

verfassung, sowie den der Bildung einer Landessynode zugrunde liegenden Verfassungsgedanken.

Auf engem Raume eine Fülle wertvoller, anregender Gedanken.
 Posen. Friedrich Giese.

A. v. Kirchenheim, Emil Herrmann und die preußische Kirchenverfassung. Nach Briefen und andern meist ungedruckten Quellen. Berlin, Warneck 1912. 150 S.

Lebensgang und Lebenswerk Emil Herrmanns — des einstigen Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats, dem die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens ihre heute noch geltende Verfassung verdankt und der daher gleichsam ein Stück Rechtsgeschichte dieser Kirche verkörpert — erfahren hier aus berufener Feder auf Grund eines reichen Materials eine anregend geschriebene, warm empfundene Schilderung. Auf die Einzelheiten dieser für evangelische Theologen wie für Historiker gleich lesenswerten Biographie ist an dieser Stelle nicht einzugehen. Besondere Hervorhebung verdienen hier nur die Ausführungen des Verfassers über Vorgeschichte, Entstehung und Einführung der altpreußischen Kirchenverfassungsgesetze, namentlich der Kirchengemeinde- und Synodalordnung des Jahres 1873 und der Generalsynodalordnung des Jahres 1876 sowie über die Verdienste Herrmanns als des geistigen Schöpfers dieses Verfassungswerkes; das Studium dieser Abschnitte sei auch dem kirchlichen Rechtshistoriker angelegentlich empfohlen.

Posen.

Friedrich Giese.

Dr. Joh. B. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. 3 Bände — Erster Band: Die Vorgeschichte. Freiburg i. Br., Herder 1911. X, 486 S. 8^o.

Der Kulturkampf, nach der Meinung Virchows ein „Kampf um die Kultur“, ist tatsächlich ein Kampf zweier Kulturanschauungen. Aber es stehen sich hier nicht lediglich Meinungen gegenüber, sondern zwei Verbände, von denen der eine seiner Zweckbestimmung nach der Erhaltung und Verbreitung einer Lehre dient, die Kirche, während der andere Verband, der Staat, vielfach zum Träger und Verwirklicher einer entgegengesetzten Auffassung erhoben wird. So ergibt sich, daß jener Kampf nicht lediglich mit geistigen Waffen gekämpft wird, sondern daß als wichtiges Kampfmittel das Recht und als Ziel vielfach die Gestaltung des Rechts erscheint. Der deutsche Kulturkampf ist

nicht eine Einzelercheinung, sondern er ist eine Erscheinungsform jener großen Veränderung, die in dem Verhältnisse von Staat und Religion, Staat und Kirche seit der Umbildung des alten Staats zu dem neuzeitlichen, freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaate in allen europäischen Ländern mit katholischer Bevölkerung sich vollzieht. Er bildet einen Einzelausschnitt aus dem Gange einer über mehr als ein Jahrhundert sich erstreckenden Rechtsentwicklung.

