche Liberalismus des Protestantenvereins, der, zum Teil von Schleiermacherschen Gedanken ausgehend, die Erfüllung der im Art. 15 der Verfassungsurkunde gegebenen Verheißung durch Einführung einer Repräsentativverfassung in der evangelischen Kirche der östlichen Provinzen zu fordern nicht müde wurde. Man hoffte

1) Den Text des Gesetzes siehe bei Friedberg, 3. Ergänzungsband der Verfassungsgesetze S. 11 ff.

durch eine solche Verfassung die Herrschaft einer starren Orthodoxie in der Kirche zu brechen, dieser die gebildeten Kreise der Nation, die allen kirchlichen Interessen abgestorben waren, wiederzugewinnen und auf diese Weise neues Leben einzuflüßeln. Aber erst durch die vom Prinzregenten Wilhelm erlassene Kabinettsordre vom 27. Februar 1860 erfolgte ein neuer Anstoß zur Weiterentwicklung der begonnenen Kirchenverfassung. Es wurde darin verordnet, Presbyterien überall, wo sie noch nicht vorhanden seien, einzurichten und unverweilt zur Bildung von Kreissynoden fortzuschreiten. In den Jahren 1861 bis 1864 schritt man nun in allen Provinzen zur Errichtung von Kreissynoden. Aber erst im Jahre 1869 kam es zur Fortbildung der synodalen Organisation: am 5. Juni 1869 wurde der Zusammentritt außerordentlicher Provinzialsynoden angeordnet und am 13. November erfolgte derselbe. Ihre Verhandlungen führten indes zu keinem einheitlichen und sicheren Ergebnisse und so wurde denn von König Wilhelm I. „kraft der ihm als Träger des Landesherrlichen Kirchenregiments zustehenden Befugnisse“ durch allerhöchsten Erlaß vom 10. September 1873 eine evangelische Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen der Monarchie als „kirchliche Ordnung“ verkündigt und zugleich die Berufung einer außerordentlichen Generalsynode für die acht älteren Provinzen angeordnet.<sup>1)</sup> Durch Staatsgesetz vom 25. Mai 1874 wurde der Kirchengemeinde- und Synodalordnung, soweit dies nötig war, die staatliche Sanktion erteilt.<sup>2)</sup> Die angekündigte außerordentliche Generalsynode trat im November 1875 zusammen und aus ihren am 18. Dezember desselben Jahres geschlossenen Beratungen ging der Entwurf einer Generalsynodalordnung für die acht älteren Provinzen hervor; diesem wurde durch Allerhöchsten Erlaß vom 20. Januar 1876 die Sanktion erteilt und die Generalsynodalordnung als „kirchliche Ordnung“ verkündet.<sup>3)</sup> Damit war nun auch der letzte Schritt gethan und die selbständige Verfassung der evangelischen Landeskirche der acht älteren Provinzen (also auch Rheinland und Westfalen) auf allen ihren Stufen vollendet.<sup>4)</sup>

Allerdings war die Verwaltung der Angelegenheiten der evangelischen Kirche auch jetzt noch nicht ganz den staatlichen Behörden entzogen; wie wir uns erinnern, waren die kirchlichen Externa dem Kultminister und den Provinzialregierungen immer noch zugewiesen. Aber auch hier wurde die Selbständigkeit der evangelischen Kirche durchgeführt, indem durch Staatsgesetz vom

1) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 50 ff.

2) Ebendas. S. 73 ff.

3) Ebendas. S. 88 ff.

4) Die später noch erfolgten Abänderungen der Kirchengemeinde- und Synodalordnung und der Generalsynodalordnung (siehe Friedberg, Ergänzungsband 1—3 zu der Sammlung der Verfassungsgesetze) sind nicht von Belang; die wichtigste davon ist die Errichtung eines besonderen Konsistoriums für die Provinz Westpreußen und die Begründung je eines besonderen Provinzialsynodalverbandes für die Provinzen Ost- und Westpreußen im Jahre 1887 (vgl. Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 1 ff.).

3. Juni 1876, betreffend die evangelische Kirchenverfassung in den acht älteren Provinzen der Monarchie<sup>1)</sup>, und zwei hierzu ergangene Allerhöchste Verordnungen vom 9. September 1876 und 5. September 1877<sup>2)</sup> die Verwaltung der Angelegenheiten der evangelischen Landeskirche, soweit solche bisher von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten und den Regierungen geübt worden war, auf den Evangelischen Oberkirchenrat und die Konsistorien als Organe der Kirchenregierung übertragen wurde. Den Staatsbehörden (dem Minister der geistlichen Angelegenheiten, dem Oberpräsidenten der Provinz, den Regierungspräsidenten bezw. dem Polizeipräsidenten der Stadt Berlin) verblieb die Wahrnehmung der Rechte des Staates, vor allem des staatlichen Aufsichtsrechts. Insbesondere wurde für eine Reihe von Beschlüssen der kirchlichen Organe, die hauptsächlich die Vermögensverwaltung betreffen, zu ihrer Gültigkeit die Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörde als notwendig bezeichnet. Außerdem wurde zur Verhütung von Kollisionen zwischen der staatlichen und der kirchlichen Gesetzgebung bestimmt: einmal daß, bevor ein von einer Provinzialsynode oder der Generalsynode beschlossenes Gesetz dem Könige (als Inhaber des Kirchenregiments) zur Sanktion vorgelegt wird, durch eine Erklärung des Staatsministeriums festzustellen sei, es sei gegen das Gesetz von Staatswegen nichts zu erinnern, und daß diese Feststellung in der Verkündigungsformel zu erwähnen sei<sup>3)</sup>; zweitens, daß kirchliche Gesetze und Verordnungen, sie mögen für die Landeskirche oder für einzelne Provinzen oder Bezirke erlassen werden, nur soweit rechtsgültig seien, als sie mit einem Staatsgesetze nicht in Widerspruch stehen.<sup>4)</sup>

Eine besondere Aufmerksamkeit müssen wir noch den evangelischen Kirchen der 1866 von Preußen neu erworbenen Gebiete zuwenden.

Vor allem kommt hier das frühere Königreich Hannover in Betracht. Durch das Gesetz vom 5. September 1848<sup>5)</sup> wurde der § 66 des Landesverfassungsgesetzes vom 6. August 1840<sup>6)</sup> durch folgende Bestimmungen ersetzt:

„In der evangelischen Kirche werden die Rechte der Kirchengewalt vom Könige, soweit es die Kirchenverfassung mit sich bringt, unmittelbar oder mittelbar durch die Konsistorial- oder Presbyterialbehörden, welche aus evangelischen geistlichen und weltlichen Personen bestehen, unter königlicher Oberaufsicht ausgeübt, vorbehaltlich der den Gemeinden und Einzelnen dabei zustehenden Rechte.

Über Abänderungen in der bestehenden Kirchenverfassung wird der König mit einer von ihm zu berufenden Versammlung von geistlichen und weltlichen Personen, welche teils von ihm bestimmt, teils von den Geistlichen und Gemeinden auf die sodann durch Verordnung zu bestimmende Weise erwählt werden, beraten.

Einer solchen Beratung bedarf es auch dann, wenn vor Einrichtung von

1) a. a. O. S. 100 ff. 2) a. a. O. S. 105 f. und S. 106 f. 3) Art. 13 Abs. 2 des genannten Gesetzes. 4) Art. 13 Abs. 1. 5) Bei Zacharia, Die deutschen Verfassungsgesetze der Gegenwart S. 236 ff. 6) f. v. S. 363.

Synoden für das ganze Königreich oder einzelne Landesteile neue Kirchenordnungen erlassen oder in wesentlichen Grundsätzen derselben und namentlich in der Liturgie Veränderungen vorgenommen werden sollen.

Den Kirchengemeinden soll eine allgemeinere Beteiligung bei der Anstellung ihrer Prediger eingeräumt werden, soweit solches von der allgemeinen Landesgesetzgebung abhängt.“

Ferner wurde der § 76 des Landesverfassungsgesetzes<sup>1)</sup> durch folgende Bestimmung ersetzt:

„Es sollen Kirchenvorstände gebildet werden, welche aus den Predigern und den von den Gemeinden gewählten Mitgliedern derselben bestehen. Diese Kirchenvorstände sollen die unmittelbare Verwaltung des Vermögens der einzelnen Kirchen und der dazu gehörenden Stiftungen und Armenanstalten führen. Das Nähere darüber wird unter Berücksichtigung der Rechte der Patronen gesetzlich bestimmt werden.“ Hierzu erging dann das Gesetz über Kirchen- und Schulvorstände vom 14. Oktober 1848. Doch wurde damit nicht viel erreicht: denn einmal waren die Kirchenvorstände lediglich auf die Vermögensverwaltung beschränkt und sodann überließ man es dem guten Willen der Gemeinden, ob sie die neue Organisation annehmen wollten oder nicht. Zur Einführung einer Presbyterial- und Synodalordnung wurde zwar Einleitung getroffen, aber weiter kam man zunächst nicht. Erst im Jahre 1864 wurde eine aus 24 Geistlichen und ebensovielen weltlichen Gewählten und 16 vom König ernannten Mitgliedern bestehende Vorschynode einberufen, ihr ein Gesetzentwurf vorgelegt und dieser, nachdem auch die Stände ihre Genehmigung hierzu erteilt hatten, am 9. Oktober 1864 als Kirchenvorstands- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche des Königreichs Hannover<sup>2)</sup> vom König verkündigt. Zugleich wurde durch mehrere Verordnungen<sup>3)</sup> die von der Vorschynode für notwendig erklärte Revision der Kompetenzen der Konsistorien vorgenommen. Ferner wurde durch Verordnung vom 17. April 1866<sup>4)</sup> in Gemäßheit des § 57 der Kirchenvorstands- und Synodalordnung als oberste Behörde der evangelisch-lutherischen Kirche des Landes in der Residenzstadt Hannover ein Landeskonsistorium errichtet; ihm sollen die Provinzialkonsistorien zu Hannover, Aurich, Osnabrück, Stade und Otterndorf und die sonst zur Teilnahme an der Regierung der evangelisch-lutherischen Kirche berufenen Behörden oder Personen, jedoch mit Ausnahme ihrer Zuständigkeit für die reformierte Kirche, untergeordnet sein; soweit die Provinzialkonsistorien Angelegenheiten zu erledigen haben, die nicht zum Geschäftskreise des Landeskonsistoriums gehören, bleibt das Kultministerium ihre unmittelbar vorgelegte Behörde. Das Landeskonsistorium selbst wurde dem Kultministerium unterstellt, doch soll dieses in denjenigen Angelegenheiten, welche den Geschäftskreis des Landeskonsistoriums bilden, den Ver-

1) f. v. S. 363. 2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 129 ff. 3) Ebendas. S. 153 ff. 4) Ebendas. S. 165 f.

fügungen dieser Behörde nur Gehalt thun, nicht aber ohne Einverständnis mit ihr eigene Anordnungen treffen können. Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Behörden soll die Entscheidung des Landesherrn eingeholt werden; in solchen und anderen Fällen, wo der König selbst zu entscheiden hat, wird er bei dem ihm zu erstattenden Vortrage je nach Umständen den Präsidenten oder andere Mitglieder des Landeskonsistoriums zuziehen.

Eine Vereinfachung erfuhr die kirchenregimentliche Organisation der lutherischen Kirche durch den Allerhöchsten Erlass vom 13. April 1885<sup>1)</sup>, der die Konsistorien zu Osnabrück und Otterndorf, sowie die konsistorialen Befugnisse des evangelischen Magistrats zu Osnabrück und des Klosters Loccum aufhob und die kirchlichen Zuständigkeiten dieser Behörden auf die Konsistorien zu Hannover und Stade übertrug.

Das Staatsgesetz vom 6. Mai 1885<sup>2)</sup> bestätigte diese Änderung der Konsistorialverfassung, übertrug die Ausübung der Rechte des Staates gegenüber der lutherischen Kirche, soweit solche bisher von konsistorialen Behörden wahrgenommen worden war, auf die Staatsbehörden und regelte die Aufsicht derselben über die kirchlichen Behörden ganz im Sinne des bereits erwähnten (für Altpreußen) erlassenen Staatsgesetzes vom 3. Juni 1876.<sup>3)</sup>

Verhältnismäßig spät erhielt die reformierte Kirche des Landes eine gleichmäßige Organisation. Durch königlichen Erlass vom 4. Mai 1881 wurde eine außerordentliche Synode für die evangelisch-reformierten Gemeinden der Provinz Hannover berufen und auf Grund ihrer Beratungen vom König von Preußen als Träger des landesherrlichen Kirchenregiments durch Allerhöchsten Erlass vom 12. April 1882 die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover“<sup>4)</sup> als kirchliche Ordnung verkündigt und ihr durch Staatsgesetz vom 6. August 1883<sup>5)</sup>, soweit dies erforderlich war, die staatliche Genehmigung erteilt. Dabei wurde die Stellung der Staatsbehörden zu den kirchlichen und das Verhältnis der kirchlichen Gesetzgebung zur staatlichen ebenfalls nach Analogie des Staatsgesetzes vom 3. Juni 1876 bestimmt. Eine Centralbehörde erhielt die reformierte Kirche, nachdem ihr eine solche schon im § 1 der Kirchengemeinde- und Synodalordnung verheißen worden war, erst durch den Allerhöchsten Erlass vom 20. Februar 1884<sup>6)</sup>, der das evangelische Konsistorium zu Aurich als Kirchenbehörde für die evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover bestellte.

In Kurhessen waren die drei Konsistorien, wie früher erwähnt worden ist<sup>7)</sup>, dem Ministerium des Innern unterstellt; Versuche, die Kirchenverfassung nach dem Vorbilde der rheinisch-westfälischen umzubilden, wurden zwar gemacht, führten jedoch zu keinem Ergebnis. Auch nach der Einverleibung des Kurfürstentums in den preussischen Staat scheiterten die von der Regierung

zur Reform der kirchlichen Organisation beabsichtigten Maßregeln an dem Widerstande des preussischen Abgeordnetenhauses. So mußte sich die Regierung vorläufig damit begnügen, durch Erlass vom 24. April 1873 die Errichtung eines hessischen Provinzialkonsistoriums in Kassel an Stelle der bisherigen drei anzuordnen. Erst als eine außerordentliche Synode in Kassel am 12. November 1884 zusammengetreten war und den ihr vorgelegten Entwurf einer Presbyterial- und Synodalordnung beraten hatte, konnte durch Allerhöchsten Erlass vom 16. Dezember 1885 vom König als dem Träger des landesherrlichen Kirchenregiments „die Presbyterial- und Synodalordnung für die evangelischen Kirchengemeinschaften (die reformierte, die lutherische und die unierte) im Bezirke des Konsistoriums zu Kassel“<sup>1)</sup> als kirchliche Ordnung verkündigt werden. Durch Staatsgesetz vom 19. März 1886<sup>2)</sup> erhielt sie die erforderliche staatliche Bestätigung. Das Verhältnis der kirchlichen Behörden zu den staatlichen und der kirchlichen Gesetzgebung zur staatlichen wurde auch hier nach Analogie des Gesetzes vom 3. Juni 1876 reguliert<sup>3)</sup>; ausdrücklich wurde bestimmt, daß an den Befugnissen des Ministers der geistlichen An-  
gelegenheiten durch dieses Gesetz nichts geändert werden solle.<sup>4)</sup>

In Nassau war seit 1850 das Kirchenregiment von dem sogenannten Kirchenenate, einer aus dem Ministerialpräsidenten, dem evangelischen Bischofe, einem Kirchenrate und zwei weltlichen Mitgliedern, seit 1851 noch zwei weiteren Geistlichen bestehenden Behörde, gehandhabt worden; der evangelische Bischof, dem die Oberaufsicht über die Kirchenbeamten, die Abhaltung von Dekanatsvisitationen und der Vorschlag der anzustellenden Geistlichen zustand, nahm eine Stellung analog der der preussischen Generalsuperintendenten ein. Kirchenvorstände bestanden in den Gemeinden seit 1818; sie hatten Anteil an der Vermögensverwaltung und sollten dem Pfarrer in Handhabung der Kirchengeschäfte zur Seite stehen. Synoden waren 1848 versprochen worden, jedoch nicht ins Leben getreten.

Nachdem das Herzogtum der preussischen Monarchie einverleibt worden war, wurde durch königliche Verordnung vom 22. September 1867<sup>5)</sup> ein evangelisches Konsistorium für den Regierungsbezirk Wiesbaden eingerichtet und bis auf weiteres dem Minister der geistlichen Angelegenheiten unterstellt. Schon am 27. August 1869 wurde eine kirchliche Gemeindeordnung, am 9. August 1871 eine Kreis-synodalordnung eingeführt; beide Kirchenordnungen wurden sodann in der „Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelischen Gemeinden im Amtsbezirke des Konsistoriums zu Wiesbaden“ vom 4. Juli 1877<sup>6)</sup> zusammengefaßt und ergänzt. Die staatsgesetzliche Bestätigung

1) Bei Friedberg, 1. Ergänzungsband der Verfassungsgesetze S. 51 ff.

2) Ebendaf. S. 76 ff.

3) Vgl. Art. 10 des Gesetzes.

4) Vgl. Art. 15 des Gesetzes.

5) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 236.

6) Bei Friedberg a. a. D. S. 236 ff.

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 1144. 2) Ebendaf. S. 1142.

3) f. o. S. 400. 4) Bei Friedberg a. a. D. S. 166 ff. 5) Ebendaf. S. 185 ff.

6) Bei Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 44. 7) f. o. S. 364.

erhielt sie durch das Gesetz vom 6. April 1878<sup>1)</sup>; auch von ihm gilt das von den anderen Staatsgesetzen Bemerkte.

In Schleswig-Holstein<sup>2)</sup> wurde in der Zeit vor 1866 die kirchliche Verwaltung durch staatliche Behörden geführt; erst unter der preussischen Herrschaft wurde sie diesen abgenommen und kirchlichen Behörden übertragen. Zunächst wurde durch Königl. Verordnung vom 24. September 1867<sup>3)</sup> für die beiden in politischer Beziehung zu einer Provinz zusammengefaßten Herzogtümer ein Provinzialkonsistorium zu Kiel eingesetzt; sein Wirkungskreis sollte im Allgemeinen die Beaufsichtigung und Leitung der gesamten evangelisch-lutherischen Kirchenangelegenheiten, also die Interna umfassen; als vorgesetzte Behörde des Konsistoriums wird der Minister der geistlichen Angelegenheiten bezeichnet. Die Verwaltung der kirchlichen Externa verblieb der Regierung zu Schleswig. Ein weiterer Schritt in der Richtung auf Selbständigkeit der Kirche geschah durch den Erlaß einer Gemeindeordnung vom 16. August 1869. An ihre Stelle trat, sie zugleich durch Hinzufügung einer Propstei- und General-synodalordnung ergänzend, die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche der Provinz Schleswig-Holstein, mit Ausschluß des Kreises Herzogtum Lauenburg“ vom 4. November 1876.<sup>4)</sup> Die staatsgesetzliche Sanktion dieser neuen Ordnung erfolgte unterm 6. April 1878<sup>5)</sup>; zugleich enthielt dieses Gesetz eine prinzipielle Auseinandersetzung der staatlichen und der kirchenregimentlichen Befugnisse und erweiterte die Zuständigkeit des Konsistoriums in Kiel, indem es ihm auch die Verwaltung der kirchlichen Externa in der Provinzialinstanz übertrug.

Nachdem das Herzogtum Lauenburg durch Gesetz vom 23. Juni 1876 der preussischen Monarchie einverleibt worden war, wurde das Rasteburger Konsistorium aufgehoben und das frühere Herzogtum in kirchlicher Beziehung dem Kieler Konsistorium unterstellt. Durch Allerhöchsten Erlaß vom 7. November 1877 wurde sodann die Schleswig-Holsteinische Kirchengemeinde- und Synodalordnung auch auf Lauenburg ausgebehnt.<sup>6)</sup>

Endlich ist noch Frankfurt a. M. ins Auge zu fassen. In der früher<sup>7)</sup> geschilderten Zusammensetzung und Kompetenz des lutherischen Konsistoriums trat durch das Organische Gesetz vom 5. Februar 1857 und das Gesetz über den Geschäftskreis des lutherischen Konsistoriums vom gleichen Tage<sup>8)</sup> keine wesentliche Veränderung ein; ein drittes Gesetz vom gleichen Tage<sup>9)</sup> brachte eine Neuregelung der Zusammensetzung und des Geschäftskreises des evangelisch-lutherischen Gemeindevorstandes. Unter preussischer Herrschaft wurde im Jahre 1872 der lutherischen Gemeinde eine neue Gemeindeordnung gegeben. Im übrigen wurde die Zusammensetzung des evangelisch-lutherischen und des

evangelisch-reformierten Konsistoriums durch Gesetz vom 13. März 1882<sup>1)</sup> dahin abgeändert, daß an Stelle der zwei Senatoren ein vom König zu ernennender Vorsitzender evangelisch-lutherischen bezw. reformierten Bekenntnisses und ein vom Magistrat der Stadt Frankfurt aus der Zahl der evangelisch-lutherischen bezw. reformierten Gemeindeglieder zu wählendes Mitglied, das der Bestätigung des Königs bedarf, treten sollten.

Werfen wir nunmehr einen Rückblick auf die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Preußen. Im preussischen Staate bestehen, wie wir gesehen haben, nicht weniger als acht evangelische Landeskirchen, nämlich: die evangelische (unierte) Landeskirche Altpreußens, zwei Hannoverische evangelische Kirchen: die lutherische und die reformierte, die evangelische Kirche des vormaligen Kurfürstentums Hessen, die evangelische Kirche des vormaligen Herzogtums Nassau, die evangelisch-lutherische Kirche von Schleswig-Holstein-Lauenburg und die beiden evangelischen Kirchen von Frankfurt a. M.: die lutherische und die reformierte.<sup>2)</sup> In allen diesen Kirchen besteht eine presbyterial-synodale Organisation in Verbindung mit einer konsistorialen Verfassung. Der Inhaber des Kirchenregiments sämtlicher evangelischer (lutherischer, reformierter, unierter) Kirchen<sup>3)</sup> ist der König von Preußen als Träger der preussischen Staatsgewalt. Da er der Rechtsnachfolger in der Staatsgewalt der 1866 erworbenen Länder ist, so ist er auch der Rechtsnachfolger im Kirchenregiment der 1866 in diesen Ländern bestehenden evangelischen Kirchen. Denn, wenn auch, wie wir früher ausgeführt haben, das landesherrliche Kirchenregiment über die evangelische Kirche nach modernen staatsrechtlichen Grundsätzen als ein Annerkum der Staatsgewalt anzusehen ist, so teilt es doch mit dieser die allgemeinen Erwerbs- und Verlustgründe und kann sich daher nie von ihr lösen. In der Konsequenz der Einverleibung der neu erworbenen Länder in den preussischen Staat wäre es nun allerdings gelegen gewesen, die evangelischen Landeskirchen jener Gebiete mit der alt-preussischen Landeskirche zu Einem Ganzen zu vereinigen, allein man stand davon ab aus verschiedenen Gründen. Einmal war hinderlich der konfessionelle Unterschied zwischen der unierten Landeskirche Altpreußens und den verschiedenen lutherischen Kirchen der neupreussischen Landesteile, sodann wollte man überhaupt die eigentümlichen Einrichtungen der einverleibten Länder möglichst schonen und von ihnen fortbestehen lassen, soviel man nur konnte, ohne die notwendige Einheit des vergrößerten Staatswesens zu gefährden; man war ja über die Zeit des uniformierenden und centralisierenden Staates hinaus und ließ den einzelnen Provinzen soviel von ihrer Selbständigkeit und Eigentart

1) Ebenbas. S. 220 ff. 2) Vgl. auch Chalvbaus, Sammlung der Vorschriften und Entscheidungen betreffend das Schleswig-Holsteinische Kirchenrecht (1883) S. 1 ff.

3) Bei Friedberg a. a. D. S. 195. 4) Ebenbas. a. a. D. S. 196 ff.

5) Ebenbas. S. 220 ff. 6) Ebenbas. S. 229. 7) f. o. S. 359 f. 8) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 261 ff. 9) Ebenbas. S. 264 ff.

1) Friedberg, Verfassungsgesetze S. 259 Anm. 1 und S. 261 Anm. 1.

2) Die niederländischen konföderierten Gemeinden können wir nicht hierher zählen, da sie nur zum Teil in das preussische Staatsgebiet fallen und keine preussische Landeskirche darstellen.

3) Daß man freilich bei den evangelischen Kirchen in Frankfurt nicht eigentlich von einem landesherrlichen Kirchenregiment reden kann, darüber f. o. S. 359 f.

als nur irgend möglich war. So ließ man denn die einzelnen Landeskirchen wie bisher weiterbestehen und ordnete ihre Verwaltungsbehörden dem Minister der geistlichen Angelegenheiten unter, der für die evangelischen Konsistorien der neupreußischen Landesteile ein nicht formiertes Oberkonsistorium darstellt, während die Konsistorien der alten preußischen Provinzen nach wie vor dem Evangelischen Oberkirchenrat untergeben blieben.<sup>1)</sup>

So ist also das oberste Organ, durch das der Landesherr sein Kirchenregiment über die evangelische Kirche ausübt, in Altpreußen der Evangelische Oberkirchenrat, in Neupreußen der Minister der geistlichen Angelegenheiten. Kann nun im letzteren Falle von einer Selbstständigkeit der evangelischen Kirche ohnehin keine Rede sein — jener Minister ist ja zugleich berufen, die Rechte des Staates gegen die evangelische Kirche wahrzunehmen —, so ist sie doch auch in Altpreußen nur scheinbar vorhanden. Denn der evangelische Oberkirchenrat ist ja allerdings dazu da, „die evangelische Landeskirche in ihrer Gesamtheit zu verwalten und zu vertreten“<sup>2)</sup>, allein er ist eine landesherrliche Behörde, also vom Landesherrn, nicht von der evangelischen Kirche bestellt und ernannt; das Gleiche gilt von den Konsistorien und den Superintendenten. Gerade aber bei der Besetzung kirchenregimentlicher Ämter hat sich der Staat ein Recht der Mitwirkung gewahrt<sup>3)</sup>; in einer ganzen Reihe von Fällen bedürfen die Beschlüsse der kirchlichen Organe zu ihrer Gültigkeit der Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörde.<sup>4)</sup> Weiter ist eine sehr wichtige Bestimmung, daß ein von einer Provinzialsynode oder der Generalsynode beschlossenes Gesetz von dem Inhaber des Kirchenregiments erst sanktioniert werden darf, nachdem durch Erklärung des Staatsministeriums festgestellt ist, es sei gegen das Gesetz von Staats wegen nichts zu erinnern.<sup>5)</sup>

Die acht evangelischen Landeskirchen in Preußen genießen darum in Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten keineswegs dasjenige Maß von Selbstständigkeit, das ihnen der Art. 15 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 verheißen hat. Sie sind vielmehr nach wie vor vom Staate abhängig. Ihre Freiheit zeigt sich hauptsächlich im Gebiete der alltäglichen und unbedeutenden Angelegenheiten; sobald es sich um eine Hauptsache handelt, tritt zu Tage, wie enge sie doch noch mit dem Staate verbunden und eben dadurch von ihm abhängig sind. Weder die Trennung der kirchlichen Verwaltung von der staatlichen, noch die Organisation der Presbyterien, Kreis-

1) Vgl. Friedberg, Die evangelische und katholische Kirche der neu einverleibten Länder in ihren Beziehungen zur preußischen Landeskirche und zum Staate (1867). Hinschius, Die evangelische Landeskirche in Preußen und die Einverleibung der neuen Provinzen (1867). Mejer, Der Rechtschutz für die lutherische Kirche in den neupreußischen Provinzen (1867).

2) Worte des Allerhöchsten Erlasses vom 6. März 1852, die Verhältnisse des Evangelischen Oberkirchenrats betreffend (bei Vogt, Preußisches Kirchen- und Eherecht Bd. 1 S. 18).

3) Vgl. Staatsgesetz vom 3. Juni 1876 Art. 23 Ziff. 7.

4) Ebendas. Art. 24. 5) a. a. O. Art. 13, Abs. 2.

und Provinzialsynoden und der Generalsynode hat vermocht, sie vom Staate unabhängig zu machen. Keine Korporationen, die ihre Angelegenheiten durch eigene korporative Organe verwalten, sind darum auch die evangelischen Landeskirchen Alt- und Neupreußens nicht. Das wäre nur dann der Fall, wenn sie rein genossenschaftlich organisiert wären, wie die Konföderation der niedersächsischen Gemeinden, der gegenüber der Staat auf das *ius circa sacra* beschränkt ist; eine rein genossenschaftliche Organisation jener Landeskirchen aber ist unmöglich, solange die Staatsgewalt ihnen gegenüber nicht bloß ein *ius circa sacra*, sondern auch ein *ius in sacra* in Anspruch nimmt, mit anderen Worten, solange das landesherrliche Kirchenregiment zu Recht besteht.

Wir gehen weiter zum Königreich Sachsen. Hier war, wie wir erwähnt haben<sup>1)</sup>, die Konsistorialverfassung durch die im Zusammenhange mit dem Staatsgrundgesetz vom 4. September 1831 stehende Gesetzgebung so gut wie ganz beseitigt worden: die Befugnisse der aufgehobenen Konsistorien waren teils den neugebildeten Kreisdirektionen, teils in oberster Instanz dem Kultusminister übertragen. Wohl bestand seit dem Jahre 1835 wieder ein Landeskonsistorium für die Erblande, aber einmal hatte dieses einen höchst beschränkten Geschäftskreis und sodann war es dem Kultusminister durchaus untergeordnet und hatte in allen Angelegenheiten, die es nicht selbständig erledigen durfte, nur ein konsultatives Votum; in der Oberlausitz vollends wurden die Konsistorialgeschäfte einfach durch die Regierungsbehörde zu Bautzen wahrgenommen. Dieser Zustand dauerte bis 1873; zwar war unterm 30. März 1868 eine „Kirchenvorstands- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche des Königreichs Sachsen“<sup>2)</sup> erlassen worden, „um den evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden eine größere Teilnahme an der Verwaltung ihrer Angelegenheiten durch von ihnen gewählte Vertreter zu gewähren und dem Bedürfnisse einer Vertretung der gesamten evangelisch-lutherischen Landeskirche durch Synoden zu genügen“<sup>3)</sup>, allein damit war in der obersten Instanz die Leitung der Angelegenheiten der evangelischen Kirche durch eine rein staatliche Behörde nicht beseitigt, was im Widerspruch mit dem § 57 der Verfassungsurkunde stand, der der evangelischen Kirche das Recht

1) f. o. S. 361. Die staatsgrundgesetzlichen Bestimmungen über das Verhältnis des Staates zu den Kirchen überhaupt wurden in Sachsen auch durch das Jahr 1848 nicht berührt. Erwähnenswert ist jedoch, daß durch Gesetz vom 2. November 1848 (Codex des sächsischen Kirchen- und Schulrechts S. 276) die deutsch-katholischen Glaubensgenossen als eine christliche Kirchengemeinschaft ausgenommen worden sind. Es gibt daher im Königreich Sachsen vier Kirchen im Rechtsinne: die evangelisch-lutherische, die evangelisch-reformierte, die römisch-katholische und die deutsch-katholische.

2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 363 ff. Sie unterscheidet sich in der Organisation der Kirchenvorstände und der Landessynode durchaus nicht von dem in Deutschland üblichen Typus der presbyterial-synodalen Verfassung, ist aber darin eigenartig, daß ihr eine mittlere Stufe (Kreis- oder Diözesansynoden) fehlt. Die in § 31 vorgesehenen Diözesanversammlungen haben einen anderen Charakter.

3) Worte des Einganges der Kirchenordnung.

der selbständigen Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten zugestanden hatte. Hierin trat nun aber eine wesentliche Änderung ein durch das Kirchengesetz vom 15. April 1873, die Errichtung eines evangelisch-lutherischen Landeskonfistoriums betreffend, und das (Staats-) Gesetz vom 16. April 1873 zur Publikation des Kirchengesetzes wegen Errichtung eines evangelisch-lutherischen Landeskonfistoriums.<sup>1)</sup> Durch diese Gesetze wurde zur Führung des Kirchenregiments in Dresden ein Landeskonfistorium eingesetzt, dem die Wahrung der Rechte und Interessen der evangelisch-lutherischen Kirche, sowie die Leitung und Verwaltung aller ihrer Angelegenheiten obliegt und zu diesem Zwecke alle Geschäfte und Befugnisse des evangelisch-lutherischen Kirchenregiments, welche bisher dem Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts zugestanden haben, übertragen werden.<sup>2)</sup> Die Stellung der Kreisdirektionen als Konsistorialbehörden wird ebenfalls beseitigt. Während nun aber das frühere Landeskonfistorium dem Kultusminister untergeordnet war, also eine Abteilung des Kultusdepartements bildete, ist die neue Behörde nur den mit der landesherrlichen Kirchengewalt betrauten in Evangelicis beauftragten Staatsministern unterstellt, deren Oberaufsicht, wie ausdrücklich in dem genannten Staatsgesetze gesagt ist, „sich nur auf die Leitung und Verwaltung des evangelisch-lutherischen Kirchenregiments (ius in sacra) bezieht“<sup>3)</sup>, und denen das Landeskonfistorium eine Reihe von wichtigeren Maßnahmen zur Beschlußfassung vorzutragen hat; der Kultusminister dagegen ist auf „das staatliche Oberaufsichtsrecht über die evangelisch-lutherische Kirche und folglich auch über das evangelisch-lutherische Landeskonfistorium (ius circa sacra)“ beschränkt und den Ständen dafür verantwortlich, daß keine Beschlüsse und Anordnungen der Vertretungen oder Behörden der evangelisch-lutherischen Kirche in Wirksamkeit treten, welche in die Kompetenz der Staatsbehörden oder der Stände eingreifen.<sup>4)</sup> In der Oberlausitz sollen die Konsistorialgeschäfte in dem bisherigen Umfange von der Regierungsbehörde (jetzt Kreishauptmannschaft) zu bauen unter Zuziehung eines evangelisch-lutherischen Geistlichen und in Unterordnung unter das Landeskonfistorium wahrgenommen werden.<sup>5)</sup>

In der unteren Instanz ließ man die Kircheninspektionen fortbestehen und ordnete sie dem Landeskonfistorium unter, obgleich sie weder ihrer Zusammensetzung noch ihrem Geschäftskreise nach als rein kirchenregimentliche Behörden angesehen werden können, vielmehr noch aus einer Zeit stammen,

1) Den Text der beiden Gesetze siehe bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 377 ff. und im Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechts (3. Aufl.) S. 476 ff.

2) Kirchengesetz vom 15. April 1873 § 1 und § 4 Abs. 1. Vgl. auch daselbst § 5 Ziff. 18, wonach dem Landeskonfistorium die Entscheidung in allen inneren und äußeren kirchlichen Angelegenheiten in zweiter bzw. in erster Instanz zukommt.

3) Staatsgesetz vom 16. April 1873 § II Abs. 1.

4) Ebenda. § II Abs. 2.

5) Kirchengesetz vom 15. April 1873 § 8 Abs. 1 und Verordnung des Kultusministeriums vom 12. September 1874 (Codex des sächsischen Kirchen- und Schulrechts S. 611).

in der man den kirchlichen Behörden nur die innerkirchlichen Angelegenheiten überließ, die äußeren dagegen entweder rein staatlichen (wie den Kreisdirektionen) oder halb kirchlichen halb staatlichen Behörden, wie eben den Kircheninspektionen, übertrug. Es ist daher richtig bemerkt worden, daß sie nicht in das Gefüge der Gesetzgebung von 1868 und 1873 passen.<sup>1)</sup>

Wenn wir aber von der aus einer früheren Periode stammenden Einrichtung der Kircheninspektionen absehen und unser Augenmerk auf die Organisation der kirchlichen Verwaltung in ihrer obersten Spitze richten, so müssen wir sagen, daß in Sachsen ähnlich wie in Altpreußen die kirchliche Centralbehörde eine so selbständige und unabhängige Stellung einnimmt, als nur immer unter Beibehaltung des landesherrlichen Kirchenregiments denkbar ist. Die in der Verfassungsurkunde § 57 der evangelischen Kirche (wie den christlichen Kirchen überhaupt) gegebene Zusicherung der selbstständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten ist damit erfüllt worden. Ja man kann sagen: es ist durch die Gesetzgebung von 1868 und 1873 der evangelischen Kirche noch mehr gegeben worden, als ihr jener § 57 der Verfassungsurkunde in Aussicht gestellt hatte. Denn dieser redet nur von „Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten“, die der besonderen Kirchenverfassung einer jeden Konfession überlassen bleiben sollen. Nun hat aber auf der untersten Instanz die Kirchengemeinde das Recht, ihre (also alle) Angelegenheiten durch ihr Organ, den Kirchenvorstand, selbständig zu ordnen, insbesondere auch das Kirchenvermögen selbst zu verwalten und in oberster Instanz liegt die Leitung und Verwaltung aller Angelegenheiten der evangelischen Kirche dem Landeskonfistorium ob. Somit erstreckt sich die Selbständigkeit der evangelischen Kirche nicht bloß auf ihre inneren, sondern auf alle ihre Angelegenheiten. Es hat hier eben im Zusammenhange mit dem fortschreitenden Einfluß, den die Idee der Selbstverwaltung auf die Gestaltung des öffentlichen Rechts, besonders die Gemeinde- und Korporationsverfassung, in den letzten Jahrzehnten ausgeübt hat, stillschweigend eine Weiterentwicklung jenes § 57 im Sinne der modernen Selbstverwaltung stattgefunden.

Wir dürfen nun aber auch nicht übersehen, wie trotz dieser Selbständigkeit ihrer obersten Verwaltungsbehörde die evangelische Kirche doch in einer viel größeren Abhängigkeit von der Staatsgewalt sich befindet als die anderen Kirchen. Es ist daran nicht bloß das landesherrliche Kirchenregiment, sondern noch etwas Besonderes schuld: die Verweisung desselben durch die in Evangelicis beauftragten Staatsminister. Ist es schon für den Landesherrn, wenn er das Kirchenregiment der evangelischen Kirche nicht bloß innehat, sondern auch ausübt, schwer, ja unmöglich, die Interessen der evangelischen Kirche gegen den Staat zu vertreten, wird er vielmehr in der Regel, wenn beide mit einander kollidieren, bei seiner Entscheidung die Rücksicht auf das Wohl des Staates den Ausschlag geben lassen, so muß dies hier noch viel mehr der

1) Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 185.

Fall sein. Von den fünf Staatsministern, die es in Sachsen gibt, sind seit 1840 vier (die Minister der Justiz, der Finanzen, des Innern und des Kultus) mit der landesherrlichen Kirchengewalt betraut und führen demgemäß die Oberaufsicht über das Landeskonfistorium. Nun soll sich diese allerdings nur auf „die Leitung und Verwaltung des evangelisch-lutherischen Kirchenregiments (ius in sacra)“ beziehen<sup>1)</sup>, mit anderen Worten, die Wahrnehmung der Kirchenhoheit (ius circa sacra, des staatlichen Oberaufsichtsrechts) ist nicht Sache und Aufgabe der in Evangelicis beauftragten Staatsminister, sondern des Kultusministers. Allein das ist in der Praxis nicht durchzuführen. Die in Evangelicis beauftragten Staatsminister können und dürfen sich der Aufgabe, auch gegen die evangelische Kirche das Interesse des Staates zu vertreten, um so weniger entschlagen, als sie ja nahezu das ganze „Gesamtministerium“ repräsentieren und als Mitglieder desselben in erster Linie Organe des Staates und nicht der evangelischen Kirche sind; dem Kultusminister allein kann die Wahrnehmung der Interessen des Staates gegen die evangelische Kirche um so weniger obliegen, als für den Erlass kirchlicher Verordnungen nicht die Übereinstimmung sämtlicher in Evangelicis beauftragten Staatsminister erforderlich ist, der Kultusminister also überstimmt werden kann und doch die Verantwortung für den Beschluß den Ständen gegenüber übernehmen muß.<sup>2)</sup> Die Unmöglichkeit, zu gleicher Zeit die Interessen der evangelischen Kirche gegen den Staat und die des Staates gegen die evangelische Kirche zu vertreten, tritt bei einer kollegialen Behörde, wie es die in Evangelicis beauftragten Staatsminister sind, noch schärfer zu Tage als bei einer einzelnen Person, wie es sonst der Träger der landesherrlichen Kirchengewalt ist.

Was aber von den in Evangelicis beauftragten Staatsministern gilt, gilt auch noch insbesondere von dem Kultusminister. Auf der einen Seite hat er das staatliche Oberaufsichtsrecht über die evangelisch-lutherische Kirche und deren oberstes Verwaltungsorgan, das Landeskonfistorium, zu führen, ist also insofern Organ des Staates; auf der anderen Seite aber ist er auf Grund der Verfassung (§ 41) Einer der in Evangelicis beauftragten Staatsminister, hat also als solcher das Interesse der evangelischen Kirche wahrzunehmen. Dieser letzteren Aufgabe kann er sich nicht mit dem Hinweis darauf entziehen, daß die Zahl der übrigen in Evangelicis beauftragten Staatsminister zu einer kräftigen Vertretung der evangelischen Kirche immer noch groß genug sei: auch er hat als in Evangelicis beauftragter Staatsminister bei seiner eidlichen Verpflichtung geschworen, „die evangelisch-lutherische Kirche in ihren Rechten zu schützen und zu wahren.“<sup>3)</sup>

Auch in Sachsen also kann von einer eigentlichen Selbständigkeit der evangelischen Kirche gegenüber dem Staate nicht geredet werden. Die mit der

landesherrlichen Kirchengewalt betrauten in Evangelicis beauftragten Staatsminister sind nicht bloß Organe der Kirche, sondern auch — und das noch in höherem Maße — Organe des Staates.