Die inneren Ursachen der Veränderung des Rechts und des dadurch bedingten Kampfes des alten mit dem neuen Rechte liegen einmal in der Veränderung des Staats und seiner Rechtsordnung, dann aber auch in einer Veränderung der Kirche und ihrer Ordnung. Der allgewaltige Polizeistaat wurde in der Zeit von der französischen Revolution bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts ersetzt durch eine Staatsordnung, in der dem Einzelnen und den Gruppen von Einzelnen Rechte gegenüber der Staatsgewalt durch die Rechtsordnung gesichert werden: diese Einführung der Freiheit mußte selbstverständlich für die Religion und die Kirche von größter Bedeutung werden, denn es ergab sich die Frage: Wieweit nehmen auch sie an der allgemeinen Freiheit teil? Die Kirche, die ja stets ihre besonderen Befugnisse auf das göttliche Recht gestützt hatte, konnte nicht anders als diese Freiheitsrechte auch für sich geltend machen, wenn sie auch darüber nie die aus jener höheren Rechtsquelle abgeleiteten Ansprüche fallen ließ. Sie forderte Freiheit vom Staate und verbündete sich vielfach, in Frankreich unter Lamennais, in Belgien bei der Gründung des Staats, in Deutschland und Preußen im Jahre 1848, zu diesem Zwecke mit der weltlichen Freiheitsbewegung, der sie innerlich doch keine Zugeständnisse machte, wie wiederum das Beispiel der Verurteilung von Lamennais zeigt. Dagegen versuchte der Staat allenthalben, die Kirche in der Weise, wie früher, weiter zu regieren. Allein dies mißlang und es zeigte sich, daß in den neuzeitlich umgestalteten Staaten der Gegensatz des staatlich-weltlichen und des kirchlich-geistlichen Rechtes noch deutlicher hervortrat als unter der alten Ordnung, ja daß eigentlich die Lage für die beiden Partner wesentlich verändert war und neue Lösungsmöglichkeiten sich eröffneten.

Die alten unbeschränkten Herrscher hatten behauptet, daß sie allein die oberste Quelle des Rechts auf ihrem Gebiete seien. Die Kirche hatte dagegen behauptet, teils unmittelbar teils mittelbar stehe ihr Recht über dem weltlichen Recht, ständen ihre Führer über dem weltlichen Herrscher. In dem sich hieraus ergebenden Streit um die Überordnung, Unterordnung oder das Nebeneinanderstehen waren beide Parteien doch einig in der Grundlage dieser ganzen Ordnung. Sie hielten Beide als selbstverständlich daran fest, daß Staat und Kirche sich deckten, daß die Verbände der Mitgliedschaft noch dieselben seien und daß, wenn die Organe des Einen auch nicht zugleich Organe des Andern seien, doch das Recht des geistlichen Verbands notwendig auch rechtliche Wirkung im bürgerlichen Leben haben müsse. So hofften ja die Anhänger des hierarchischen Rechts nicht minder als die An-

hänger des immer mehr vordringenden Staatsregiments in Kirchensachen, ihre Allgewalt über die Gesellschaft zu verwirklichen. Bei der tatsächlichen Einheit der Weltanschauung in der Gesellschaft konnte dieses Ineinanderregieren von geistlichen und weltlichen Amtsträgern durchaus angemessen erscheinen.

Hierin mußte die Anerkennung von Freiheitsrechten eine Änderung bringen. Denn nunmehr verweigerte der Staat der Kirche für einen Teil ihres Rechts die Eigenschaft des staatlichen, mit öffentlichem Zwang gesicherten Rechtes; er ließ zu, daß sich jemand dem Zwange des Kirchenrechts entzog. Der Weg führte von der Zulassung der Hausandacht, der Schaffung eines bekenntnisfreien Eheschließungs- und Friedhofsrechtes zur Zulassung des Austritts aus der Kirche und der Gründung neuer religiöser Vereine. Damit wurde jene Seite des Staatskirchentums, die dem Einzelnen zugekehrt war, der Zwang in die Kirche in wichtigen Teilen beseitigt. Das aber widersprach dem Rechte der katholischen Kirche; denn diese hat ihr ganzes Recht auf die Voraussetzung der Einsetzung der Einheit von Staat und Kirche aufgebaut.

Die Kirche hat ein Recht besessen, als sie von dem Staate noch nicht anerkannt, ja verfolgt wurde, ein rein geistliches Recht, das zwar nicht nur auf geistliche, sondern auch auf weltliche, sittliche oder wirtschaftliche Beziehungen sich erstreckte, dessen Gewähr aber lediglich auf geistlichen Mitteln, im letzten Falle auf der Möglichkeit des Ausschlusses aus der Gemeinschaft beruhte. Als aber die Kirche nach 300jährigem Bestehen mit dem weltlichen Herrscher sich verband, vermischte sich ihr bis dahin rein geistliches Recht mit dem weltlich-staatlichen Rechte. Es wurde nicht nur unter den Schutz der rein geistlichen Strafzucht und Strafmittel gestellt, sondern vom weltlichen Arme mit äußerem Zwange vollstreckt. Dieser Zustand, gerechtfertigt von Augustin, hat bis 1800 etwa geherrscht, und es ist von allergrößter Bedeutung geworden, daß unter diesem Zustand das Recht der katholischen Kirche seine theoretische Ausgestaltung erhalten hat und tatsächlich abgeschlossen worden ist. Denn in dieser, durch jene bestimmten geschichtlichen Verhältnisse bedingten Gestalt tritt es uns heute entgegen und scheint so, da es auf der Voraussetzung der religiös-einheitlichen Gesellschaft aufgebaut ist, der Gestaltung des heutigen Staates besonders scharf zu widersprechen.

Dieser Staat nämlich machte von dem durch Konstantin eröffneten Rechtszustande einen Schritt weg, hob die Einheit von Staat und Kirche auf und verwies das Kirchenrecht wenigstens zu einem Teile in das rein geistliche Gebiet. Allein er wollte hierbei einerseits auf das mit dem Staatskirchentum verbundene Recht der Einwirkung auf die Kirche nicht verzichten. Dies mußte für die Kirche schmerzhaft werden, wenn der Staat zwar ihr die Vorzüge des Staatskirchentums zum Teil entzog, aber seinerseits die für ihn sich hieraus ergebenden Vorteile beibehalten wollte. Es handelt sich also auf dieser Stufe der Rechtsentwicklung nicht so sehr um das Verhältnis von staatlicher

und kirchlicher Gewalt überhaupt, sondern um die Stellung, die die Kirche als Verband in dem veränderten Staate einnehmen soll. Überblickt man den Gang der Entwicklung, so kann man finden, daß die Bewegung nicht beständig, sondern in Wellen sich vollzieht. Auf die Zeit des Überwiegens der staatskirchlichen Vorstellungen wie sie in dem napoleonischen Staatskirchenrechte und den verwandten Rechten, auch in der österreichischen und preußischen Verwaltungsübung bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts etwa hervortritt, folgen Zeiten, wo die Kirche ein Übergewicht erlangt, in Belgien seit 1830, in Preußen unter der Regierung Friedrich Wilhelms IV., in Österreich in der Zeit des Konkordats von 1855. Gegenüber diesen Zuständen dringt der Gedanke des staatlichen Rechts wiederum vor, am schärfsten im preußisch-deutschen Kulturkampf, ähnlich gleichzeitig in der Schweiz, abgeschwächt in Österreich nach der Kündigung des Konkordats, und verwandt von den 80er Jahren an in der französischen Republik, wo neben einer stark laisierenden Gesetzgebung von der Verwaltung die staatskirchlichen Grundsätze wieder aufgenommen werden.

Im ganzen ist diese Rechtsentwicklung des 19. Jahrhunderts bestimmt durch zwei sich kreuzende Gegensätze, die gerade in dem preußisch-deutschen Kulturkampfe deutlich hervortreten: einmal sucht der Staat seine aus dem Staatskirchentum sich ergebende Gewalt zu erhalten, von Staatswegen mit seinen Mitteln in die Kirche hinein zu regieren — ihm stellt sich die Kirche entgegen unter Berufung auf ihr göttliches Recht und mit den Mitteln, die der neuzeitliche Freiheits- und Verfassungsstaat gewährt. Gegenüber dem Staatskirchentum steht die Freiheit der Kirche. Andererseits hebt der Staat einen Teil des staatskirchlichen Rechtes auf, der bisher der Machterhaltung der Kirche zu gut gekommen war und drängt die Kirche und ihr Recht allmählich in die Stellung des geistlichen, mit geistlichen Mitteln sich behauptenden Verbandes und auch hier steht ihm die Kirche gegenüber, die diese Seite ihres Rechtes aufrecht erhalten will. Denn wenn sie auch in neuen Ländern sich damit abgefunden hat, daß ihrem Rechte die unmittelbar bürgerlich-weltliche Anerkennung und Wirkung fehlt, so hält sie doch grundsätzlich an dem unter der Einheit von Staat und Kirche gewordenen Rechtsgebäude fest. Hier vertritt also die Kirche dem, Freiheit gewährenden Staate gegenüber das Staatskirchentum.