Weit weniger als in Altpreußen und Sachsen ist die evangelische Kirche Württembergs gegenüber vom Staate selbständig gestellt.<sup>1)</sup> Bis 1851 fehlte es ihr völlig an einem eigentlich kirchlichen Organ. Wohl gab es in jeder Gemeinde einen Stiftungsrat und einen Kirchenkonvent. Allein der erstere war nichts anderes als der Gemeinderat, verstärkt durch die Ortsgeistlichkeit, also eine überwiegend bürgerliche Behörde, und der Kirchenkonvent war nur der Ausschuß des Stiftungsrats. Das Konfistorium aber konnte auch nicht für ein rein kirchliches Organ gelten, denn einmal war es einer Staatsbehörde, dem Kultministerium, untergeordnet, und dann hatte es auch Rechte des Staates gegen die evangelische Kirche wahrzunehmen. Das Bedürfnis eigentlich kirchlicher Organe war schon auf dem verfassungberatenden Landtag von 1819 zum Ausdruck gekommen, und auch später wurden hierauf gerichtete Anträge teils von kirchlicher Seite, teils im Schoße des Landtags selbst gestellt, und in mehreren teils privaten, teils amtlichen Entwürfen zog man die Grundlinien einer neuen Kirchenverfassung, die der evangelischen Kirche eine größere Unabhängigkeit vom staatlichen Regimente verschaffen sollte. Von besonderem Interesse ist der von einer amtlichen Kommission 1849 gearbeitete und veröffentlichte „Entwurf einer neuen Ordnung für die evangelische Kirche in Württemberg.“ Er setzt, wie seine Erläuterungen sagen, auf dem Grunde der württembergischen Verfassung § 71 und nach Maßgabe der in Frankfurt aufgestellten „Grundrechte“ voraus, daß die evangelische Kirche, auch dem Staate gegenüber, ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten solle, da das Verhältnis der Kirche zum Staate künftig nicht in gleicher Weise wie bisher werde fortbestehen können. Doch ist der Entwurf nicht so radikal, auch das landesherrliche Kirchenregiment als aufgehoben zu betrachten: er läßt es fortbestehen, aber in veränderter Gestalt. Der König soll auch fernerhin „höhere Befugnisse der Kirchenleitung“ besitzen, aber aus keiner anderen Quelle als dem reinen Vertrauen der Kirche, welches auch das Maß jener Befugnisse bedingt. Daher lauten die §§ 3—5 des Entwurfes: „Sie (die evangelische Kirche Württembergs) ordnet und verwaltet, unter Anerkennung des staatlichen Aufsichtsrechtes (ius circa sacra), ihre Angelegenheiten selbständig, teils durch freigewählte Vertreter, teils durch ständige Beamte. Sie vertraut dem Könige, als dem höchstgestellten unter ihren Genossen, auch fernerhin — in dem durch die nachstehende Ordnung bezeichneten Maße — höhere Befugnisse der Kirchenleitung an. Das allgemeine wie örtliche Kirchen-

1) s. v. S. 408.

2) Friedberg a. a. D. S. 80.

3) Vgl. das Formular zu dem Eide der in Evangelicis beauftragten Staatsminister im Codex des sächsischen Kirchen- und Schulrechts S. 333.

1) Vgl. Kiefer, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Württembergs in ihrem Verhältnis zum Staat (1887). Derselbe, Die neue Kirchengemeindevorstellung in Württemberg, in der Deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 1 S. 193 ff. Friedberg a. a. D. S. 403 ff.

vermögen wird von der Kirche selbst verwaltet und darf nur für Zwecke der evangelischen Landeskirche oder der Kirchengemeinden verwendet werden.“ In jeder Pfarrgemeinde besteht zu ihrer Leitung und Vertretung in allen Beziehungen (insbesondere auch zur Verwaltung des Ortskirchenvermögens) ein Kirchenrat (Presbyterium), der bei der Besetzung der geistlichen Ämter an der Gemeinde ein Recht der Mitwirkung hat. Das Organ der Bezirksgemeinde (Diözese) ist die Bezirkssynode, die ihren Vorsitzenden wählt, während der Vorstand des Ausschusses der Bezirkssynode der Dekan als solcher ist; bei Besetzung des Dekanates wirkt die Bezirkssynode mit. Die Landeskirche wird vertreten durch die Landessynode, der die Beratung, Leitung und Vertretung, unmittelbar der gesamten Landeskirche, mittelbar ihrer einzelnen Teile und Genossen, unter den vom Entwurfe beschriebenen näheren Bestimmungen zukommt, u. a. die Aufsicht über die Amtsführung sämtlicher kirchlicher Beamten und Behörden, die Entscheidung der an sie erwachsenen Beschwerden und Berufungen; ihre Beschlüsse über allgemeine Anordnungen erhalten Gesetzeskraft durch die Genehmigung des Königs oder ohne diese, wenn derselbe Beschluß in drei aufeinanderfolgenden Synodalversammlungen, und zwar die beiden letzten Male mit einer Mehrheit von zwei Dritteln der abgegebenen Stimmen, gefaßt worden ist. Die allgemeine kirchliche Verwaltungsbehörde ist der Oberkirchenrat (Konsistorium), der seine Funktionen unter Verantwortlichkeit gegen die Landessynode ausübt; die Pfarrämter und Dekanate besetzt er unter Mitwirkung der Organe der Pfarr- bzw. der Bezirksgemeinde. Die Besetzung sämtlicher Stellen im Oberkirchenrate erfolgt durch den König, der von drei durch den Oberkirchenrat mit dem Landessynodalausschuß gemeinschaftlich vorgeschlagenen Einen wählt. Der Vorstand des Oberkirchenrats hat in Angelegenheiten der evangelischen Kirche Vortrag beim König. — Es ist leicht zu sehen, daß in diesem Entwurfe die evangelische Kirche rein genossenschaftlich konstruiert, insbesondere das landesherrliche Kirchenregiment als von der Kirche übertragenes Vereinsregiment gedacht ist. Das Vorbild der demokratisch-konstitutionellen Verfassungen der Jahre 1848 und 1849 ist allenthalben (besonders auch in der Stellung des Oberkirchenrats zur Landessynode) von maßgebendem Einfluß gewesen, der beste Beweis, daß es sich in diesen Kirchenverfassungen nicht um die Durchführung oder Wiederaufnahme reformatorischer Gedanken, sondern um die Anwendung moderner politischer Ideen auf das Gebiet der Kirche handelt.

Zur Verwirklichung des Entwurfes kam es um so weniger, als auf jene hoch erregten Jahre eine rückläufige Strömung folgte und die Regierungen überall in Deutschland den radikalen Ideen und Bestrebungen entgegentraten. Zwar wurde durch königliche Verordnung vom 25. Januar 1851<sup>1)</sup> in jeder evangelischen Gemeinde ein Pfarrgemeinderat als eine rein kirchliche Behörde bestellt, allein da die Verwaltung des Ortskirchenvermögens ausdrücklich dem Stiftungsrat und seinem Ausschusse, dem Kirchenkonvent, vorbehalten blieb,

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 418 ff.

so konnte das neu geschaffene kirchliche Organ keine rechte Thätigkeit entfalten. Der weitere Ausbau der Kirchenverfassung erfolgte auf der Grundlage der Pfarrgemeinderatsordnung durch die in der königlichen Verordnung vom 18. November 1854<sup>1)</sup> verfügte Einführung von Diözesansynoden und durch die unterm 20. Dezember 1867<sup>2)</sup> angeordnete Einführung einer Landessynode. Daneben bestand aber zunächst das Konsistorium immer noch in seiner bisherigen Unterordnung unter das Kultministerium. Gleichzeitig nun mit der Verordnung, betreffend die Einführung einer Landessynode, erging eine andere Verordnung<sup>3)</sup>, in der der König, um „die Zweifel zu beseitigen, welche in Abticht auf die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Landeskirche bestehen“, nach Maßgabe des ihm überlieferten landesherrlichen Kirchenregiments und im Hinblick auf den § 75 der Verfassungsurkunde<sup>4)</sup> die Stellung des Kultministers dahin näher bestimmte und enger begrenzte, daß er neben der ihm obliegenden Wahrung der Staatshoheitsrechte in Beziehung auf die evangelische Landeskirche zwei innerkirchliche Aufträge hinsichtlich dieser Kirche habe: einmal die Vermittelung der Entschliefungen des Landesherrn auf die Anträge des evangelischen Konsistoriums und Synodus, wobei das Ministerium diese Anträge dem Landesherrn stets in der Urschrift vorlegen werde, und sodann die Führung der Dienstaufsicht über jene Behörden, wobei das Ministerium eine selbständige Instanz in evangelischen Kirchenangelegenheiten bilde. Die Zwischenstellung des Kultministers zwischen dem Inhaber des Kirchenregiments und den verfassungsmäßigen Organen zur Ausübung des Kirchenregiments ist also durch diese Verordnung keineswegs beseitigt worden. Jene innerkirchlichen Aufträge, so geringfügig sie auf den ersten Anblick erscheinen, gewähren dem Staate einen nicht geringen Einfluß auf die Verwaltung der Angelegenheiten der evangelischen Kirche.<sup>5)</sup> Von Bedeutung ist insbesondere, daß jene beiden Behörden, Konsistorium und Synodus, keinen unmittelbaren Verkehr mit dem Landesherrn haben. Der Mangel eines solchen Verkehrs soll allerdings durch zwei weitere Bestimmungen jener Verordnung erträglicher gemacht werden: einmal hat das Ministerium die Anträge jener Behörden stets in der Urschrift dem Landesherrn vorzulegen, und sodann wird das Konsistorium für sich oder in seiner Erweiterung zum Synodus zu unmittelbarem Vortrag an den Landesherrn für ermächtigt erklärt, wenn es bei der von dem Ministerium unterlassenen Übermittlung eines von ihm gestellten Antrags zur Entschliefung

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 423 ff.

2) Ebendas. S. 425 ff.

3) Vgl. Verordnung betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche, vom 20. Dezember 1867 (bei Friedberg a. a. D. S. 430). 4) f. o. S. 362.

5) Eine indirekte Anerkennung dieser Thatsache liegt darin, daß der § 4 der Verordnung für den Fall, daß ein Nichtevangelischer mit Versehung des Kultministeriums betraut werden sollte, die Ausübung der genannten innerkirchlichen Aufträge durch ein Mitglied der evangelischen Kirche vorzieht.



des Landesherrn sich nicht beruhigen zu können glaubt<sup>1)</sup>, oder wenn ihm durch eine von dem Ministerium ausgegangene Verfügung eine kirchengesetzliche Vorschrift oder ein anerkannter Grundsatz der Kirche oder sonst ein kirchengenossenschaftliches Recht oder Interesse bedroht erscheint. Die erste der zwei Bestimmungen ist nun aber zu harmlos, um für die evangelische Kirche eine besondere Bedeutung zu haben; die zweite räumt allerdings der Oberkirchenbehörde eine wichtige Befugnis ein, allein sie wird davon nur in den äußersten Fällen einen Gebrauch machen, da sie ja in einem solchen Falle sich gegen ihren eigenen Vorgesetzten wenden müßte. Die Oberkirchenbehörde erscheint daher trotz jener Verordnung eben doch als eine dem Ministerium des Kirchen- und Schulwesens untergeordnete Staatsbehörde, was im Widerspruch mit dem § 75 der Verfassungsurkunde steht, der nur Konsistorium und Synodus als Organe des landesherrlichen Kirchenregiments bezeichnet, nicht aber daneben noch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens.

Während nun in der Organisation der kirchlichen Verwaltung auf ihrer obersten Stufe seitdem keine Veränderung mehr eingetreten ist, hat dagegen die Presbyterialverfassung eine eigentümliche Weiterbildung erfahren. Die hauptsächlichste Veranlassung dazu gab das unnatürliche und zweckwidrige Nebeneinanderbestehen zweier Behörden in der Gemeinde, die, wenn auch nicht beide kirchliche Organe, immerhin einen kirchlichen Wirkungskreis hatten: der Stiftungsrat, der die Verwaltung des Ortskirchenvermögens hatte, aber keine Garantie dafür bot, daß sie im Interesse der Kirche geführt wurde, und der Pfarrgemeinderat, der, weil er nicht zur vermögensrechtlichen Vertretung der Kirchengemeinde berufen war, ohne Ansehen und Einfluß blieb. Es lag nahe, aus diesen zwei Behörden eine zu machen, die als kirchliches Organ die Kirchengemeinde nach allen Seiten, also auch nach der vermögensrechtlichen zu vertreten habe. Aber erst im Jahre 1878 wurde der zweiten Landesynode der vom evangelischen Synodus ausgearbeitete Entwurf einer vollständigen Kirchengemeinde- und Synodalordnung vorgelegt, von ihr beraten und mit einigen unwesentlichen Änderungen angenommen.<sup>2)</sup> Besonders wichtig ist der die Kirchengemeinde betreffende Abschnitt. Er stimmt im Allgemeinen mit der preussischen Kirchengemeindeordnung überein und räumt der Kirchengemeinde das Recht ein, durch ihre Organe, besonders den Kirchengemeinderat, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten; der Kirchengemeinderat hat die Kirchengemeinde in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten zu vertreten, wozu auch die Verwaltung des Ortskirchenvermögens gehört. Die zweite Kammer versagte jedoch unerwarteter Weise durch Beschluß vom 22. Dezember 1884 die zur Bestätigung jenes Kirchengesetzes erforderliche Zustimmung, und die Regierung sah sich genötigt, den Wünschen des Landtags

1) Man sollte freilich denken, daß zu jenen innerkirchlichen Aufträgen nicht auch das Recht gehöre, die Übermittlung eines von den Organen des Kirchenregiments an den Landesherrn gestellten Antrags ganz zu unterlassen!

2) Den Text des Entwurfes teilt Friedberg a. a. O. S. 431 ff. mit.

entsprechend, einen neuen Gesetzentwurf vorzulegen, der sich auf die Regelung der Vertretung der Kirchengemeinde in ihren rechtlichen Beziehungen und ihrer Vermögensverwaltung beschränkte und die innerkirchliche Organisation der Kirchengemeinde der kirchlichen Gesetzgebung überließ, dem Ortsvorsteher Sitz und Stimme im Kirchengemeinderat einräumte und die Möglichkeit eröffnete, daß in einzelnen Gemeinden unter gewissen Voraussetzungen der bisherige Rechtszustand beibehalten werde. Der neue Gesetzentwurf wurde von den Ständen angenommen und unterm 14. Juni 1887, als Gesetz betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten, publiziert.<sup>1)</sup> Der von diesem Gesetz bestellte Kirchengemeinderat ist nichts anderes als ein verbesserter Stiftungsrat und besteht aus dem Pfarrer als Vorsitzendem, dem Ortsvorsteher, wenn er der evangelischen Landeskirche angehört, dem Kirchenpfleger und gewählten weltlichen Mitgliedern der Kirchengemeinde; sein Beruf ist, die Kirchengemeinde in rechtlicher Beziehung zu vertreten und das Ortskirchenvermögen zu verwalten, insbesondere auch, wenn es nötig ist, Umlagen auf die Kirchengemeindegossen zu beschließen. Den Pfarrgemeinderat läßt das Gesetz, wie es als Staatsgesetz auch nicht anders kann, fortbestehen, stellt aber ausdrücklich der kirchlichen Gesetzgebung anheim, die Beforgung der dem Pfarrgemeinderat zugewiesenen Angelegenheiten auf den Kirchengemeinderat zu übertragen; in diesem Falle werden die Bedingungen des aktiven und passiven Wahlrechts in den Kirchengemeinderat verschärft.

Die kirchliche Gesetzgebung, durch das einseitige Vorgehen der staatlichen in eine gewisse Zwangslage versetzt, beschloß durch das unterm 29. Juli 1888 verkündigte kirchliche Gesetz, betreffend die evangelischen Kirchengemeinden<sup>2)</sup>, dem Kirchengemeinderat auch die innerkirchlichen Funktionen, die bisher der Pfarrgemeinderat wahrgenommen hatte, mit Ausnahme derjenigen Gemeinden, wo der bisherige Zustand fortbauern sollte, zu übertragen.

Die Organisation der Kirchengemeinden ist somit in Württemberg höchst eigentümlicher Natur: in den weitaus meisten von ihnen besteht zur Vertretung der Kirchengemeinde und Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten der durch ein Staatsgesetz bestellte Kirchengemeinderat, dem aber zugleich durch ein kirchliches Gesetz die Beforgung der dem Pfarrgemeinderat zugewiesenen innerkirchlichen Angelegenheiten aufgetragen ist; in einigen wenigen Gemeinden bestehen in der früheren Weise Stiftungsrat und Pfarrgemeinderat neben einander weiter.

Durch die neue Organisation der Kirchengemeinden waren einige Änderungen der Diözesanordnung von 1854 nötig geworden, die in jenes kirchliche Gesetz vom 29. Juli 1888 mit aufgenommen wurden.

Am gleichen Tage wurde noch ein anderes kirchliches Gesetz zur Abände-

1) Bei Friedberg, Ergänzungsband 1 S. 109 ff.

2) Bei Friedberg, Ergänzungsband 2 S. 7 ff.

zung der Landessynodalordnung von 1867<sup>1)</sup> erlassen; der Zweck desselben war, dieser einige weitere Rechte (freie Wahl des Präsidenten und des Vizepräsidenten, gesetzgeberische Initiative u. dergl.) einzuräumen und sie in einigen Punkten zu ergänzen. Die in Kraft gebliebenen Bestimmungen der Landessynodalordnung sowie die durch jene Novelle neu hinzugefügten wurden sodann vom evangelischen Konsistorium auf Grund kirchengesetzlicher Ermächtigung als „Landessynodalordnung von 1888“ publiziert.<sup>2)</sup>

Es kann also in Württemberg weder das Organ der Kirchengemeinde, sofern als solches bloß der Kirchengemeinderat fungiert, noch das Konsistorium für ein rein kirchliches Organ angesehen werden. Eine Sonderung der staatlichen und der kirchlichen Verwaltung ist hier weniger vollkommen erreicht worden als in Altpreußen und Sachsen. Insbesondere stellen die gemeinschaftlichen Oberämter (analog den Kircheninspektionen in Sachsen) noch durchaus das frühere staatskirchliche System dar.<sup>3)</sup>

In Baden wurde der evangelischen Kirche, deren oberste Verwaltungsbehörde, wie wir gesehen haben, dem Ministerium des Innern untergeordnet war, im Zusammenhang mit dem an die Stelle des Konstitutionsediktes vom 14. Mai 1807 tretenden Staatsgesetz vom 9. Oktober 1860, die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate betreffend<sup>4)</sup>, eine freiere und selbständigere Stellung eingeräumt. Dieses Gesetz gewährleistet der vereinigten evangelisch-protestantischen und der römisch-katholischen Kirche das Recht öffentlicher Korporationen mit dem Rechte der öffentlichen Gottesverehrung und der freien und selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten. Da sich damit die bisherige Unterordnung des Evangelischen Oberkirchenrats unter eine Staatsbehörde nicht vertragen, wurde jener durch Großherzogliche Verordnung vom 28. Dezember 1860<sup>5)</sup> unmittelbar unter den Landesherrn als obersten Landesbischof gestellt. Das landesherrliche Kirchenregiment wurde also nicht als unverträglich mit der Selbständigkeit der evangelischen Kirche angesehen, sondern in der seitherigen Gestalt festgehalten. Einer außerordentlichen Generalsynode wurde sodann der vom Oberkirchenrat vorbereitete Entwurf einer Verfassung der evangelischen Kirche vorgelegt und dieser von ihr angenommen. Unterm 5. September 1861 wurde der „Verfassung der vereinigten evangelisch-protestantischen Kirche des Großherzogtums Baden“<sup>6)</sup> vom Landesherrn die „oberbischöfliche Sanktion“ erteilt. Im Eingange wird darauf hingewiesen,

1) Ebenbas. S. 13 ff.

2) Ebenbas. S. 19 ff.

3) Vgl. Kgl. Verordnung vom 23. August 1825 über den Wirkungskreis und den Geschäftsgang der gemeinschaftlichen Oberämter (bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 407 ff.).

4) Bei Spohn, Badisches Staatskirchenrecht (1868) S. 1 ff.

5) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 501.

6) Bei Friedberg a. a. D. S. 475 ff.

daß durch das erwähnte Staatsgesetz auch der evangelischen Kirche, der der Landesherr als Mitglied von Herzen angehöre, und in welcher er das den evangelischen Fürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment als „Landesbischof“ zu üben habe, die freie und selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten gewährt worden sei: „was bisher in Angelegenheiten der evangelischen Kirche durch Staatsbehörden angeordnet wurde, mußte rein kirchlichen Organen zugeteilt, die kirchlichen Behörden mußten unabhängig von den staatlichen gestellt, aber ebendeshwegen mußten auch den Gemeinden die ihnen gebührenden Rechte gewährt werden.“ Auch die Kirchenverfassung erkennt ausdrücklich das landesherrliche Kirchenregiment an: „Der evangelische Großherzog hat als Landesbischof das den evangelischen Fürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment und übt dasselbe nach den Bestimmungen dieser Verfassung aus“ (§ 4). Auch hier finden wir den naturrechtlichen Kirchenbegriff, wonach die Kirchengemeinde die Kirche im eigentlichen und wahren Sinne darstellt und aus der Verbindung mehrerer Kirchengemeinden die „Diözefangemeinde“ und die „Landesgemeinde oder Landeskirche“ hervorgeht.<sup>1)</sup> Die Organe der Kirchengemeinde sind der Kirchengemeinderat und die Kirchengemeindeversammlung, die der Diözefangemeinde die Diözefansynode und der Diözefanausschuß, die Vertretung der „Landesgemeinde“ ist die Generalsynode, die über die Angelegenheiten der gesamten evangelischen Kirche des Landes berät und beschließt. Ihre Beschlüsse werden aber erst dadurch Kirchengesetze, daß der Großherzog sie bestätigt und verkündet. Die oberste Behörde der evangelischen Kirche, durch welche der Landesherr das ihm zustehende Kirchenregiment ausübt, ist der Oberkirchenrat, dessen Mitglieder er ernannt; dagegen wird der Dekan von der Diözefansynode aus ihren geistlichen Mitgliedern auf 6 Jahre gewählt, bedarf jedoch der Bestätigung des Oberkirchenrats.

Diese Kirchenverfassung ist durch die Novellen vom 14. Juni 1867, 29. September 1871, 24. Oktober 1881, 21. Dezember 1881, 14. Juli 1891<sup>2)</sup> nur in untergeordneten Punkten abgeändert worden.

Während somit im Ganzen die Verfassung der evangelischen Kirche Badens viel Ähnlichkeit mit der Altpreußens hat, besonders auch was die Stellung des Oberkirchenrats betrifft, ist dagegen die kirchliche Vermögensverwaltung in Baden eigentümlich geordnet. Der § 10 des Gesetzes über die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate vom 9. Oktober 1860 bestimmt nämlich: „Das Vermögen, welches den kirchlichen Bedürfnissen, sei es des ganzen Landes oder gewisser Distrikte oder einzelner

1) Charakteristisch ist in dieser Hinsicht § 2: „Sie (die evangelische Kirche des Großherzogtums) bildet in sich selbst ein organisches Ganze, das, von seinen Arbeitsteilen ausgehend, die vereinzelte Wirksamkeit derselben in immer umfassendere Kreise vereinigt.“

2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 475 (dem Text der Kirchenverfassung eingefügt) und Ergänzungsband 3 S. 129 ff.

Niefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Orte gewidmet ist, wird, unbeschadet anderer Anordnungen durch die Stifter, unter gemeinsamer Leitung der Kirche und des Staates verwaltet. Bei der Verwaltung des kirchlichen Distrikts- und Ortsvermögens müssen die berechtigten Gemeinden vertreten sein.“ Zur Ausführung dieser allgemeinen Bestimmung erging für die Verwaltung des evangelischen Kirchenvermögens die Verordnung vom 28. Februar 1862.<sup>1)</sup> Sie bestellt hierfür, solange nicht eine besondere Behörde zu diesem Zwecke eingesetzt wird (so wie für einen Teil des katholischen Stiftungsvermögens der katholische Oberstiftungsrat bestellt wurde), den evangelischen Oberkirchenrat, wogegen sämtliche Mitglieder desselben der Großherzoglichen Staatsregierung angenehm sein müssen. Diese Behörde fungiert also, soweit sie die kirchliche Vermögensverwaltung leitet und beaufsichtigt, zugleich als Organ des Staates.

Die Verfassung der evangelischen (teilweise unirten) Kirche des Großherzogtums Hessen zeigt manche Ähnlichkeit mit der badischen. Gemäß dem Edikt vom 9. Juni 1832<sup>2)</sup> war in jeder christlichen (also evangelischen und katholischen) Kirchengemeinde ein Kirchenvorstand zur Mitwirkung bei Führung der äußeren Kirchenaufsicht und bei Verwaltung des Kirchenvermögens bestellt worden; er war zusammengesetzt aus ständigen Mitgliedern (Pfarrer und Bürgermeister) und unständigen, die von den ständigen Mitgliedern in Verbindung mit einigen vom Gemeinderat hierzu Deputierten gewählt werden. Die Verordnung vom 14. November 1849 änderte einiges an dieser Einrichtung und bestellte Dekanatsausschüsse. Doch währte es noch lange, bis endlich eine eigentliche Kirchenverfassung zu stande kam. Im Jahre 1873 wurde eine außerordentliche Generalsynode zur Beratung des Entwurfes einer Kirchenverfassung berufen und durch Edikt vom 6. Januar 1874 konnte die Verfassung der evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen<sup>3)</sup> publiziert werden. Dazu sind später noch einige abändernde bezw. ausführende kirchliche Gesetze und Verordnungen ergangen.<sup>4)</sup> Die Grundzüge der Verfassung sind folgende: die evangelische Kirche ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig durch ihre eigenen Organe, unbeschadet des dem Staate zustehenden Oberaufsichtsrechts (§ 2); der evangelische Landesherr übt das ihm herkömmlich zustehende Kirchenregiment nach der Bestimmung der Kirchenverfassung aus (§ 4). In Sachen des Kultus und der Lehre darf einer Gemeinde durch kirchliche Verfügungen wider ihren Willen nichts aufgedrungen werden, wogegen sie aber auch ohne Zustimmung der Landessynode in Kultus

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 501 ff.

2) Bei A. Schmidt, Kirchenrechtliche Quellen des Großherzogtums Hessen (1891). S. 49 ff.

3) Bei Schmidt a. a. O. S. 78 ff. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 511 ff.

4) Bei Friedberg, Ergänzungsband 1 S. 139 ff., Bd. 2 S. 85 ff. 90 f. Bei Schmidt a. a. O. sind die Änderungen teils an der betreffenden Stelle der Kirchenverfassung eingefügt, teils besonders abgedruckt.

und Lehre keine Veränderung vornehmen darf (§ 3). Jede Gemeinde hat ihre Angelegenheiten innerhalb der gesetzlichen Grenzen selbst zu verwalten und übt ihre Befugnisse durch den Kirchenvorstand und die Gemeindevertretung (eine Art von erweitertem Kirchenvorstand) aus (§ 11); dem Kirchenvorstand ist die Sorge für alles, was das sittliche, religiöse und kirchliche Wohl sowie das kirchliche Vermögen der Gemeinde betrifft, anvertraut (§ 46). Über den Gemeinden steht als höhere Einheit das Dekanat, dessen Organ die Dekanatsynode ist. Diese besteht aus einer gleichen Anzahl von geistlichen und weltlichen Mitgliedern (§ 59) und tritt unter dem Vorsitz des Dekans zusammen (§ 74). Sie wählt den Dekan für die Zeit von zehn Jahren (§ 77 bezw. § 8 des Kirchengesetzes vom 15. März 1885); die Wahl bedarf der Bestätigung des Landesherrn (§ 79). Außerdem wählt die Dekanatsynode den Dekanatsausschuß (§ 81). Die gesamte evangelische Kirche des Großherzogtums wird durch die Landessynode vertreten (§ 87); sie hat insbesondere „das Gesetzgebungsrecht in allen kirchlichen Angelegenheiten in Gemeinschaft mit dem Landesherrn“ (§ 107) und bestellt aus ihrer Mitte einen Synodalausschuß (§ 112). Die höchste kirchliche Behörde, durch die der Landesherr das ihm zustehende Kirchenregiment ausübt, ist das Oberkonsistorium (§ 129); seine Mitglieder werden vom Großherzog nach Anhörung des Oberkonsistoriums ernannt (§ 130); zu seinem Wirkungskreis gehört u. a. „die Vertretung der Kirche gegenüber dem Staate und fremden Religionsgemeinschaften“ (§ 131, Ziff. 3); jedes der geistlichen Mitglieder des Oberkonsistoriums ist zugleich Superintendent eines Sprengels (der mehrere Dekanate umfaßt).<sup>1)</sup>

Ausdrücklich bestimmt § 138, daß hinsichtlich der Verwaltung des evangelischen Kirchen- und Stiftungsvermögens bis zur anderweitigen Regelung die seitherigen Bestimmungen in Kraft bleiben. Danach kommt das oberste Aufsichtsrecht und das Recht der obersten Leitung der Verwaltung der besonderen und allgemeinen kirchlichen Fonds, sowie der Kirchenpräviden, dem Ministerium des Innern und der Justiz zu und in Unterordnung unter diese Staatsbehörde führt die Aufsicht und Leitung der Verwaltung der evangelischen Fonds und Kirchenpräviden das Oberkonsistorium und unter diesem die Kreisräte innerhalb der Kreise und die Provinzialdirektion zu Mainz innerhalb der Provinz Rheinhessen, unter ordnungsmäßiger Mitwirkung der Dekane. Die unmittelbare Verwaltung der Lokal-, Kirchen- und geistlichen Stiftungsfonds kommt in jeder Kirchengemeinde dem Kirchenvorstande zu.<sup>2)</sup>

Die evangelischen Kirchen der beiden Mecklenburgischen Großherzogtümer haben ursprünglich eine Einheit gebildet, welche sich heute noch in der

1) § 132.

2) Vgl. die Zusammenstellung der geltenden Bestimmungen bei Schmidt a. a. O. S. 121 ff.

Identität der in beiden geltenden Kirchenordnungen und in der Gemeinsamkeit des obersten Kirchengerichts zeigt. Allein da jedes der beiden Großherzogtümer ein besonderes, selbständig für sich fungierendes Kirchenregiment hat, so sind zwei evangelische Landeskirchen, die Mecklenburg-Schwerinische und die Mecklenburg-Strelitzische, zu unterscheiden.<sup>1)</sup>

Zunächst ist hervorzuheben, daß in beiden Großherzogtümern die evangelisch-lutherische Kirche die ausschließliche Landeskirche ist; die übrigen christlichen Konfessionen hatten im Normaljahr in Mecklenburg keinen Besitzstand und waren daher nie zugelassen; bis auf den heutigen Tag ist ihnen nur die *devotio domestica* ohne Zuziehung eines Geistlichen gestattet. Nur auf Grund widerruflicher landesherrlicher Konzeption bestehen in Mecklenburg-Schwerin katholische Gemeinden in Schwerin und Ludwigslust, sowie eine reformierte Gemeinde in Bülow; außerdem ist während des Pflingstmarktes in Rostock und alljährlich einmal in Bülow die Abhaltung eines öffentlichen katholischen Gottesdienstes gestattet. In Mecklenburg-Strelitz bestehen katholische und reformierte Gemeinden in Neustrelitz, sowie eine reformierte Gemeinde in Neubrandenburg. Das Staatsgrundgesetz für Mecklenburg-Schwerin vom 10. Oktober 1849<sup>2)</sup> hatte zwar in Übereinstimmung mit den Frankfurter „Grundrechten des deutschen Volkes“ bestimmt, daß keine Religionsgesellschaft vor anderen Vorrechte durch den Staat genieße und fernerhin keine Staatskirche bestehe, allein schon durch Verordnung vom 14. September 1850 wurde das Staatsgrundgesetz wieder aufgehoben und der frühere Zustand wiederhergestellt.<sup>3)</sup>

Das Landeskirchentum besteht also in den beiden Mecklenburgischen Großherzogtümern, wenigstens was das Verhältnis von Staat und Kirche betrifft, in der alten Weise fort und ist nur in etwas durch das Prinzip der Toleranz ermäßigt. Lediglich in dem Verhältnis des Individuums zur Kirche ist der moderne Grundsatz der Gewissensfreiheit zur Anerkennung gelangt, sofern die Unabhängigkeit der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis auf Grund des Reichsgesetzes vom 3. Juli 1869 selbstverständlich auch in Mecklenburg heute zu Recht besteht.

Die Fortdauer des landeskirchlichen Standpunktes zeigt sich auch darin,

1) Vgl. zum Folgenden die Darstellung des Staatsrechts der beiden Großherzogtümer von Büsing in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts Bd. III, 2, 1 S. 64 ff. Siehe auch Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 7.

2) In Nauchs Parlamentarischem Taschenbuch (1849) 6. Lieferung S. 119 ff.

3) Siehe Büsing a. a. D. S. 15 f. — Über das Maß der den Katholiken in Mecklenburg zustehenden Religionsübung fand in den fünfziger Jahren eine Kontroverse statt, über die Mejer in der Kirchlichen Zeitschrift Bd. 1 S. 275 ff., Bd. 2 S. 575 ff. berichtet hat. Besonders lehrreich ist die (von dem mecklenburgischen Staatsminister von Schröder verfaßte, aber anonym erschienene) Schrift: Die katholische Religionsübung in Mecklenburg-Schwerin. Geschichtlich und rechtlich. 1852, die den gründlichen Beweis dafür erbringt, daß die Katholiken in Mecklenburg irgend welches Recht auf Religionsübung nicht haben.

daß es in Mecklenburg ein landesherrliches Kirchenregiment in modernem Sinne nicht gibt. Die mecklenburgischen Landesherren führen das Kirchenregiment über die evangelische Kirche ihres Landes nicht wie die anderen deutschen Landesherren als ein Annex ihrer Stellung als Staatsoberhaupt, sondern als einen integrierenden Bestandteil der Staatsgewalt selbst und, gerade so wie diese, unter der Konkurrenz der Stände. Die Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Landeskirche sind Landesangelegenheiten und werden darum als solche behandelt; die gesamte kirchliche Verfassung des Landes ist in ihrem Bestande landesgrundgesetzlich fixiert und kann ohne Zustimmung der Stände so wenig geändert werden wie die politische Landesverfassung. Der § 483 des jetzt noch in Kraft stehenden Rostocker Erbvergleichs vom 18. April 1755, der zwischen den Herzögen und der Ritter- und Landschaft abgeschlossen worden ist, bestimmt ausdrücklich: „Bei der alten und revidierten Kirchenordnung resp. d. a. 1572 und 1608 hat es so lange sein Bewenden, bis selbige nebst der Konsistorial- und Superintendentenordnung — von der landesfürstlichen Gesetzgebungsmacht, mit Zuziehung der Ritter- und Landschaft, von neuem nachgesehen und verbessert sein wird.“<sup>1)</sup>

So wenig auf dem altlandeskirchlichen Standpunkte eine besondere kirchliche Vertretung neben der politischen denkbar ist, so wenig heutzutage noch in Mecklenburg. In beiden Staaten ist daher die evangelische Kirche ohne alle presbyteriale oder synodale Einrichtungen verfaßt. Das einzige Zugeständnis an die moderne Zeit ist die Errichtung einer besonderen kirchlichen Centralbehörde in Mecklenburg-Schwerin, wo als Organ des Landesherrn für die kirchliche Verwaltung seit dem 1. Januar 1850 der Oberkirchenrat besteht<sup>2)</sup>, während in Mecklenburg-Strelitz als solches das Konsistorium zu Strelitz fungiert, das durch Verordnung vom 16. Dezember 1848 begründet worden ist und durch Verordnung vom 31. Oktober 1868<sup>3)</sup> eine nähere Bestimmung seiner Kompetenz erhalten hat.

Soweit man in Mecklenburg von einer besonderen Kirchenhoheit neben dem Kirchenregiment reden kann, wird sie in Mecklenburg-Schwerin von der mit dem Justizministerium verbundenen Abteilung für geistliche Angelegenheiten, in Mecklenburg-Strelitz von der Landesregierung wahrgenommen.

Die Superintendenten werden mit Ausnahme des Rostocker, der durch ein städtisches Wahlkollegium aus den Geistlichen der Stadt gewählt wird, aber der landesherrlichen Bestätigung bedarf, frei von den Landesherren ernannt. Die Superintendenturen zerfallen in Präposituren, innerhalb deren alljährlich Synoden der Geistlichen unter dem Voritze landesherrlich ernannter Präpositi zusammentreten; sie können nach Befinden der Landesherren zu gutachtlichen Äußerungen über Angelegenheiten des Kirchenregiments herangezogen werden; im Ubrigen dienen sie zur Besprechung von wissenschaftlichen und Gemeinde-Angelegenheiten.

1) Bei Zacharia, Deutsche Verfassungsgesetze S. 878. 2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 863. 3) Bei Friedberg a. a. D. S. 862 f.

Die Anstellung der Geistlichen erfolgt durch den Landesherrn; den Gemeinden steht nur ein *votum negativum* zu; doch ist das landesherrliche Ernennungsrecht vielfach durch Patronate beschränkt.

Während sonst also in Deutschland wenigstens soweit die frühere enge Verbindung von Staat und evangelischer Kirche gelockert ist, daß diese als eine von dem Staate unterschiedene, mehr oder weniger selbständige Korporation erscheint, besteht in Mecklenburg das alte Staats- und Landeskirchentum bis auf den heutigen Tag fort, und eine Unterscheidung der Kirche vom Staate hat hier nicht stattgefunden.

In radikalerer Weise als sonstwo hat sich der Geist der neuen Zeit in der Verfassung der evangelischen Kirche Oldenburgs geltend gemacht. Das Staatsgrundgesetz vom 18. Februar 1849<sup>1)</sup> nahm die „Grundrechte des deutschen Volkes“ auch für die Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat an und beseitigte alle Vorrechte einer Religionsgesellschaft vor den anderen; eine Staatskirche sollte nicht mehr bestehen. Der Großherzog setzte daher eine Kommission zur Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfes für die evangelische Kirche ein, und eine am 30. April 1849 eröffnete Synode nahm den Entwurf an, jedoch nicht ohne ihn in der Richtung auf völlige Trennung der Kirche vom Staate zu verschärfen. Während der Entwurf vorsah, daß die Synode nach der Feststellung der Kirchenverfassung den gegenwärtigen Großherzog durch eine Deputation ersuchen werde, „die Oberleitung des Kirchenwesens zu übernehmen“, wozu insbesondere die Bestätigung der Beschlüsse der Synode und der Verfügungen des Oberkirchenrats gerechnet wurde, und daß bei jedem Regierungswechsel die Synode über die Übertragung der ferneren Oberleitung der Kirche an den Großherzog beraten und bestimmen werde<sup>2)</sup>, schob die konstituierende Synode den Landesherrn ganz bei Seite und erkannte ihm keinerlei kirchenregimentliche Befugnisse zu. Die Vertretung der Kirche geht auch hier von unten nach oben. Die einfachste kirchliche Organisation ist die Pfarrgemeinde, die in ihren Angelegenheiten das Recht der Selbstverwaltung innerhalb der gesetzlichen Grenzen hat. Ihre Organe sind die Gemeindeversammlung bzw. deren Ausschuss und der Kirchenrat (das Presbyterium); der Pfarrer ist wohl Mitglied desselben, aber nicht Vorsitzender; dieser wird vielmehr vom Kirchenrat aus seiner Mitte gewählt.<sup>3)</sup> Die Einführung von Kreisgemeinden und Kreisynoden behält die Verfassung der Gesetzgebung vor, während der Entwurf selbst diesen Punkt regelt. Die Gesamtheit der Pfarr-

1) Bei Rauch a. a. O. 4. Lieferung S. 1 ff.