Es ist selbstverständlich, daß derartige Veränderungen des Rechts niemals ohne Kämpfe sich vollziehen, die nun in ihrem jeweiligem Verlauf durch eine Fülle weiterer besonderer Ursachen bedingt sind, die aus der ganzen inner- und außerpolitischen Lage sich ergeben. Aber noch eine andere, allgemein wirkende Tatsache spielt, vor allem in Deutschland, in diesen Vorgang bedeutungsvoll herein, nämlich die Wandlung, die sich im 19. Jahrhundert im Innern der katholischen Kirche vollzieht.

Mit der Umbildung des alten Staates waren die feudalen Formen und Grundlagen der Kirchenverfassung zum größten Teil gefallen. Das

nationale Staatskirchenrecht war nur zum geringen Teile aufrecht erhalten geblieben, die Kirche hatte eine rechtlich bald mehr bald weniger weit bemessene, tatsächlich aber mit der Freiheit der geistigen Bewegung weitreichende Bewegungsmöglichkeit erlangt. Die Folge war, im Verein mit anderen Tatsachen, eine starke Belebung der ganzen Kirche und ihrer Verfassung. Zwischen den bisherigen Nationalkirchen, die vielfach stark abgeschnürte Glieder des Ganzen gewesen waren, und der Leitung der Gesamtkirche wurden wieder starke und enge Beziehungen hergestellt. Die Kirche war wirtschaftlich wohl geschädigt und geschwächt worden, mußte aber als Gesamtkörper nach Beseitigung der alten Beengungen erstarken. Die Macht des Papsttums über Bischoftum und Geistlichkeit nahm tatsächlich in hohem Maße zu. Dieses Emporsteigen des Papsttums zeigte sich vor allem in der Wiederbelebung des mittelalterlichen Rechts, dessen rechtliche Geltung zwar niemals aufgehoben, doch tatsächlich sehr gemindert worden war. Es kam dies zum Ausdruck einmal in der Lehre der Kirche über ihr Verhältnis zum Staate, dann aber in der Gestaltung des inneren Verfassungsrechtes, in der Unterwerfung der Laien unter die Führung der Geistlichkeit, in der Unterordnung des kirchlichen Beamtentums unter den Papst und in der Stellung, die der allgemeinen Kirchenversammlung nach den vatikanischen Beschlüssen zukommt.

Naturgemäß vollzog sich auch diese Neugestaltung der Kirche nicht ohne Reibungen und Kämpfe. Das ältere Geschlecht, das an die früheren Zustände gewöhnt war, mußte sich mit der neuen Ordnung abfinden und es kam vor, daß Geistlichkeit und Volk hier und dort Widerstand entgegengesetzten. Hierbei waren die treibenden Beweggründe, neben anderen, nationale Gründe, Abneigung gegen das Papstrecht, auch der Wunsch, den Laien Einfluß auf die Kirche zu erhalten. Bei diesem Widerstand, der von manchen Seiten der neuen Bewegung in der Kirche entgegengesetzt wurde, wurde nun mittelbar der früher erwähnte Umstand, nämlich die Veränderung in dem Verhältnis von Staat und Kirche von größter Bedeutung.