2) Art. 110—112 des Entwurfes. Vgl. auch Art. 5: „Sie (die evangelische Kirche) vertraut, zur Erhaltung der Verbindung mit dem Staate und zur Förderung ihrer Zwecke überhaupt, dem evangelischen Großherzoge, als dem in seinen sonstigen Verhältnissen Höchstgestellten unter ihren Genossen, auch fernerhin, in dem durch das Verfassungsgesetz bezeichneten Maße, höhere Befugnisse in der äußeren Kirchenleitung an.“

3) Der Entwurf bestellt den Pfarrer zum Vorsitzenden.

gemeinden bildet die Landessynode, deren Organ die Landessynode ist. Sie besteht zu einem Drittel aus geistlichen, zu zwei Dritteln aus weltlichen Mitgliedern; das aktive Wahlrecht dabei hat jedes Mitglied der Gemeindeversammlung, das passive jedes weltliche Mitglied der Kirche bzw. jeder ordinierte Geistliche. Die Synode berät und beschließt über die Angelegenheiten der gesamten evangelischen Landeskirche; ihre Beschlüsse im Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung erlangen Gesetzeskraft durch die Verkündung, welche dem Oberkirchenrat obliegt; doch kann dieser die Verkündung aussetzen, bis die nächste Synode über die von ihm erhobenen Bedenken Beschluß gefaßt hat. Die Synode findet ordentlicher Weise jährlich statt. Die oberste Behörde der evangelischen Kirche ist der Oberkirchenrat; er besteht aus einem theologischen, einem juristischen und einem anderen weltlichen Mitgliede; alle drei werden von der Synode gewählt, und zwar das juristische Mitglied auf Lebenszeit, die beiden anderen auf 6 Jahre<sup>1)</sup>; außerdem werden dem Oberkirchenrate zwei außerordentliche Mitglieder, ein geistliches und ein weltliches, je auf 4 Jahre gewählt, beigegeben. Der Oberkirchenrat ist der Synode verantwortlich und hat ihr einen Jahresbericht vorzulegen. Für den Fall, daß die Synode Grund findet, gegen ihn einzuschreiten, wird ein Schiedsgericht aus acht von jedem Teile zur Hälfte und drei durch diese acht gewählten Schiedsrichtern gebildet; dieses Schiedsgericht erkennt nach Umständen auf Verweis, Geldstrafen, Schadenersatz, Dienstentlassung; seinen Entscheidungen haben sich die Beteiligten ohne weitere Berufung zu unterwerfen.

Dies die Grundzüge einer Kirchenverfassung<sup>2)</sup>, in der sich der Einfluß des politischen Luftzuges auf die Gestaltung der evangelischen Kirche mit besonderer Klarheit offenbart. Wer freilich in einer vom Staate unabhängigen, auf dem Gemeindeprinzip aufgebauten Organisation der Kirche das Ideal einer echt reformatorischen Kirchenverfassung erblickt, dem muß diese Oldenburger Verfassung als die Verwirklichung dieses Ideals, als eine Großthat des protestantischen Geistes erscheinen. Dem schärferblickenden Auge aber verbirgt sich die Verwandtschaft nicht, die zwischen den auf die Organisation einer selbständigen evangelischen Kirche gerichteten Bestrebungen und den gleichzeitigen politischen Tendenzen und Bewegungen bestand. Wenn irgendwo so wird es hier offenbar, daß jenes Drängen auf Unabhängigkeit der Kirche vom Staate nichts weniger als ein Zurückgehen auf die Grundsätze des Protestantismus, die Wiederaufnahme eines von den Reformatoren nur aus Opportunitätsgründen aufgegebenen Planes ist, sondern das Widerspiel der politischen, auf Befreiung von den Fesseln des Polizeistaates, auf Teilnahme der Gesellschaft an der Regierung gerichteten Bewegung.

1) Nach dem Entwurfe besteht der Oberkirchenrat aus 3 geistlichen und 3 weltlichen Mitgliedern, die von der Synode aus den vom Oberkirchenrat vorgeschlagenen Personen gewählt und vom Großherzog bestätigt werden.

2) Sie war nur für die evangelische Kirche des Herzogtums Oldenburg gegeben, nicht auch für die der Fürstentümer Lübeck und Birkenfeld.

Die Oldenburger Verfassung, obgleich wie keine andere auf der Höhe der Zeit stehend, hat sich schlecht bewährt. Der Großherzog genehmigte durch Verordnung vom 3. August 1849 <sup>1)</sup> „als oberster Bischof der Kirche“, zur Durchführung der derselben nach dem Art. 73 des Staatsgrundgesetzes zustehenden Befugnis der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten, den Eintritt neuer kirchlicher Behörden und den Übergang der Kirchengewalt auf dieselben nach den Bestimmungen des gedachten (kirchlichen) Verfassungsgesetzes, bestimmte, daß mit dem 15. August 1849 die bestehenden evangelischen Kirchenbehörden in Bezug auf die kirchliche Verwaltung außer Wirksamkeit treten, und stellte mit jenem Tage die evangelische Kirche unter die Oberaufsicht des Staatsministeriums. An dem bezeichneten Tage trat sodann der neue Oberkirchenrat sein Amt mit einer Ansprache an die evangelischen Gemeinden des Herzogtums Oldenburg an, die damit beginnt: „Eure Vertreter in der verfassunggebenden Synode haben uns berufen, unter Euch das Amt zu führen, welches das Band kirchlicher Gemeinschaft wahren und festigen, die gemeinsamen Angelegenheiten nach Maßgabe unserer Kirchengesetze ordnen und verwalten soll.“ <sup>2)</sup> Allein die Staatsregierung blieb verstimmt der Kirchenverfassung gegenüber, ließ das neue Kirchenregiment versuchen, was es ohne sie vermöge, und fand hierzu willigen Beistand am Landtage, der bereits verordnet hatte, daß forthin alle Abgaben an die Kirche nur persönliche seien, so daß man durch den Austritt aus der Landeskirche aller Leistungen für die Kirche ledig wurde. Dazu kam, daß für die allgemeinen Kosten der kirchlichen Verwaltung, die bisher der Staat bestritten oder wenigstens vermittelt hatte, keine bestimmte Vorkehrung getroffen worden war. Den Gemeinden kam es nun aber sehr un bequem vor, daß sie zu allgemeinen Kirchenzwecken beisteuern sollten, und einige rebeten schon davon, daß sie ja für sich allein bestehen könnten und dann diese Kosten nicht zu tragen hätten. Die Stolgebühren der Geistlichen wurden nach dem Kirchengesetz abgelöst, aber damit auch ihre Einkünfte vermindert. Abgaben und Gefälle wurden mehr als sonst zurückgehalten, und da die Staatsregierung sich weigerte, sie wie vordem auf dem Verwaltungswege einzutreiben, so sah sich die Landeskirche bald in eine Reihe kostspieliger, ärgerlicher Civilprozesse verwickelt, ja der Staat verweigerte selbst von seinen bisher beitragspflichtigen Domänen Abgaben an die Kirche zu leisten. Dazu blieb die frühere Kirchenbehörde, das Konsistorium, mit seiner Erfahrung und amtlichen Würde als oberste Schulbehörde bestehen, vorläufig auch für Ehesachen und Kirchenbücher. So war es kein Wunder, daß der am Schlusse des Jahres 1851 versammelten Synode bereits verschiedene Petitionen um Revision der Kirchenverfassung von Geistlichen und Laien vorgelegt wurden; man hielt indes eine solche zur Zeit nicht für angemessen, da inzwischen die Revision des Staatsgrundgesetzes in Angriff genommen worden war. Zwar versuchte man noch vor Erlass des

1) Im Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Jahrg. 1852 S. 26 ff. Vgl. zum Folgenden auch Hase a. a. D. S. 515 ff.

2) Allgemeines Kirchenblatt 1852 S. 28.

neuen Staatsgrundgesetzes eine außerordentliche Synode zusammentreten zu lassen, allein die Versammlung wurde infolge von zahlreichen Mandatsniederlegungen beschlußunfähig.

Am 22. November 1852 wurde das revidierte Staatsgrundgesetz <sup>1)</sup> publiziert. Wohl bestimmt auch dieses, daß keine Staatskirche bestehen und daß jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten solle, allein daneben verrät es doch einen recht konservativen Zug. Einmal soll die christliche Religion bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, zu Grunde gelegt werden, ferner wird ein Unterschied gemacht zwischen solchen Religionsgesellschaften, welche bereits Korporationsrechte haben und denen sie gewährleistet werden, und anderen, die Korporationsrechte nicht haben und sie nur durch ein Gesetz erhalten können. Sodann aber wird insbesondere der evangelischen Kirche eine Presbyterial- und Synodalverfassung gewährleistet, „vorbehaltlich der kirchenregimentlichen Befugnisse, welche zur Erhaltung der Verbindung der Kirche mit dem Staate und zur Förderung ihrer Zwecke dem Großherzoge nach der Verfassung der Kirche zustehen werden“. Zu diesem Zwecke wird die zur Zeit bestehende Verfassung der evangelischen Kirche des Herzogtums Oldenburg denjenigen Änderungen unterworfen, welche zur Erhaltung des Bestandes der Kirche oder der staatlichen Ordnung erforderlich sind. Wichtig ist noch die weitere Bestimmung, daß jeder Religionsgenossenschaft überlassen bleibe, die Aufbringung der Abgaben und Leistungen zu ihren Zwecken selbst zu ordnen, daß aber diese Abgaben und Leistungen von den Staatsbehörden denen der weltlichen Gemeinden gleich behandelt werden sollen, wenn die Grundsätze, nach denen sie aufgebracht und verteilt werden sollen, von der Staatsgewalt genehmigt seien.

Sofort ließ nun der Großherzog durch eine Kommission den Entwurf eines revidierten Kirchenverfassungsgesetzes ausarbeiten und verkündigte dieses durch Patent vom 11. April 1853, nachdem er es der Synode zur Erklärung, dem Oberkirchenrat zur gutachtlichen Äußerung hatte vorlegen lassen, als „Verfassungsgesetz der evangelisch-lutherischen Kirche des Herzogtums Oldenburg.“ <sup>2)</sup> Übereinstimmend mit dem Entwurfe der 1849er Kirchenverfassung bestimmt Art. 4: „Der dem evangelischen Bekenntnisse zugehörige Großherzog hat das den evangelischen Landesfürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment beschränkt durch die Bestimmungen dieser Verfassung.“ Auch sonst trägt die revidierte Kirchenverfassung ganz den Typus der neueren Presbyterial- und Synodalordnungen. Sie baut die Kirche von

1) Bei Zachariä, Deutsche Verfassungsgesetze S. 900 ff. Störf, Handbuch der deutschen Verfassungen S. 294 ff. Dieses Staatsgrundgesetz gilt heute noch. Die im Folgenden citierten Bestimmungen sind in Art. 74—81 enthalten.

2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 560 ff. Die weniger und unwesentlichen seitdem eingetretenen Änderungen hat Friedberg dem Texte der Kirchenverfassung eingefügt.

unten nach oben auf in den drei Stufen der Pfarrgemeinde, der Kreisgemeinde und der Landesgemeinde. Die Organe der Pfarrgemeinde, die in ihren Angelegenheiten das Recht der Selbstverwaltung innerhalb der gesetzlichen Grenzen hat, sind die Gemeindeversammlungen, der Kirchenrat oder das Presbyterium mit dem Pfarrer als Vorsitzendem, und der Kirchausschuß. Die Vertretung der Kreisgemeinde ist die Kreissynode, die aus ihrer Mitte ein geistliches Mitglied zum Vorsitzenden wählt. Die Landesgemeinde endlich wird durch die Landessynode vertreten, in der neben 29 erwählten Mitgliedern (12 geistlichen und 17 weltlichen) fünf landesherrliche Mitglieder Sitz und Stimme haben. Ohne ihre Zustimmung können keine Kirchengesetze vom Großherzog erlassen werden. Der Oberkirchenrat ist die oberste Behörde der evangelisch-lutherischen Kirche des Landes, durch die der Großherzog das ihm zustehende Kirchenregiment ausübt; seine Mitglieder werden vom Großherzog ernannt. Die Schlussbestimmung der Kirchenverfassung erinnert an den Artikel 112<sup>1)</sup> des Entwurfs der 1849er Verfassung: „Bei eintretendem Regierungswechsel wird der dem evangelischen Bekenntnisse zugethane Großherzog eine förmliche Zusicherung erteilen, daß er das ihm zustehende Kirchenregiment der Kirchenverfassung gemäß zum Besten der Kirche treu ausüben wolle. Diese Zusicherung wird im Kirchengesetzblatt verkündet und die Urchrift der Landessynode bei ihrer nächsten Zusammenkunft übergeben.“

Noch sind die beiden anderen evangelischen Landeskirchen des Großherzogtums Oldenburg, die des Fürstentums Lüneburg und die des Fürstentums Birkenfeld, ins Auge zu fassen. Im ersteren übt der Landesherr das ihm zustehende Kirchenregiment durch die Regierung in Cutin aus; die einzelnen Kirchengemeinden haben durch eine Reihe von Kirchengesetzen<sup>2)</sup> eine Organisation empfangen, die in der Hauptsache mit der Verfassung der lutherischen Gemeinden des Herzogtums Oldenburg übereinstimmt. Die Verfassung der evangelischen Kirche des Fürstentums Birkenfeld beruht ebenfalls auf mehreren Gesetzen.<sup>3)</sup> Seine kirchenregimentlichen Befugnisse übt hier der Großherzog durch das Konsistorium in Birkenfeld aus; die Kirchengemeinden haben Kirchenvorstände (Presbyterien) und Kirchengemeindevertretungen zu Organen; ihre Gesamtheit bildet die Landesgemeinde, welche durch die Landessynode vertreten wird.

In Braunschweig kam es sehr spät zu der im § 213 der Neuen Landschaftsordnung vom 12. Oktober 1832 verheißenen Organisation der Kirchengemeinden. Erst durch das Gesetz vom 30. November 1851<sup>4)</sup> wurde

1) f. o. S. 422.

2) Siehe dieselben bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 582 ff. 1. Ergänzungsband S. 151 f.

3) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 594 ff. 609 ff.

4) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 760 ff.

das Institut der Kirchenvorstände geschaffen, an dem spätere Gesetze nichts Wesentliches geändert haben.<sup>1)</sup> Darnach soll in jeder evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde ein Kirchenvorstand, aus dem Pfarrer als Vorsitzendem und einigen gewählten Kirchenverordneten bestehend, errichtet werden. Er hat im Allgemeinen die Kirchengemeinde zu vertreten und ihre Interessen zu wahren, das Kirchenvermögen zu beaufsichtigen und zu verwalten. Aber erst zwanzig Jahre später folgte auf die presbyteriale Organisation die synodale, indem durch das aus den Beratungen einer Vorsynode hervorgegangene Gesetz vom 31. Mai 1871<sup>2)</sup> eine Landessynode und ein Landessynodalausschuß errichtet wurden. Der Zustimmung der Landessynode bedarf es für Kirchengesetze, die sich auf die Lehrordnung, den Kultus und die Disziplin oder auf die Verfassung der Kirche beziehen, und für Umlagen auf die Kirchengemeinden zu allgemein kirchlichen Zwecken; im Übrigen ist ihre Thätigkeit nur gutachtlich. Durch Kirchengesetz vom 6. Januar 1873<sup>3)</sup> wurden sodann die Inspektionsynoden ins Leben gerufen, die den Kreis- oder Diözesansynoden in den anderen Landeskirchen entsprechen. — Die Stellung des Konsistoriums hat sich durch diese neuere Gesetzgebung nicht verändert: es ist nach wie vor dem Landesherrn unmittelbar untergeben.<sup>4)</sup> Nur sofern es mit der Oberleitung der evangelisch-lutherischen Gemeindefschulen betraut ist, ist es dem Staatsministerium als der obersten Landesverwaltungsbehörde untergeordnet.<sup>5)</sup> — Eigenartig ist eine Bestimmung des Gesetzes vom 27. März 1882<sup>6)</sup>, wonach die auf dem Gebiete der Kirchengesetzgebung früher von staatlichen Organen erlassenen bzw. unter ihrer Mitwirkung zu stande gekommenen Gesetze und Verordnungen, die bis dahin auf die gleiche Weise wieder aufgehoben oder abgeändert werden konnten, nur als „subsidiäres Recht“ gelten und nur zur Anwendung kommen sollen, wenn und solange nicht durch ein Kirchengesetz oder eine kirchliche Verordnung anderweitige Bestimmungen getroffen sind. Übrigens sollen Kirchengesetze und Kirchenverordnungen nur dann vollziehbar sein, wenn sie durch ein stimmführendes Mitglied des Staatsministeriums kontrasiert oder auf Allerhöchsten Befehl an des Herzogs Statt unterzeichnet sind.

Das Herzogtum Anhalt erhielt zwar in der mit Patent vom 18. Juli bzw. 31. August 1859 veröffentlichten „Landschaftsordnung“ eine neue Verfassung, die durch spätere Gesetze in einigen Punkten abgeändert worden ist<sup>7)</sup>, allein das Verhältnis von Staat und Kirche wird darin nicht berührt. Die Verfassung der evangelischen Kirche der früher selbständigen Anhaltischen Herzogtümer hatte, obgleich diese Ende des 16. Jahrhunderts zur

1) Bei Friedberg a. a. D. teils dem genannten Gesetz vom 30. November 1851 beigelegt, teils S. 775 ff. 2) Bei Friedberg a. a. D. S. 779 ff. 3) Bei Friedberg a. a. D. S. 792 ff. 4) f. o. S. 364. 5) Bei Friedberg a. a. D. S. 795 f.

6) Ebenda. 7) Bei Störk a. a. D. S. 464 ff.

reformierten Konfession übergetreten waren<sup>1)</sup>, doch einen ausgesprochen lutherischen Charakter. Von einer Presbyterial- und Synodalordnung war keine Rede, wenn auch zum Teil einige Ansätze von Gemeindeorganisation sich fanden. Erst unterm 6. Februar 1875 wurde eine „Kirchengemeindeordnung für das Herzogtum Anhalt“<sup>2)</sup> publiziert, die durch das Staatsgesetz vom 28. Dezember 1875<sup>3)</sup> die staatliche Sanktion erhielt. Darnach besteht in jeder Pfarrgemeinde ein Gemeindefürsorgeausschuss unter dem Vorsitz des Pfarrers; ihm kommt zu, der Gemeinde in Ausübung ihres Berufes zu dienen, insbesondere sie in vermögensrechtlicher Beziehung zu vertreten und das Kirchenvermögen zu verwalten. Daneben besteht in größeren Gemeinden eine Gemeindevertretung. Durch die Synodalordnung vom 14. Dezember 1878<sup>4)</sup> wurde die presbyteriale Organisation ergänzt durch eine landessynodale: die Pfarrgemeinden bilden zusammen die Landeskirchengemeinde und die Vertretung dieser ist die Landessynode, ohne deren Zustimmung landeskirchliche Gesetze nicht erlassen werden dürfen. Die Diözesanversammlungen haben einen ähnlichen Charakter wie die in der evangelischen Kirche des Königreichs Sachsen.<sup>5)</sup> Auch die Synodalordnung erhielt sodann, soweit erforderlich, die staatsgesetzliche Bestätigung durch Gesetz vom 24. März 1879<sup>6)</sup>; zugleich wird darin ausgesprochen, daß kirchliche Gesetze und Verordnungen nur soweit rechtsgültig sind, als sie mit einem Staatsgesetz nicht im Widerspruch stehen.

Eigentlich ist die Stellung des anhaltischen Konsistoriums. Auf der einen Seite ist es Organ des evangelischen Landesherren zur Ausübung des ihm zustehenden Kirchenregiments<sup>7)</sup> und vertritt (unter Mitwirkung des Vorstandes der Landessynode) die evangelische Landeskirche in ihren vermögensrechtlichen Angelegenheiten<sup>8)</sup>; auf der anderen Seite ist es neben dem Staatsministerium zugleich Organ der Staatsgewalt zur Ausübung ihres staatlichen Aufsichtsrechtes gegenüber der evangelischen Kirche und hat in dieser Eigenschaft in einer Reihe von Fällen entweder selbständig oder auf Ermächtigung durch das Staatsministerium den Beschlüssen der kirchlichen Organe die er-

forderliche Genehmigung zu erteilen.<sup>1)</sup> So steht also das Konsistorium als kirchenregimentliche Behörde direkt unter dem Landesherren, als Staatsaufsichtsbehörde dagegen unter dem Staatsministerium.<sup>2)</sup>

Das Fürstentum Waldeck erhielt in dem Staatsgrundgesetz vom 23. Mai 1849<sup>3)</sup> eine Verfassung, die in der Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat den in Frankfurt proklamierten „Grundrechten des deutschen Volkes“ vollkommen entsprach. Nichtsdestoweniger wurde aber durch Verordnung vom 11. Juni 1849 das Konsistorium aufgehoben und die Beforgung der Konsistorialsachen der V. Abteilung der neugeschaffenen Staatsregierung übertragen; die in dem Staatsgrundgesetz gegebene Zusicherung der Selbständigkeit der Kirchen in Ordnung ihrer Angelegenheiten blieb somit unausgeführt. Bald wurde jedoch eine Revision des Staatsgrundgesetzes vorgenommen und unterm 17. August 1852 die jetzt noch geltende Verfassungsurkunde<sup>4)</sup> publiziert. Der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche sowie jeder anderen Religionsgesellschaft wird darin das Recht gewährt, in Unterordnung unter die allgemeinen Landesgesetze ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten (§ 42); doch werden die Religionsgesellschaften unterschieden in solche, die Korporationsrechte haben, und in solche, die sie nicht haben; letztere können diese Rechte nur durch besondere Gesetze erlangen (§ 41); außerdem soll die christliche Religion bei denjenigen Einrichtungen des Staates zu Grunde gelegt werden, die mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen (§ 39). Die evangelische Kirche nun gehört unzweifelhaft zu den Religionsgesellschaften mit Korporationsrechten. Zunächst wurde in Gemäßheit des § 42 der Verfassungsurkunde durch Höchstes Verordnungs vom 2. März 1853<sup>5)</sup> das Konsistorium wiederhergestellt und berufen, als geistlicher Beirat dem Landesherren in allen Sachen des Kirchenregiments zur Seite zu stehen und unmittelbar unter ihm als oberste kirchliche Behörde unbeschadet der durch die Staatsregierung wahrzunehmenden staatlichen Hoheitsrechte alle inneren und äußeren Angelegenheiten der evangelischen Kirche zu leiten und zu verwalten. Sodann wurde unterm 1. August 1857 eine Gemeindeordnung<sup>6)</sup> für die evangelische Kirche eingeführt und durch sie in jeder Kirchengemeinde unter dem Vorsteher des Pfarrers ein Kirchenvorstand zur Beforgung der kirchlichen Angelegenheiten der Gemeinde bestellt; zur Beschlussfassung über die Befreiung kirchlicher Baulasten wurde jedoch durch die Verordnung vom 4. Mai 1864<sup>7)</sup> in den Gemeinden, wo kirchliche Baulasten mittels Beiträgen seitens

1) Es wird dies freilich bestritten, vgl. Dunder, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer unter Joachim Ernst und Johann Georg (1570—1606). 1892.

2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 801 ff.

3) Ebendaf. S. 814 ff.

4) Ebendaf. S. 816 ff.

5) f. v. S. 407.

6) Bei Friedberg a. a. D. S. 825 ff.

7) Vgl. § 4 der Synodalordnung vom 14. Dezember 1878: „Der evangelische Landesherren ist Träger des Kirchenregiments und übt dasselbe nach Maßgabe des bestehenden Rechts und der gegenwärtigen Ordnung durch das Konsistorium aus unter Mitwirkung der Landes- und Parochialkirchengemeinde.“ Vgl. auch Art. 8 des Staatsgesetzes vom 24. März 1879.

8) Art. 9 des genannten Staatsgesetzes.

1) Staatsgesetz vom 24. März 1879 Art. 11.

2) Vgl. Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 63.

3) Bei Rauch, Parlamentarisches Taschenbuch, 5. Lieferung S. 168 ff.

4) Bei Störk a. a. D. S. 495 ff.

5) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 833 ff.

6) Ebendaf. S. 835 ff.

7) Bei Friedberg a. a. D. S. 843 ff.



der Eingepfarrten aufgebracht werden müssen, ein kirchlicher Gemeindeauschuß eingerichtet. Endlich erhielt die evangelische Kirche unterm 18. Februar 1873 auch eine Synodalordnung<sup>1)</sup>, durch welche Kreisynoden (mit gewähltem geistlichem Vorsitzenden) und eine Landesynode eingeführt wurden; diese bildet die Vertretung der aus der Gesamtheit der Kirchengemeinden bestehenden Landesgemeinde oder Landeskirche und berät und beschließt über die Angelegenheiten der gesamten evangelischen Kirche des Landes; die mit ihrer Zustimmung vereinbarten Gesetze treten erst in Kraft, wenn sie vom Fürsten in seiner Eigenschaft als Landesbischof bestätigt und vom Konsistorium verkündet sind. Durch Gesetz vom 31. Januar 1873<sup>2)</sup> erhielt die Synodalordnung hinsichtlich des in § 41 in Anspruch genommenen kirchlichen Besteuerungsrechtes die staatliche Genehmigung.

Ein besonderes Interesse bietet Waldeck dadurch, daß infolge der zwischen dem Fürstentum und Preußen abgeschlossenen Accessionsverträge die innere Verwaltung des Landes seit 1867 von Preußen geführt wird, jedoch mit Ausnahme der Verwaltung, welche dem fürstlichen Konsistorium in seiner Eigenschaft als Oberkirchenbehörde zusteht (sowie der Verwaltung des Domänenvermögens). Es tritt darin die bereits hervorgehobene Natur des modernen landesherrlichen Kirchenregiments als eines Annexes der staatlichen Hoheitsrechte deutlich zu Tage<sup>3)</sup>: wäre die Kirchengewalt über die evangelische Kirche des Landes ein wesentlicher Bestandteil der Staatsgewalt, dann hätte ihre Ausübung ebenfalls auf den König von Preußen übergehen müssen. So aber war es möglich, daß der Fürst von Waldeck die Ausübung der Staatsgewalt (bezüglich der inneren Verwaltung seines Landes) dem König von Preußen übertrug, die Ausübung der Kirchengewalt aber für sich behielt.<sup>4)</sup>

Im Fürstentum Lippe war 1605 die reformierte Lehre an Stelle der bisherigen lutherischen getreten und dadurch die reformierte Kirche die herrschende Kirche des Landes geworden; es hatte dies die Einführung von Presbyterien 1624 zur Folge, berührte aber die landesherrliche Kirchengewalt, sowie die Organisationen der Superintendenten und des Konsistoriums nicht. Die durch den 30jährigen Krieg in Verfall gekommene Einrichtung der Presbyterien wurde durch die große Kirchenordnung von 1684 wieder hergestellt, und bei dieser Verfassung blieb die Kirche des Landes bis tief in unser Jahrhundert herein; denn das Gesetz vom 3. Februar 1851, welches die alte Presbyterialordnung abänderte, wurde schon am 9. März 1854 wieder zurückgenommen.<sup>5)</sup>

Im gleichen Jahre wurden die drei christlichen Konfessionen einander gleichgestellt.<sup>6)</sup>

Durch eine Reihe von Gesetzen<sup>7)</sup> wurde endlich in den Jahren 1876

1) Bei Friedberg a. a. D. S. 848 ff. 2) Ebendaf. S. 854 f. 3) f. o. S. 356 f.

4) Vgl. auch Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 102 Anm. 1.

5) f. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 871 f. 6) f. Falkmann in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts III, 2, 1 S. 184. 7) Bei Friedberg a. a. D. S. 873 ff.

bis 1878 eine Organisation der Kirchengemeinden (mit dem Kirchenvorstand als Vertretung) und der Landeskirche (mit der Landesynode als Vertretung) eingeführt. Durch Verordnung vom 19. Oktober 1882<sup>1)</sup> wurde die landesynodale Organisation auf die vier lutherischen Gemeinden des Landes ausgedehnt.

Alle kirchlichen Angelegenheiten der beiden evangelischen Konfessionen verwaltet das Konsistorium zu Detmold; es ist dem Kabinettsministerium unterstellt und leitet und beaufsichtigt auch das Volksschulwesen.<sup>2)</sup>

Im Fürstentum Schaumburg-Lippe ist die lutherische Konfession von jeher die herrschende Konfession des Landes gewesen und in dieser Stellung weder durch den Umstand, daß das Land seit 1640 eine der reformierten Konfession zugehörige Landesherrschaft besitzt, noch durch die Verfassungsurkunde vom 17. November 1868, welche keine Bestimmungen über das Verhältnis von Staat und Kirche enthält, beeinträchtigt worden.<sup>3)</sup> Das Kirchenregiment der lutherischen Kirche steht auch dem reformierten Landesherrn zu und wird von ihm durch das Konsistorium, unter dem vier Kirchenkommissionen stehen, ausgeübt. Die Pfarrogemeinden haben keinerlei selbständige Befugnisse und werden in allen Beziehungen vom Konsistorium vertreten.<sup>4)</sup> Für die geistlichen Angelegenheiten der Reformierten, die zum Synodalverband der Niedersächsischen Konföderation gehören, ist die Regierungskanzlei zuständig.

Wir gehen zu den thüringischen Staaten über. Hier steht voran das Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach.<sup>5)</sup> Die lutherische Landeskirche war bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts konsistorial verfaßt und hatte keine synodale und nur eine unbedeutende presbyteriale Organisation, auch nachdem durch Reskript vom 10. Mai 1816 die kirchenregimentliche Vereinigung der lutherischen und der reformierten Konfession herbeigeführt worden war. Durch Verordnung vom 25. September 1849<sup>6)</sup> wurde nun im Zusammenhange mit einer neuen Organisation der Staatsverwaltung das seit-herige Oberkonsistorium aufgehoben und die Verwaltung der evangelischen Kirchen- und Schulangelegenheiten dem zweiten Departement des Staatsministeriums, das auch für die Justiz bestellt wurde, übertragen; zugleich wurde bestimmt, daß in rein kirchlichen und geistlichen Sachen der evangelischen

1) Bei Friedberg a. a. D. S. 885 f.

2) Ebendaf. S. 872. Falkmann a. a. D. S. 185.

3) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 887. Böhmers bei Marquardsen a. a. D. S. 176.

4) Vgl. Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 290.

5) Vgl. zum Folgenden G. Meyer in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts III, 2, 2 S. 22 ff. und die Erinnerungen des weimarschen Staatsministers Stiebling, aus drei und fünfzig Dienstjahren (1891) besonders S. 77 ff. 107 ff. 195 ff.

6) Bei Volkert, Sammlung der kirchlichen Gesetze und Verordnungen im Großherzogtume Sachsen-Weimar-Eisenach seit dem Jahre 1848. (1880) S. 29 f.

Kirche ein kollegialisch zusammengesetzter Kirchenrat mitwirken solle. Die Kompetenz dieses Kirchenrats wurde durch eine am gleichen Tage ergangene Verordnung<sup>1)</sup> geregelt. Danach sollten auf diese Behörde die eigentlichen kirchlichen und geistlichen Funktionen des bisherigen Oberkonsistoriums übergehen. Bald darauf wurde eine presbyteriale Gemeindeorganisation geschaffen, indem, jedoch zunächst nur provisorisch, unterm 24. Juni 1851 eine Kirchengemeindeordnung<sup>2)</sup> publiziert wurde. Nach § 1 derselben bildet die Ortsgemeinde die erste Stufe in der evangelischen Kirche des Landes und hat die Rechte einer juristischen Person. Ihr Organ ist der Kirchengemeinde-Vorstand, der mit dem Pfarrer als Vorsitzenden die unterste Stufe in der Organisation der kirchlichen Behörden bildet und die Kirchengemeinde in rechtlicher Beziehung vertritt, das Kirchengemeinde- und Stiftungsvermögen verwaltet und beaufsichtigt u. s. w., und in besonderen Fällen die kirchliche Gemeindeversammlung. Erst spät erfolgte der weitere Ausbau der Verfassung. Durch die Synodalordnung vom 29. März 1873<sup>3)</sup> wurde einmal die bis dahin immer noch provisorische Kirchengemeindeordnung als definitive bestätigt und zur geordneten Vertretung der sämtlichen evangelischen Kirchengemeinden des Großherzogtums eine Landessynode eingeführt. Alle die Gesetzgebung und Verwaltung der Landeskirche betreffende Beschlüsse derselben können nur mit der Sanction des Landesherrn ausgeführt werden. Die ganze kirchliche Organisation fand ihren Abschluß durch die Reorganisation des Kirchenrats, welche durch die Verordnung vom 25. November 1874<sup>4)</sup> vorgenommen wurde. Danach soll der Kirchenrat fortbestehen und auch ferner die rein kirchlichen und geistlichen Befugnisse üben, die ihm durch die Verordnung vom 25. September 1849 zugewiesen sind und nunmehr im Einzelnen aufgezählt werden. In diesen rein kirchlichen und geistlichen Angelegenheiten kommen dem Kirchenrat das Recht der Anordnung und die Befugnisse der höheren Instanz innerhalb der bestehenden Gesetze und Verordnungen zu. Wo nach der bestehenden Kirchenverfassung ein Beschluß des Kirchenrats (in rein kirchlichen und geistlichen Angelegenheiten) der Bestätigung des Landesfürsten bedarf, oder wo dem Letzteren eine selbständige von der Beschlussfassung des Kirchenrats abweichende Entscheidung zusteht, wird der Chef des Kultusdepartements über die Beschlussfassung des Kirchenrats dem Landesfürsten Vortrag erstatten und die Entschließung des Letzteren einholen. Der Kirchenrat besteht aus dem Chef des Kultusdepartements (als Vorsitzendem), einem weltlichen rechtsverständigen vom Landesfürsten ernannten Mitgliede und mehreren evangelischen Geistlichen, die der Landesfürst dazu beruft, als ordentlichen und den Mitgliedern des ständigen Synodalausschusses als stimmberechtigten außerordentlichen Mitgliedern.

1) Bei Völlert a. a. D. S. 30 f.

2) Ebenbas. S. 45 ff., bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 622 ff.

3) Bei Völlert a. a. D. S. 225 ff. Friedberg a. a. D. S. 638 ff.

4) Bei Völlert a. a. D. S. 245 ff. Friedberg a. a. D. S. 644.

Neben den Superintendenturen bestehen ähnlich wie im Königreiche Sachsen Kircheninspektionen, aus dem Superintendenten und dem evangelischen Amtsrichter des Bezirks gebildet. Ihre Kompetenz bezieht sich auf die kirchlichen Externa, besonders haben sie die Aufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens; soweit sie rein kirchliche und geistliche Angelegenheiten zu besorgen haben, stehen sie unter dem Kirchenrat, sonst unmittelbar unter dem Staatsministerium.<sup>1)</sup>

Die Einrichtung des Kirchenrats und des Kultusdepartements auf der obersten, der Superintendenturen und der Kircheninspektionen auf der mittleren Stufe der kirchlichen Verfassung beruht somit auf der Unterscheidung der kirchlichen Interna und Externa: für erstere bestehen kirchliche, für letztere weltliche bezw. weltlich-kirchliche Behörden. Die enge Verbindung der evangelischen Kirche mit dem Staate zeigt sich aber auch darin, daß der Chef des Kultusdepartements zugleich Vorsitzender des Kirchenrats ist. Die einheitliche Spitze, welche in anderen Ländern der Staat und die evangelische Kirche nur im landesherrlichen Kirchenregiment besitzen, tritt also hier schon auf der obersten Stufe der kirchlichen Verwaltung hervor.

Die Herzogtümer Sachsen-Koburg und Sachsen-Gotha gehören zu den wenigen deutschen Staaten, welche die radikalen Bestimmungen der deutschen Grundrechte über das Verhältnis des Staates zur Kirche bis auf den heutigen Tag festgehalten haben. Der § 35 des Staatsgrundgesetzes für die beiden Herzogtümer vom 3. Mai 1852<sup>2)</sup>, wonach keine Religionsgesellschaft vor anderen Vorrechte in kirchlicher Hinsicht genießt, der Staat vielmehr allen gleichen Schutz gewährt, ist bis auf den heutigen Tag in Kraft. Es wäre nun aber falsch, daraus den Schluß auf eine völlige Unabhängigkeit der Kirchen vom Staate zu ziehen; das genaue Gegenteil trifft zu, wie der § 35 selbst in seinem zweiten Teile verrät: „Verordnungen der Kirchengewalt können ohne vorgängige Genehmigung der Staatsregierung weder verkündigt noch vollzogen werden.“ In der That ist auch von einer Selbständigkeit der Kirchen, der katholischen wie der evangelischen, keine Spur wahrzunehmen; die Stellung beider ist ganz im Geiste des Territorialismus bemessen.

Wir müssen, wenn wir auf die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Herzogtum Sachsen-Koburg-Gotha eingehen, unterscheiden zwischen der evangelischen Kirche in Sachsen-Koburg und der in Sachsen-Gotha. Materiell stimmt allerdings die kirchliche Gesetzgebung beider überein, aber formell sind es zwei besondere Kirchen.<sup>3)</sup> Dabei ist die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Sachsen-Gotha für die in Sachsen-Koburg vorbildlich gewesen und daher hier zuerst zu erörtern.

1) Vgl. Verordnung vom 25. November 1874 § 4. Verordnung vom 22. September 1879 (bei Völlert a. a. D. S. 402 ff.).

2) Bei Zachariä a. a. D. S. 652 ff., bei Störf a. a. D. S. 442 ff.

3) Vgl. Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 7.

Kiefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Bis zum Jahre 1858 bestand im Herzogtum Sachsen-Gotha als oberste kirchliche Verwaltungsbehörde ein Oberkonsistorium, während die Unterkonsistorien früher schon eingegangen waren. Unter ihm standen seit 1839 die Kirchen- und Schulkämter (die früheren geistlichen Untergerichte)<sup>1)</sup>, bestehend aus einem geistlichen Mitglied (dem Superintendenten) und einem staatlichen Verwaltungsbeamten (Landrat oder Bürgermeister), und beauftragt für Aufrechterhaltung der äußeren Zucht und Ordnung in Kirche und Schule, die Verwaltung des Kirchenvermögens und die Instandhaltung der kirchlichen Gebäude zu sorgen.<sup>2)</sup> Im Zusammenhange nun mit einer neuen Organisation der Verwaltungsbehörden im Herzogtum Gotha, die das Gesetz vom 11. Juni 1858<sup>3)</sup> brachte, wurde das Oberkonsistorium aufgehoben und dem Staatsministerium die oberste Leitung und Beaufsichtigung der gesamten geistlichen und Schulverwaltung übertragen, zugleich aber auch der Geschäftskreis dieser die kirchlichen Interna und Externa umfassenden Verwaltung näher bestimmt; es darf dabei aber nicht übersehen werden, daß der Generalsuperintendent von Gotha Mitglied des Staatsministeriums ist. Eine presbyteriale und synodale Organisation hat die evangelische Kirche des Herzogtums nicht.

Für Sachsen-Koburg<sup>4)</sup> hatte früher bis 1802 ein Konsistorium in Koburg bestanden; in diesem Jahre aber wurde es zu einem Bestandteil der Landesregierung gemacht, allein schon 1808 nahm der Herzog diese Maßregel wieder zurück und richtete ein eigenes Konsistorium ein. Nachdem das Herzogtum mit Gotha 1826 vereinigt worden war, sollte das Kirchenregiment auch für Koburg dem Oberkonsistorium übertragen werden; man stand jedoch davon ab und machte auf den Wunsch der Landstände unterm 19. August 1835 das Konsistorium zu einer Sektion der Landesregierung, deren Mitglieder unter der Bezeichnung „Landesregierung als Konsistorium“ unter Zutritt des Koburger Generalsuperintendenten die Kirchenverwaltung führen sollten, während die Prüfung der Predigtamtskandidaten allein dem Generalsuperintendenten unter Leitung des Regierungsdirigenten zugewiesen wurde. Genöthigte das Konsistorium wenigstens noch den Schein einer selbständigen Existenz, so wurde auch dieser zerstört durch die Verordnung vom 29. Juni 1852, welche das Konsistorium als besondere Abteilung der Landesregierung aufhob und vollständig mit der Landesregierung vereinigte. Allein auch diese Einrichtung hatte keinen langen Bestand. Das Gesetz vom 17. Juni 1858 hob die koburgische Landesregierung auf und übertrug die von dieser bisher geführte Verwaltung der in Koburg für das Herzogtum Koburg fungierenden Abteilung des Staats-

1) Über sie vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 648.

2) Diese Einrichtung beruht auf der landesherrlichen Verordnung vom 15. Oktober 1839 (bei Friedberg a. a. D. S. 652 ff.) und hat durch das Gesetz vom 11. Juni 1858 (siehe darüber Friedberg a. a. D. S. 649), die Verordnung vom 14. Juni 1858 (bei Friedberg a. a. D. S. 659 ff.) und das Gesetz vom 1. Juli 1863 (siehe darüber Friedberg S. 650) nur unbedeutende Änderungen erfahren.

3) Bei Friedberg a. a. D. S. 660 ff.

4) Vgl. zum Folgenden besonders Friedberg a. a. D. S. 650 ff.

ministeriums. Dadurch ist die oberste Verwaltung der evangelischen Kirchen in den beiden Herzogtümern einheitlich und gleichartig geworden.

Kirchliche Mittelbehörden sind im Herzogtum Koburg die früheren Kirchenkommissionen, späteren geistlichen Untergerichte, jetzigen Kirchenämter: sie sind ähnlich gebildet wie die gothaischen und haben dieselbe Zuständigkeit.

Auch hier fehlt es durchaus an einer Presbyterial- und Synodalverfassung.

Die beiden evangelischen Kirchen der Herzogtümer Sachsen-Koburg und Sachsen-Gotha sind also ihrer ganzen Organisation nach vollständig verschmolzen mit dem Staate, sind trotz des § 35 des Staatsgrundgesetzes Landes- und Staatskirchen<sup>1)</sup>; sie haben keinerlei eigene Organe weder auf der untersten noch auf der obersten Stufe ihrer Verfassung.

In Sachsen-Meiningen ist die evangelische Kirche bis auf den heutigen Tag in Gemäßheit des § 29 des Grundgesetzes des Herzogtums vom 23. August 1829<sup>2)</sup> die Landeskirche; doch genießen auch alle anderen Kirchen den Schutz des Staates und volle Gewissensfreiheit, insofern sie sich den Gesetzen und Ordnungen des Staates gemäß bezeigen. Mit Bezug auf die evangelische Kirche insbesondere enthält der § 32 des Grundgesetzes die Zusicherung, daß das in der evangelischen Kirchenverfassung gegründete landesherrliche Recht der Direktion, der Vokation und resp. Bestätigung der Kirchendiener und der Dispensation von kirchlichen Verböten in Ehefachen, ingleichen der Verwaltung des Kirchenvermögens nur durch eine Behörde ausgeübt und resp. zur landesherrlichen Entscheidung vorbereitet werden soll, welche neben den weltlichen auch mit geistlichen Räten besetzt ist. Nichtsdestoweniger wurde im Jahre 1848 das bisherige Landeskonsistorium in Hildburghausen aufgehoben und die Erledigung der Geschäfte, die ihm zugewiesen gewesen waren, auf die Abteilung des Staatsministeriums für Kirchen- und Schulfachen übertragen.<sup>3)</sup> Als kirchliche Mittelbehörden bestehen für die Verwaltung der äußeren Angelegenheiten die Kirchen- und Schulkämter, ähnlich wie in Sachsen-Koburg-Gotha aus dem Ephorus und einem weltlichen Beamten gebildet.

Ist insoweit die Verfassung der evangelischen Kirche in Meiningen genau dieselbe wie in den Herzogtümern Koburg und Gotha, so besteht darin ein wesentlicher Unterschied, daß die evangelische Kirche in Meiningen durch das Gesetz vom 4. Januar 1876 eine Kirchengemeinde- und Synodal-

1) Bemerkenswert ist auch, daß nach § 20 des Staatsgrundgesetzes der Statthalter sowie der Regierungsverweiser protestantischen Glaubens sein muß.

2) Bei Zachariä a. a. D. S. 536 ff. Stbrk a. a. D. S. 368 ff.

3) Siehe Friedberg a. a. D. S. 685. Abweichend von der bürokratischen Geschäftsführung bei den übrigen Ministerialabteilungen ist hier kollegiale Beschlussfassung vorgeschrieben; auch werden zur Beratung und Beschlussfassung über die evangelischen kirchlichen Angelegenheiten außer den weltlichen noch mehrere geistliche Räte zugezogen, und

ordnung<sup>1)</sup>, die zur Vertretung der Kirchengemeinde die Kirchengemeindeversammlung und den Kirchenvorstand und zur Beratung und Beschließung über die Angelegenheiten der Landeskirche die Landessynode einsetzt, erhalten hat.

Die evangelische Kirche des Herzogtums Sachsen-Altenburg ist wie im Herzogtum Sachsen-Meiningen nach § 128 des Grundgesetzes vom 29. April 1831<sup>2)</sup> „die Kirche des Landes“; den Bekennern anderer christlicher Partikularkirchen wird der Schutz des Staates und die freie Ausübung ihres Glaubens vorbehaltlich der landesherrlichen Rechte zugesichert. Im Unterschiede von anderen Verfassungsurkunden enthält das Altenburgische Grundgesetz eingehende Bestimmungen über die Verfassung der evangelischen Kirche<sup>3)</sup> und zeigt damit an, daß dieselbe als Landesangelegenheit anzusehen und zu behandeln sei. Dies sehen wir auch daran, daß das Grundgesetz, wenn man genauer darauf achtet, nicht eigentlich ein landesherrliches Kirchenregiment kennt, wenigstens nicht in dem modernen Sinne. Wohl heißt es in §§ 130 und 131, daß an der Spitze der Landeskirche der evangelisch-protestantische Regent stehe und daß alle kirchlichen Gesetze in seinem Namen ergehen und seiner Bestätigung bedürfen, allein von dieser Stellung des Landesherrn wird dann in § 133 die Kirchengewalt unterschieden, die zum Teil unter Mitwirkung von Vertretern der Landeskirche, zum Teil unter der oberen Leitung und Autorität des Landesherrn durch das Konsistorium ausgeübt wird. Eben weil es nur eine Landeskirche im Herzogtum gibt, ist kein Bedürfnis, die Stellung des Landesherrn zur evangelischen Kirche von der zu den Kirchen überhaupt zu trennen, mit anderen Worten, ihm ein sogenanntes landesherrliches Kirchenregiment zuzuschreiben. Wohl übt also nach der Verfassung der Herzog von Altenburg dieselben Befugnisse über die evangelische Kirche aus, wie andere Landesherrn in Deutschland, aber nicht eigentlich als Inhaber des Kirchenregiments über die evangelische Kirche, sondern als Staatsoberhaupt. Die evangelische Kirche ist Landes- und Staatskirche in Altenburg, darum übt der Herzog die Rechte, die er gegen sie hat, auch als Staatsoberhaupt aus.

Auch in Altenburg hat sich freilich die spätere Gesetzgebung durch die Festsetzungen und Zusicherungen des Staatsgrundgesetzes nicht binden lassen. Das von der Verfassung in § 133 zur Ausübung der „vollziehenden Kirchengewalt oder der Kirchenregierung“ bestimmte Konsistorium wurde durch Gesetz vom 4. Januar 1869<sup>4)</sup> aufgehoben und seine Funktionen der Ministerial-

die in diesen Angelegenheiten gefaßten Beschlüsse ergehen (seit 1876) unter der Bezeichnung „Oberkirchenrat“. Vgl. Friedberg S. 685 und Kircher in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts III, 2, 2 S. 38. 1) Bei Friedberg a. a. O. S. 686 ff.

2) Bei Zachariä a. a. O. S. 574 ff. Störk a. a. O. S. 394 ff.

3) Vgl. §§ 132–161, wo sich Bestimmungen über die Besetzung der Pfarrstellen, die disziplinelle Behandlung der Geistlichen, die Visitationen u. s. w. finden. (Dieser Teil des Grundgesetzes ist abgedruckt bei Friedberg a. a. O. S. 664 ff.)

4) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 668 ff.

abteilung für Kultusangelegenheiten übertragen worden. Zu diesem Zwecke sind dieser Behörde vortragende Räte und Assessoren geistlichen Standes beigegeben.<sup>1)</sup>

Unter ihr stehen als kirchliche Mittelbehörden die Kirchen- und Schulinspektionen; sie sind ähnlich gebildet wie in den anderen thüringischen Staaten und erledigen die kirchlichen Externa.<sup>2)</sup>

Eine presbyteriale Organisation der Kirchengemeinden ist durch die Kirchengemeindeordnung vom 8. Februar 1877<sup>3)</sup> eingeführt worden. Danach hat jede Kirchengemeinde das Recht, ihre Angelegenheiten innerhalb der gesetzlichen Grenzen durch den Kirchenvorstand, in besonderen Fällen durch die Kirchengemeindeversammlung selbständig zu ordnen.

Daneben bestehen auf Grund der Verfassung (§ 134 ff.) die Generalsynode (zur Vertretung der ganzen Landeskirche) und die Spezialsynoden (zur Vertretung der Ephorien). Die Generalsynode ist aus den Räten des Konsistoriums (jetzt nach § 2 des Gesetzes vom 4. Januar 1869: dem Vorstand und den Räten der Ministerialabteilung für Kultusangelegenheiten), den Superintendenten, den Lokaladjunkten und einigen (von den Superintendenten und Lokaladjunkten jeder Ephorie aus den Gliedern derselben gewählten) Geistlichen des Herzogtums zusammengesetzt. Die Spezialsynoden werden gebildet durch den Superintendenten, die Lokaladjunkten und einige Geistliche jeder Ephorie.

Eigentümlich gestaltet sich nun die Ausübung der kirchlichen Gesetzgebung. Als die Gegenstände der Kirchengewalt, bei denen eine Mitwirkung von Vertretern der Kirche notwendig ist, bezeichnet der § 134 des Grundgesetzes die Ordnung der öffentlichen Gottesverehrung und Bestimmungen in Bezug auf den öffentlichen Lehrbegriff und die allgemeine Kirchenverfassung. Soll ein Gegenstand dieser Art zur Gesetzgebung vorbereitet werden, so wird zuerst das Gutachten der Synode eingeholt, das sich bei mündlichen Beratungen aus der Stimmenmehrheit der anwesenden Mitglieder der Generalsynode, und bei schriftlichen aus der Stimmenmehrheit der abstimmenden Mitglieder der Spezialsynoden und des Konsistoriums ergibt. Das so eingeholte Gutachten wird vom Konsistorium (bezw. der Ministerialabteilung für Kultusangelegenheiten) dem Landesherrn vorgelegt und von ihm im Falle seines Einverständnisses auch der Landtschaft zum Anrate mitgeteilt. Erklären sich die Synode und die Landtschaft zustimmend für den Gesetzentwurf, so kann das Gesetz erlassen werden und wird bindend für alle Mitglieder der Landeskirche (§ 137).

Die Befugnisse, die hier den überwiegend aus Geistlichen gebildeten Synoden eingeräumt sind, erinnern an die Stellung des Lehrstandes zur

1) Nach § 5 des citierten Gesetzes ist die geschäftliche Behandlung der inneren Angelegenheiten der Kirche, die genau bestimmt werden, eine kollegiale.

2) Vgl. Friedberg a. a. O. S. 663 und 669.

3) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 672 ff.

Landesobrigkeit in der ersten Periode der Geschichte der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche. Sind sie doch ihrem ganzen Charakter nach keine Synoden in modernem Sinne; gehören doch zur Generalsynode vor allem die Mitglieder der Ministerialabteilung für Kultusangelegenheiten, die Superintendenten und die Lokaladjunkten; und die Geistlichen, die noch hinzutreten, werden von jenen gewählt. Auf der anderen Seite aber kann man die Superintendenten und Lokaladjunkte (und früher auch die Mitglieder des Konsistoriums) nicht einfach als landesherrliche Organe betrachten: sie treten ja dem Landesherrn gegenüber. Eben darin aber ist ihre Stellung der des Lehrstandes im 16. Jahrhundert verwandt: wie dieser repräsentieren die geistlichen Mitglieder der Landesynode und der Spezialsynoden die spezifisch kirchliche Sachkenntnis und bilden den geistlichen Beirat des Landesherrn für die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten. Zugleich ist aber diese Stellung der Geistlichen ein weiterer Beweis dafür, daß es in Sachsen-Altenburg ein landesherrliches Kirchenregiment im eigentlichen und modernen Sinne nicht gibt.

Die Organisation der kirchlichen Centralverwaltung im Fürstentum Schwarzburg-Sondershausen hat innerhalb weniger Jahrzehnte häufigen Wechsel erlebt. Wie oben erwähnt worden ist<sup>1)</sup>, war im Jahre 1846 die Konsistorialverfassung aufgehoben und die Erledigung der konsistorialen Geschäfte der Regierung in Sondershausen übertragen worden, deren dritte Abteilung die inneren Angelegenheiten der Landeskirche verwalten sollte, und unter der Superintendenten fungierten. Das Verfassungsgesetz vom 12. Dezember 1849<sup>2)</sup> eignete sich zwar die radikale Bestimmung der Frankfurter Grundrechte an, daß keine Religionsgesellschaft vor der anderen Vorrechte durch den Staat genießen, insbesondere fernerhin keine Staatskirche bestehen solle, erklärte auch jede Religionsgesellschaft für selbständig in Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten<sup>3)</sup>, allein für die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche zog man daraus keine Konsequenzen. Denn das Gesetz vom 17. März 1850<sup>4)</sup> überwies die kirchenregimentlichen Geschäfte dem neuerrichteten Ministerium, bezw. der Abteilung desselben für Kirchen- und Schulsachen, als dessen Organe bis zur Einführung einer neuen Kirchenverfassung die Superintendenten fungieren sollten. Doch wurde gleichzeitig jener Ministerialabteilung ein aus Geistlichen bestehender kollegialer Kirchenrat für die rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten beigeordnet. Nachdem die Verfassung von 1849 durch das heute noch in Kraft stehende Landesgrundgesetz vom 8. Juli 1857<sup>5)</sup>, das in § 4 die evangelisch-lutherische Kirche für die Landeskirche erklärt und für den evangelisch-lutherischen Landesherrn die

Ausübung der „bischöflichen Rechte“ in derselben in Anspruch nimmt, ersetzt worden war, wurde durch das Gesetz vom 22. Dezember 1858 ein Landeskonsistorium in Sondershausen wiederhergestellt, dem die Geschäfte des Kirchenrats und der Ministerialabteilung für Kirchen und Schulen übertragen wurden. Aber auch diese Einrichtung hatte keinen langen Bestand. Durch das Gesetz vom 9. Dezember 1865<sup>1)</sup> und die Ministerialverordnung vom 14. März 1866<sup>2)</sup> wurde die konsistoriale Organisation abermals beseitigt und eine andere an ihre Stelle gesetzt, die jetzt noch in Geltung ist. Danach bestehen wiederum zwei oberste Behörden für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche: die Ministerialabteilung für Kirchen- und Schulsachen und der ihr beigeordnete und dem Gesamtministerium untergeordnete Kirchenrat, der aus einer Anzahl von durch den Landesherrn berufenen Geistlichen und dem Vorstand jener Ministerialabteilung (als Vorsitzendem und stimmberechtigtem Mitgliede) besteht. Der Geschäftskreis des Kirchenrats umfaßt die rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten, die noch insbesondere aufgezählt werden, der der Ministerialabteilung die gesamten inneren und äußeren Angelegenheiten der evangelischen Kirche, soweit sie nicht zum Ressort des Kirchenrats gehören.<sup>3)</sup>

Die kirchlichen Mittelbehörden sind die Kircheninspektionen (bestehend aus Landrat und Superintendent) und die Superintendenten; sie sind sowohl der Ministerialabteilung für Kirchen und Schulen wie dem Kirchenrat innerhalb der Zuständigkeit dieser obersten Behörden untergeordnet.<sup>4)</sup>

In jeder evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde besteht ferner ein Kirchen- und Schulvorstand zur nächsten Leitung und Beaufsichtigung der kirchlichen und Volksschulangelegenheiten. Er ist zusammengesetzt aus dem Pfarrer als Vorsitzendem, dem Bürgermeister oder Schulzen der Gemeinde und zwei bis vier vom Gemeinderat bezw. der Stadtverordnetenversammlung<sup>5)</sup> aus der Zahl der Kirchengemeindeglieder gewählten Mitgliedern.<sup>6)</sup>

Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung im Fürstentum Schwarzburg-Rudolstadt ist ganz dieselbe wie die der evangelischen Kirchenverfassung in Schwarzburg-Sondershausen. Auch hier ist das um 1552 zu Rudolstadt begründete Konsistorium im Jahre 1850 aufgehoben und die Kirchenleitung dem Ministerium mit einem Kirchenrat übergeben worden. Dann wurde 1858 das Konsistorium wiederhergestellt, um 1868 aufs neue beseitigt zu werden. Im Zusammenhange mit einer Reorganisation der Landesverwaltungs-

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 708 ff.

2) Ebenbas. S. 714 ff.

3) §§ 1—15 des citierten Gesetzes.

4) §§ 16—25 ebenbas.

5) Es dürfen sich jedoch nur die der Landeskirche angehörenden Mitglieder der genannten Körperschaften an dieser Wahl beteiligen (§ 27 Ziff. 3 ebenbas.).

6) §§ 26—44 ebenbas.

1) f. o. S. 364.

2) Bei Zacharia a. a. D. S. 983 ff.

3) § 20 des Verfassungsgesetzes.

4) Siehe Friedberg, Verfassungsgesetze S. 707.

5) Bei Zacharia a. a. D., 1. Fortf., S. 204 ff. Störf a. a. D. S. 484 ff.

behörden hob nämlich das Gesetz vom 7. Februar 1868<sup>1)</sup> sämtliche Landeskollegien, darunter auch das Konsistorium, auf und übertrug ihre Befugnisse auf „das Ministerium als oberste Regierungsbehörde des Landes für alle Zweige der Staatsverwaltung“; für die rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten, in denen nach der Verfassung der Landeskirche die Beschlüsse des Ministeriums der Sanktion des Landesfürsten als summus episcopus bedürfen, werden dem Ministerium eine Anzahl vom Landesherrn zu bestimmender Geistlichen beigeordnet, die jedenfalls in wichtigeren Fragen mit ihrem Räte zu hören und zu diesem Zwecke zusammenzuberufen sind. Aber erst unterm 8. Juli 1881 erfolgte eine Verordnung<sup>2)</sup> zur weiteren Ausführung dieser Bestimmung. Die Bearbeitung der rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten in dem Ministerium soll danach durch ein Kollegium, genannt Kirchenrat, erfolgen; dieses soll bestehen aus dem Vorstand des Ministeriums (Abteilung für Kirchen- und Schulsachen) als Vorsitzendem, dem vortragenden geistlichen Räte des Ministeriums, dem vortragenden Räte in Schulangelegenheiten und aus mindestens drei vom Landesherrn dazu berufenen Geistlichen. Zum Geschäftskreise dieser Behörde gehören insbesondere die Vorbereitung von Gesetzen und Verordnungen rein geistlichen und kirchlichen Inhalts, die Aufsicht über die Lehre und den Kultus u. s. w., die Handhabung der Disziplin über die Geistlichen. Bedarf ein Beschluß des Kirchenrats nach der Verfassung der Landeskirche oder nach den sonst bestehenden Vorschriften der Genehmigung des Landesfürsten, so ist diese durch den Vorstand des Ministeriums (Abteilung für Kirchen- und Schulsachen) einzuholen.

Eine presbyteriale Organisation ist durch das Gesetz vom 17. März 1854<sup>3)</sup> erfolgt, das für jede Kirchengemeinde zur Leitung der ihm zugewiesenen kirchlichen und Schulangelegenheiten einen Kirchen- und Schulvorstand bestellt. Dieser ist ähnlich zusammengesetzt wie in Schwarzburg-Sondershausen, nur daß die durch Wahl zu berufenden Mitglieder nicht von den Organen der politischen Gemeinde, sondern von den Mitgliedern der Kirchengemeinde gewählt werden.

Als kirchliche Mittelbehörden bestehen auch hier Superintendenten oder Ephoren und Kirchen- und Schulinspektionen, welche über die Kirchen- und Schulvorstände die unmittelbare Aufsicht führen.

Im Fürstentum Neuß ä. L. kommt nur den anerkannten christlichen Konfessionen die freie öffentliche Religionsübung zu und die evangelisch-lutherische Kirche ist die Landeskirche<sup>4)</sup>; die in der Kirchenverfassung begründeten

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 723 f.

2) Ebendas. S. 724 f.

3) Ebendas. S. 725 ff.

4) Gesetz, die Verfassung des Fürstentums Neuß ä. L. betreffend, vom 28. März 1867 (bei Störk a. a. D. S. 515 ff.) § 46.

Episkopalrechte über die Landeskirche stehen dem Landesherrn zu.<sup>1)</sup> Sein Organ zur Ausübung dieser Befugnisse ist das Konsistorium in Greiz.<sup>2)</sup> Unter diesem besteht als kirchliche Mittelbehörde die Kirchen- und Schuldeputation zu Greiz für die Stadt und die dorthin eingepfarrten Ortshaften. Die übrigen Kirchengemeinden haben durch das Gesetz vom 7. April 1880<sup>3)</sup> eine presbyteriale Verfassung mit einem dem Konsistorium untergeordneten Kirchengemeindevorstand und einer in außerordentlichen Fällen vom Konsistorium zu berufenden Kirchengemeindeversammlung erhalten.

Das Fürstentum Neuß j. L. stand lange Zeit in kirchlicher Beziehung unter dem für Gera, Schleiz und Lobenstein gemeinschaftlichen Konsistorium zu Gera. Das Staatsgrundgesetz vom 30. November 1849<sup>4)</sup> nahm zwar in § 16 ff. die Grundrechte des Frankfurter Parlaments über das Verhältnis von Staat und Kirche auf, allein bald erfolgte eine Revision dieser Verfassung. Allerdings enthält nun das revidierte Staatsgrundgesetz vom 14. April 1852<sup>5)</sup> keine direkte Bestimmung über das Verhältnis des Staates zu den Kirchen überhaupt und zur evangelischen Kirche insbesondere. Allein aus ihrem § 47, wonach die unmittelbare und mittelbare Ausübung der Kirchengewalt über die evangelisch-lutherische Landeskirche wie bisher dem Landesherrn verbleibt, geht deutlich genug hervor, daß die evangelische Kirche die rechtliche Stellung, die sie bisher (d. h. vor 1848) eingenommen hatte, auch fernerhin behalten sollte, d. h. mit anderen Worten, sie sollte nach wie vor die eigentliche Landeskirche bleiben. Durch das Gesetz vom 28. April 1863<sup>6)</sup> wurde daher auch verfügt, daß „die sämtlichen dem Konsistorium als kirchlicher Oberbehörde seither zugestandenen Amtsbefugnisse und obgelegenen Verwaltungsgeschäfte für Kirche und Schule in ihrem ganzen Umfange auf das fürstliche Ministerium, Abteilung für Kirchen- und Schulsachen, übergehen.“ Die Verordnung vom 23. Mai 1863 verfügte dazu ergänzend, „daß die Abteilung unseres Ministeriums für Kirchen- und Schulsachen vom 1. Juli d. J. an aus dem verantwortlichen Vorstände, einem weltlichen Mitgliede und zwei geistlichen Mitgliedern bestehen soll.“<sup>7)</sup> Bemerkenswert ist, daß nach § 47 Abs. 2 des Staatsgrundgesetzes vom 14. April 1852 in liturgischen Sachen Verfügungen durch das Konsistorium ergehen und überhaupt keine wesentlichen Neuerungen gepflogen werden sollen, ohne daß darüber eine besonders zu veranstaltende Synodalversammlung befragt werde. Das Konsistorium ist nun allerdings aufgehoben, aber auch für die Ministerialabteilung gilt, daß sie keine wesentlichen Neuerungen ohne Befragen einer Synodal-

1) Ebendas. § 48.

2) Das Konsistorium ist zugleich Oberschulbehörde.

3) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 736 ff.

4) Bei Nauch, Parlamentarisches Taschenbuch, 6. Lieferung S. 172 ff.

5) Bei Zacharia a. a. D. S. 1038 ff. Störk S. 533 ff.

6) Siehe Friedberg, Verfassungsgesetze S. 735.

7) Bei Friedberg a. a. D. S. 735.

versammlung vornehmen solle, diese ist aber offenbar nur als Geistlichkeits-synode gedacht. Ähnlich wie in anderen thüringischen Staaten bestehen auch hier Kirchen- und Schulinspektionen als kirchliche Mittelbehörden. Fast in allen Gemeinden des Landes sind ferner nach und nach auf dem Wege des vom Ministerium bestätigten Ortsstatutes Kirchenvorstände eingeführt worden, die in den Grundzügen ihrer Organisation übereinstimmen.<sup>1)</sup>

Wir wenden uns nunmehr den drei freien und Hansestädten zu und beginnen mit der größten, Hamburg.<sup>2)</sup> Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche ist hier bis zu der durch die Bewegung des Jahres 1848 hervorgerufenen Veränderung der staatlichen Organisation so gut wie unverändert geblieben. Die kirchliche Verfassung war mit der politischen aufs engste verwachsen: die Stadt war auch in politischer Beziehung in fünf Kirchspiele eingeteilt und die Organe der Kirchspiele waren zugleich die Vertreter der politischen Gemeinde. Die Kirchengewalt befand sich in den Händen des Rats (d. h. der vier auf Lebenszeit gewählten Bürgermeister und der vierundzwanzig ebenfalls auf Lebenszeit gewählten Senatoren) und der drei bürgerlichen Kirchenkollegien: der Oberalten, der Sechziger oder Diakonen und der Hundertachtziger oder Subdiakonen. Diese Kollegien bildeten die Vorstände der fünf städtischen Kirchengemeinden und zugleich die bürgerlichen Kollegien und setzten sich folgendermaßen zusammen: in jedem der fünf Kirchspiele der Stadt wurden 3 Oberalte, 9 Diakone, 24 Subdiakone und 6 Adjunkte gewählt, und zwar ergänzten sich die Oberalten selbst aus den Diakonen und wählten diese aus den Subdiakonen; die Diakonen wählten die Adjunkte, welche später Subdiakonen wurden. Die 15 Oberalten und die 45 Diakonen bildeten zusammen das Kollegium der Sechziger, die Sechziger aber zusammen mit den 120 Subdiakonen das Kollegium der Hundertachtziger. Daneben bestand das Ministerium, das aus den Stadtpredigern mit dem vom Räte erwählten Senior an der Spitze gebildet war, aber nur ein Konsultativvotum hatte. Auch in der ziemlich verwickelten Gemeindeorganisation innerhalb der einzelnen Kirchspiele offenbart sich das Ineinander von Staat und Kirche. Sie war zusammengesetzt aus den im Kirchspiel etwa wohnenden Bürgermeistern, zwei Kirchspielschherren (den beiden ältesten im Kirchspiel eingepfarrten Ratschherren), die den Verkehr des Rates mit dem Kirchspiel vermittelten, und dem Collegium juratorum: sie alle zusammen bildeten das große Kirchenkollegium, dem besonders die Gemeindevermögensverwaltung und die Wahl der Geistlichen zuzam.

Die auch in Hamburg sich geltend machende Bewegung des Jahres 1848 führte eine Umgestaltung der seitherigen Verfassung im demokratischen Sinne

1) Bei Friedberg a. a. D. S. 735.

2) Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 910 ff. Wolfson in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts III, 2, 3 S. 1 ff. von Melle, Das Hamburgische Staatsrecht (1891).

herbei. Allein die am 11. Juli 1849 beschlossene Verfassung<sup>1)</sup>, die hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat die Frankfurter Grundrechte adoptierte, trat nicht ins Leben, und erst elf Jahre später kam nach langen Verhandlungen eine Reform der alten Verfassungseinrichtungen zu stande, deren Ergebnis die am 28. September 1860 publizierte Verfassung ist.<sup>2)</sup> Als die Organe des Staates erscheinen hier Senat und Bürgerschaft. Den gesetzmäßig bestehenden und den künftig sich bildenden religiösen Gemeinschaften wird das Recht zugestanden, ihre Angelegenheiten selbständig, jedoch unter der durch den Senat zu übenden Obergewalt des Staates zu ordnen.<sup>3)</sup> Danach könnte es scheinen, als ob künftighin zwischen dem Staate und der evangelischen Kirche kein engeres Verhältnis mehr bestehen und der Staat dieser gegenüber nicht mehr Rechte in Anspruch nehmen sollte als jeder anderen Kirche gegenüber. Allein das gleichzeitig mit der Verfassung publizierte Gesetz, betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche<sup>4)</sup>, zeigt deutlich, daß es nicht in der Absicht des Gesetzgebers lag, jenes engere Verhältnis aufzugeben. Es beauftragt nämlich den Senat und das Kollegium der Sechziger nach vorgängiger Kommunikation mit dem Ministerium die nötigen Anordnungen zu treffen, um, unter Zuziehung von Vertretern der Kirchengemeinden, eine Kirchenordnung für die evangelisch-lutherische Kirche festzusetzen, und stellt die gesetzliche Regelung der Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche zum Staate unter Berücksichtigung der historisch begründeten Ansprüche der Kirche an den Staat in Aussicht; bis dahin sollen diese Verhältnisse unverändert bleiben. Dadurch war also ausgesprochen, daß die seitherigen Beziehungen der evangelischen Kirche keineswegs beseitigt, sondern, nur in veränderter Form, beibehalten werden sollten. Doch erst unterm 9. Dezember 1870 wurde die neue Kirchenverfassung publiziert; aber auch jetzt war sie noch nicht abgeschlossen, da die beiden Landkreise in die kirchliche Verfassung eingefügt werden sollten, was unterm 14. Juli 1876 geschah, und außerdem in der Verfassung selbst vorgeschrieben war, daß sie nach Ablauf der ersten fünfjährigen Wahlperiode einer Revision unterzogen werden sollte. Nachdem diese vorgenommen war, wurde am 1. Januar 1883 die jetzt geltende Verfassung publiziert.<sup>5)</sup> Inzwischen war aber auch das Verfassungsgesetz des Staates revidiert und in seiner heute noch in Kraft stehenden neuen Form am 13. Oktober 1879<sup>6)</sup> publiziert worden. Die darin enthaltenen Bestimmungen über das Verhältnis des Staates<sup>7)</sup> stimmen fast wörtlich mit denen der Verfassung von 1860 überein<sup>8)</sup>, setzen somit über die Beziehungen des Staates zur evangelischen Kirche nichts fest. Dagegen thut dies die Kirchenverfassung in folgender Weise:

1) Bei Raue, Parlamentarisches Taschenbuch, 5. Lieferung S. 209 ff. 2) Bei Zachariä a. a. D., 2. Forts., S. 182 ff. 3) Verfassung Art. 23 und 110. 4) Bei Zachariä a. a. D. S. 219. 5) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 913 ff. 6) Bei Störf a. a. D. S. 609 ff. 7) Es sind dies die Art. 23 und 96. 8) In Art. 96 ist nicht wie in Art. 110 der älteren Verfassung von religiösen „Gemeinschaften“, sondern von religiösen „Gemeinden“ die Rede.

Einmal unterscheidet sie in § 4 klar und deutlich das dem Staate über alle religiöse Gemeinschaften, also auch über die evangelisch-lutherische Kirche auf Grund des Art. 96 der Staatsverfassung zustehende und nach Art. 23 derselben vom Senat auszuübende Oberaufsichtsrecht und das dem Senat zukommende Schutzrecht des Staates in Bezug auf alle verfassungsmäßigen Rechte der evangelisch-lutherischen Kirche. Neben diesem Schutzrechte gebührt dem Senate die kirchliche Fürbitte und der Ehrenplatz in den Kirchen. Es ist nun aber nicht recht klar, was man sich unter diesem „geschichtlich begründeten Schutzrechte des Staates in Bezug auf alle verfassungsmäßigen Rechte der evangelisch-lutherischen Kirche“ denken soll. Den Schutz des Staates und seiner Rechtsordnung genießen ja alle Rechtspersonen und Religionsgesellschaften im Staate und man würde überdies in diesem Falle besser von einer Schutzpflicht des Staates reden. Es ist daher zu vermuten, daß in diesem „geschichtlich begründeten Schutzrechte“ das seitherige engere Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche, das man weder aufgeben konnte noch wollte, aufrechterhalten werden soll. Dazu würde dann passen, daß der folgende Paragraph (§ 5) der Kirchenverfassung den evangelisch-lutherischen Mitgliedern des Senats innerhalb der Kirchenverfassung das Patronat der evangelisch-lutherischen Kirche mit ganz bestimmten Rechten (Bestätigung der von der Synode beschlossenen kirchlichen Verordnungen und der Pastorenwahlen, Ernennung von je zwei Präsidialmitgliedern für den Kirchenrat und den Stadtkonvent, für die Konvente der beiden Landkreise und für die einzelnen Kirchenvorstände und endlich die Wahl des Seniors) zuweist. Das hier genannte Patronat ist von dem, was man sonst das landesherrliche Kirchenregiment nennt, nur dem Namen nach verschieden. Daß man nicht an ein eigentliches Patronat denken darf, beweist einmal der Umstand, daß nur den evangelisch-lutherischen Mitgliedern des Senats dieses Patronat zugeschrieben wird, während das gewöhnliche Patronat auch von Katholiken über evangelische Kirchen ausgeübt werden darf, sobald der Inhalt dieses Patronatsrechtes, der weit über die sonst mit einem Patronat verbundenen Befugnisse hinausgeht, endlich die Bezeichnung der dem Senat zukommenden Befugnisse als „Patronat der evangelisch-lutherischen Kirche“, da sonst der Patron doch nur in Beziehung auf eine einzelne Kirche oder ein geistliches Amt, nicht aber in Beziehung auf eine „Gemeinschaft von kirchenordnungsmäßig verfaßten evangelisch-lutherischen Gemeinden“<sup>1)</sup> Befugnisse besitzt.

Was nun die innere Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate betrifft, so gliedert sich diese zunächst in drei Landkreise, von denen der erste (der Stadtkreis) die Kirchengemeinden der Stadt, der zweite und dritte die der Landherrenschaften umfaßt. Zum kirchenordnungsmäßigen Bestande jeder Gemeinde gehört außer dem Pfarramt der

1) Vgl. Kirchenverfassung § 1: „Die evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate ist die Gemeinschaft der in demselben vorhandenen kirchenordnungsmäßig verfaßten evangelisch-lutherischen Gemeinden.“

Kirchenvorstand. Seine Zusammensetzung ist im Stadtkreise anders als in den beiden Landkreisen. Jeder Kirchenvorstand des Stadtkreises besteht aus zwei von und aus den evangelisch-lutherischen Mitgliedern des Senats zu ernennenden Präsidialmitgliedern (Kirchspielsherren), den Pastoren der Gemeinde, drei auf Lebenszeit gewählten Gemeindeältesten und 24 auf zehn Jahre gewählten Kirchenvorstehern, von denen alle fünf Jahre die Hälfte ausscheidet. Jeder Kirchenvorstand der beiden Landkreise ist zusammengesetzt aus zwei Präsidialmitgliedern (Kirchspielsherren), ernannt von und aus den evangelisch-lutherischen Mitgliedern des Senats, unter vorzugsweiser Berücksichtigung der Landherren<sup>1)</sup>, mit der Befugnis zur Bestellung von Vertretern sei es für eine einzelne Handlung, sei es in ausgedehnterer Weise, ferner aus den Pastoren der Gemeinde, endlich aus zehn auf zehn Jahre gewählten Kirchenvorstehern<sup>2)</sup>, von denen alle fünf Jahre die Hälfte ausscheidet. Der Kirchenvorstand vertritt die Gemeinde in allen ihren kirchlichen Angelegenheiten nach innen und außen, auch vor Gericht, insbesondere kommt ihm zu die kirchliche Vermögensverwaltung, die Wahl der Pastoren und (im Stadtkreise) der Gemeindeältesten sowie der Abgeordneten für den betreffenden Kreiskonvent, ferner die Mitwirkung bei der Wahl der Kirchenvorsteher. Die Spezialverwaltung wird vom Kirchenvorstand mittelst eines Verwaltungsausschusses (Beebe) geführt. Die Pastoren des Stadtkreises und einiger städtischer Anstalten bilden zusammen das Ministerium; ebenso bilden die Geistlichen der beiden Landkreise je ein Kollegium. An der Spitze der gesamten Geistlichkeit steht der Senior, der aus der Zahl der Hauptpastoren durch das „Patronat“ gewählt wird. Dem Ministerium wie den beiden anderen Kollegien steht das Recht der eigenen Disziplin über die dem betreffenden Kreise angehörenden Geistlichen zu; sie haben ferner das Recht, bei Veränderungen der gottesdienstlichen Ordnung u. s. w. gehört zu werden. Sämtliche Kirchengemeinden eines und desselben Kreises bilden eine Gesamtgemeinde und haben als solche eine Gesamtvertretung im Konvente. Dieser besteht aus den Präsidialmitgliedern des Kirchenrats, welche auch im Konvente den Vorsitz führen (in den Landkreisen aus zwei vom „Patronat“ zu ernennenden Präsidialmitgliedern), den fünf Hauptpastoren (in den Landkreisen den Pastoren der einzelnen Gemeinden) und mehreren Abgeordneten jedes Kirchenvorstandes. Die Konvente beraten und beschließen über die gemeinsamen Angelegenheiten der zu ihrem Kreise gehörigen Gemeinden. Die oberste Vertretung der gesamten evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate ist die Synode. Sie besteht aus dem Stadtkonvente, zwölf Abgeordneten des zweiten und drei Abgeordneten

1) Das sind die zur Ausübung der staatlichen Aufsicht über die Landgemeinden bestellten Mitglieder des Senats.

2) Die Wahl der Kirchenvorsteher geschieht in der Weise, daß der Kirchenvorstand eine dreifach so große Anzahl von Personen, als Kirchenvorsteher zu wählen sind, auf den Wahlaussatz bringt, aus dem dann die Gemeindeglieder in einem besonderen Verfahren wählen (§ 21 der Kirchenverfassung).



des dritten Kirchenkreises. Die Synode allein ist berechtigt, allgemein verbindliche kirchliche Verordnungen und Gesetze zu erlassen, Änderungen der bestehenden Kirchenverfassung (vorbehältlich der Bestätigung durch das „Patronat“) zu beschließen, Beschlüsse wegen Einführung neuer Katechismen, Gesangbücher u. s. w. zu fassen; außerdem bildet sie die höchste Instanz in allen Disziplinarsachen und zur Entscheidung streitiger Fragen innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate. Die Beschlüsse der Synode, soweit sie in der Kirche als Gesetz gelten sollen, müssen vom „Patronat“ das Placet empfangen haben und durch den Kirchenrat verkündet sein. Endlich haben wir noch eine Behörde aufzuzählen, auf die wir bereits mehrere Male hingewiesen worden sind: den Kirchenrat. Er ist die Aufsichts- und Verwaltungsbehörde der gesamten evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staat und besteht aus zwei den Vorstiz führenden Mitgliedern des „Patronats“, von denen eines ein Jurist sein muß, aus dem Senior, zwei geistlichen und vier nichtgeistlichen, von der Synode aus ihrer Mitte auf fünf Jahre erwählten Mitgliedern. Zu seinem Geschäftskreise gehört besonders die Ausführung der Beschlüsse der Synode, die Verkündigung aller von dieser erlassenen und vom „Patronat“ mit seinem Placet versehenen kirchlichen Verordnungen und Gesetze; die Wahrung und Fortbildung der gesamten kirchlichen Ordnung nach Maßgabe der Verfassung und der Gesetze, die Oberaufsicht über alle kirchlichen Ämter und Verwaltungen, die Bewilligung von allgemeinen Kirchenkollekten, die Abhaltung von Kirchenvisitationen, die Vertretung der gesamtkirchlichen Rechte und Interessen nach innen und außen, auch vor Gericht u. s. w. — Änderungen der Kirchenverfassung können nur von der Synode mit zwei Drittel Majorität der anwesenden Mitglieder beschlossen werden und bedürfen der Bestätigung des „Patronats.“

Aus dieser Übersicht über die Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate geht hervor, daß sie auch jetzt noch mit dem Staate aufs innigste verbunden ist und als die eigentliche Landeskirche betrachtet werden muß: in jedem Kirchenvorstand und Konvent, in der Synode und im Kirchenrat sitzen Mitglieder des Senats, also Vertreter des Staates; ein rein kirchliches Organ besitzt hier die evangelische Kirche auf keiner Stufe ihrer Organisation.

Auch in Bremen ward durch die Bewegung des Jahres 1848 die alte Staatsverfassung beseitigt und durch eine neue, unterm 5. März 1849 publizierte <sup>1)</sup>, ersetzt. Sie steht im allgemeinen, was das Verhältnis von Staat und Kirche betrifft, auf dem Standpunkte der Frankfurter Grundrechte und proklamiert völlige Religionsfreiheit, ohne indessen geradezu alle Religionsgesellschaften, wie jene Grundrechte es thun, auf Eine Stufe zu stellen und ihnen das Recht selbständiger Ordnung ihrer Angelegenheiten einzuräumen.

1) Bei Rauch, Parlamentarisches Taschenbuch, 4. Lieferung S. 78 ff.

Aber auch hier hatte die radikale Verfassung keine lange Lebensdauer. Schon nach wenigen Jahren wurde sie außer Kraft gesetzt und an ihre Stelle trat die Verfassung vom 21. Februar 1854 <sup>1)</sup>, welche seither zwar verschiedene Veränderungen erfahren hat und darum auch am 17. November 1875 in neuer Gestalt publiziert worden ist, aber heute noch die Grundlage der geltenden Staatsordnung bildet. <sup>2)</sup>

Nach § 57 der Verfassung von 1854 (womit die von 1875 wörtlich übereinstimmt) gehört zum Wirkungskreise des Senats als der Regierung des Bremischen Staates einmal die Oberaufsicht über das Kirchen- und Schulwesen (Ziff. c), sodann (Ziff. d) „Ausübung der Rechte des Staates in kirchlichen Angelegenheiten — unbeschadet der Mitwirkung der Bürgerschaft bei der Gesetzgebung, namentlich bei Anerkennung neuer Religionsgesellschaften — sowie des protestantischen Episkopatrechtes in herkömmlicher Weise, unbeschadet der bestehenden Rechte der kirchlichen Gemeinden.“

Die Verfassung der evangelischen Kirche Bremens ist die denkbar bunteste. Vor allem ist hervorzuheben, daß man, genau genommen, von Einer evangelischen Kirche Bremens nicht reden kann: es bestehen nämlich im Bremischen Staat eine Reihe von Kirchengemeinden neben einander, die unter sich garr nicht verbunden sind und von denen (mit Ausnahme der Landgemeinden) jede ihre eigene Verfassung für sich hat. In der Stadt Bremen sind es nicht weniger als zehn evangelische Kirchengemeinden, von denen sich Eine <sup>3)</sup> als lutherische, vier <sup>4)</sup> als reformierte, die übrigen <sup>5)</sup> als evangelische oder protestantische oder vereinigte reformierte und lutherische Gemeinden bezeichnen; in der Stadt Bremerhaven gibt es eine evangelisch-lutherische <sup>6)</sup> und eine vereinigte evangelische <sup>7)</sup>, in der Stadt Vegesack ebenfalls eine vereinigte

1) Bei Zachariä a. a. D. S. 1186 ff.