In der Zeit der Einheit von Staat und Kirche, des Staatskirchen tums, war es ja selbstverständlich, daß die Kämpfe um die Gestaltung des Verfassungs- und Verwaltungsrechtes der Kirche die ganze Gesellschaft erfüllten, daß der weltlich-politische Verband so oder so Partei nahm. Handelte es sich doch um die gemeinsame Sache Aller und mußte die Gestaltung des kirchlichen Rechts doch von selbst auch im staatlichen Rechtskreise wirken. Nicht nur übten dementsprechend Laien, besonders weltliche Herrscher auf allgemeinen Kirchenversammlungen teils maßgebenden, teils nicht zu unterschätzenden Einfluß aus, sondern in den unmittelbaren Abmachungen zwischen den weltlichen Herrschern und den kirchlichen Oberen wie auch in den selbständigen weltlichen Gesetzen wurden kirchliche Dinge geregelt. Wenn die strenge Richtung innerhalb der Kirche dies auch nicht billigen konnte, so lag ein solcher Zustand doch in den tatsächlichen Verhältnissen begründet. Allein dies mußte anders werden, als mit der Begründung

der Freiheitsrechte die Voraussetzung, die rechtliche Einheit von Staat und Kirche wegfiel. Wurde die Kirche zum „Verband im Staate“, und wurde sie mit einem Teile ihres Rechts auf das rein geistliche Gebiet verwiesen, so konnte sie auch fordern, daß in diesem Rechtskreis in dem Maße entsprechend auch die Rechtsbildung sich unbehindert, ohne Beeinflussung von außen vollzog. Allein die Einsicht in die veränderten Verhältnisse setzte sich langsam durch und es ergaben sich folgende Verwicklungen: diejenigen, die innerhalb der Kirche der neuen Entwicklung des kirchlichen Rechtes sich widersetzen, rufen meist in irgend welcher Form die Hilfe des Staates an, wie dies in der Frage der Annahme des Vatikanums und der Altkatholiken ganz deutlich zutage tritt. Sie befinden sich in diesem Falle auf dem Boden des Staatskirchentums, nach dessen Recht der Staat unter Umständen auch kirchliche Verhältnisse regeln kann. Die Kirche verwirft derartige Versuche, indem sie sich auf ihr göttliches Recht beruft. Andererseits bleibt auch sie auf dem staatskirchlichen Boden, wenn sie vom Staate fordert, daß er die Neubildung ihres Rechtes unbedingt mit Wirksamkeit für sein Recht anerkenne, also auch auf weltlichem Gebiet denjenigen, der sich der von ihr bestimmten Neubildung nicht unterwerfen will, entsprechend behandle, daß also z. B. ein kirchlicher Lehrer, der eine neue kirchliche Lehre oder Lehrmeinung nicht annimmt, von Staatswegen aus seinem Amte entfernt werde usw.

Es ergibt sich also: in den, mit der Begründung des heutigen Staates eröffneten Zeitraum fällt nicht nur eine notwendig werdende Neugestaltung der Beziehungen der beiden Verbände, sondern auch eine Umbildung des kirchlichen Rechts und diese beiden Tatsachen wirken vielfach aufs engste ineinander. Der letztangeführte Umstand führt ja bereits auf jenes Gebiet der Veränderung in den geistigen Anschauungen, die als mitwirkende, oft nicht wäg- und meßbare Kräfte den Gang des Kulturkampfes begleitet und bestimmt haben. In der Kirche selbst vollzieht sich ein Wandel. Der Rationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der die Bedeutung des Bekenntnisunterschiedes in Deutschland hatte immer mehr zurücktreten lassen, wird aus der katholischen Theologie ausgeschieden, die Kirche zieht sich auf den strengen Bekenntnisboden zurück und sucht sich in die Gedankenwelt ihrer äußerlich glänzendsten Zeit, des Mittelalters, in Philosophie und Theologie zurückzufinden. Durch dies Bemühen, das sowohl bei Pius IX. als auch, wenngleich nicht uneingeschränkt, bei Leo XIII. deutlich sich zeigt, tritt sie in beabsichtigten Widerspruch zu der Anschauungsweise und den Formen der neuzeitlichen Kultur, und so entsteht ein Gegensatz zwischen der katholischen und nichtkatholischen Anschauung, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, nachdem die Zeit des romantischen Katholizismus vorüber ist, immer schärfer hervortritt. Wohl werden immer wieder Versuche unternommen, diesen Gegensatz zu überbrücken. Aber gerade in der ersten Zeit, wo er sichtbar wird und in dem Jahrzehnt des Kulturkampfes wirkt er ungemein stark. Auch hier drängen diejenigen in die staatskirchliche Richtung, also auf Einmischung