2) Bei StBrl a. a. D. S. 592 ff.

3) Die Gemeinde der St. Petri-Domkirche (Kirchenordnung vom 22. April 1879 bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 976 ff.).

4) Es sind dies: U. L. Frauen-Gemeinde (Kirchenordnung vom 20. April 1854 bei Friedberg S. 930 ff.), St. Stephani-Gemeinde (Kirchenordnung vom 25. Januar 1864 bei Friedberg S. 943 ff.), St. Michaelis-Gemeinde (Kirchenordnung vom <sup>24. März</sup> 1870 bei Friedberg S. 951 ff.), St. Martini-Gemeinde (Kirchenordnung vom 27. November 1872 bzw. 18. Oktober 1874 bei Friedberg S. 969 ff.).

5) Es sind dies: Die St. Angarii-Gemeinde (Kirchenordnung vom 8. Oktober 1861 bei Friedberg S. 937 ff.), Gemeinde zu St. Pauli (Kirchenordnung vom 9. März 1870 bei Friedberg S. 957 ff.), Evangelische Gemeinde der Friedenskirche (Kirchenordnung von 1872 bei Friedberg S. 964 ff.), Gemeinde zu St. Remberti (Kirchenordnung von 1882 bei Friedberg S. 983 ff.), Gemeinde zu St. Saboti (bei Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 175 ff. ohne Datum).

6) Kirchenordnung von 1865 bei Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 187 ff.

7) Kirchenordnung von 1861 bei Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 183 ff.

evangelische Gemeinde.<sup>1)</sup> Dies sind allein schon 13 evangelische Kirchengemeinden. Dazu kommen noch die Kirchengemeinden des Landgebiets, für die wohl eine gemeinsame Kirchenordnung besteht, die aber nichtsdestoweniger mit einander keinerlei Verbindung haben.<sup>2)</sup>

Die sämtlichen evangelischen Kirchengemeinden der Stadt Bremen besitzen nun allerdings zum Zwecke der Verständigung über gemeinsame Angelegenheiten ein ständiges Organ, welches den Namen „Bremische Kirchenvertretung“ führt.<sup>3)</sup> Allein dadurch werden die städtischen Kirchengemeinden nicht Teile eines größeren Ganzen. Denn einmal steht einer jeden Gemeinde der Rücktritt von dem Verbands, unbeschadet der Fortdauer desselben für die übrigen Gemeinden, zu jeder Zeit frei, und sodann haben die Beschlüsse der Kirchenvertretung für die einzelnen Gemeinden keine verbindliche Kraft.<sup>4)</sup>

Die Verfassung der einzelnen Kirchengemeinden ist bei aller Mannigfaltigkeit doch in den Grundzügen dieselbe. Nur die kirchliche Gemeindeordnung der Landgemeinden hat einen vom allgemeinen Typus etwas abweichenden Charakter. Um so mehr stimmen die Kirchenordnungen der städtischen Kirchengemeinden in ihrer Organisation unter einander überein.

Die Organe dieser städtischen Gemeinden sind neben den Pastoren und den unteren Kirchenbeamten die Bauherren, der Kirchenvorstand, der Kirchenkonvent, der Gemeindeausschuß und die Diakonen.

Die Bauherren (zwei bis vier an der Zahl) sind die eigentlichen Vorsteher und regelmäßigen Vertreter der Kirchengemeinde, sie haben die Verwaltung des Kirchenguts, sowie die Sorge für die Ausführung und Aufrechterhaltung der Kirchenordnung und aller gesetzmäßig gefaßten Gemeindebeschlüsse und führen den Vorsitz im Kirchenvorstand, Gemeindeausschuß und Kirchenkonvent u. s. w. Einer von ihnen wird in einigen Gemeinden aus dem Senat gewählt, während der andere oder die anderen in der Regel vom Kirchenkonvent auf Grund eines vom Kirchenvorstand aufgestellten Wahlaufsatzes gewählt werden. Die Bauherren bekleiden ihr Amt zum Teil lebenslang, zum Teil zehn Jahre lang.

Der Kirchenvorstand besteht aus den Bauherren und den Geistlichen, einigen Diakonen und mehreren gewählten Mitgliedern der Kirchengemeinde. Sein Geschäftskreis umfaßt im Allgemeinen alle kirchlichen Angelegenheiten.

Ihm steht zur Seite der Gemeindeausschuß, zu dem die Bauherren, die Pastoren, die abgegangenen und die fungierenden Diakonen, die abgegangenen

1) Kirchenordnung vom  $\frac{27. \text{März}}{22. \text{Dezember}}$  1874 bei Friedberg, 1. Ergänzungsband S. 179 ff.

2) Kirchliche Gemeindeordnung für das Landgebiet vom 18. Januar 1889 (bei Friedberg, 3. Ergänzungsband S. 177 ff.). Die Zahl der zum Landgebiet gehörenden Kirchengemeinden erhellt daraus nicht.

3) Das Statut derselben siehe bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 986 ff.

4) Die Bremische Kirchenvertretung bedeutet also für die Bremischen Stadtgemeinden nicht mehr als die Eisenacher Konferenz der obersten evangelischen Kirchenbehörden Deutschlands für die evangelischen deutschen Landeskirchen bedeutet.

und die fungierenden Mitglieder des Kirchenvorstandes gehören. Er nimmt bei besonders wichtigen Fällen auf Einladung des Kirchenvorstandes an dessen Beratungen teil; sonst kommt ihm hauptsächlich die weite Pastorenwahl zu, d. h. er hat für die Wahl eines Pastors den Wahlaufsatz, auf Grund dessen der Kirchenkonvent seine Entscheidung trifft, zu entwerfen.

Der Kirchenkonvent umfaßt alle männlichen Mitglieder der Gemeinde, die einen Kirchenstuhl besitzen oder einen Beitrag zur Kirchenkasse zahlen. Er hat im Allgemeinen das Recht, über die Angelegenheiten der Gemeinde zu beraten und zu beschließen; insbesondere gehört zu seinem Wirkungsbereiche die Wahl der Pastoren, Bauherren, Diakonen und der Mitglieder des Kirchenvorstandes, die Feststellung der Gehalte und Pensionen für die Pastoren und sonstigen Kirchenbeamten, die Beschlusnahme über Veräußerung von Grundstücken, Aufnahme von Geldern u. s. w.

Endlich die Diakonen verwalten die kirchliche Armenpflege und die milden Stiftungen u. dergl. Ihre Wahl erfolgt durch den Kirchenkonvent auf Grund eines von der Diaconie selbst gefertigten Wahlaufsatzes.

Die kirchliche Gemeindeordnung für das Landgebiet kennt als Organe zur Wahrnehmung der Gemeindeangelegenheiten nur den Kirchenvorstand und dessen Erweiterung, den Kirchenausschuß; den Vorsitz in beiden Kollegien führt der Pastor. Eine höhere Instanz bildet hier die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten: sie entscheidet als vorgeordnete Behörde über Beschwerden gegen den Kirchenvorstand, die Kirchenältesten, den Pastor u. s. w., sowie bei Anfechtung der Wahlen über die Gültigkeit derselben.

Was endlich Lübeck betrifft, so enthält hier weder die Verfassungsurkunde vom 29. Dezember 1851<sup>1)</sup> noch die revidierte vom 7. April 1875<sup>2)</sup> allgemeine Bestimmungen über das Verhältnis von Staat und Kirche. Doch finden sich in beiden einige besondere Festsetzungen in Beziehung auf dieses Verhältnis. Nach der älteren (§ 53) wie nach der neueren Verfassung (Art. 50, V) ist die Mitgenehmigung der Bürgerschaft (zu einem Beschlusse des Senats) erforderlich zur Gestattung der Ausübung öffentlichen Gottesdienstes seitens solcher Religionsgesellschaften, welchen dieselbe bisher noch nicht zugestanden ist. Es besteht somit im Lübeckischen Staate keine Gleichberechtigung der Religionsgesellschaften: öffentliche Religionsübung ist nur denjenigen von ihnen gestattet, die sie bisher schon hatten oder durch einen übereinstimmenden Beschluß des Senats und der Bürgerschaft erhalten. Nun hat aber zur Zeit der Emanation der älteren wie der neueren Verfassungsurkunde allein die evangelisch-lutherische Kirche das Recht der öffentlichen Religionsübung besessen, und da an diesem Zustande seitdem nichts geändert worden ist, so ist sie heute noch im alleinigen Genusse dieses Rechtes.

1) Bei Zacharia a. a. D. S. 1121 ff.

2) Bei Störl a. a. D. S. 572 ff.

Miefer, Die rechtl. Stellung d. evang. Kirche.

Außerdem enthalten beide Verfassungen noch eine Bestimmung über die kirchliche Vermögensverwaltung. Nach der älteren (§ 52) steht der Bürgerschaft eine Mitwirkung zu bei der Verwaltung des Vermögens der Kirchen, insbesondere sollen die Vorsteherchaften der Kirchen ohne Zustimmung der Bürgerschaft nicht zu denjenigen Verfügungen ermächtigt werden können, zu denen sie nach dem bestehenden Gesetze die Genehmigung des Senats und der Bürgerschaft nachsuchen verpflichtet sind. Die neuere Verfassung enthält (in Art. 51) dieselben Vorschriften, nur nicht in Beziehung auf die Kirchen schlechthin, sondern bloß in Beziehung auf die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden. Dadurch wird die evangelisch-lutherische Kirche in ein näheres Verhältnis zu den Organen des Staates gesetzt als die übrigen Religionsgesellschaften: der Staat erklärt damit, daß er diesen gegenüber sich auf das Recht der Staatsaufsicht beschränke, dagegen in Bezug auf die evangelisch-lutherische Kirche auch die Befugnisse des Kirchenregiments in Anspruch nehme.

Dies wird dadurch bestätigt, daß die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden ihre Kirchenordnungen einfach vom Staate bzw. dem Senate erhalten haben<sup>1)</sup> und auch jetzt noch auf Grund dieser Kirchenordnungen von ihm in allen wichtigeren Angelegenheiten abhängig sind. Es wird sich dies zeigen, wenn wir auf die kirchliche Verfassung dieser Kirchengemeinden noch etwas näher eingehen.

Es ist dabei in formeller Beziehung zu unterscheiden zwischen der „Ordnung für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und zu St. Lorenz“ von 1860<sup>2)</sup> und der Kirchenordnung für die Kirchengemeinden in Travemünde und in den Landbezirken von 1862 bzw. 1866.<sup>3)</sup> Materiell stimmen beide Kirchenordnungen in den Hauptpunkten überein.

Jede Gemeinde hat einen Gemeinde- oder Kirchenvorstand, der aus sämtlichen Geistlichen und erwählten Mitgliedern der Gemeinde besteht; die Wahl eines Kirchenvorstehers muß vom Senate bestätigt werden. Den Vorsitzenden wählt der Vorstand aus seiner Mitte. Dem Gemeinde- bzw. Kirchenvorstand kommt zu Vertretung der Gemeinde Dritten, auch dem Staate, gegenüber, Verwaltung und Leitung aller Gemeindeangelegenheiten, Verwaltung des Kirchenvermögens u. s. w. Ihm steht zur Seite der Gemeindeausschuß, dem die Mitwirkung bei wichtigeren Angelegenheiten zukommt. Außerdem erwählt der Gemeindevorstand mit dem Gemeindeausschuß Hilfsarmenpfleger zur Ausübung der kirchlichen Armenpflege. Die Geistlichen werden vom Gemeindevorstand und Gemeindeausschuß, die zu diesem Zwecke zu einer Wahlversammlung zusammentreten, gewählt und vom Senate bestätigt. Die amtlichen Befugnisse eines Superintendenten werden für die gesamte evangelisch-lutherische Kirche des Lübeckischen Freistaates durch den vom Senate erwählten Senior des Ministeriums wahrgenommen.<sup>4)</sup>

1) Vgl. den Eingang der Kirchenordnungen. 2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 894 ff. 3) Ebenbas, S. 900 ff. 907 f. 4) Vgl. die Bestimmungen über das Seniorat vom 1. November 1871 bei Friedberg a. a. D. S. 908 ff.

Wir haben nunmehr noch diejenigen Staaten zu betrachten, in denen die evangelische Kirche nie die Landeskirche gewesen ist und daher im Laufe der Jahre nicht wie in den meisten anderen deutschen Staaten eine Einbuße an ihrer herrschenden Stellung, sondern eine Verbesserung ihrer rechtlichen Verhältnisse erfahren hat. Es sind dies Bayern, Oesterreich und Elsaß-Lothringen.

Von der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche im Königreiche Bayern auf Grund des „Edikts über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“ und des „Edikts über die inneren kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Gesamt-Gemeinde in dem Königreiche“, welche beiden Edikte Beilagen und Bestandteile der Verfassungsurkunde von 1818 bilden, ist an einem früheren Orte gehandelt worden.<sup>1)</sup> Diese Stellung hat sich seitdem nicht verändert. Zwar wurde von den Generalsynoden des Jahres 1873 und 1877 ein neuer Versuch gemacht, der evangelischen Kirche eine größere Selbständigkeit zu erringen, indem sie an die Staatsregierung den Antrag stellten, es möchte dem zweiten jener Edikte der Charakter eines Staatsgesetzes genommen und der eines Kirchengesetzes beigelegt werden, so daß in Zukunft für den Erlass eines Kirchengesetzes nur noch die Übereinstimmung von Oberkonsistorium und Synode und die königliche Sanction erforderlich sein sollten. Allein durch königl. Entschliefung vom 1. August 1881<sup>2)</sup> wurde jener Antrag abgewiesen und diese Ablehnung durch eine Darlegung des Oberkonsistoriums<sup>3)</sup> gerechtfertigt.

Dagegen ist in der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Bayerns insofern eine wichtige Veränderung eingetreten, als das bisher dem Oberkonsistorium in München untergeordnete Konsistorium zu Speier seit der königl. Entschliefung vom 11. Mai 1849 „das oberste Episkopat nach den Bestimmungen der Verfassungsurkunde“ auszuüben und in allen den Fällen, in denen nach § 19 des zweiten der genannten Edikte jenes Oberkonsistorium an das Staatsministerium gutachtliche Berichte zu erstatten und durch dieses die Allerhöchste Genehmigung einzuholen hat, seine Berichte unmittelbar an das Staatsministerium zu erstatten hat. Dadurch hat also das Konsistorium zu Speier die Funktionen des Oberkonsistoriums übernommen und die bayerische protestantische Kirche diesseits des Rheines ist damit eine selbständige, von der rechtsrheinischen unabhängige Kirche geworden. Beide Kirchen sind daher bezüglich der weiteren Entwicklung ihrer inneren Verfassung besonders zu betrachten.

Die rechtsrheinische protestantische Kirche ist als Einheit anzusehen, obgleich sie lutherische und reformierte Gemeinden enthält und diesen letzteren durch königl. Entschliefung vom 26. Februar 1853<sup>4)</sup> gestattet worden ist, eine für ihre Kirchenangelegenheiten bestimmte reformierte Synode mit einem Mo-

1) s. o. S. 347. 364 f. 2) Bei Friedberg a. a. D. S. 320 f. 3) Ebenbas, S. 292 ff. 4) Ebenbas, S. 318 ff.

deramen aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern zu bilden und jährlich einmal abzuhalten. Denn dieses reformierte Moderamen wurde nicht, wie es der Wunsch der reformierten Erlanger Synode von 1854 war, direkt dem Kultministerium unterstellt, sondern die frühere Kompetenz des Oberkonsistoriums blieb trotz jener synodalen Organisation der reformierten Gemeinden erhalten.<sup>1)</sup>

Die presbyterial-synodale Verfassung der rechtsrheinischen Kirche war bis zum Jahre 1848 höchst unvollkommen. Man machte wohl schon in den zwanziger Jahren den Versuch, in den Gemeinden Kirchenvorstände einzurichten, allein es entstand hiergegen eine solche Agitation, daß die allgemeine Einrichtung dieses kirchlichen Gemeindeorgans sistiert und es den einzelnen Gemeinden überlassen wurde, einen Kirchenvorstand einzuführen. Erst unterm 7. Oktober 1850 ist für die gesamte rechtsrheinische Kirche eine Kirchenvorstandsordnung<sup>2)</sup> erlassen worden. Der darin für jede Kirchengemeinde angeordnete Kirchenvorstand ist jedoch in der Hauptsache auf die Verwaltung der innerkirchlichen Gemeindeangelegenheiten beschränkt, während die Verwaltung des Kirchenstiftungsvermögens den durch Gesetz vom 1. Juni 1834 eingerichteten Kirchenverwaltungen verblieben ist.<sup>3)</sup>

Die synodale Organisation der rechtsrheinischen Kirche bestand bis 1848 in den rein geistlichen Diözesansynoden, die in jedem Dekanat jährlich zusammentraten, und den zu zwei Dritteln aus Geistlichen, zu einem Drittel aus Weltlichen zusammengesetzten Generalsynoden, die alle vier Jahre an jedem Konsistorialsitze stattfanden; ihr Gegenstand war lediglich die Beratung innerkirchlicher Angelegenheiten. Hierin trat nun in der Zeit von 1848 an in doppelter Richtung eine Fortbildung ein: einmal wurde angeordnet, daß zu den geistlichen Mitgliedern der Diözesan- und Generalsynoden eine ebenso große Anzahl von weltlichen Mitgliedern hinzutreten<sup>4)</sup> und daß die General-

1) Friedberg a. a. D. S. 289.

2) Ebendaf. S. 322 ff.

3) Danach besteht für die Verwaltung des Kirchenvermögens „jeder Konfession und Parochie“ eine besondere Kirchenverwaltung, aus dem Pfarrer, einem Abgeordneten der Vertretung der politischen Gemeinde und einigen besonders gewählten Gemeindegliedern desselben Bekenntnisses gebildet. Wahlberechtigt sind hierbei alle selbständigen und volljährigen Männer, die sich im Besitze des bayerischen Indigenats befinden, in der Gemeinde wohnen und daselbst mit einer direkten Steuer angelegt sind; wählbar sind alle wahlberechtigten Männer, die das 25. Lebensjahr zurückgelegt und im Kirchensprengel ihren ständigen Wohnsitz haben. Gewisse Beschlüsse, z. B. über die Erhebung von Kirchenumlagen, faßt die Kirchengemeindeversammlung (unter Leitung des Kirchenverwaltungsvorstandes). An ihre Stelle kann auf Antrag der Kirchenverwaltung eine Kirchengemeinde-repräsentation treten, die aus der fünffachen Zahl der gewählten Kirchenverwaltungsmitglieder besteht. Über die nur provisorischen Änderungen des bestehenden Rechtszustandes durch den § 23 des Landtagsabschlusses vom 28. Mai 1892 siehe Seydel, Bayerisches Staatskirchenrecht S. 271 ff., Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 3 S. 97.

4) Vgl. § 2 der Verordnung vom 18. Oktober 1848 (bei Friedberg a. a. D. S. 295) und die Verordnungen vom 26. und 31. August 1851 (ebendaf. S. 326 ff.). —

synoden der Konsistorialbezirke Ansbach und Bayreuth zu Einer Versammlung zusammenberufen werden sollten.) Sodann wurde die Kompetenz der Generalsynode, die bis dahin bloß die innerkirchlichen Angelegenheiten zum Gegenstand ihrer Beratung hatte machen dürfen, auf die Beratung der Angelegenheiten der protestantischen Kirche überhaupt erweitert.<sup>2)</sup> Eine Eigentümlichkeit der Generalsynode im Unterschiede von den ähnlichen Einrichtungen anderer evangelischen Kirchen ist, daß sich der Landesherr die Bestätigung der gewählten Mitglieder und Ersatzmänner vorbehalten hat, und daß die Leitung der Generalsynode einem Mitgliede des protestantischen Oberkonsistoriums zusteht, während es vom Landesherrn ernannte Mitglieder nicht gibt.<sup>3)</sup>

In der bayerischen protestantischen Kirche jenseits des Rheines war schon durch die unterm 10. Oktober 1818 vom König bestätigte „Vereinigungsurkunde“, welche die Vereinigung der Protestanten lutherischen und reformierten Bekenntnisses zu Einer evangelischen Kirche aussprach und deren integrierenden Bestandteil die Verfassung der vereinigten Kirche bildete, neben dem vom Landesherrn besetzten Konsistorium zu Speier eine vollständige presbyteriale und synodale Organisation, die sich an reformierte Vorgänge angeschlossen, eingeführt worden. Danach besteht in jeder Pfarrgemeinde ein sich selbst ergänzendes Presbyterium, in jeder Inspektion wird eine Diözesansynode gehalten, wozu sämtliche Bezirksgeistliche und halb so viele weltliche Mitglieder gehören; endlich tritt alle vier Jahre die allgemeine Synode zusammen; zu ihren Mitgliedern gehören auch die Räte des Konsistoriums, ihre Leitung steht einem Mitgliede des Oberkonsistoriums zu.

Die Bewegung des Jahres 1848 machte sich auch hier geltend. Man verlangte die Trennung des Speierer Konsistoriums vom Oberkonsistorium in München, was auch bewilligt wurde<sup>4)</sup>, ein neues Wahlgesetz (Wahl der Presbyter statt Kooptation, gleiche Zahl von weltlichen und geistlichen Mitgliedern in den Synoden u. s. w.), das ebenfalls die Genehmigung erlangte, und die Niedersetzung eines Ausschusses zur Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfes. Auch dieser Wunsch ging in Erfüllung: der von der Generalsynode 1849 niedergesetzte Ausschuss arbeitete eine „Verfassung für die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche der königlich bayerischen Pfalz“ aus, die dem Geist der neuen Zeit gebührend Rechnung trug.<sup>5)</sup> Ihr demokratischer

Die Zusammensetzung der Generalsynode ist durch königl. Entschliesung vom 31. Juli 1853 (bei Friedberg S. 330 ff.) wieder in der alten Weise (2/3 geistliche, 1/3 weltliche Mitglieder) geregelt worden, die königl. Entschliesung vom 7. Februar 1861 (ebendaf. S. 330 Anm. 1) kehrte dann wieder zu dem aufgehobenen Modus (gleiche Anzahl von Geistlichen und weltlichen Mitgliedern) zurück.

1) Siehe Friedberg a. a. D. S. 295 ff.

2) Siehe Friedberg, Verfassungsgesetze S. 295.

3) Vgl. königl. Entschliesung vom 31. Juli 1853 § 5 und § 18 (bei Friedberg a. a. D. S. 330 und 332).

4) f. o. S. 451.

5) Lehrreich sind die auf Ersuchen von 76 Diözesansynodalmitgliedern der pfälzi-

Charakter erhellet am deutlichsten aus § 45: „Die Kirchengewalt beruht hinsichtlich aller inneren Angelegenheiten, nämlich der Gesetzgebung und Leitung in Lehre, Kultus und Verfassung, lediglich in der Kirche als der Gesamtheit der Glaubensgenossen.“ Die Beschlüsse der Generalsynode, die bisher nur eine beratende Stimme hatte, sollen daher nach § 87 künftig in allen inneren Angelegenheiten der Kirche entscheidend sein und zur Vollziehung nur des königlichen Placet bedürfen; dem Konsistorium wird ein Veto zugestanden, über dessen Gültigkeit die nächste Synode entscheidet; der König ernennt zwar die Mitglieder des Konsistoriums, die Dekane und Pfarrer, aber nach dem Vorschlage kirchlicher Behörden. Die bald eintretende Reaktion ließ den radikalen Entwurf nicht ins Leben treten und auch die Wahlordnung hat noch manche Abänderung erfahren; die jetzt geltende<sup>1)</sup> ist aus den Beschlüssen der Generalsynode von 1873 hervorgegangen und hat unterm 17. Juni 1876 die landesherrliche Bestätigung erhalten. Am gleichen Tage erging eine Verordnung, die ebenfalls auf Beschluß jener Generalsynode ständige Synodalausschüsse einführte.<sup>2)</sup>

An Bayern reiht sich passend Österreich. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche ist hier eine ähnliche wie die in jenem Staate. Allerdings ist sie in Österreich bedeutend jüngeren Datums. Nachdem die evangelische Kirche jahrhundertlang verfolgt und unterdrückt worden war und durch das Toleranzpatent Josephs II. von 1781 nur erst das Exeritium religionis privatum erlangt hatte<sup>3)</sup>, brach eine bessere Zeit für sie an, als Kaiser Franz Josef I. in dem Verfassungs-Patent vom 4. März 1849 (§ 2) jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung und der selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten gewährte. Freilich wurde dieses Verfassungspatent durch das kaiserliche Patent vom 31. Dezember 1851 wieder aufgehoben, jedoch zugleich darin erklärt, daß jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft in dem Rechte der gemeinsamen öffentlichen Religions-

übungen der Kirche von 13 deutschen theologischen Fakultäten abgegebenen Gutachten über den Entwurf („Gutachten deutscher evangelisch-theologischer Fakultäten über den der vereinigten Kirche in der bayerischen Pfalz zugebachten Verfassungsentwurf“, 1851).

1) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 333 ff.

2) Ebendas. S. 344 ff.

3) Vgl. den Eingang des Toleranzpatentes (bei Frank, Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. [1882] S. 37): „Überzeuget einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringet, haben Wir Uns bewogen gefunden, den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unierten Griechen ein ihrer Religion gemäßes Privat-Exeritium allenthalben zu gestatten, ohne Rücksicht ob selbes jemals gebräuchlich oder eingeführt gewesen sei oder nicht. Der katholischen Religion allein soll der Vorzug des öffentlichen Religions-Exeritii verbleiben, den beiden protestantischen Religionen aber, sowie der schon bestehenden nicht unierten griechischen aller Orten — das Privat-Exeritium auszuüben erlaubt sein.“

übung, in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten u. s. w. erhalten und geschützt werden solle.<sup>1)</sup> Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche insbesondere wurde sodann geregelt durch das kaiserliche Patent vom 8. April 1861, betreffend die Angelegenheiten der evangelischen Kirche beider Bekenntnisse, insbesondere der staatsrechtlichen Beziehungen derselben in den deutsch-slavischen Kronländern.<sup>2)</sup> Gleichzeitig mit dem Patente erging eine Verordnung des Staatsministeriums, welche provisorisch die innere Verfassung der evangelischen Kirche beider Bekenntnisse regelte. Diese wurde sodann 1864 von der ersten Generalsynode revidiert, vom Kaiser unterm 6. Januar 1866 bestätigt und durch Bekanntmachung des Staatsministeriums vom 23. Januar 1866 publiziert.<sup>3)</sup> Bald aber unterzogen die kirchlichen Organe die Verfassung einer neuen Durchsicht und aus ihren Verhandlungen und Beratungen, die nahezu zwanzig Jahre sich hinauszogen, ist die unterm 9. Dezember 1891 vom Kaiser bestätigte und durch Kundmachung des Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 15. Dezember 1891 publizierte „Verfassung der evangelischen Kirche Augsburg. und Helvet. Bekenntnisses in den im Reichsrate vertretenen Königreichen und Ländern“<sup>4)</sup> hervorgegangen.

Auf Grund des kaiserlichen Patentes besitzen die Evangelischen des Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses die volle Freiheit des evangelischen Glaubensbekenntnisses und der gemeinsamen und unbeschränkten öffentlichen Religionsübung und das Recht, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen, zu verwalten und zu leiten.<sup>5)</sup> Zu diesem Zwecke gliedert sie sich nach vier Abstufungen: Pfarrgemeinde (Ortsgemeinde), Seniorat (Bezirksgemeinde), Superintendenzen (Landesgemeinden) und die Gesamtgemeinde der evangelischen Christen des Einen oder des anderen Bekenntnisses.<sup>6)</sup> Jede kirchliche Gemeinde (Orts-, Bezirks-, Landes-, Gesamtgemeinde) ordnet und verwaltet ihre besonderen Angelegenheiten, Anstalten, Stiftungen u. s. w. durch ihre gesetzmäßigen Vertreter und Organe.<sup>7)</sup> Diese sind:

a) für die Pfarrgemeinde der von sämtlichen stimmberechtigten Mitgliedern der Gemeinde auf Lebenszeit gewählte, vom Oberkirchenrat bestätigte Pfarrer, das Presbyterium, dessen Mitglieder von der Gemeindevertretung gewählt werden, und welches der die Gemeinde nach außen vertretende und die unmittelbare Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten besorgende Gemeindevorstand ist, ferner in kleineren Gemeinden die Gemeindevor-

1) Siehe von Kremer-Muenrode, Altentwürfe zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Bd. 1 (1873) S. 191.

2) Bei Friedberg, Verfassungsgesetze S. 1026 ff.

3) Ebendas. S. 1030 ff.

4) Ebendas. 3. Ergänzungsband S. 167 ff. Im Folgenden ist der gegenwärtige Rechtszustand auf Grund des Patent vom 8. April 1861 und der Verfassung von 1891 dargestellt.

5) Patent §§ 1 und 2. 6) Ebendas. § 3 Verf. § 3. 7) Patent § 5. Verf. § 4.

sammlung (die Gesamtheit aller stimmberechtigten Mitglieder), in größerer die von der Gemeindeversammlung gewählte Gemeindevertretung.)

b) für die Senioratsgemeinde: der Senior als der geistliche Vorsteher und Vertreter des Seniorats und das vermittelnde Organ zwischen den einzelnen Gemeinden und den höheren Stufen des Kirchenregiments, von der Senioratsversammlung aus den Pfarrern des Seniorats auf 6 Jahre gewählt und vom Oberkirchenrat bestätigt, der Senioratsausschuß, bestehend aus dem Senior als Vorsitzendem, dem Konsenior (als Stellvertreter des Seniors aus den Pfarrern des Seniorats von der Senioratsversammlung auf 6 Jahre gewählt), dem Senioratskurator (als weltliches Mitglied von der Senioratsversammlung auf 6 Jahre gewählt), und die Senioratsversammlung, die aus dem Senior und den sämtlichen Pfarrern des Seniorats, dem Senioratskurator und ebensoviele weltlichen Abgeordneten der Presbyterien, als es Pfarrer sind, zusammengesetzt ist.<sup>2)</sup>

c) für die Superintendentialgemeinde: der Superintendent als der geistliche Vorsteher und Vertreter der Superintendentenz (Diözese), aus den Seniores und Pfarrern derselben von der Superintendentialversammlung auf Lebensdauer gewählt und vom Landesherrn bestätigt, ferner der Superintendentialausschuß, bestehend aus dem Superintendenten, seinem Stellvertreter (einem auf 6 Jahre gewählten Pfarrer) und dem Superintendentialkurator (einem auf 6 Jahre gewählten weltlichen Mitgliede), und endlich die Superintendentialversammlung, die aus dem Superintendenten und den übrigen Mitgliedern des Superintendentialausschusses, aus den Seniores der Diözese und den Senioratskuratoren, zwei (bezw. drei) Pfarrern und zwei (bezw. drei) weltlichen Mitgliedern jeder Senioratsversammlung und einigen Vertretern höherer und niederer evangelischer Lehranstalten zusammengesetzt ist.<sup>3)</sup>

d) Für die Gesamtgemeinde: der k. k. evangelische Oberkirchenrat als oberste Kirchenbehörde, der Synodalausschuß und die Generalsynode. Der Oberkirchenrat, dessen Mitglieder vom Kaiser ernannt werden, übt die Befugnisse und hat die Pflichten des obersten Kirchenregiments; er verhandelt kollegialisch, aber die konfessionellen Angelegenheiten konfessionell gesondert als k. k. Oberkirchenrat Augsburgischen bezw. Helvetischen, sonst als k. k. evangelischer Oberkirchenrat Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses. Zum Wirkungskreise der Generalsynode gehört insbesondere die Beschlussfassung betreffend die kirchliche Gesetzgebung, insbesondere die Kirchenverfassung, auf Grund der Vorschläge des Oberkirchenrats, der übrigen kirchlichen Organe oder einzelner Mitglieder der Synode, ferner die Entscheidung über Fragen der Kirchenlehre, als Zulassung von Gesangbüchern, Katechismen, Religionslehrbüchern und Agenden, über Fragen des Ritus und der Liturgie u. s. w.<sup>4)</sup>

1) Vgl. Verfassung §§ 13—79. 2) Ebendas. §§ 80—96. 3) Ebendas. §§ 97—114. 4) Ebendas. §§ 115—141. Beschlüsse der erstgenannten Art bedürfen

Wir haben im Bisherigen von den Beziehungen der evangelischen Kirche zur Staatsgewalt noch ganz abgesehen, um sie nunmehr im Zusammenhang darzustellen. Einmal ist die evangelische Kirche eine Korporation des öffentlichen Rechts. Dies erhellt vor allem aus der gleich zu erörternden Stellung ihrer obersten Kirchenbehörde, des Evangelischen Oberkirchenrats, weiter daraus, daß der gesamte Personalstand dieser Behörde die Rechte der Staatsdiener genießt und aus Staatsmitteln besoldet wird<sup>1)</sup> und daß die Evangelischen zur Bestreitung ihrer kirchlichen Bedürfnisse jährliche Beiträge aus dem Staatsschatz erhalten.<sup>2)</sup> Sodann nimmt der Kaiser ein „landesfürstliches Oberaufsichts- und Verwahrungsrecht über die evangelische Kirche“ in Anspruch.<sup>3)</sup> Demgemäß läßt sich die Allerhöchste Bestätigung des von der Superintendentialversammlung zum Superintendenten Gewählten und die Allerhöchste Sanktion der auf die kirchliche Gesetzgebung sich beziehenden Beschlüsse der Generalsynode als eine Ausübung jenes „landesfürstlichen Oberaufsichts- und Verwahrungsrechts“ konstruieren. Nur muß es auffallen, daß der Landesherr dieses Recht, das offenbar nichts anderes sein soll, als was man sonst *ius circa sacra*, Kirchenhoheit, nennt, mit Ausnahme der seiner eigenen Allerhöchsten Beschlussnahme vorbehaltenen Fälle durch sein Ministerium bezw. durch eine eigene, für die evangelischen Unterrichts- und Kultusangelegenheiten aus evangelischen Glaubensgenossen gebildete Abteilung ausübt.<sup>4)</sup> Legt schon dieser Umstand die Vermutung nahe, daß die Rechte, welche die Staatsgewalt der evangelischen Kirche gegenüber beansprucht, nicht bloß als Ausflüsse der Kirchenhoheit im modernen Sinne betrachtet werden können (denn diese kann ja ganz gut auch durch eine katholische Abteilung wahrgenommen werden), so wird diese Vermutung durch einen Blick auf die Stellung des Oberkirchenrats zur Gewissheit erhoben. Er ist, wie wir gehört haben, die oberste Kirchenbehörde und hat als solche die Pflichten und Befugnisse des obersten Kirchenregiments, ist also seiner Bestimmung und seinem Wirkungskreise nach ein rein kirchliches Organ, und doch werden seine Mitglieder vom Kaiser auf Lebenszeit ernannt.<sup>5)</sup> Er stellt sich also insofern als landesherrliches Organ dar, worauf auch sein Titel als k. k. evangelischer Oberkirchenrat hinweist. Würde sich der Landesherr darauf beschränken, die ihm als Mitglieder des Oberkirchenrats auf Grund einer Wahl durch kirchliche Organe oder der Kooptation oder sonstwie vorgeschlagenen Mitglieder zu bestätigen (wie den zum Superintendenten Erwählten), so könnte man darin die Ausübung eines kirchenhoheitlichen Rechtes erblicken, das sich von selbst aus der Stellung der evangelischen Kirche als öffentlicher Korporation im Staate ergibt. Allein der Umstand, daß der Landesherr die Mitglieder des Oberkirchenrats nicht bloß bestätigt, sondern geradezu ernannt, und daß sie nicht bloß als kirchliche

der Allerhöchsten Sanktion, die anderen der Zustimmung des Oberkirchenrats (§ 136 Ziff. 1 und 2). 1) Verfassung § 122. 2) Patent § 20. Verfassung § 161.

3) Patent § 16. 4) Ebendas. 5) Vgl. Patent § 8 Abs. 2. Verf. § 122 Abs. 1.

Organe, sondern auch als Staatsbeamte verpflichtet werden<sup>1)</sup>, ist uns ein Beweis dafür, daß der katholische Landesherr in Österreich in seinem Verhältnis zur evangelischen Kirche nicht bloß kirchenhoheitliche, sondern auch kirchenregimentliche Befugnisse in Anspruch nimmt. Nun ist es ja allerdings richtig, daß der Kaiser von Österreich in der ganzen hier in Betracht kommenden staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung formell nie als Inhaber der landesherrlichen Kirchengewalt bezeichnet ist und seine landesherrlichen Befugnisse gegenüber der evangelischen Kirche nirgends aus einer „episcopalen“ Stellung ableitet (freilich erklärt er auch nirgends, daß er eine derartige Stellung zur evangelischen Kirche nicht einnehme oder daß er darauf verzichte). Man muß daher die Frage, ob der katholische Landesherr in seinem Verhältnis zur evangelischen Kirche seines Landes nicht bloß kirchenhoheitliche, sondern auch kirchenregimentliche Befugnisse besitze, allerdings verneinen, sofern man lediglich den Rechtstitel, kraft dessen er seine Befugnisse gegenüber der evangelischen Kirche in Anspruch nimmt, als entscheidend ansieht. Materiell betrachtet sind sie freilich nicht bloß kirchenhoheitlicher, sondern auch kirchenregimentlicher Natur und unterscheiden sich von den Befugnissen, die der katholische Landesherr in Bayern gegenüber der evangelischen Kirche kraft des „obersten Episcopats“ beansprucht, in gar nichts. So besitzt also der Kaiser von Österreich das landesherrliche Kirchenregiment über die evangelische Kirche seines Landes zwar nicht formeller, aber materieller Weise.<sup>2)</sup>

Auch die evangelische Kirche Österreichs ist also nicht rein presbyterial-synodal organisiert, sondern hat daneben eine Konsistorialverfassung, wie denn auch der Wiener k. k. Oberkirchenrat aus einem Konsistorium sich entwickelt hat.<sup>3)</sup> Die Konsistorialverfassung aber bedeutet das landesherrliche Kirchenregiment.

Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Elsaß-Lothringen<sup>4)</sup> beruht fast durchweg noch auf französischem Rechte, und die deutsche Reichsgesetzgebung hat nur wenig daran geändert. Die wichtigste Rechtsquelle sind die *Articles organiques des cultes protestants* vom 18. Germinal des Jahres X (8. April 1802) der französischen Republik<sup>5)</sup>; eine Reform der

1) Verfassung § 122.

2) Vgl. Friedberg, *Evangelisches Verfassungsrecht* S. 123, der zu dem Ergebnis kommt: „Die Befugnisse, welche der katholische Kaiser von Österreich über seine evangelische Landeskirche ausübt, unterscheiden sich materiell von den kirchenregimentlichen Befugnissen der katholischen deutschen Landesherren nur quantitativ, nicht qualitativ, aber formell sind sie auf die staatliche Stellung des Kaisers, nicht wie bei den deutschen Fürsten auf deren kirchliche Stellung zurückzuführen.“

3) Vgl. Friedberg, *Verfassungsgesetze* S. 1021.

4) Vgl. Dursy, *Das Staatskirchenrecht in Elsaß-Lothringen*. 2 Bde. 1876. 1879. Geigel, *Das französische und reichsländische Staatskirchenrecht* (1884). Leoni, *Das Staatsrecht der Reichsländer Elsaß-Lothringen*, in *Marquardens Handbuch des öffentlichen Rechts*, II, 1 S. 291 ff. Dove in der *Zeitschrift für Kirchenrecht* Bd. 11 S. 95 ff.

5) Bei Friedberg, *Verfassungsgesetze* S. 1001 ff.

Verfassung der evangelischen Kirche erfolgte durch das *Décret-Loi* vom 26. März 1852 und mehrere Ausführungsverordnungen aus demselben und dem folgenden Jahre.<sup>1)</sup> In Elsaß-Lothringen sind die christlichen Kirchen, katholische, lutherische und reformierte, mit den Rechten einer öffentlichen Korporation ausgestattet und besitzen die Befugnis zur öffentlichen Religionsübung.<sup>2)</sup> Die beiden Kirchen, die Kirche Augsburgischer Bekenntnisses und die reformierte, stehen durchaus selbständig neben einander, und jede von ihnen hat ihre eigene Verfassung.

Auf den unteren Stufen ist die Verfassung beider Kirchen gleichartig gestaltet. Jede Kirche oder Pfarrei wird durch einen Kirchenrat (*conseil presbytéral*) vertreten, der neben dem Pfarrer als Vorsitzendem vier bis sieben von den Mitgliedern der Gemeinde gewählte Laienmitglieder zählt und über die Disziplin und über die Verwaltung des Kirchenvermögens zu wachen hat. Eine höhere Stufe der Verfassung repräsentieren die Konsistorien, und zwar bilden Pfarreien von zusammen 6000 Seelen in der Regel ein Konsistorium; dieses besteht aus allen Pfarrern des Konsistorialbezirks, aus allen Mitgliedern des Kirchenrats des Konsistorialortes und einer Anzahl von Laienabgeordneten.

Von hier an gestaltet sich die Verfassung der beiden Kirchen verschieden. In der reformierten Kirche steht über den Konsistorien nur die für je fünf Konsistorialkirchen zusammentretende Synode, zu der jede Pfarrei des Bezirks einen Pfarrer und einen Ältesten abordnet und die über den Gottesdienst, die Glaubenslehre und die Führung der kirchlichen Angelegenheiten zu wachen hat; für das frühere Centralorgan der reformierten Kirche, den *conseil central* in Paris, ist ein Ersatz nicht geschaffen worden. In der Kirche Augsburgischer Konfession bilden je fünf Konsistorialkirchen einen Inspektionsbezirk, an dessen Spitze ein geistlicher und zwei weltliche Inspektoren stehen; die beiden letzteren werden von der Inspektionsversammlung, die in gleicher Weise wie die reformierte Synode zusammengesetzt ist, vorbehaltlich der Genehmigung durch die Regierung (den Statthalter) gewählt, der erstere aus einer durch die Inspektionsversammlung aufgestellten Liste von drei Kandidaten von der Regierung ernannt. Die oberste lutherische Kirchenbehörde ist das Oberkonsistorium in Straßburg, eine Art Generalsynode, die jährlich wenigstens einmal zusammentritt und aus einem Präsidenten (der immer zugleich der Präsident des gleich zu erwähnenden Direktoriums ist), sämtlichen geistlichen Inspektoren, einem Regierungskommissär, einem Delegirten der theologischen Fakultät und je zwei Laienmitgliedern aus jedem Inspektionsbezirk zusammengesetzt ist. Das Oberkonsistorium wacht über die Aufrechterhaltung der Verfassung und der Kirchengucht, regelt die Gottesdienstordnung, genehmigt die Einführung liturgischer Bücher u. dergl. Die ständige Voll-

1) Bei Friedberg, *Verfassungsgesetze* S. 1005 ff.

2) Vgl. Leoni a. a. O. S. 292.

zugsbehörde der Kirche Augsburgischer Konfession ist das Direktorium, bestehend aus einem Präsidenten, einem Laienmitgliede, einem geistlichen Inspektor (welche drei sämtlich von der Regierung ernannt werden) und zwei Mitgliedern des Oberkonsistoriums, die von diesem gewählt werden. Ihm kommt die eigentliche Kirchenregierung (le pouvoir administratif) zu: es ernannt und versetzt mit Genehmigung der Regierung die Pfarrer, verhängt Disziplinarstrafen über sie, ändert (mit Genehmigung der Regierung) die Pfarr-, Konsistorial- und Inspektionsbezirke, ordnet Buß- und Bettage an u. s. w.

Was das Verhältnis der beiden Kirchen zur Staatsgewalt betrifft, so steht dieser nach der französischen Gesetzgebung ein sehr weitgehendes Aufsichtsrecht zu. Den protestantischen Kirchengemeinden und ihren Pfarrern ist jede Verbindung mit einer auswärtigen Macht oder Obrigkeit verboten; keine Entscheidung über Lehre oder Dogma, keine Formel, sie mag sich als Bekenntnis oder anders bezeichnen, darf veröffentlicht werden, ehe die Regierung die Erlaubnis dazu gegeben; keine Änderung in der Disziplin darf ohne ihre Genehmigung vorgenommen werden; zu jeder außerordentlichen Versammlung der Konsistorien, zu jeder Berufung der Synoden und Inspektionsversammlung ist die Ermächtigung der Regierung notwendig. Von den Inspektoren bedürfen die beiden weltlichen, die von der Inspektionsversammlung gewählt werden, der staatlichen Bestätigung, der geistliche wird aus dreien von der Inspektionsversammlung Gewählten von der Regierung geradezu ernannt. Mitglied des Oberkonsistoriums ist ein Regierungskommissär, im Direktorium sitzen unter fünf Mitgliedern drei von der Regierung ernannte.

Als Rechtsnachfolger des französischen Staates in Elsaß-Lothringen ist das deutsche Reich auch in die von der französischen Regierung ausgeübten kirchlichen Befugnisse eingeweiht; das Organ hierfür war früher der Oberpräsident und ist jetzt der Statthalter von Elsaß-Lothringen.

Es entsteht hier nun die Frage: besitzt die deutsche Reichsgewalt das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment über die evangelische Kirche? <sup>1)</sup> Die Frage ist unbedingt zu bejahen, falls die französische Staatsgewalt es auch innegehabt hat; hat sie es nicht besessen, dann hat auch die deutsche Reichsgewalt es jetzt nicht, denn auch im Völkerrechte gilt der Satz: nemo plus iuris in alium transferre potest quam ipse habet. Anders aber als durch Übertragung von Seiten Frankreichs hätte sie es nicht erlangen können. Die Frage ist also die: hat die französische Staatsgewalt über die evangelische Kirche die Kirchengewalt ausgeübt? Formell gewiß nicht; auf ein landesherrliches Kirchenregiment im modernen Sinne als ein Annerkenntnis der Staatsgewalt hat die französische Regierung nie Anspruch gemacht, so wenig wie der österreichische Landesherren in seinem Verhältnis zur evangelischen Kirche. Aber wie dieser gegen sie Rechte geltend macht, die sich in materieller Hinsicht von den sonst

1) Vgl. dazu Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 119f.

unter dem Rechtstitel des landesherrlichen Kirchenregiments ausgeübten Befugnissen kaum unterscheiden, gerade so übt auch der Inhaber der Staatsgewalt in Elsaß-Lothringen in seinem Verhältnisse zur evangelischen Kirche Rechte aus, die sonst als Ausflüsse des landesherrlichen Kirchenregiments betrachtet werden. Er hat darum gar nicht nötig, außer den Befugnissen, die er der evangelischen Kirche gegenüber besitzt, auch noch ein sogenanntes landesherrliches Kirchenregiment in Anspruch zu nehmen. Hat er doch schon so gut wie alle Rechte, die sonst in Deutschland ein Landesherren auf Grund jenes Rechtstitels ausübt. So kommen wir zu dem Ergebnisse: der Inhaber der Staatsgewalt in Elsaß-Lothringen besitzt das landesherrliche Kirchenregiment über die evangelische Kirche nicht in formeller, wohl aber in materieller Weise.

Nachdem wir die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in den einzelnen deutschen Territorien dargestellt haben, gilt es einen kurzen Überblick über die Ergebnisse dieses Abschnittes zu gewinnen.

Die evangelische Kirche ist ausdrücklich durch die Gesetzgebung für die Kirche des Landes erklärt in Mecklenburg, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg, Schwarzburg-Sonderhausen, Neuß ä. L. Allein auch in einer Reihe von anderen Staaten nimmt sie ihrer ganzen Verfassung nach die Stellung der Landeskirche ein, obgleich diese ihr von der Gesetzgebung nicht förmlich zuerkannt ist; es sind dies Sachsen-Weimar-Eisenach, Schwarzburg-Rudolstadt, Neuß j. L. und die drei freien und Hansestädte. Die Bestimmung, es solle keine Landeskirche bestehen, findet sich in den Verfassungsurkunden von Oldenburg und Sachsen-Koburg-Gotha, allein gerade in letzterem Staate hat die evangelische Kirche ihrer ganzen Organisation nach den rechtlichen Charakter einer Landeskirche. In den übrigen deutschen Staaten sind der evangelischen Kirche teils ausdrücklich teils stillschweigend vom Gesetzgeber die anderen christlichen Kirchen in Anwendung des Grundsatzes der Parität gleichgestellt worden.

Eine eigene Oberkirchenbehörde besitzt die evangelische Kirche in Altpreußen und in den neupreußischen Landesteilen <sup>1)</sup>, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, in den beiden Mecklenburg, im Herzogtum Oldenburg und Fürstentum Birkenfeld, in Braunschweig, Anhalt, Schaumburg-Lippe und Lippe, Waldeck, Neuß ä. L. und in Hamburg, ferner in Bayern diesseits sowohl wie jenseits des Rheines, in Osterreich, in Elsaß-Lothringen (aber nur die Kirche Augsburgischer Konfession, nicht die reformierte Kirche).

Diese Oberkirchenbehörde steht in unmittelbarer Unterordnung unter dem Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments in Altpreußen, Sachsen (sofern die in Evangelicis beauftragten Staatsminister Verweser des Kirchenregiments sind), Baden, Hessen <sup>2)</sup>, den beiden Mecklenburg,

1) Dabei ist aber an die oben (S. 406) erwähnte eigentümliche Stellung des Kultministers zu erinnern.

2) Die kirchliche Vermögensverwaltung jedoch wird in Baden und Hessen von der Oberkirchenbehörde in Unterordnung unter das Staatsministerium geführt (f. o. S. 417f. 419).



im Herzogtum Oldenburg und im Fürstentum Birkenfeld, in Braunschweig, Anhalt (sofern die Oberkirchenbehörde Organ des Landesherren als Inhabers des Kirchenregiments und nicht Staatsaufsichtsbehörde ist), Schaumburg-Lippe, Waldeck, Neuß ä. L. Dagegen steht die Oberkirchenbehörde unter der obersten Staatsbehörde in den neupreußischen Landesteilen, in Württemberg, Lippe und in Bayern. Von der Hamburger Kirchenbehörde läßt sich weder ihre Unterordnung unter die oberste Staatsbehörde noch das Gegenteil behaupten.

Dagegen fehlt es vollständig an einer Oberkirchenbehörde im Fürstentum Lübeck, in Sachsen-Koburg-Gotha, Sachsen-Altenburg, Neuß j. L., Bremen und Lübeck. Hier werden die konsistorialen Befugnisse vom Staatsministerium (Senate) bzw. einer Abteilung desselben wahrgenommen.

Einige Staaten nehmen eine Mittelstellung ein: für die kirchlichen Externa ist die oberste Staatsbehörde bzw. eine Abteilung derselben zuständig, die kirchlichen Interna dagegen werden von einer kirchlichen Behörde (Kirchenrat) besorgt. Dies ist der Fall in Sachsen-Weimar-Eisenach, Sachsen-Meiningen, Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt.

Diese konsistoriale bzw. kirchenregimentliche Organisation ist nun mit Ausnahme von den beiden Mecklenburg, Sachsen-Koburg-Gotha und Schaumburg-Lippe durch eine presbyterial-synodale ergänzt. Und zwar besteht in allen evangelischen Kirchen<sup>1)</sup> mit Ausnahme der genannten drei Gebiete eine presbyteriale Organisation der Kirchengemeinden, indem diese das Recht haben, ihre Angelegenheiten durch ihre eigenen Organe (Kirchenvorstand, Kirchengemeinderat, Presbyterium u. s. w.) zu verwalten. Dabei nehmen aber die kirchlichen Gemeindeorgane in Bayern und Württemberg insofern eine besondere Stellung ein, als in beiden die kirchliche Vermögensverwaltung eigenen Organen zugewiesen ist, denen in Württemberg auch die Wahrnehmung der innerkirchlichen Funktionen übertragen werden kann. Einer synodalen Organisation entbehrt die evangelische Kirche (abgesehen von den beiden Mecklenburg, Sachsen-Koburg-Gotha und Schaumburg-Lippe) in Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt, in Neuß ä. L., in Bremen und Lübeck. Die evangelische Landeskirche in Sachsen-Altenburg besitzt zwar eine synodale Organisation, aber diese ist noch älteren Stiles und hat mit den anderen Synodalverfassungen wenig gemein; das Gleiche gilt von der Synodalversammlung in Neuß j. L.

Eine Trennung von Staat und evangelischer Kirche hat in keinem der deutschen Territorien stattgefunden. Überall übt der Inhaber der Staatsgewalt wichtige und eingreifende Befugnisse gegen die evangelische Kirche aus, und es macht dabei nichts aus, ob er dies thut unter dem Rechtsittel des landesherrlichen Kirchenregiments oder unter einem anderen: thatsächlich kommt es auf dasselbe hinaus. Überall ragt die Staatsgewalt in die evangelische Kirche herein: in den Staaten mit überwiegend evangelischer Bevölkerung so

1) In Neuß j. L. allerdings nur kraft statutarischer Festsetzung.

gut wie in den vorherrschend katholischen, in den Monarchieen so gut wie in den Stadtrepubliken.

Dabei gilt die evangelische Kirche in allen deutschen Staaten als öffentlich-rechtliche Korporation: wenn ihr dieser Charakter auch nur von der Gesetzgebung einiger Staaten ausdrücklich beigelegt ist<sup>1)</sup>, so darf doch unbedenklich angenommen werden, daß die der anderen dies als selbstverständlich betrachtet.<sup>2)</sup> Es ist dies auch daraus zu ersehen, daß die Gesetzgebung des deutschen Reiches von der Voraussetzung ausgeht, die evangelische Kirche habe in allen deutschen Bundesstaaten die Stellung einer öffentlichen Korporation.<sup>3)</sup> Dagegen spricht nicht der Umstand, daß die evangelische Kirche nirgends in Deutschland eine zur Vertretung gegen den Staat geeignete Organisation besitzt, sofern ja ihr Kirchenregiment durchweg in den Händen des Staatsoberhauptes sich befindet. Denn wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß die privatrechtliche Persönlichkeit nur einem menschlichen Rechtssubjekt (sei es Individuum oder Verband) oder einem unpersönlichen Rechtssubjekt nur dann beigelegt werden darf, wenn es eine rechtliche Willensorganisation besitzt, so kann publizistische Rechtsfähigkeit auch einer Verbandseinheit zukommen, die einer eigentlichen Organisation ermangelt, mit anderen Worten, es gibt öffentlich-rechtliche Personen, welche nicht zugleich juristische Personen sind.<sup>4)</sup>

Ist aber die evangelische Kirche eine Korporation des öffentlichen Rechts, dann sind ihre Kirchenregimentsbeamten und Geistlichen zwar keine Staats-

1) Vgl. Preußen, Allg. Landrecht Teil 2 Titel 11 § 17. Bayern, Religionsedikt vom 26. Mai 1818 §§ 24. 28. Baden, Gesetz vom 9. Oktober 1860 § 1. Hessen, Gesetz vom 23. April 1875 Art. 1. In Württemberg werden die christlichen Kirchen nur gelegentlich als „Körperschaften“ oder „öffentliche Körperschaften“ bezeichnet: Gesetz vom 1. Mai 1855 Art. 1 (Zeitschrift für Kirchenrecht Bb. 2 S. 345 Anm. 2), Gesetz vom 23. Januar 1862 (ebendaf. S. 345), Gesetz vom 9. April 1872 Art. 1 (ebendaf. Bb. 11 S. 334), Gesetz vom 8. August 1875 Art. 5.

2) Wenn die evangelische Kirche für berechtigt erklärt wird, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, wenn ihr der volle Genuß ihres Vermögens zugesichert wird, wenn von ihrem Kirchenregiment die Rede ist, so sind alle diese Ausdrücke nicht anders zu verstehen, als daß darin die evangelische Kirche als eine Korporation des öffentlichen Rechts vorausgesetzt wird.

3) Vgl. z. B. Reichsmilitärsgesetz vom 2. Mai 1874 § 65 Abs. 2 (Reichsgesetzblatt S. 62): „Personen des Beurlaubtenstandes und der Ersatzreserve, welche ein geistliches Amt in einer mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehenden Religionsgesellschaft bekleiden, werden zum Dienste mit der Waffe nicht herangezogen.“ Reichsstrafgesetzbuch § 166: „Wer — öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehende Religionsgesellschaft — beschimpft“ etc. (Daß die erste der angezogenen Bestimmungen nicht mehr in Kraft steht, macht für unseren Zweck nichts aus.)

4) Vgl. Gierke, Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung (1887) S. 169 ff., wo solche Verbandseinheiten, die der vollen Rechtsfähigkeit einer juristischen Person entbehren, gleichwohl aber Subjekte öffentlicher Rechte und Pflichten bilden, als bloß sozialrechtliche bzw. öffentlich-rechtliche Personen von den juristischen Vollpersonen unterschieden werden.

beamte, aber doch öffentliche Diener, und ihr Amt ist ein öffentliches Amt. 1) Nur sofern sie mit der Wahrnehmung staatlicher Funktionen (z. B. Schulaufsicht) betraut sind, können sie als Organe des Staates betrachtet werden. Ebenso sind alle Militärpfarrer und Geistliche an Staatsanstalten (z. B. Gefängnissen) eigentliche Staatsbeamte, denn sie sind vom Landesherren als Träger der Staatsgewalt angestellt und haben ihre geistlichen Funktionen im Auftrage des Staates wahrzunehmen. Wo ferner Staatsbehörden mit der Besorgung der kirchenregimentlichen Geschäfte beauftragt sind, sind ihre Mitglieder, auch sofern sie kirchenregimentliche Funktionen wahrnehmen, als Staatsbeamte anzusehen. 2)

1) Auch im Sinne des Reichsstrafgesetzbuches. Es ist zwar üblich, den Begriff des öffentlichen Amtes in diesem Gesetzbuche aus dem des Beamten, wie er § 359 definiert wird, abzuleiten (so auch ein Erkenntnis des Reichsgerichts vom 13. März 1884 in den Entscheidungen in Strafsachen Bd. 10 S. 199 ff.). Wir glauben aber mit Unrecht. Unter öffentlichem Amt ist überhaupt ein durch das öffentliche Recht begrenzter Kreis von Geschäften öffentlichen Charakters zu verstehen und darum ist jedes Amt einer öffentlichen Korporation ein öffentliches Amt. Das Reichsstrafgesetzbuch hat aber keinen besonderen Begriff des öffentlichen Amtes, wenn es auch in § 31 Abs. 2 einige Funktionen für öffentliche Ämter erklärt; man hat darum nicht nötig, zur Definition jenes Begriffes auf § 359 zurückzugehen. Vgl. Ols hausens Kommentar zum Strafgesetzbuch zu § 31.

2) Siehe das Nähere bei Friedberg, Evangelisches Verfassungsrecht S. 145 ff.

## Kapitel VII.

### Ergebnisse und Folgerungen.

Wir haben eine mehr als 350jährige Entwicklung in ihren verschiedenen Stadien verfolgt und fühlen nunmehr das Bedürfnis, sie noch einmal zu überblicken, das Ende mit dem Anfang zusammenzuhalten und ihre Übereinstimmung wie ihren Unterschied hervorzuheben.

Zunächst freilich fällt uns bloß der Unterschied ins Auge. In der ersten Periode, die wir betrachtet haben, bildeten der Staat und die evangelische Kirche mit einander eine Größe, ein christliches Gemeinwesen, in dem die staatlichen und die kirchlichen Interessen so sehr in einander verschlungen waren, daß man von ihm mit dem gleichen Rechte urteilen kann, der Staat sei in der Kirche aufgegangen wie umgekehrt. Die kirchlichen Angelegenheiten galten als allgemeine Landesangelegenheiten und lagen der weltlichen Obrigkeit und den Ständen zum mindesten ebensowehr, wenn nicht noch mehr, am Herzen als die rein politischen; für reine Lehre und richtigen Gottesdienst zu sorgen sah die Obrigkeit als ihre oberste Pflicht an; daß Einheit der Religion vor allem anderen das Wohl eines Landes bedinge, war selbstverständlich.

Wie ganz anders jetzt! Die evangelische Kirche ist heutzutage eine öffentliche Korporation und neben ihr stehen in den meisten deutschen Staaten andere Kirchen mit den gleichen Rechten. Wie ist das gekommen? Unsere Darstellung ergibt zwei Hauptursachen der durchgreifenden Veränderung, die in der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands vor sich gegangen ist. Die erste ist die Umwandlung des Kirchenbegriffes im Sinne der naturrechtlichen Theorie. Indem die Kirche unter den allgemeinen Begriff der Genossenschaft, des Vereins gebracht wurde, wurde sie verweltlicht. Sie ist jetzt nicht mehr eine Stiftung von oben her, eine Anstalt, die Gott auf Erden durch Christus gegründet hat und in die er durch seine Gnadenmittel die sündigen Menschenkinder aufnimmt, um sie selig zu machen, sondern sie erscheint nunmehr als ein Produkt menschlicher Thätigkeit: sie entsteht wie jeder andere Verein dadurch, daß diejenigen, die die gleichen Bedürfnisse haben, sich zusammenschließen zu einer Gesellschaft, deren Zweck es ist, diese Bedürfnisse gemeinsam zu befriedigen. Und wie die Kirche durch den Willen derer, die sie begründet haben, entstanden ist, so besteht sie auch durch den Willen ihrer

Mitglieder. Man kann aus ihr austreten, wie man in sie eintritt, die Mitglieder haben das Recht, die Ordnung, nach der sie mit einander leben wollen, nach ihrem Gutdünken festzusetzen, die Gesellschaftsgewalt der Kirche zu übertragen, wenn sie wollen. Diese Kirche ist nichts anderes als ein Haufen Menschen, eine multitudo singulorum; alle Transcendenz der reformatorischen Vorstellung von der Kirche hat der naturrechtliche Kirchenbegriff von sich abgestreift. Zugleich hat er aber noch etwas anderes bewirkt: die Lockerung des seitherigen engen Bandes zwischen dem Staate und der evangelischen Kirche. Ist die Kirche ein Verein, eine Gesellschaft mit einem besonderen Zweck, dann kann sich der Staat nicht mehr mit ihr identifizieren, ihre Interessen nicht mehr zu den seinigen machen. Wohl kann er ihren Sonderzweck billigen und sie zur Erreichung desselben fördern und auch dabei überwachen, ja sogar für seine eigenen Zwecke benutzen, aber er unterscheidet sich jetzt doch von ihr. Die frühere Einheit von Staat und Kirche ist dahin, und eine Kluft hat sich zwischen beiden aufgethan. Indem sich aber der Staat von der Kirche zurückzieht, muß er ihr das Recht einräumen, sich eigene Organe zu schaffen und selbst Gesetze aufzustellen, ihre Angelegenheiten selbst zu verwalten und zu ordnen.

Die moderne Gesetzgebung über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche ist durchweg von dem naturrechtlichen Kirchenbegriff beeinflusst. Wenn die evangelische Kirche als eine öffentliche Korporation bezeichnet und damit vom Staate unterschieden wird, wenn ihr das Recht gewährt wird, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten, und sie dazu eigene Organe erhält, wenn sie sich durch Wahl Vertretungen (Presbyterien und Synoden) schafft, zum Teil sogar die Kirchenregimentsbehörden wählt (wie in Rheinland-Westfalen, Baden und Hessen<sup>1)</sup>), wenn die einzelne Gemeinde als die Gesamtheit der evangelischen Einwohner eines Ortes, die Landeskirche als die Gesamtheit der einzelnen Gemeinden definiert wird, wenn so die gesamte Kirche sich von unten nach oben aufbaut, so weist dies alles hin auf die Anschauung von der Kirche als einem collegium, einem Verein, einer Societät, also auf eine Anschauung, die dem reformatorischen Kirchenbegriff direkt entgegengesetzt ist.

Die andere Hauptursache der veränderten Stellung der evangelischen Kirche ist die Parität, die Gleichstellung anderer Kirchen mit der evangelischen. Fast in allen Staaten Deutschlands, in denen die evangelische Kirche noch im 18. Jahrhundert die herrschende Kirche des Landes gewesen war, sind neben sie andere Kirchen, insbesondere die katholische, mit dem gleichen Anspruch auf den Schutz des Staates, mit dem gleichen Privilegium der öffentlichen Religionsübung getreten. Die einst so ängstlich gewahrte konfessionelle Einheit hat der moderne Staat aufgegeben, eine Vielheit von Kirchen und Religionsgesellschaften in seinem Gebiete zugelassen, allen seinen Bürgern ohne Unterschied des Religionsbekenntnisses die gleichen politischen und bürgerlichen Rechte eingeräumt.

1) s. v. S. 367. 417. 419.

Ist somit der Unterschied zwischen dem Anfang und dem Ende der ganzen Entwicklung, die wir betrachtet haben, groß genug, so darf man doch auch nicht übersehen, was sie trotz alledem noch Gemeinsames haben. Einmal ist der naturrechtliche Kirchenbegriff, soviel Boden er auch dem reformatorischen abgerungen hat, doch nicht im Stande gewesen, ihn vollständig zu verdrängen. Die evangelische Kirche Deutschlands ist noch nirgends auf eine rein genossenschaftliche Basis gestellt, sie ist immer noch nicht ein bloßer Gesinnungsverein, der durch den Willen seiner einzelnen Mitglieder sein Dasein und das Gesetz seines Bestandes hat. Wenn sie auch unstreitig zahlreiche genossenschaftliche Elemente in sich aufgenommen hat, wenn auch insbesondere die neueren evangelischen Kirchenverfassungen den Stempel des naturrechtlichen Kirchenbegriffs an der Stirne tragen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die evangelische Kirche sich daneben noch den ursprünglichen Charakter einer Anstalt oder Stiftung bewahrt hat. Wir sehen hiebei davon ab, daß eine Reihe von deutschen Landeskirchen einer korporativen Verfassung entbehrt, indem sie keine selbständigen kirchlichen Organe besitzen. Auch wo solche vorhanden sind, ist die evangelische Kirche noch lange keine bloße Genossenschaft. Es ist doch noch nirgends soweit gekommen, daß die Majorität oder die Gesamtheit der Mitglieder einer evangelischen Kirche durch ihren übereinstimmenden Willen den Zweck der Kirche aufzuheben oder auch nur zu verändern vermöchte. Wenn fast alle neueren Kirchenordnungen die Bestimmung enthalten, daß das Bekenntnis der Kirche kein Gegenstand der Gesetzgebung sein solle, was liegt darin anders als die Anerkennung des anstaltlichen Charakters der Kirche? Bis auf den heutigen Tag ist die evangelische Kirche in Deutschland eine Stiftung, die unabhängig vom Willen derer, die ihre Wohlthaten genießen, ihr Dasein hat: sie besteht wohl für ihre Mitglieder, aber nicht durch sie. Es zeigt sich dies auch daran, daß man in der Regel ein Mitglied wird nicht dadurch, daß man mit freiem Entschluß ihr beiträgt, sondern dadurch, daß man in sie hineingeboren und in ihr aufgezogen wird.<sup>1)</sup> Von noch größerer Bedeutung aber ist, daß die evangelische Kirchengewalt nirgends eine reine Gesellschafts- oder Vereinsgewalt ist. Wenn auch kirchliche Organe, Presbyterien und Synoden, zur Mitwirkung bei der kirchlichen Verwaltung und Gesetzgebung berufen sind, so liegt doch die eigentliche Entscheidung nicht bei ihnen, überhaupt nicht bei der Kirche, wenn man sich diese als Korporation denkt, sondern außerhalb der Kirche beim Inhaber der Staatsgewalt, der zugleich als Träger des evangelischen Kirchenregiments gilt. Man könnte nun freilich sagen und gewöhnlich legt man sich die Sache so zu recht: der Landesherr ist ja auch Mitglied der Kirche, steht also innerhalb derselben, und wenn

1) Am weitesten entfernt sich von dem anstaltlichen Gemeindebegriff die rheinisch-westfälische Kirchenordnung, nach deren § 2 der Wohnsitz in der Pfarodie wohl die Einpfarung begründet, Mitglieder der Gemeinde dagegen nur die durch die Konfirmation oder auf ein eingereichtes Kirchenzeugnis in dieselbe Aufgenommenen sind (s. v. S. 367).

ihm als ihrem vornehmsten Gliede besondere Befugnisse von ihr anvertraut sind, so wird damit der genossenschaftliche Charakter der Kirche nicht aufgehoben; die Kirchengewalt ist doch bei der Kirche und nicht beim Staate. Gewiß wäre diese Beweisführung schlagend, wenn es anginge, den Landesherrn auf der einen Seite als Staatsoberhaupt, auf der anderen als Träger der evangelischen Kirchengewalt zu denken. Aber eben das ist unmöglich, wie nachher noch gezeigt werden soll, und darum behaupten wir: das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment ist der allerklarste Beweis dafür, daß die Kirche keine reine Genossenschaft ist, denn es bedeutet, daß die Kirchengewalt nicht bei der Kirche, sondern beim Staate ist.

Aber auch das andere Prinzip, das die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in eingreifender Weise mit umgestaltet hat, die paritätische Behandlung der christlichen Kirchen, ist nicht konsequent durchgeführt. Wohl hat der moderne Staat fast überall sich prinzipiell zu allen christlichen Kirchen gleich gestellt, aber da, wo er zuvor aufs engste mit der evangelischen Kirche verbunden gewesen war, hat er dieses Band nicht gerissen, wie es das Prinzip der Parität erfordert hätte, sondern er hat es festgehalten unter anderem Namen: als landesherrliches Kirchenregiment. So steht das Staatsoberhaupt als Träger der Staatsgewalt, insbesondere der Kirchenhoheit (des *ius circa sacra*), zu allen Kirchen im gleichen Verhältnis, als Träger des evangelischen Kirchenregiments (des *ius in sacra*) zur evangelischen Kirche noch daneben in einem besonderen Verhältnis. Es wirkt darin die frühere herrschende Stellung dieser Kirche auch nach der Einführung des Paritätsprinzips noch nach: hier hängt die moderne Zeit noch mit dem Reformationszeitalter zusammen.

Wir sind damit von zwei Seiten, von dem naturrechtlichen Kirchenbegriffe wie vom Paritätsprinzip her, auf ein und dasselbe Rechtsinstitut hingewiesen, das die ganze Eigentümlichkeit der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in der Gegenwart bezeichnet: das landesherrliche Kirchenregiment.<sup>1)</sup>

Der Grundgedanke desselben ist, um es noch einmal scharf hervorzuheben, der, daß der Träger der Staatsgewalt auf der einen Seite berufen sei, alle Rechte des Staates auszuüben, also auch die Kirchenhoheit, und insofern zu allen Kirchen im gleichen Verhältnis stehe, auf der anderen Seite aber als Träger des evangelischen Kirchenregiments die höchsten Befugnisse innerhalb der evangelischen Kirche, als deren vornehmstes Glied, auszuüben habe und dadurch zu dieser Kirche in einem näheren Verhältnis stehe als zu den anderen. Es werden also im Staatsoberhaupte zwei Personen unterschieden: eine staatliche und eine kirchliche, wenn wir uns in der Kürze so ausdrücken dürfen. Als staatliche Person soll das Staatsoberhaupt die Interessen des

1) Genauer müßte man freilich vom Kirchenregiment der Staatsgewalt reden, denn es besteht ja nicht bloß in Monarchien, sondern auch, wie wir gesehen haben, in Republiken (den freien Hansestädten).

Staates gegen jeden Dritten, auch gegen die evangelische Kirche, wahrnehmen, als kirchliche Person ist es seine Pflicht, die evangelische Kirche aufs kräftigste gegen jedermann, auch gegen den Staat und gegen die anderen Kirchen zu vertreten. Es liegt auf der Hand, daß diese Doppelstellung widerspruchsvoll ist. Ein gewissenhafter Landesherr wird durch sie in einen inneren Konflikt gebracht, der ihm eine energische und erfolgreiche Bethätigung seiner Rechte und Pflichten in jeder der beiden Stellungen unmöglich macht; entscheidet er sich aber für die entschiedene Wahrnehmung der staatlichen Interessen, indem er von der gewiß berechtigten Erwägung ausgeht, daß er in erster Linie Staatsoberhaupt und erst in zweiter Oberhaupt der evangelischen Kirche sei, dann bleibt ihm nichts anderes übrig, als da, wo die Interessen des Staates und die der evangelischen Kirche sich kreuzen, diese hinter jene zurückzustellen. Nun kann es freilich auch der katholischen Kirche begegnen, daß ihre Ansprüche vom Staatsoberhaupte den politischen Interessen zum Opfer gebracht werden, allein dies kann doch nicht in dem gleichen Maße eintreten wie bei der evangelischen Kirche, weil ihr gegenüber der Landesherr auf die Kirchenhoheit beschränkt ist, während die evangelische Kirche von ihm vermöge des ihm gleichzeitig über sie zustehenden Kirchenregiments in ihren innersten Interessen, in ihren wichtigsten Angelegenheiten viel tiefer verletzt werden kann. In diesem Falle bedeutet das landesherrliche Kirchenregiment für die evangelische Kirche nicht einen gesteigerten Schutz, sondern eine vermehrte Gefahr. Wollte aber der Landesherr als ihr Oberhaupt und *advocatus* sich ihrer besonders annehmen, sie mehr als die anderen Kirchen fördern und schützen, dann würde er das Prinzip der Parität verletzen, kraft dessen alle Kirchen gleichen Anspruch auf den Schutz des Staatsoberhauptes haben. So kann der Landesherr also wohl die evangelische Kirche vermöge des ihm über sie zustehenden Kirchenregiments tiefer schädigen als die anderen Kirchen, aber sie mehr zu schützen und zu fördern als die anderen ist er durch die Rücksicht auf diese gehindert.

Die Unhaltbarkeit dieser Doppelstellung kommt aber auch noch an einem anderen Punkte zum Vorschein. Soll der Landesherr als Träger des evangelischen Kirchenregiments die Interessen der evangelischen Kirche wahrnehmen, dann muß es möglich sein, daß er diese Interessen zu den seinigen macht und sich als ihren Vertreter fühlt, daß er sich nicht immer bloß als Staatsoberhaupt betrachtet und von staatlichen Rücksichten leiten läßt. Man hat nun dies durch besondere Einrichtungen zu erreichen gesucht. Indem man sich von der Erwägung leiten ließ, solange sich der Landesherr nur von seinen höchsten politischen Organen, den Ministern, Vortrag erstatten und beraten lasse, werde er auch in kirchlichen Dingen von ihnen lediglich nach politischen Gesichtspunkten beraten und die eigentlich kirchlichen Interessen werden dabei nicht genügend berücksichtigt, hat man kirchlicherseits für die duplex persona des Landesherrn einen doppelten Regierungsapparat gefordert: einen politischen, bestehend aus den Ministern und den diesen untergeordneten Staatsbehörden, mittels dessen der Landesherr unter der verfassungsmäßigen Mitwirkung der Landstände die

Staatsgewalt handhabe, und einen von jenem politischen Organismus durchaus unabhängigen kirchlichen (gebildet durch eine Oberkirchenbehörde und die Superintendenten), durch den derselbe Landesherr unter der verfassungsmäßigen Mitwirkung der kirchlichen Vertretung sein Kirchenregiment führe; gerade so aber wie seine obersten Ratgeber in politischen Dingen, die Minister, bei ihm unmittelbaren Vortrag haben, soll auch die oberste kirchliche Behörde in direktem Verkehr mit ihm stehen, um die Interessen der evangelischen Kirche bei ihrem Oberhaupte um so eindringlicher vertreten zu können. Und wirklich hat man auch in einigen Staaten diesen von kirchlicher Seite als besonders wertvoll für die evangelische Kirche geforderten direkten Verkehr der Oberkirchenbehörde mit dem Träger des Kirchenregiments geschaffen.<sup>1)</sup> Hat man nun aber damit den beabsichtigten Zweck erreicht? Ist es gelungen, den Landesherrn in kirchlichen Angelegenheiten von seinen politischen Ratgebern abzudrängen und an der stetigen Rücksichtnahme auf die staatlichen Interessen zu hindern? Gewiß nicht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil dies unmöglich ist. Es kann dem Staatsoberhaupte nicht verwehrt werden, bei der Entschliebung über kirchliche Angelegenheiten den Rat seiner Minister einzufordern, sich von ihnen Bericht erstatten zu lassen. Es gibt kein Mittel, das den Landesherrn zwänge, bei Ausübung seines Kirchenregiments nur die spezifisch kirchlichen Interessen und Motive auf sich wirken zu lassen und sich der Rücksicht auf die politischen Interessen zu entschlagen. Daran ändert auch der unmittelbare Verkehr der Oberkirchenbehörde mit dem Landesherrn nichts; eher schadet er, da er geeignet ist, die politischen Ratgeber der Krone eifersüchtig zu machen und sie im voraus gegen die Anträge jener Behörde einzunehmen; vollends wird dies da der Fall sein, wo die Oberkirchenbehörde nur in außerordentlichen Fällen, wenn sie durch eine vom Staatsministerium ausgegangene Verfügung das Interesse der evangelischen Kirche bedroht oder verletzt glaubt, das Recht des unmittelbaren Vortrags besitzt. Alle diese Maßregeln, die dazu dienen sollen, den Landesherrn als Träger der Kirchengewalt auf die Seite zu nehmen, sozusagen auf den kirchlichen Isolierschemel zu setzen, sind wertlos, wenn nicht geradezu schädlich.

Aber auch wenn es gelingen sollte, den Landesherrn für die Ausübung seines Kirchenregiments von allen politischen Rücksichten und Motiven loszumachen und ihn spezifisch kirchlich zu stimmen, was wäre denn damit erreicht? Doch nur dies, daß seine Person für die Interessen der Kirche gewonnen wäre. Nicht das ist aber der Sinn, den die Reformatoren mit der eigentümlichen Stellung des Landesherrn zur Kirche verbinden, daß seine Person für ihre Anliegen interessiert werde, so wie heutzutage etwa ein Kriegerverein oder ein wohltätiges Unternehmen sich an den Landesfürsten mit der Bitte um Übernahme des Protektorats oder Ehrenpräsidiums wendet in der Hoffnung ihn dadurch für seinen Zweck zu interessieren, sondern daß die obrig-

1) s. o. S. 461 f. die Übersicht.

keitliche Gewalt, deren Träger der Landesherr ist, damit in den Dienst der Kirche gestellt werde, deren Interessen zu den ihrigen mache und mit ihren Mitteln pflege und fördere. „Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers“ — damit bezeichnet Luther die Stellung des Landesfürsten zur Kirche ebenso kurz als treffend: die weltliche Obrigkeit als solche, das brachium seculare, hat in der Kirche eine hervorragende Stellung, nicht etwa der Landesherr losgelöst von seiner obrigkeitlichen Gewalt. Ein derartiges Verhältnis ist den Reformatoren nie in den Sinn gekommen, eine solche Abstraktion hätten sie nicht verstanden. Ist doch die ganze moderne Anschauung von Staat und Kirche als zwei an sich gegen einander selbständigen Gemeinwesen ihnen unbekannt, wieviel mehr die abstrakte Unterscheidung des Landesherrn als Staatsoberhauptes und als Oberhauptes der evangelischen Kirche!

Wir kommen somit zu dem Ergebnis: es ist unmöglich, diese Distinktion in der Praxis durchzuführen. Der Landesherr ist in seinem Verhältnis zur evangelischen Kirche nichts anderes als was er sonst auch ist, nämlich Träger der Staatsgewalt, oberster Vertreter der weltlichen Obrigkeit. Daraus ergibt sich ganz von selbst: alle Befugnisse, die der Landesherr gegen die evangelische Kirche hat, hat er nicht zum Teil auf Grund der ihm gegen alle Kirchen im Staate zustehenden Kirchenhoheit (des ius circa sacra), zum Teil auf Grund des ihm gleichzeitig über die evangelische Kirche zukommenden Kirchenregiments (des ius in sacra), sondern einfach als Staatsoberhaupt, also auf Grund eines einfachen, nicht eines doppelten Rechtstitels. Jene Distinktion eines zweifachen Verhältnisses des Landesherrn zur evangelischen Kirche ist für die Praxis vollständig wertlos. Ob der Landesherr einem von der Landesynode angenommenen kirchlichen Gesetzentwurf als Träger des Kirchenregiments die allerhöchste Sanktion erteilt, wie in Preußen und anderen deutschen Staaten, oder als Inhaber der Staatsgewalt die vorgeschriebene staatliche Bestätigung gewährt, wie in Österreich und Elsaß-Lothringen, das kommt wahrlich auf dasselbe hinaus: in beiden Fällen ist es das Staatsoberhaupt, welches auch in kirchlichen Angelegenheiten die eigentliche Entscheidung trifft und dabei in erster Linie, wie natürlich und billig ist, von den Rücksichten auf das Staatswohl sich leiten läßt, selbst wenn die Oberkirchenbehörde das Recht des unmittelbaren Vortrags beim Landesherrn hat. Darum sind die Befugnisse des Landesherrn in Österreich und Elsaß-Lothringen, obwohl sie nicht unter dem Rechtstitel des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments ausgeübt werden, materiell doch identisch mit den anderswo unter diesem Titel in Anspruch genommenen Rechten, und die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in beiden Ländern ist darum, weil der Landesherr nicht ausdrücklich das landesherrliche Kirchenregiment über sie beansprucht, um nichts besser oder schlechter als die in den anderen deutschen Staaten.<sup>1)</sup>

1) Wir erinnern hier auch an das, was wir früher (S. 302. 355) über den Standpunkt des Preussischen Allgemeinen Landrechts in unserer Frage bemerkt haben. Dieses Gesetzbuch kennt ein landesherrliches Kirchenregiment über die evangelische Kirche

Ebenso unterscheidet sich das „Patronat“ des Hamburger Senats über die evangelisch-lutherische Kirche, wie wir uns überzeugt haben, nur dem Namen nach von dem, was man sonst unter landesherrlichem Kirchenregiment versteht.<sup>1)</sup>

Was finden wir also? Das landesherrliche Kirchenregiment ist kein Kirchenregiment, sondern ein Staatsregiment, der Landesherr ist auch für die evangelische Kirche nichts anderes als der Träger der Staatsgewalt, und wenn er auf die Leitung ihrer Angelegenheiten einen ungleich größeren Einfluß besitzt und ausübt als auf die Geschäfte der katholischen Kirche, so bedeutet das nichts anderes als daß der Staat diesen Einfluß hat.<sup>2)</sup> Wenn daher für eine Reihe von Landes-

nicht; darum genießt diese aber keineswegs ein größeres Maß von Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber dem Staate, im Gegenteil, sie ist von ihm so abhängig, wie wenn das Staatsoberhaupt die Kirchengewalt über sie besäße. Wie kommt das? Daher, daß der Landesherr dieselben Befugnisse, die er im 19. Jahrhundert aus dem sogenannten landesherrlichen Kirchenregiment ableitet, hier auf Grund eines weitgehenden Obergerichtsrechtes in Anspruch nimmt.

1) Die Wertlosigkeit der Distinktion zwischen Kirchenhoheit und Kirchengewalt erhellt auch daraus, daß es unmöglich ist, sie in Beziehung auf die katholische Kirche durchzuführen. Wie soll man das Gebiet der katholischen Kirchengewalt und das der staatlichen Kirchenhoheit gegen einander abgrenzen? Die ältere Theorie und Praxis unterschied innere und äußere kirchliche Angelegenheiten und wies jene der Autonomie der Kirche zu, während sie diese teils zur ausschließlichen Kompetenz des Staates, teils zur gemeinschaftlichen des Staates und der Kirche zählte. Allein man machte bald die Erfahrung, daß die Grenze zwischen den inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten ebenso willkürlich wie fließend sei. Die Frankfurter Nationalversammlung gab sie darum auf, und die „Grundrechte des deutschen Volkes“ wie die von ihnen beeinflussten deutschen Verfassungen, insbesondere die preussische vom 31. Januar 1850, dehnten die Selbständigkeit der Kirchen auf alle ihre Angelegenheiten aus. Man glaubte damit mit Einem Schlage der unzähligen Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten, welche die frühere Abgrenzung in ihrem Gefolge gehabt hatte, enthoben zu sein. Allein diese Hoffnung trug und zu ihrer Überraschung sahen sich die deutschen Staatsregierungen vor neue Rätsel und Streitfragen gestellt. Was gehört zu den Angelegenheiten einer Kirche? wo beginnen die gemischten Angelegenheiten, die zur gemeinsamen Kompetenz von Staat und Kirche gehören? Die katholische Kirche hat ganz andere Begriffe von dem, was ihre Angelegenheiten seien, als der Staat, und so steht sich dieser meistens genötigt, entweder durch Konförate oder durch besondere Staatsgesetze das Maß dessen, was die katholische Kirche selbständig ordnen und verwalten dürfe, genau zu bestimmen. Darin liegt aber der Verzicht auf die Anwendung des Begriffes der Kirchenangelegenheiten: was, sei es durch Vereinbarung zwischen Staat und Kirche oder durch einseitige Festsetzung des ersteren, der Kirche zur selbständigen Erledigung zugewiesen ist, das sind ihre Angelegenheiten, das ist das Gebiet, in dem sich ihre Kirchengewalt betätigen kann. So stellt sich auch von dieser Seite her die Bedeutungslosigkeit der in der Gesetzgebung und Wissenschaft so beliebten Unterscheidung zwischen Kirchenhoheit (*ius circa sacra*) und Kirchengewalt (*ius in sacra*) heraus.

2) Damit fallen auch alle die Behauptungen in nichts zusammen, denen man bei diesem Thema so häufig begegnet, das landesherrliche Kirchenregiment sei im Unterschied vom Staatsregiment keine Herrschaft, sondern ein Amt, ein Amt, und könne seinem derzeitigen Inhaber wieder genommen werden, wenn er dieses Amt nicht recht verwalte u. dergl. Derartige Anschauungen wurzeln alle in dem naturrechtlichen Kirchenbegriff (vgl. oben besonders S. 268) und haben zur Voraussetzung, daß der Landesherr das

Kirchen die Bestimmung besteht, daß dem Landesherrn ein von der Landessynode beschlossenes Kirchengesetz nicht eher zur Sanktion vorgelegt werden dürfe, als bis durch eine Erklärung des Staatsministeriums festgestellt ist, daß gegen das Gesetz von Staats wegen nichts zu erinnern sei<sup>1)</sup>, so hat diese von kirchlicher Seite so stark angefochtene Vorschrift ihren guten Sinn und will sagen: das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment ist nicht eine Privatdomäne des Landesherrn, in der er schalten und walten darf, ohne seine verantwortlichen Minister zu fragen, sondern ein Teil des Staatsregiments, den er nicht anders führen darf als andere Teile desselben.

Liegt nun aber darin nicht eine Ungerechtigkeit, daß der moderne Staat der einen, der katholischen Kirche, mehr Freiheit und Selbständigkeit gewährt, als der anderen, der evangelischen, daß die Staatsaufsicht, der jene unterstellt ist, viel lockerer und milder ist, als diejenige, durch die sich die evangelische Kirche auf Schritt und Tritt gehemmt fühlt? Ist das nicht eine Verletzung des Grundsatzes der Parität, der dem Staate zur Pflicht macht, alle Kirchen gleich zu behandeln, während er so, wie es jetzt steht, mit ungleichem Maße mißt?

Daß die gegenwärtige Stellung der evangelischen Kirche in den paritätischen Staaten widerspruchsvoll ist, läßt sich nicht leugnen. Auf der einen Seite erklärt der Staat, er stehe zu allen Kirchen in demselben nahen oder fernen Verhältnis, alle haben gleichen Anspruch auf seinen Schutz, allen gewähre er das Recht der selbständigen Ordnung ihrer Angelegenheiten, auf der anderen Seite hält er unter dem Rechtsittel des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments die evangelische Kirche in einer Abhängigkeit von sich, die die katholische Kirche nicht kennt und sich auch nicht gefallen lassen würde. Erhebt nun aber die evangelische Kirche den Anspruch, daß der Staat zum Entgelt für diese Abhängigkeit ihr auch seinen Schutz in einem erhöhten Maße zu teil werden lasse, so zieht sich der Staat auf sein Paritätsprinzip zurück, das ihm nicht gestatte, der einen Kirche eine größere Fürsorge und Pflege zuzuwenden als der anderen, während er sich doch durch das Paritätsprinzip nicht abhalten läßt, der katholischen Kirche mehr Freiheit und Selbständigkeit einzuräumen als der evangelischen.

So ist es kein Wunder, wenn in weiten Kreisen der evangelischen Kirche ein tiefgehendes Gefühl der Unzufriedenheit und des Mißbehagens über diese angeblich gleiche, in Wahrheit ungleiche Behandlung der christlichen Kirchen herrscht, und Bestrebungen, die auf eine Änderung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche hinzielen, hervorgetreten sind. Wir können unter ihnen zwei Hauptrichtungen, eine radikalere und eine konservativere, unterscheiden. Die erstere erstrebt eine Besserung der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse durch vollständige Trennung von Staat und Kirche. Der Staat soll, das ist hier die

Kirchenregiment als Vereinsregiment führe. Da diese Voraussetzung falsch ist, so sind auch alle daraus abgeleiteten Folgerungen hinfällig.

1) z. B. in Alt-Preußen (oben S. 400), Kurhessen (oben S. 403), Schleswig-Holstein (oben S. 404).

Meinung, alle Kirchen und Religionsgesellschaften gleich, d. h. als Privatvereine behandeln und keinen anderen Vorschriften unterstellen als denen, die für andere Vereine gelten. An Freiheit und Unabhängigkeit würde es dann allerdings der evangelischen Kirche nicht mangeln; sie könnte sich dann ganz nach ihren eigenen Gesetzen und Beschlüssen organisieren, und der Staat würde sich nicht mehr um sie kümmern als um irgend eine andere Privatgesellschaft. Es ist das Ideal Schleiermachers, Vinets und anderer Männer, die es mit der Kirche gut meinen, zudem das Programm des Frankfurter Parlaments, also des radikalen Liberalismus, und auch die ultramontane Partei verhält sich nicht ablehnend dazu.<sup>1)</sup> Nichtsdestoweniger dürfte dieses Ideal vorläufig in Deutschland noch lange auf Verwirklichung warten. Der deutsche Staat steht durchweg noch auf dem Standpunkte, daß die Religion nicht bloß Sache des Individuums, sondern auch der Gesamtheit sei; er müßte einen vollständigen Bruch mit seiner Vergangenheit vollziehen, wenn er das Band, das ihn jahrhundertlang mit der Kirche verknüpft hat, durchschneiden und die Religion dem Privatbetriebe überlassen würde. Das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat ist zur Zeit in Deutschland, wie man wohl sagen darf, vollkommen aussichtslos, und schon aus diesem Grunde können wir uns eine weitere Auseinandersetzung mit ihm ersparen.<sup>2)</sup>

Aber es gibt auch noch ein anderes, weniger radikales Mittel, die Rechtslage der evangelischen Kirche zu verbessern, und dieses erfreut sich heutzutage großer Beliebtheit. Man sagt, der Staat behandle die christlichen Kirchen nach wie vor als öffentliche Korporationen und stattete sie vor den übrigen Religionsgesellschaften mit besonderen Privilegien aus, aber er verzichte auf das landesherrliche Kirchenregiment, er gebe der evangelischen Kirche daselbe Maß von Freiheit und Selbständigkeit, das zur Zeit allein die katholische Kirche genießt, und gewähre ihr die Möglichkeit, ihre presbyterial-synodale Organisation zu einer rein genossenschaftlichen Verfassung auszubauen, ihre bisherigen kirchenregimentlichen Behörden in eigentlich kirchliche Organe um-

1) f. o. S. 379.

2) Nur auf Eines möchten wir aufmerksam machen. Viele meinen, die evangelische Kirche würde dadurch nicht nur frei vom Staate, sondern auch frei von der Welt; Freiheit vom Staate bedente Freiheit von der Welt. Wer so denkt, bewegt sich durchaus im Rahmen der katholischen Weltanschauung, die den Staat mit der sündigen Welt, die (sichtbare, rechtlich verfaßte Papst-) Kirche mit dem Reich Gottes identifiziert, ist aber fern vom reformatorischen Gedankenkreis, in dem der Staat eine heilige Gottesordnung, die weltliche Obrigkeit ein Glied des christlichen Körpers ist. Was wir heutzutage unter Kirche verstehen, ist ja, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung gefunden haben, etwas ganz anderes als die Kirche im Sinne Luthers, ist nicht das unsichtbare Reich des heiligen Geistes, sondern ein Stück Welt so gut wie der Staat, und je mehr sich die Kirche vom Staate losmacht, je mehr sie sich organisiert in äußeren Rechtsformen, um so mehr verweltlicht sie und wird dem Staate ähnlich. Freiheit vom Staate bedeutet also für die Kirche nicht Freiheit von der „Welt“; denn nach einem treffenden Worte Schleiermachers (Der christliche Glaube Bd. 2 S. 441) sind Kirche und Welt nicht räumlich von einander getrennt, und jeder sichtbare Teil der Kirche ist ein Gemisch von Kirche und Welt.

zuwandeln, wobei die Wahl offen stände zwischen den Vorbildern einer bischöflichen Hierarchie und eines Kollegiums, das sich als eine Art von Ausschuß der Landes- oder Generalsynode (Moderamen) darstellen würde.<sup>1)</sup> Damit würde dann der letzte Rest von anstaltlichem Charakter aus der evangelischen Kirche verschwinden und sie würde das, worauf die Einführung der presbyterial-synodalen Verfassung in letzter Linie abzielt, eine reine Genossenschaft.

Nun scheint uns aber eben dies ein nicht geringer Segen des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments und der engen Verbindung zwischen dem Staate und der evangelischen Kirche überhaupt zu sein, daß diese dadurch nicht genötigt ist, ihre religiöse Gemeinschaft mit der Produktion von Rechtsnormen und Rechtsverhältnissen zu belasten, daß sie davor bewahrt ist, auf Rechtsformen einen zu großen Wert zu legen.<sup>2)</sup> Die Losreißung vom Staate hat

1) Hierher ist auch die an den Namen des Freiherrn von Hammerstein geknüpfte Bewegung zu rechnen. Zwar ist sie nicht auf die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments gerichtet: vielmehr soll dieses erhalten bleiben und nur von beengenden Fesseln befreit werden, es soll aufhören das zu sein, was es bisher gewesen ist, ein Staatsregiment, und sich in ein eigentlich so zu nennendes Kirchenregiment verwandeln. Allein sofern die Hauptsache dabei eine größere Selbständigkeit der evangelischen Kirche ist, entsprechend dem größeren Maß von Freiheit und Unabhängigkeit, das die katholische Kirche jetzt schon genießt, und dieses Ziel doch nicht anders erreicht werden kann als durch eine wesentliche Einschränkung des sogenannten landesherrlichen Kirchenregiments, sind wir berechtigt, die Hammersteinsche Bewegung hier mitzubegreifen.

2) Recht und Religion bzw. Sittlichkeit sind verschiedene Maßstäbe der Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens, das ist das Wahre an dem Grundgedanken des Sohnschen Kirchenrechts, daß das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe. Allein in dieser schroffen Fassung können wir uns ihn doch nicht aneignen. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, daß Sohm hier die Kirche ohne weiteres als identisch mit dem Reiche Gottes nimmt (besonders S. 478 ff.): es kommt doch sehr darauf an, welchen Begriff man mit dem Worte Kirche verbindet, den mittelalterlich-katholischen oder den reformatorisch-lutherischen oder den modern-naturrechtlichen? Der erste wie der dritte Kirchenbegriff schließt das Recht nicht aus. Doch wir wollen uns die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes gefallen lassen, weil sie allerdings in der Linie des reformatorischen Kirchenbegriffs liegt. Ist es richtig, das Reich Gottes als das Reich der absoluten Sittlichkeit (nur nach dieser Seite kommt es hier für uns in Betracht) und die Rechtsordnung so scharf einander entgegenzusetzen, wie Sohm es thut, wenn er sagt: „Das Kirchenrecht dient als solches nur der Aufrichtung menschlicher Herrschaft. Im Kirchenrecht bleibt das Scepter Christi unsichtbar. Christus herrscht im Wort, nicht im formalen Recht. Das formale Recht stellt keine Lebensäußerung, keine Erscheinungsform, keine notwendige Hervorbringung des Reiches Christi, der Kirche dar. — Rechtsordnung ist dem Reiche Christi fremd, dient nicht der Herrschaft Christi und hat darum keine Stelle in der Kirche als dem Reiche Christi. Weil Rechtsordnung zur Aufrichtung des Menschenreichs, nicht aber zur Aufrichtung des Gottesreichs führt, steht Rechtsordnung mit dem Wesen auch der sichtbaren Kirche als des in die Welt eintretenden Gottesreichs in Widerspruch“ (S. 470 f.). — „Rechtsordnung ist als solche bloß menschliche Ordnung“ (S. 476)? Sittlichkeit und Recht verhalten sich nicht zu einander wie A und non A. Das Recht ist auch etwas Sittliches und die Rechtsgemeinschaft setzt bei ihren Mitgliedern eine sittliche Gesinnung, das Rechtshandeln wollen voraus. Die im Mittelalter und noch bei Luther (besonders in seiner Schrift von der weltlichen Obrigkeit, f. o. S. 58 ff.) vertretene Ansicht, daß man der Rechtsordnung entbehren könnte,

die Kirche stets gezwungen, in Rechtsordnungen ihr Heil und ihre Stütze zu suchen, wie die Geschichte der mittelalterlich-katholischen Kirche und der „Kirchen unter dem Kreuze“ beweist. Indem die lutherische Kirche von Anfang an die rechtliche Ordnung ihrer Verhältnisse dem Staate als dem spezifischen Vertreter der allgemeinen Rechtsordnung und insbesondere des mit Zwang verbundenen Rechtes überlassen hat, hat sie ihren religiösen Beruf reiner erhalten und die sittlich-religiöse Autorität des Pfarramtes vor der Vermischung mit der rechtlich-politischen besser bewahrt als der Katholizismus und der Calvinismus. Die viel beklagte und viel geschmähte Schwäche des lutherischen Protestantismus in der rechtlichen Ausgestaltung der Kirche scheint uns in einem nur zu wenig geschätzten Vorzuge desselben ihren Grund zu haben.

Wir müssen, um dies deutlich zu machen, etwas weiter ausholen und fragen: warum ist es überhaupt zur Bildung einer Kirche neben dem Staate gekommen? Wie kommt es, daß die Kirche von Anfang an sich als eine besondere Gesellschaft außerhalb der staatlichen konstituiert hat?<sup>1)</sup> Diese Frage muß sich uns hier umso mehr aufdrängen, als im Altertum sich nie eine Religionsgemeinschaft als solche, d. h. neben der Gemeinschaft des natürlich-weltlichen Lebens organisiert hat, hier vielmehr — man denke an Griechenland oder an Rom — die politische und die religiöse Gemeinschaft stets in eines zusammengefallen ist, das *ius sacrum* nur einen Teil des *ius publicum* gebildet

wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann jeder aus Liebe und freiwillig das Rechte thun würde, überseht den hohen Wert der Rechtsordnung für die Sittlichkeit. Das Recht erleichtert und vereinfacht die Bedingungen des sittlichen Handelns; die in jedem Augenblick zu vollziehende Überlegung der höchsten sittlichen Maßstäbe und ihrer Anwendung auf das tägliche Leben und die gewohnten bürgerlichen Ordnungen würde eine unnütze Anstrengung und ein Hindernis für eine konzentrierte und erfolgreiche Berufstätigkeit sein. Die Rechtsordnung ist uns darum auch eine Erscheinungsform des überweltlichen Gottesreichs, nicht „bloß menschliche Ordnung“, nicht bloß „weltlich“. Wäre die Sittlichkeit unverträglich mit Ordnung, Zwang, Recht, dann wäre das Konfubinat moralischer als die Ehe. Es gibt allerdings eine Auffassung des Rechts als einer „bloß menschlichen“ Ordnung: das ist die positivistische Ansicht, der das Recht einfach das ist, was der souveräne Staat festsetzt. Hier wird jeglicher Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit gelöst. Niemand hat diesen aber schärfer betont und überzeugender vertreten als Sohm selbst in seiner Untersuchung über das Verhältnis von Staat und Kirche (in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 11 S. 157 ff.). Hier wird das Recht als das ethische Gesetz der Machtverhältnisse innerhalb des menschlichen Gemeinlebens (S. 159) und der Staat als die ethische Macht zur Regulierung der Machtverhältnisse des menschlichen Gemeinlebens (S. 160), als die höchste ethische Macht des menschlichen Gemeinlebens (S. 162), als im Dienst des ethischen Gesetzes stehend (S. 167) bezeichnet. Hier wird also ein innerer positiver Zusammenhang zwischen dem Recht und dem Staat einerseits und der Sittlichkeit und dem Reich Gottes andererseits angenommen, und damit kommt man unseres Erachtens der Wahrheit näher, als wenn man in spiritualistischer Weise den unleugbaren Unterschied beider zu einem unüberwindlichen Gegensatz erweitert.

1) Vgl. Mitschl, Die Gründe der politischen Gestaltung der christlichen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, in Selzers Protestantischen Monatsblättern für innere Zeitgeschichte Bd. 11 (1858) S. 189 ff.

hat. Anders das Christentum. Die religiöse Gemeinschaft der Christen hat sich gleich von Anfang an als eine besondere Gesellschaft neben dem politischen Gemeinwesen ausgebildet und ist eben dadurch selbst auch ein solches geworden, d. h. ein Gemeinwesen, das in den Formen einer juristisch-politischen Verfassung sein Dasein hat. Was war der Grund dieser Politisierung der christlichen Kirche? Man wird darauf zur Antwort geben: die christliche Gesellschaft war eben eine reine Religionsgemeinschaft, der es darum zu thun war, die Religion als solche zu pflegen und zu üben. Allein dies trifft nicht zu. Wären die christlichen Gemeinden von Anfang an nur Vereinigungen zum Zwecke einer eigentümlichen Gottesverehrung und der Fortpflanzung und Erhaltung einer besonderen Lehre gewesen, also bloße Kultusgemeinden, dann wäre es nicht zu einer politischen Gestaltung des Christentums, zu einer in den Formen des Rechtes organisierten Kirche gekommen. Aber die christlichen Gemeinden waren von den allerersten Zeiten an nicht bloß Kultusgemeinden: sie umfaßten alle Beziehungen und Aufgaben des sittlichen Lebens in dessen Unterordnung unter den christlichen Glauben. Die Almosenpflege, die Versorgung der Bedürftigen, besonders der Wittwen und Waisen, ist von Anfang an (man denke an Apostelgesch. Kap. 6 V. 1 ff.) eine Hauptfunktion der christlichen Gemeinschaft gewesen, darum konnte sie ohne ökonomische Organisation (Almosenpfleger, Diakonen) nicht bestehen. Ferner da das ganze Leben als Verehrung Gottes sich darstellen sollte, außerhalb der christlichen Gemeinschaft aber nur Hemmungen eines heiligen Lebens sich geltend machten, mit anderen Worten, da die Christen in einer heidnisch-unsittlichen Welt lebten, so war die christliche Gemeinde darauf angewiesen, alle sozialen Verhältnisse ihrer Mitglieder in ihren Bereich zu ziehen und nach ihren Grundsätzen zu ordnen (z. B. die Ehe). Alle sittlichen Aufgaben der Christen konzentrierten sich also im Leben der christlichen Gemeinschaft; alles, was jenseits deren Grenzen lag, hatte kein Interesse für sie oder wurde geradezu von ihnen verworfen (z. B. die Übernahme von Staatsämtern, die Beteiligung am politischen Leben). Die Christen waren durch ihren Eintritt in die Kirche wirklich aus der Welt entnommen, und da der Gedanke einer christlichen Welt, eines christlichen Staates damals einen inneren Widerspruch bildete, so war es nur natürlich, daß alle Seiten des sittlichen Lebens in der Kirche allmählich die rechtliche Ordnung erhielten, ohne die eine dauernde Verbindung von Menschen in größerer Zahl unmöglich ist. Allein nicht bloß der Gegensatz nach außen, zu einem heidnischen Gemeinwesen, nötigte die Kirche, sich eine politische-rechtliche Verfassung zu geben, sondern auch das Bedürfnis der Zucht, der Disziplin. Daß gewisse grobe Vergehen, wie Betrug, Totschlag, Ehebruch, Götzendienst und dergleichen den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich zogen, war schon durch den religiösen Charakter der Gemeinde, die sich berufen fühlte, den Leib Christi darzustellen, geboten. Diese Ausübung der Zucht und Aufsicht über die eigenen Mitglieder vollendete die Geschlossenheit der Kirche gegen die sie umgebende heidnische Welt. Die Kirche war also in dieser ganzen Zeit



nicht bloß eine Kultusgemeinschaft, sondern auch eine Lebensgemeinschaft, eine soziale Organisation.

Allerdings hat sich der römische Staat von Konstantin an immer freundlicher zur christlichen Kirche gestellt, ja sich sogar mit ihr verbündet, und auch in dem neuen germanischen Reiche war von einer Feindschaft des Staates gegen die christliche Kirche keine Rede mehr. Nichtsdestoweniger hat diese ihre Verfassung nicht nur beibehalten, sondern sogar immer weiter ausgebildet und sie hätte sie nicht aufgeben können, ohne das Christentum selbst der Gefahr der Verweltlichung, ja des Unterganges auszusetzen. Denn wenn auch der römische Weltstaat und später das neue fränkische Reich offiziell die christliche Religion als die Reichs- und Staatsreligion angenommen hatten, so waren sie damit doch noch lange nicht christianisiert; das damalige politische und sittliche Leben war noch weit davon entfernt, sofort vom christlichen Geiste sich durchdringen zu lassen. Die Kirche hatte im Mittelalter die große und schwere Aufgabe, in den Völkern, die zunächst nur erst dem Namen nach christlich waren, christliche Anschauungen und Grundsätze, christliche Sitten und Lebensordnungen zu pflanzen. Sie befand sich dabei in einem beständigen Kampfe mit der sie auf allen Seiten umgebenden unheiligen, heidnischen Welt. Inmitten dieser unchristlichen Welt aber konnte die Kirche als Trägerin des christlichen Gedankens und der christlichen Kultur nur dadurch ihre Existenz behaupten und einen erziehenden Einfluß auf ihre heidnische Umgebung ausüben, daß sie die schwere Rüstung einer rechtlich-politischen Verfassung an ihrem Leibe trug, die sie stark machte, der unchristlichen Welt zu widerstehen und sie zu einer christlichen zu erziehen. Das wichtigste Stück ihrer Ausrüstung bildeten der Klerus und die Mönchsorden, diese auserlesene Schar der *homines spirituales* und *religiosi*, die die Kirche ausbandte, um die Welt zu überwinden und die unchristlichen Völker und Individuen Christo unterthan zu machen.

Aber freilich indem so die Kirche sich als den Leib Christi betrachtete und im Gegensatze zu einem unchristlichen Gemeinwesen ihre Verfassung bildete, geriet sie in eine schwere Gefahr. Je mehr der Staat unter ihrem Einfluß christliche Gedanken, Sitten und Einrichtungen in sich aufnahm, sich also zu einem christlichen Gemeinwesen umbildete, um so weniger war daneben das Bestehen einer spezifisch-christlichen Gemeinschaft, wie die Kirche es war, ein Bedürfnis. Die Kirche war im Gegensatze zum heidnischen Staate und im Kampfe mit ihm entstanden, darauf hatte jahrhundertlang das Recht und die Notwendigkeit ihrer Existenz und ihres Berufes beruht. Nun aber, am Ausgange des Mittelalters, konnte die Aufgabe der Kirche als gelöst gelten, das heilige römische Reich deutscher Nation war in seiner Idee wie in seinen Einrichtungen und Gesetzen ein christliches Gemeinwesen, der Staat war nun selbst der Träger christlicher Kultur und Sitte geworden und nahm eine Reihe von Funktionen an sich, die bisher die Kirche ausgeübt hatte, obgleich sie nach unserer modernen Anschauung dem Staate zukommen. Allein die Kirche trat

damit nicht ab vom Schauplatze der Welt; obgleich der Gegensatz, der sie einst ins Dasein gerufen hatte, mit ihrer eigenen Hilfe überwunden und ein christliches Gemeinwesen geschaffen war, hielt sie doch an ihm auch fernerhin fest, betrachtete den Staat nach wie vor als das Gegenteil des Reiches Gottes, die Laien als die Weltmenschen und erhob den Anspruch, daß nur sie, die sichtbare, rechtlich organisierte Anstalt, den Leib Gottes darstelle und daß nur die *homines spirituales* und *religiosi* wahre Christen seien. Dadurch geriet sie in einen inneren Widerspruch mit sich selbst; die Verderbnis der Kirche an Haupt und Gliedern, wie wir es am Ausgange des Mittelalters wahrnehmen, war nur das äußere Zeichen dieser ihrer widerspruchsvollen Lage.

Hier setzt die Reformation ein. Sie hebt den Gegensatz zwischen Kirche und Staat auf durch den dem mittelalterlichen Katholizismus unbekannt und von ihm nie anerkannten Begriff des christlichen Staates. Denn was anders verkündigt Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung als die Idee des christlichen Staates? Indem er auspricht: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er“, hebt er den mittelalterlich-katholischen Gegensatz zwischen Kirche und Staat, zwischen Klerus und Laien, zwischen einem rein geistlichen und einem bloß weltlichen Leben auf. Nun gibt es nur Ein Gemeinwesen, das geistlich und weltlich zugleich ist, nur einerlei Art Menschen, die durch die Taufe alle geistlich sind und doch in der Welt leben, nur Ein Leben, das christlich und weltlich zugleich ist. Jetzt hat Christus nur Einen Leib, nämlich den christlichen Staat. Jetzt steht nicht mehr das natürlich-weltliche Leben, das im Staate seinen Mittelpunkt hat, auf der Einen Seite, und das christlich-religiöse Leben mit seinem Organ, der Kirche, auf der anderen Seite; beide fallen zusammen, indem sie sich gegenseitig durchdringen und erfüllen, beleben und stärken. Nichts ist im Sinne Luthers falscher als zu meinen, das sei das Natürliche und Normale, daß es innerhalb der Christenheit eine besondere weltliche und eine besondere religiöse Gemeinschaft neben einander gebe, daß also die Gesamtheit des christlichen Lebens auseinanderfalle in zwei Hälften, die unvermittelt neben einander hergehen, die sich wohl berühren und schneiden, aber doch nie sich ganz und für immer vereinigen. So ist es in der katholischen Kirche mit ihrem Dualismus eines geistlichen und eines weltlichen Lebens, eines geistlichen und eines weltlichen Standes, einer geistlichen und einer weltlichen Gemeinschaft innerhalb der Christenheit. Nicht so der Protestantismus. Er beruht auf der Grundanschauung, daß das Religiöse da, wo es seine normale Gestalt findet, nie für sich allein, als ein einzelnes Moment des menschlichen Lebens neben anderen existiere, sondern nur als eine eigentümliche Bestimmtheit des ganzen menschlichen Daseins, daß somit eine ausschließlich religiöse Organisation, eine Kirche im Unterschiede von der natürlich-weltlichen Organisation eines Volkes, etwas Unnatürliches und Unvollkommenes sei.

Ein Ausdruck dieser Anschauung ist die reformatorische Lehre von der unsichtbaren Kirche. Ist die Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar, dann hat sie als Kirche keinen sichtbaren Leib, dann gibt es nur Eine Organisation des Volkslebens, die weltlich-politische. Eine unsichtbare Kirche ist freilich eine *contradictio in adiecto*, wie Luther selbst gefühlt hat<sup>1)</sup>, denn die Sichtbarkeit ist ein wesentliches Merkmal ihres Begriffes: indem also die Reformatoren dieses aufgehoben haben, haben sie damit den Begriff der Kirche selbst aufgehoben. Daher fordert der Begriff der unsichtbaren Kirche zu seiner Ergänzung einen anderen, den des christlichen Staates, des christlichen Gemeinwesens: beide gehören zusammen, sie bilden korrespondierende Begriffe. Die Reformation konnte die sichtbare Kirche nur darum aufheben, weil sie an ihre Stelle das vom Geiste Christi erfüllte und regierte Gemeinwesen setzte.

Der Protestantismus ist — das läßt sich nun einmal nicht leugnen — an sich nicht kirchenbildender Natur; im Gegenteil, er hat die kirchliche Form des Christentums zerstört und diesem dafür eine weltliche geschaffen, die des christlichen Staates: „Die Reformation war die prinzipielle Regierung und Überwindung der Kirchengestalt des Gottesreiches.“<sup>2)</sup> Denn die Kirche vermag sich ihrem Begriffe nach nicht anders zu behaupten als im Kampfe mit dem unchristlichen Staate, der unchristlichen Welt; sie ruht auf der Voraussetzung, daß noch ein Gegensatz bestehe zwischen geistlich und weltlich, zwischen Kirche und Staat. Nachdem die Reformation diesen Gegensatz überwunden hat, gibt es innerhalb der Christenheit nur noch einen Unterschied des Amtes und Standes halber, hat somit die Kirche den Boden ihrer Existenz unter den Füßen verloren. Die Theorie Hegels und Rothes<sup>3)</sup>, wonach der Staat in seiner vollendeten Gestalt der einzige Gesamtorganismus der (christlichen) Gesellschaft ist, hat also ihre Wurzel im Prinzip des Protestantismus, ist die Konsequenz seiner Grundbegriffe vom christlichen Staate und von der unsichtbaren Kirche.<sup>4)</sup>

Und da macht man den Reformatoren den Vorwurf, sie hätten sich nicht genügend um die Begründung einer selbständigen vom Staate unabhängigen Kirche bemüht, sie hätten in Kirchenverfassungsfragen wenig Verständnis und Geschick bewiesen, da wird bedauert, daß Luther die Schriften des Marsilius

1) s. o. S. 43f.

2) Worte C. Haupt's s. o. S. 70f. Vgl. auch die ähnlich lautende Äußerung Kaweraus ebendaf.

3) s. o. S. 70. 372.

4) Mit dem im Text Gesagten berührt es sich, wenn v. Scheurl (Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen S. 421) als einen „Hauptzug der deutschen Reformation“ bezeichnet „die Unterscheidung zwischen Kirche und Christenheit, kirchlichen und christlichen Pflichten und Rechten, kirchlichen und christlichen Thätigkeiten wenn nicht aufzuheben, so doch äußerst einzuschränken.“ — „Es erklärt sich daraus die Thatsache, daß überhaupt auf Ausbildung eines vollständigen selbständigen kirchlichen Organismus neben dem politischen so wenig Sorgfalt verwendet wurde, und mehr darauf, die Idee des christlichen Staates zu möglichster Verwirklichung zu bringen, was ja allerdings, je mehr es

von Padua nicht gekannt und die Gedanken dieses Jakobiners des 14. Jahrhunderts nicht als Programm für den Aufbau seiner Reformationskirche verwendet habe! 1) Als ob die Reformatoren nicht, wenn sie das gethan hätten, was man jetzt an ihnen vermißt, zu den Grundanschauungen des Protestantismus von der Einheit des religiösen und weltlichen Lebens im christlichen Staate, vom göttlichen Berufe der irdischen Obrigkeit, von der Unsichtbarkeit der Kirche Christi in schärfsten Widerspruch getreten wären! als ob sie nicht durch die Aufrichtung einer neben dem christlichen Staate stehenden Kirche in den von ihnen eben überwundenen Gegensatz, den der mittelalterliche Katholizismus innerhalb der Christenheit zwischen geistlich und weltlich geschaffen hatte, wieder zurückgesunken wären!

Man sage sich doch von der so weitverbreiteten und eine fast unbestrittene Herrschaft ausübenden Vorstellung los, als habe man in den sogenannten Kirchen unter dem Kreuze die normale Kirchenverfassung des Protestantismus zu erblicken, als habe dieser lediglich in Verbänden wie die französische Hugenottenkirche und ähnliche den wirklichen, seinem Prinzip entsprechenden Kirchencharakter entwickelt. 2) Nichts ist falscher als diese Meinung. Das soll der normale Fall sein, daß der Staat sich gegen den Protestantismus ablehnend, feindselig verhält und seine Interessen mit denen der katholischen Kirche identifiziert, daß die Evangelischen genötigt werden, einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden? Denn etwas anderes ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht gewesen. Dann bleibt nichts übrig, als den Staat als solchen für eine unheilige, widergöttliche Institution zu erklären, die ihrer Natur nach nicht fähig ist, dem Evangelium zu dienen und seine Grundgedanken in sich aufzunehmen. Der Protestantismus fordert an sich nicht eine dem Staate selbständig gegenüberstehende Kirche, sondern eine Kirche, die in einer so innigen Verbindung mit dem Staate steht, daß die beiden nicht zwei verschiedene Organisationen, sondern Ein christlich-weltliches Gemeinwesen, den christlichen Staat bilden. In gewissem Sinne kann man sagen, daß der konfessionell=protestantische Staat des 16. und 17. Jahrhunderts diesem Ideal am nächsten gekommen ist. Er war, wie wir gezeigt haben, die einheitliche Organisation des natürlich=weltlichen und des religiös=christlichen Lebens, mit Einem Worte der christliche Staat.

Bis auf den heutigen Tag wirkt dieses Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staate in Deutschland darin nach, daß sie Landeskirche ist, daß ihre Grenzen durchweg mit denen des Staatsgebietes zusammenfallen. Der katholischen Denkweise ist der Begriff der Landeskirche fremd; wenn auch eine Diözese sich

gelingen könnte, um so weniger die vollere Entwicklung der Kirchenverfassung vermiffen ließe.“

1) Siehe die in der Einleitung mitgetheilten Urtheile über die Reformation.

2) Vgl. die oben (S. 368 f.) mitgetheilten Äußerungen Hundeshagens, welche die herrschende Ansicht über das richtige Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche wiedergeben.

mit dem Staatsgebiete deckt, so ist das etwas vom katholischen Standpunkte aus Gleichgültiges oder Zufälliges; die Diözese bildet in Wahrheit nur einen Teil der großen Universalkirche, eine Kirchenprovinz. Indem der Protestantismus im Anschluß an bereits vorhandene Bildungen<sup>1)</sup> allenthalben in Deutschland Landeskirchen geschaffen hat, hat er damit sein innerstes Prinzip zum Ausdruck gebracht, daß das gesamte öffentliche Leben eines Staatsvolkes normaler Weise nicht in zwei Hälften auseinanderfalle, sondern in Einer Organisation zur Darstellung komme.

Was folgt nun aus dem allen für die gegenwärtige und die zukünftige Rechtslage der evangelischen Kirche in Deutschland? Da wir keine Neigung verspüren, uns auf das schlüpfrige Gebiet der Kirchenpolitik zu begeben, so wollen wir uns weder in Vermutungen über die wahrscheinliche weitere Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche ergehen noch irgend welche Ratschläge darüber geben, wie der Widerspruch ihrer gegenwärtigen Rechtsstellung auszugleichen sei. Aber Folgerungen zu ziehen, die sich aus der von uns betrachteten geschichtlichen Entwicklung der evangelischen Kirche Deutschlands, wie wir glauben, einem unbefangenen Beobachter von selbst ergeben, wird uns gewiß niemand verwehren. Treiben wir doch Geschichte nicht als tote Altertumskunde, sondern um durch sie die Gegenwart zu verstehen und aus ihr für die Zukunft zu lernen. Wenn wir zu diesem Zwecke die Geschichte der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche überblicken, welche Wahrheit lehrt sie uns? Solange es der Staat als seine Aufgabe ansieht, den Interessen des Evangeliums zu dienen, solange die weltliche Obrigkeit eine christliche Obrigkeit ist und mit ihrem starken Arme die evangelische Kirche schützt und fördert, kann sich diese ihm ruhig anvertrauen und das staatliche Regiment der Kirche — denn nichts anderes ist in Wahrheit, wie wir gezeigt haben, das landesherrliche Kirchenregiment — unterliegt keinem gegründeten Bedenken; in diesem Falle kann die evangelische Kirche sogar ohne Schaden einer besonderen Organisation, einer eigentlich korporativen Verfassung entbehren. Es gilt dies gewiß von einer Reihe deutscher Staaten mit überwiegend oder fast ausschließlich protestantischer Bevölkerung, wo die Staatsgewalt es in der Hand hat, sich der evangelischen Kirche aufs kräftigste anzunehmen und ihre Angelegenheiten als allgemeine Landesangelegenheiten zu behandeln. Wenn in diesen Staaten die evangelische Kirche noch nicht als selbständige Korporation organisiert ist, die Oberkirchenbehörde dem Staatsministerium unterstellt ist oder gar nur eine Abteilung desselben bildet, wenn eine und dieselbe Behörde Kirchenhoheitsrechte und Befugnisse des Kirchenregiments wahrzunehmen hat, so können wir darin nichts Arges finden. Die Gefahr, daß die evangelische Kirche vom Staate verkürzt oder gar geschädigt werde, ist hier doch verschwindend gering. Es ist ja wahr, auch im christlichen, im protestantischen Staate gewinnen leicht solche Interessen und Motive

1) s. o. S. 37.

eine Macht, die mit den Aufgaben und dem Zwecke der evangelischen Kirche im Widerspruch stehen, aber man glaube doch nicht, daß irgend welche Einrichtungen des öffentlichen Rechts, irgend eine Kirchenverfassung einen absoluten Schutz gegen die falschen Einflüsse von Seiten des Staates auf die kirchlichen Angelegenheiten gewähre. Man hüte sich auf kirchlichem Gebiete vor dem Fehler, den man auf politischem nicht immer vermieden hat, daß man nämlich im einseitig verfolgten Streben, gegen mögliche Mißbräuche einen verfassungsmäßig sicheren Schutz festzustellen, die Möglichkeit der segensreichen Wirksamkeit gerade derjenigen Gewalten bricht und zerstört, gegen deren mögliche Mißbräuche man sich schützen möchte, und damit viel größere Übel schafft, als diejenigen sind, vor denen man sich fürchtet.<sup>1)</sup> In den Staaten, von denen wir hier reden, bedeutet das landesherrliche Kirchenregiment nicht bloß ein Machtmittel in der Hand des Staates gegenüber der evangelischen Kirche, sondern auch ein Organ, durch das diese einen, wenn auch stillen, so doch nicht geringen Einfluß auf den Staat, seine Gesetzgebung und Verwaltung ausübt.

In demselben Maße aber, wie die Staatsgewalt der evangelischen Kirche feindselig oder auch nur gleichgültig gegenübersteht, insbesondere da, wo der Staat wegen des verfassungsmäßig geltenden Paritätsprinzips durch die Pflege wärmerer Beziehungen zu ihr ein Unrecht gegen die katholische Kirche zu begehen glaubt, ist die evangelische Kirche, solange der Staat an jenem Prinzip festhält, berechtigt, sich im Unterschiede vom Staate, unter Umständen im Gegenzuge zu ihm, als eine für sich bestehende Genossenschaft, als eigene Korporation zu gestalten, ihre Interessen selbst zu vertreten und ihre Angelegenheiten durch eigene kirchliche Organe zu verwalten. Die ganze sogenannte Selbstständigkeitsbewegung in den protestantischen Kreisen der Gegenwart hat ihren Grund in dem Gefühle, über dessen Berechtigung wir hier nicht entscheiden wollen, als werden die Interessen der evangelischen Kirche vom Staate nicht kräftig genug wahrgenommen oder gar anderen ihm wichtiger scheinenden geopfert. Nun besteht für uns kein Zweifel darüber — ein Blick auf die „Kirchen unter dem Kreuze“ lehrt uns, — daß der Protestantismus, wenn es sein muß, auch in der Form einer freien vom Staate völlig unabhängigen Kirche existieren und gedeihen kann, ja daß die evangelische Kirche selbst, wenn sie in Deutschland zum Privatverein degradiert werden sollte, Lebenskraft genug besäße, auch diesen Zustand zu ertragen. Aber — und darauf kommt uns hier alles an — man betrachte ein solches Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staate doch ja nicht als das normale, gesunde Verhältnis dieser beiden Faktoren zu einander, das man nicht schnell genug herbeiführen könne, und hüte sich vor dem weitverbreiteten Irrtum, als bedeute die moderne Organisation der evangelischen Kirche als einer selbständigen Korporation die Verwirklichung reformatorischer Ideale, als werde damit ein Werk durchgeführt,

1) Vgl. hierzu die trefflichen Bemerkungen Dieckhoffs, Zur christlichen Politik, in der von ihm und Kliefoth herausgegebenen Theologischen Zeitschrift Bd. 3 (1862) S. 760 ff.

das in Angriff zu nehmen die Reformatoren nur unter der Ungunst der Umstände oder gar aus Mangel an Interesse und Geschick für Kirchenverfassungsfragen unterlassen haben. Wenn man heutzutage von evangelischer Kirche redet, für sie größere Freiheit und Selbständigkeit fordert, so denkt man sich, worauf wir immer wieder hinweisen müssen, unter Kirche etwas anderes, als Luther darunter verstanden hat. Es ist aber vom Übel, den reformatorischen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft aller Gläubigen unter ihrem unsichtbaren Haupte Christus und den modernen Begriff der Kirche als einer sichtbaren Verbandseinheit, die eines Regiments, einer Verfassung, eigener Behörden bedarf, beständig durcheinander zu mengen, und was von jener gilt, ohne weiteres auf diese zu übertragen. Man kann also wohl für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate eintreten, aber man sei sich dann auch darüber klar, daß man damit eine Kirche meint, die selbst auch ein Stück Welt ist, und man sei stets dessen eingedenk, daß Luther das protestantische Ideal des Verhältnisses von Kirche und Staat in die Worte gefaßt hat: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er.“

## Namen- und Sachregister.

(Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten, die kleineren die Anmerkungen.)

- Achelis 78, 2. 80, 2. 83, 1.  
 advocatia ecclesiae 34. 207. 281 f. 288.  
 Aegidius Romanus de Colonna 22.  
 Aeneas Sylvius Piccolomini 25.  
 Althufius, Johannes 228.  
 Alvarus Pelagius 9.  
 Anhalt 364. 390. 427 ff.  
 Antonio de Rosellis 9, 1.  
 Archidiaconen 149.  
 Aristoteles 26.  
 Augsburger Religionsfriede 116 ff. 275 f.  
 Augustana, ihr irenischer Charakter 45. 55, ihr Kirchenbegriff 45, ihre Lehre vom Verhältniß von Staat und Kirche 55 ff., ihr Begriff vom Kirchenregiment 99 ff.  
 Augustin 8.  
 Austritt aus der Kirche 385 f.  
 Baco von Verulam 228.  
 Baden, Kirchenordnung von 1566 126. Staat und Kirche am Anfang des 19. Jahrhunderts 340 ff. Parität nach der Verfassungsurkunde 348. Organisation der kirchlichen Verwaltung im 19. Jahrhundert 363. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in der Gegenwart 416 ff.  
 Baiern, Staat und Kirche vor der Reformation 40, bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts 337. Religionsedikte von 1803 und 1809 338 f. Parität der Konfessionen 347. Die evangelische Kirche eine öffentliche Korporation 353. Landesherrliches Kirchenregiment 359. Organisation der kirchlichen Verwaltung 364 ff. Rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in der Gegenwart 451 ff.  
 Beda 12, 1.  
 Bellarmin 15. 230.  
 beneficium emigrandi 118.  
 Berthold von Regensburg 18.  
 Beyschlag 5, 1. 81, 1.  
 Biedermann, A. C. 372, 2.  
 Bierling 331, 1.  
 Bischöfe, evangelische 178 ff.  
 Bluntschli 58. 87.  
 Bobinus 228. 238.  
 Böhmer, G. L. 247. 266.  
 Böhmer, J. G. 37. 229. 238. 246. 253. 261. 262. 263. 264. 265. 271. 326, 1.  
 Bonifaz VIII. 17.  
 Bornhof 167. 204.  
 Brandenburg 38. 126. 134. 178 f. 290 f. 307 f.  
 Braunschweig, Kirchenordnung von 1579 130. Parität der Konfessionen nach der Verfassungsurkunde 348. Landesherrliches Kirchenregiment 356. Organisation der kirchlichen Verwaltung im 19. Jahrhundert 364. Gegenwärtige Verfassung der evangelischen Kirche 426 f.  
 Bremen 446 ff.  
 Brenz 128.  
 Bundesakte, deutsche, Art. XVI 344 ff.  
 Carpzov (der Jurist) 218 ff.  
 — (der Theolog) 220 ff.  
 Chemnitz, Martin 209.  
 Cleve 39.  
 Confutatio Confessionis Augustanae 98 f.  
 Conring 229. 239. 259. 325.  
 Custodia utriusque tabulae 94 ff. 105 ff.  
 Damiani, Petrus 21.  
 Dante 9, 1. 10, 4.  
 Decret Romanum Pontificem 115.  
 devotio domestica 285 f.  
 Dietzhoff 65. 169, 4. 170. 483, 1.  
 Dietrich von Nieheim 24.  
 Döllinger 381, 1.  
 Dove 1.  
 Dreiständelehre 67.  
 Eichhorn 184. 248.  
 Eisenlohr 204.  
 Elßaß-Lothringen 458 ff.  
 Episkopalssystem in der evangelischen Kirche 217. 223 ff. 260.  
 Eßlingen, Kirchenordnung von 1534 128. exercitium religionis, die verschiedenen Grade desselben 283 ff.  
 Exsurge Domine 115.  
 Feller 72.  
 Fichte, Johann Gottlieb 229.  
 Frankfurt a/M. 343. 359. 404 f.  
 Frankfurter Parlament von 1848 und 1849 379 ff.  
 Friedberg 58, 3. 76. 80. 197. 271. 388, 3. 458, 1.  
 Friedrich II. deutscher Kaiser 18.  
 Friedrich der Große 291 ff. 310 f.  
 Friedrich Wilhelm IV. von Preußen 392.  
 Geßfen 2. 392, 1.  
 Gelasius 20.  
 Gemeindepriuzip 71 ff. 197 ff. 245.

Generalsynode, preussische von 1846 366. 391.  
Genf, Staat und Kirche im Reformations-  
zeitalter 132.  
Gerhard, Johannes 209 ff. 233 f.  
Gerson 14. 18.  
Gewissensfreiheit 87 ff. 120 f. 140 f. 243.  
257 ff. 303 ff. 337 ff. 373. 376 f. 379 ff.  
384 ff.  
Gierke 2. 50. 229, 12. 388, 4. 463, 4.  
von der Goltz 5, 1.  
Gregor VII. 9. 20.  
Grolmann 248.  
Gros, R. G. 229.  
Grotius, Hugo 228. 229. 236. 239. 245.  
249 ff. 260. 273. 324.  
Grundrechte des deutschen Volkes von 1849  
379 ff.  
Halle, Kirchenordnung von 1526 128.  
Hamburg 442 ff.  
Hammerscheine Bewegung 475, 1.  
Hannover, Parität der Konfessionen nach  
der Verfassungsurkunde 347. Landesherr-  
liches Kirchenregiment 356. Organisation  
der kirchlichen Verwaltung im 19. Jahr-  
hundert 363. Die rechtliche Stellung der  
evangelischen Kirche seit 1848 400 ff.  
Hase 5, 1.  
Haupt, E. 70. 480, 2.  
Haupt, Fr. 67, 1.  
Hausmann, Nikolaus 151. 156.  
Hegel 70. 371 f. 480.  
Hepp 182, 2. 183. 184.  
Hermann, 83. 85. 370, 1.  
Hessen-Cassel, Kirchenordnung von 1572  
126. 127, 3. Synoden im Reformations-  
zeitalter 181 ff. Errichtung eines Kon-  
sistoriums 185. Katholischer Landesherr  
316. Parität der Konfessionen nach der  
Verfassungsurkunde 348. Landesherrliches  
Kirchenregiment 356. Die evangelische  
Kirche seit 1848 402 f.  
Hessen-Darmstadt, Konsistorialver-  
fassung 323. Parität der Konfessionen  
nach der Verfassungsurkunde 348. Organi-  
sation der kirchlichen Verwaltung im 19.  
Jahrhundert 363. Die rechtliche Stellung  
der evangelischen Kirche in der Gegen-  
wart 418 f.  
Hinschius 1. 14, 3. 167. 204. 377, 1.  
Hippolithus a Lapide 235.  
Hobbes 228. 229. 236. 239. 251.  
Höfling 50.  
Hohenlohsche Kirchenordnung von 1553 129.  
Homburger Synode 75. 368.  
Huber, Ulrich 229.  
Hübner 50.  
Hugo von St. Viktor 14.  
Humboldt, W. von 373, 1.  
Hundeshausen 4. 50. 58. 72. 131 f. 204.  
368 f. 481, 2.  
Hutterus 49. 209.

Janssen 205, 3.  
Innocenz III. 18.  
Instruktion für die sächsischen Visitation-  
kommissionen 153.  
Johannes von Paris 23. 29.  
Johann Sigismund von Brandenburg 134.  
141 f. 307.  
Jsidor von Sevilla 12, 1.  
Juden 32. 124. 277 f. 349. 385. 389.  
Ius circa sacra und in sacra 265 ff. 356.  
472, 1.  
Ius episcopale 135 f. 206. 288. 356. 358.  
Ius reformandi 28 ff. 36. 65. 104 ff. 118 ff.  
136. 279. 347. 383. 387.  
Kahl 2.  
Kant 229. 373, 1.  
Kameran 70. 80, 2. 480, 2.  
Kirchen unter dem Kreuze 368 f.  
Kirchenbegriff, der mittelalterlich = katho-  
lische 13 ff. 42, der reformatorische 42 ff.  
479 f., der naturrechtliche 241 ff. 465 f.,  
im preussischen Allgemeinen Landrecht  
296 ff., im 19. Jahrhundert 351 f.  
Kirchengut, Zweckbestimmung und Eigen-  
tümer desselben nach kanonischem Recht  
188 f., nach der Anschauung des Refor-  
mationszeitalters 189 ff., im preussischen  
Allgemeinen Landrecht 301, nach der  
naturrechtlichen Auffassung 324 ff. Säkula-  
risationen 328 ff.  
Kirchenregiment nach katholischer Lehre 99.  
102 f., nach der Anschauung der Refor-  
matoren 99 ff., moderner Begriff des  
Kirchenregiments 102. 358.  
Kleinert 73. 170.  
Kleiosch 271.  
Köhler 73.  
Köflin, J. 46, 1. 69, 1.  
Kolbe 60. 61.  
Kollegialsystem 265 ff.  
Konsolidierte niederländische Gemeinden 363.  
Konrad von Regensburg 12.  
Konsistorium in der katholischen Kirche 149.  
Anfänge in der evangelischen Kirche 160 ff.  
Sinn und Bedeutung der evangel. Kon-  
sistorien 164 ff., ihre rechtliche Natur im  
Reformationszeitalter 170 ff., ihre ge-  
mischte Besetzung 172, ihr Verhältnis zu  
den Visitationen 173 f., im  
Zeitalter des Territorialismus 320 ff.  
Krauß 377, 2.  
Kurfürst, der große 257. 289. 290 f. 308 f.  
Lambert, Franz 75.  
Landeskirchentum vor der Reformation 37,  
im Reformationszeitalter 139 ff., im  
18. Jahrhundert 303 ff., im 19. Jahr-  
hundert 336. 350. 358 f. 461.  
Landrecht, Allgemeines in Preußen 287.  
296 ff. 314 ff. 321 f. 326 f. 358. 471, 1

Landstände, ihre Mitwirkung in kirchlichen  
Angelegenheiten 133. 357, 1.  
Landulf von Colonna 12.  
Lauenburg 404.  
Lehler 370.  
Lehrstand, seine Stellung im Reformations-  
zeitalter 143, im 18. Jahrhundert 318 ff.,  
im 19. Jahrhundert 463 f.  
Leisniger Kasinenordnung von 1523 200.  
Liberalismus 372 f. 377. 378. 379, 1. 384, 2.  
Lippe 430 f.  
Lübke, Kirchenordnung von 1531 128,  
rechtliche Stellung der evangelischen Kirche  
in der Gegenwart 449 f.  
Lupold von Bebenburg 12.  
Luther, Kirchenbegriff 42 ff., Lehre vom  
Staat 51. 60. Schrift „von weltlicher  
Obrigkeit“ 58 ff. Schrift „An den christ-  
lichen Adel deutscher Nation“ 61 ff. Staat  
und Kirche 65 ff. 479 f. Schrift von der  
„besten Messe und Ordnung Gottes-  
dienstes“ 74 ff., über Gewissensfreiheit 87 ff.  
über das Kirchengut 192 ff.  
Maassen 3, 3. 88. 167. 204.  
Machiavelli 230.  
Majer, Joh. Chr. 284. 285.  
Marcellus von Padua 5. 12. 26 ff. 480 f.  
Maurenbrecher 5. 73.  
Mecklenburg, Kirchenordnung von 1552  
144, von 1602 168, 1. Konsistorialver-  
fassung 175. Behandlung des Kirchenguts  
im Reformationszeitalter 202 f. Die  
evangelische Kirche die Landeskirche 348.  
Organisation der kirchlichen Verwaltung  
im 19. Jahrhundert 364. Die rechtliche  
Stellung der evangelischen Kirche in der  
Gegenwart 419 ff.  
Meier, E. von, 82.  
Meier 167. 229, 12.  
Melanchthon, Kirchenbegriff 47 ff. 241 f.  
Lehre vom Staat 51 f. 96. 230. An-  
schauung über Kirchenverfassung 93 ff., über  
das Kirchengut 192.  
Mehlers 15, 1.  
Molina 230.  
Mosser, S. 3. 135, 4. 284. 285.  
Mosheim 247. 266. 273.  
Nassau 403.  
Nettelbladt, Daniel 229. 255.  
Nikolaus I. 20.  
Nikolaus von Cusa 24. 31.  
Oberkirchenrat, Evangelischer in Preußen 397.  
Odenburg, christlicher Charakter des  
Staates 390. Die rechtliche Stellung der  
evangelischen Kirche seit 1848 422 ff.  
Österreich, Staat und Kirche vor der  
Reformation 40, die rechtliche Stellung  
der evangelischen Kirche 350. 454 ff.

Parität nach dem Augsburger Religions-  
frieden 122 ff., nach dem Westfälischen  
Frieden 276. 281, in Preußen 312, in  
den kleineren deutschen Staaten 347 ff.  
Petrus von Andlo 12, 3.  
Pfaff, Christoph Mathäus 247. 261. 265 ff.  
273. 326, 1.  
Pietismus 273.  
Pland (in Öttingen) 319.  
Plato 8.  
Pommern 126. 145. 186 f.  
Praecipuum membrum, Lehre vom 105 ff.  
Preuß 287. 388, 3.  
Preußen (Königtum) 126. 179 f.  
Preußen (Königreich) 290 ff. Ab schwächung  
des landeskirchlichen Prinzips 307 ff.  
Organisation der kirchlichen Verwaltung  
im 18. Jahrhundert 321, im 19. Jahr-  
hundert 322. 360 f. Säkularisation des  
Kirchenguts 329. Parität der Konfessionen  
311 ff. 347, christlicher Charakter des  
Staates 389. Der Staat und die ewange-  
lische Kirche seit 1848 391 ff.  
Priestertum, allgemeines 79.  
Pufenberg, Samuel 229. 237. 239. 245 f.  
253 f. 255 f. 257. 259. 260. 261. 263.  
264. 265. 271.  
Ranke 55. 64.  
Rechtsstaat, der 373.  
Reformation Hassiae 75.  
Rehm 45, 2. 127, 2. 140, 1.  
Reichsdeputationshauptschluss 328. 335 f.  
Reinhard 253, 6. 254, 1. 259. 261. 325.  
Reinking 212. 213 f.  
Religionsbitt, Wilmersches 311 ff.  
Religionslosigkeit, Recht der 382 f. 385 f.  
Religionsverfassungen 317. 358, 3.  
Reuß ältere Linie 440 f.  
— jüngere Linie 441 f.  
Rheinbund 333 f. 336 f. 342.  
Rheinisch-westfälische Kirchenordnung von  
1835 366 ff. 398. 467, 1.  
Richter 1. 65. 69, 1. 71. 77, 2. 166. 167.  
169, 4. 197. 270 f. 395, 1.  
Rischl 78, 1. 87, 1. 476, 1.  
Romang 372, 2.  
Rostin 298. 388, 1. 2.  
Rothe 70. 372, 2. 480.  
Rottsch-Welcker Schule 373, 1.  
Rousseau 229.  
Sachsen, Staat und Kirche vor der Re-  
formation 39. Mitwirkung der Stände  
in kirchlichen Angelegenheiten 133 f.  
Konsistorialverfassung 160 ff. 178. 322.  
Erwerbung katholischer Landesteile 306.  
Übertritt des Landesherrn zur katholischen  
Kirche 316. Einführung der Parität am  
Anfange des 19. Jahrhunderts 342 f.  
Parität der Konfessionen nach der Ver-

- fassungsurkunde 347. Landesherrliches Kirchenregiment 356. Organisation der kirchlichen Verwaltung im 19. Jahrhundert 361 f. Rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in der Gegenwart 407 ff.
- Sachsen-Altenburg, die evangelische Kirche die Landeskirche 348. Landesherrliches Kirchenregiment 356. Gegenwärtige Verfassung der evangelischen Kirche 436 ff.
- Sachsen-Meinungen, die evangelische Kirche die Landeskirche 348. Landesherrliches Kirchenregiment 356. Gegenwärtige Verfassung der evangelischen Landeskirche 435 f.
- Sachsen-Noburg-Gotha 433 ff.
- Sachsen-Weimar-Eisenach 431 ff.
- Sachsenpiegel 12, 1. 22.
- Savigny 77, 1.
- Schaumburg-Lippe 431.
- Schenkel 3. 53. 69, 1. 76. 128, 1. 167. 169, 4.
- Scheurl 47, 1. 84. 136, 1. 171, 1. 480, 4.
- Schleiermacher 44. 373 ff. 392, 1. 474.
- Schleswig-Holstein, Kirchenordnung von 1542 134. Die evangelische Kirche seit 1848 404.
- Schmalz 248.
- Schmidt, Arthur 385 f.
- Schnaubert 248.
- Schwarzburg-Rudolstadt 439 f.
- Schwarzburg-Sondershausen 364. 438 f.
- Schwetj, Staat und Kirche im Reformationszeitalter 131.
- Selbstverwaltung 81. 138. 353. 370. 380. 390.
- Sohn 3, 3. 54. 69, 1. 80, 2. 87, 1. 100 f. 106 ff. 269, 4. 173. 182, 2. 203. 206. 271, 6. 272, 1. 475, 2.
- Somnium Viridarii 23.
- Soto 230.
- Spener 269. 273.
- Spinoza 228. 236. 252.
- Staatsbegriff, der mittelalterliche 10 ff. 18 f. 33, des Marfilus von Padua 26, der Reformatoren 51 f., der naturrechtliche 227 ff.
- Stahl 47, 1. 80, 2. 87, 1. 145. 164 f. 273. 377, 2.
- Stephani, Joachim 216.
- Stephani, Mathias 217.
- Stephanus Tornacensis 21.
- Strasbourg, Kirchenordnung von 1534 128.
- Stryp, Samuel 222 f.
- Suarez (der Jesuit) 230.
- Suarez (der Schöpfer des preussischen Allgemeinen Landrechts) 287, 1. 297.
- Sühneverfuch, geistlicher, 385, 1.
- Sulze 81.
- Superintendenten 154. 180.
- Synoden im Reformationszeitalter 180 ff., im 19. Jahrhundert 462.
- Territorialsystem 254 ff. 271 f. 330 ff.
- Thomas von Aquino 9, 1. 10, 1. 2. 12, 1.
- Thomasius, Christian 229. 237. 240. 253. 256. 258 f. 260, 3. 261. 264, 3. 271. 304. 325.
- Toleranz 243. 305.
- Toleranzpatent Josefs II. von Osterreich 454.
- Unam sanctam 17.
- Vinet, A. 377, 2. 474.
- Visitationen, kirchliche 150 ff.
- Visitationsbuch, sächsisches 154.
- Visitationskommissionen 153.
- Vogt, Karl, 381, 4. 382.
- Vorbehalt, geistlicher 117. 278.
- Waldeck (Politiker) 379, 1.
- Waldeck, Synoden im Reformationszeitalter 185. Errichtung eines Konsistoriums 186. Christlicher Charakter des Staates 389, 5. Rechtliche Stellung der evangelischen Kirche seit 1848 429 f.
- Waltram von Raumburg 21.
- Wasserschleben 76.
- Weber, Karl Gottlieb von 134, 1. 135.
- Weber, Christian 220.
- Weltreich, römisches 10 ff. 32.
- Westfalen, Königreich 343.
- Westfälischer Friede 275 ff. 334.
- Wiedertäuferium 77 f.
- Wiener Kongressakte 343.
- Wiese 248. 266.
- Wiesenhavern 284.
- Wilda 87.
- Wilhelm von Occam 12.
- Wittenberger Bedenken von 1538 160. 161 ff. 166.
- Wittenberger Konstitution von 1542 164. 166.
- Wittenberger Reformationsformel von 1545 165 f.
- Wolff, Christian 229.
- Wormser Edikt 116.
- Württemberg, Staat und Kirche vor der Reformation 40. Kirchenordnung von 1559 129. Konsistorialverfassung 175 ff. 323. Kirchengut 201 f. 327. 329. Abschwächung des landeskirchlichen Prinzips 307. Katholische Landesherren 316. Einführung der Parität durch die Religionsedikte von 1803 und 1806 339 f. Parität der Konfessionen nach der Verfassungsurkunde 347. Landesherrliches Kirchenregiment 356. Organisation der kirchlichen Verwaltung im 19. Jahrhundert 362. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche seit 1848 411 ff.
- Zeischwitz, v. 77.
- Zorn 3. 72. 167. 197. 203. 271.
- Zwingli, Kirchenbegriff 47. Gewissensfreiheit 92, 2. Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche 132.

## NEUER VERLAG

von

C. L. HIRSCHFELD

Verlagsbuchhandlung für Rechts- und Staatswissenschaft

IN LEIPZIG.



Gegründet im Jahre 1884.

Inhaber: JOHANNES HIRSCHFELD.  
FRIEDRICH CONRAD.

## Das Deutsche Urheberrecht

an literarischen, künstlerischen und photographischen Werken.

### Die Reichsgesetze

über das

Urheberrecht an Schriftwerken, Abbildungen, musikalischen Kompositionen, dramatischen Werken, Werken der bildenden Künste, sowie über den Schutz der Photographieen

unter besonderer Berücksichtigung

der Rechtsprechung des Reichsgerichts  
und der internationalen Verträge des Deutschen Reichs

erläutert von

G. Schecke,

Staatsanwalt in Dresden.

1892. Preis M 6.80, gebunden M 7.80.

Der vorliegende Kommentar zu den Reichsgesetzen vom 11. Juni 1870, 9. und 10. Januar 1876 sucht das reiche Material, das für das Verständnis dieser Gesetze seit Veröffentlichung der bisherigen Kommentationen Wissenschaft und Rechtsprechung, namentlich die Judikatur des Reichsgerichts, geliefert haben, für die Zwecke der Praxis zu verwerthen. Im Interesse des praktischen Zweckes des Buchs sind die Motive der Regierungsentwürfe den einzelnen Paragraphen vorgegedruckt, die Kommissions- und Reichstagsverhandlungen eingehend berücksichtigt und die Rechtsmeinungen der bisherigen Kommentatoren stetig angezogen werden, so daß eine schnelle und umfassende Orientierung über die Fragen aus den hier behandelten Rechtsgebieten möglich ist.

Außerdem ist auch den vom Deutschen Reich abgeschlossenen Literaturverträgen bei der Kommentierung allenthalben Rechnung getragen, das Amerikanische Urheberrecht mit Rücksicht auf das Uebereinkommen vom 15. Januar 1892 in übersichtlicher Weise dargestellt und die Berner Uebereinkunft wegen ihrer allgemeinen Bedeutung für das internationale Urheberrecht ihrem Wortlaut nach, deutsch und französisch, noch besonders abgedruckt worden.

Ein ausführliches Sachregister fördert den praktischen Zweck, dem der Kommentar dienen will.

## Die akademische Gerichtsbarkeit in Deutschland.

Von  
**Dr. Friedrich Stein,**  
ao. Prof. der Rechte in Leipzig.  
1891. Preis  $\mathcal{M}$  3.60.

Der Herr Verfasser hat die akademische Gerichtsbarkeit in Deutschland in seiner Antrittsvorlesung als Professor behandelt und veröffentlicht nummehr seine Arbeit in erweiterter und umgestalteter Form, weil er es für eine Ehrenschuld der Rechtswissenschaft hält, einem Rechtsinstitute, das zur Blüte des deutschen Hochschulwesens beigetragen hat, wenigstens einmal eine selbständige Bearbeitung zu theil werden zu lassen, „die Gerichtsbarkeit und die Rechtspflege unserer Universitäten in ihrer Abhängigkeit von allgemeinen politischen und culturellen Einflüssen darzustellen und ihr Emporblühen wie ihren Verfall und Untergang als geschichtliche Nothwendigkeiten begreiflich zu machen.“ Mit umfassender Sachkenntniss und gründlichster Benutzung des vorhandenen Materials ist er dieser Aufgabe gerecht geworden und hat damit einen werthvollen Beitrag zur allgemeinen Rechtsgeschichte und zur Geschichte der deutschen Universitäten insbesondere geliefert.

## AKTENSTÜCKE

ZUR

### EINFÜHRUNG IN DAS PROZESSRECHT

VON

**Dr. FRIEDR. STEIN** UND **Dr. RICH. SCHMIDT,**  
PROFESSOREN DER RECHTE IN LEIPZIG UND FREIBURG.

**Civilprozess**

bearbeitet von **FRIEDR. STEIN**

2 Hefte à  $\mathcal{M}$  1.—.

**Strafprozess**

bearbeitet von **RICH. SCHMIDT**

1 Heft  $\mathcal{M}$  1.20.

Die Herren Verfasser bieten hiermit, von pädagogischen Gesichtspuncten ausgehend, dem Anfangs-Unterricht im Prozessrecht, der sog. theoretischen Vorlesung, ein Hilfsmittel, welches durchaus neu und eigenartig ist. Es soll dieser Unterricht durch Anschauung erleichtert und lebendig gestaltet, durch die Versinnlichung der abstracten Begriffe dem Verständniss erschlossen und vor allem durch die Betonung des praktischen Elementes seinem eigentlichen Zwecke, praktische Juristen heranzubilden, dienstbar gemacht werden.

## Die Krankenversicherung der Arbeiter.

Handausgabe

des

**Krankenversicherungsgesetzes in der Fassung der Novelle von 1892**  
nebst den

auf die Krankenversicherung bezüglichen Bestimmungen des Reichsgesetzes vom 5. Mai 1886 und dem Reichsgesetz über die eingeschriebenen Hilfskassen in der Fassung der Novelle vom 1. Juni 1884.

Mit Erläuterungen und Sachregister

herausgegeben von

**Dr. A. Rumpelt,**  
Königl. Sächs. Amtshauptmann.

1892. Preis gebunden  $\mathcal{M}$  1.50.

Diese Handausgabe des Krankenversicherungsgesetzes in der neuesten Fassung vom 10. April 1892, bearbeitet von dem als Herausgeber verschiedener socialpolitischer Gesetze in weiten Kreisen bekannten Kgl. Sächs. Amtshauptmann Dr. Rumpelt, soll in erster Reihe den praktischen Zwecken der Behörden, Krankenkassen, Arbeitgeber und Arbeitnehmer dienen.

Im Interesse des raschen Ueberblicks sind deshalb die durch die Novelle vom 10. April 1892 herbeigeführten Gesetzesänderungen durch gesperrten Druck hervorgehoben. In den beigegebenen Anmerkungen und Erläuterungen wurden nicht nur die Motive, sowie die Kommissions- und Reichstagsverhandlungen, sondern auch mittelst knapper, aber erschöpfender Hinweise und Auszüge die bisherigen Ergebnisse der Rechtsprechung berücksichtigt. Ganz besondere Sorgfalt ist dem alphabetischen Sachregister zugewendet worden.

## Die neuen Gesetzesbestimmungen

über

### Arbeitsordnungen, Arbeitsbücher, Lohnzahlung, Betriebsbeamte etc.

in Gesprächsform dargestellt

von

**C. Büttner,**

Landgerichtsrath a. D., Stadtrath in Leipzig und Vorsitzender des Gewerbegerichts daselbst.

1892. Preis cart.  $\mathcal{M}$  —.60.

Der außergewöhnliche Erfolg, welchen die im Vorjahre erschienene Hallbauer'sche Bearbeitung des Gesetzes über die Invaliditäts- und Altersversicherung gehabt hat, ermuthigte den Herrn Verfasser, Stadtrath in Leipzig und Vorsitzender des Gewerbegerichts daselbst, ebenfalls in Gesprächsform die wichtigsten Gebiete der Gewerbe-Novelle vom 1. Juni 1891 zu behandeln, um auch dem weniger unterrichteten Arbeitgeber und jedem Arbeiter ein klares Bild der neuen, nicht gerade leicht verständlichen Vorschriften zu geben.

Am Rande sind die einschlägigen Paragraphen bezeichnet, am Schlusse der Schrift das Gesetz selbst abgedruckt.

## Das deutsche Zollstrafrecht.

Die zollstrafrechtlichen Vorschriften des Deutschen Reichs,

unter besonderer Berücksichtigung  
ihrer Beziehungen zum Strafgesetzbuche und zur Strafprozeßordnung

sowie der

Rechtsprechung des Reichsgerichts

erläutert von

Dr. Ernst Löbe,

königlich sächsischem Zoll- und Steuerdirektor.

Zweite vollständig neubearbeitete Auflage.

1890. Preis M 7.50.

Diese zweite vollständig neu bearbeitete Auflage hat eine so weitgehende Umarbeitung erfahren, daß sie in der großen Hauptsache als ein neues Werk gelten kann. Bei seinen eingehenden Kommentationen, welche sich auf alle zur Zeit im Deutschen Reich gültigen Vorschriften zollstrafrechtlichen Inhalts erstrecken und daher das gesammte praktische Zollstrafrecht in sich schließen, hat der aus langjähriger amtlicher Thätigkeit und praktischer Erfahrung mit dem Gegenstande vollständig vertraute Herr Verfasser außer der geschichtlichen Entwicklung des heutigen Zollstrafrechts ganz besonders auch die in letzteres einschlagenden Bestimmungen des Strafgesetzbuches, der Strafprozeßordnung und des Gerichtsverfassungsgesetzes für das deutsche Reich, sowie aller sonstigen Nebengesetze, überdies aber die zollstrafrechtliche Rechtsprechung des Reichsgerichts in gewissenhaftester Berücksichtigung gezogen und damit ein Werk geschaffen, welches in seiner Art einzig dasteht und sich vollständig auf der Höhe der Zeit bewegt.

## Naturrecht, geschichtliches Recht und sociales Recht

von

Dr. Reinhard Frank,

Professor der Rechte in Gießen.

1891. Preis M —.50.

Die vorliegende Schrift stellt die Entwicklung der Grundanschauungen über das Wesen des Rechts in großen Zügen dar, dringt auf eine wissenschaftliche Erforschung der Lebensverhältnisse und versucht den Nachweis zu führen, daß die Rechtswissenschaft ihren Aufgaben nur durch Beseitigung der heutigen scharfen Trennung zwischen Theorie und Praxis gerecht werden kann.

## Der Schuldbegriff

als Einheit von

## Wille und Vorstellung

in ursächlicher Beziehung zum Verantwortlichkeitserfolg

von

Ludwig Kuhlenbeck,

Dr. jur.

1892. Preis M 2.80.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass alle Wissenschaften ihren Centralpunct in der Philosophie haben, die er in positivistischem Sinne als Wissenschaft der Wissenschaften auffasst, und in der er ungeachtet des Wechsels sog. philosophischer Systeme einen continuirlich wachsenden bleibenden Bestand findet, hält der Herr Verfasser eine philosophische Grundlegung und Kritik der Fundamental-Begriffe des Rechts für eine unumgängliche Aufgabe. Neben der Logik und Ethik erscheint ihm besonders die Psychologie als derjenige Ast der Centralwissenschaft, mit dem die Jurisprudenz in nächster Verbindung steht.

Das in klarer und lebendiger Form die abstractesten Fragen behandelnde, Herrn Geh. Rath von IHRING gewidmete Buch empfiehlt sich dem denkenden Juristen und dem Philosophen von Fach nicht minder, wie überhaupt jedem Gebildeten, der an den wichtigsten Problemen der Geisteswissenschaften Antheil nimmt. —

## Gesetz und Obrigkeit.

Zur Klärung des Staats- und Rechtsbegriffs.

Von Dr. P. Kloppel.

1891. Preis M 2.70.

Der Herr Verfasser, Rechtsanwalt beim Reichsgericht und Privatdocent an der Universität Leipzig, hat die Frage, welche Herr Professor Bülow in der Schrift „Gesetz und Richteramt“ behandelt, auf einer breiteren und tieferen Grundlage der geschichtlichen Begriffsentwicklung von Staat, Obrigkeit, Recht und Gesetz gleichmäßig, für alle Rechtsgebiete in lichtvoller Weise zu beantworten versucht.

Er gelangt zu dem Ergebnisse, daß nicht die Obrigkeit das Gesetz als den Willen des Staates nur auszuführen oder anzuwenden hat, vielmehr der Staat nur in der Obrigkeit einen einseitlichen Willen haben kann und daß nur eine starke Obrigkeit, welcher niemals ein ihr fremder Willensinhalt ausgenüthigt werden kann, wenn sie die entsprechende Verantwortlichkeit trägt, über die Gründe ihres Handelns Rechenschaft zu geben, ein starkes Recht zu verbürgen im Stande ist.



Altes und Neues  
zur  
**Lehre vom Urheberrecht**  
von **Dr. Albert Osterrieth.**  
1892. Preis *M* 3.—.

In dem vorliegenden Werke wird zunächst die historische Entwicklung des Urheberrechts aus dem Verlagsrecht und den Buchdruck- und Mess-Privilegien nachgewiesen und die heutige Ausbildung dieses Rechts dargelegt. Hieran schliesst sich die dogmatische Entwicklung des Instituts an. Der Herr Verfasser gelangt hierbei zu folgendem Ergebnisse: Das Urheberrecht umfasst einerseits den strafrechtlichen Schutz der Individualität, andererseits die zivil- und strafrechtlichen Normen, die sich aus dem Dasein des vom Autor geschaffenen Guts ergeben. Das Urheberrecht ist daher kein einheitliches Rechtsgebilde, es umfasst vielmehr Rechte, die zwei vollständig verschiedenen Rechtsgebieten angehören und infolge dessen eine unter sich gänzlich verschiedene Behandlung erheischen.

**DER CHECK.**  
SEINE WIRTSCHAFTLICHE UND JURISTISCHE NATUR  
ZUGLEICH  
EIN BEITRAG ZUR LEHRE VOM GELDE, VOM WECHSEL  
UND DER GIRO-BANK  
VON  
**LUDWIG KUHLENBECK**  
DR. JUR., RECHTSANWALT BEI DEM OBERLANDESGERICHT ZU JENA.  
1890. Preis *M* 4.50.]

Das eine „brennende Frage“ von grosser Tragweite behandelnde Buch bietet als glücklich getroffene Vereinigung wirtschaftlicher und juristischer Wissenschaft ein gleichwerthiges Interesse für den Banquier, den National-Oekonomen, den Juristen von Fach, den Social-Politiker und jeden gebildeten Laien. Die ganz eminente Bedeutung des Check- und Giro-Wesens wird auf dem Untergrunde einer klar verständlichen und natürlichen Skizze des Geld- und Bank-Wesens, die schon an sich sehr lehrreich ist, in lichtvollster Weise entwickelt; auch auf grosse social-politische und international-wirtschaftliche Probleme ist manches interessante Streiflicht geworfen.

Der zweite specifisch juristische Theil wird, da er sich an eine Fülle unmittelbar aus dem Leben gegriffener praktischer Fälle anschliesst, ohne dass die fachwissenschaftliche Strenge darunter leidet, selbst den Nicht-Juristen durch seine concrete Anschaulichkeit fesseln.

**Festgabe**  
**Rudolf von Jhering**  
zum 6. August 1892

gewidmet von der  
**Giesener Juristischen Facultät.**  
1892. Preis *M* 4.20.

Diese Festgabe enthält folgende zwei Abhandlungen, die zu den beigefügten Preisen auch einzeln zu beziehen sind:

Kretschmar, Prof. Dr. Gustav. **Erbrechtliche Compensationen.** Ein Beitrag zur Lehre von den Vermächtnissen und der Lex Falcidia. Preis *M* 2.40.

Jörs, Prof. Dr. Paul. **Untersuchungen zur Gerichtsverfassung der römischen Kaiserzeit.** Preis *M* 1.80.

**Das Interregnum.**  
Eine staatsrechtliche Untersuchung  
von  
**Dr. Heinrich Tzipel,**  
Privat-Dozenten an der Universität Leipzig.  
1892. Preis *M* 3.—

Der Herr Verfasser der vorliegenden Schrift unterwirft eine staatliche Erscheinung, die in der Literatur bisher noch nicht die verdiente Beachtung gefunden hat, einer eingehenden wissenschaftlichen Prüfung. Er behandelt von streng juristischem Standpunkte aus das Interregnum in der Wahlmonarchie, zugleich aber auch eine Reihe kritischer Perioden im Erbreiche, die er demselben Rechtsbegriffe untergeordnet wissen will. Die Lösung der zahlreichen Rechtsfragen, die sich bei Betrachtung des Interregnums aufwerfen, giebt zur Erörterung ebenso vieler schwieriger Probleme des Staatsrechts Veranlassung; der Herr Verfasser gelangt hierbei vielfach zu interessanten und neuen Ergebnissen.

Neuer Verlag von C. F. Hirschfeld in Leipzig.

Der  
**Große Unfug**

(§ 360 No. 11 des Reichsstrafgesetzbuches)

von

**F. Gacke,**

Rechtsanwalt beim Reichsgericht,

M. d. R.

1892. Preis M 1.50.

Der Herr Verfasser, Rechtsanwalt beim Reichsgericht und Mitglied des Reichstags, beleuchtet in dieser Schrift die sämtlichen Thatbestandsmerkmale des vielbegriffenen sog. Unfugparagrafen, unter Mittheilung von mehr als fünfzig Urtheilen der höheren Gerichte und des Reichsgerichts. Er verbindet damit eine vergleichende Uebersicht über die Gesetzgebung außerhalb Deutschlands und befürwortet dringend die Abänderung der laxen Fassung des Unfugparagrafen.

**ZEITSCHRIFT**

für

**Litteratur und Geschichte**

der

**Staatswissenschaften.**

Unter Mitwirkung von

Dr. M. Block, membre de l'Institut de France in Paris, Prof. Dr. v. Dargun in Krakau, Prof. Dr. H. Dietzel in Bonn, Prof. C. Ferraris in Padua, Prof. Dr. W. Hasbach in Königsberg, Prof. Dr. J. Ingram in Dublin, Dr. J. v. Keussler in St. Petersburg, Prof. Dr. J. Lehr in München, Prof. Dr. Cort van der Linden in Amsterdam, Prof. Dr. Morgenstierne in Christiania, Prof. Dr. Oncken in Bern, Prof. Dr. U. Rabbeno in Bologna, Staatsrath A. Raffalovich in Paris, Prof. Dr. M. Salvá in Madrid, Prof. Dr. E. Sax in Prag, Prof. Dr. W. Scharling in Kopenhagen, Prof. Dr. K. Freiherr v. Stengel in Würzburg.

Herausgegeben von

**Dr. Kuno Frankenstein**

Dozenten an der Humboldt-Akademie zu Berlin.

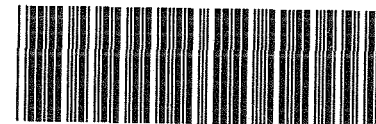
Die Zeitschrift erscheint in Heften, von denen 6 einen Band von 30 Bogen bilden.

Preis für den Band M 12.

Die vorgenannten Bücher sind durch jede Buchhandlung zu beziehen, auf Wunsch liefert auch die Verlagshandlung nach Einsendung des Betrags direkt franco durch die Post.

**REV15**

ÚK PrF MU Brno



3129S03638