des Staates zu, die wünschen, es möchte die besondere nationale Art des deutschen Katholizismus und dementsprechend sein enger Zusammenhang mit der deutschen Gesamtkultur erhalten bleiben. (Alle Bestrebungen auf Erhaltung der, der deutschen katholischen Wissenschaft dienenden Lehranstalten, Bekämpfung des Studiums der deutschen Geistlichen am Germanikum usw.)

So wirken, wie mir scheint, tiefere Ursachen, wie in fast allen anderen europäischen Ländern mit katholischer Bevölkerung in dem Vorgange zusammen, der allerdings infolge einer Fülle zufälliger und augenblicklicher Umstände in Preußen und im übrigen Deutschland eine ganz besondere und für die Geschichte des jungen Reiches bedeutungsvolle Gestalt angenommen hat. Es ist eine durchaus nicht leichte, aber sicher ungemein dankenswerte Aufgabe, wenn es jemand unternimmt, heute eine Darstellung des Kulturkampfes zu geben, die seine allgemeinen und besonderen Ursachen erforscht, und auch seine Verflechtung in die innere und auswärtige Politik aufzeigt; denn es ist zweifellos, daß der Preis, um den sich der deutsche Kulturkampf drehte, nicht nur in der Entscheidung jener eben angeführten, von lange her wirkenden Fragen bestand, sondern daß der Kulturkampf in seinen Begleiterscheinungen zugleich darum geführt wurde, wieweit die Grenzen der Staatsgewalt in dem neuen Reiche zu ziehen seien, wie das Verhältnis des Schöpfers dieses Reichs zu den Parteien sich bemaß und wie die politischen Kräfte des neuen Staates, die beharrenden und vorwärts strebenden, sich zurechtfinden und gegenseitig abmaßen.

Es ist bisher im allgemeinen nicht leicht, sich verlässlich und eingehend über den Verlauf des Kulturkampfes zu unterrichten. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung jener Zeit hat fast völlig aufgehört, da sie zum größten Teile wieder aufgehoben worden ist. Über den äußeren politischen Verlauf suchten Darstellungen zu unterrichten, die, unter dem unmittelbaren Eindruck entstanden, den gewünschten, unparteiischen Überblick nach Lage der Sache nicht gewähren konnten. Neuerdings hat sich ein Franzose, Georges Goyau, in seinem Werke „Bismarck et l'église. Le Kulturkampf 1870—1878.“ Paris 1911 (2 Bde.), eingehend der Frage zugewandt. Gleichzeitig hat Arthur Böhtlingk ein Werk über „Bismarck und das päpstliche Rom“ (Berlin 1911) veröffentlicht; und nunmehr legt J. B. Kießling, ein Schüler Heinrich Brücks, eine Darstellung vor. Der Verfasser ist von dem Zentralkomitee für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands veranlaßt worden, „eine neue Geschichte des Kulturkampfes im deutschen Reiche von streng wissenschaftlichem Charakter herauszugeben“. Nach einem von Prälat Dr. Adolf Franz ausgearbeiteten Plane ist zunächst beabsichtigt, „die Abfassung von Spezialgeschichten des Kulturkampfes in den einzelnen Diözesen Preußens und anderer Staaten des Deutschen Reiches. Jede dieser Monographien soll nach einer kurzen Schilderung des allgemeinen Zustandes der betreffenden Diözese um das Jahr 1870

Beginn, Verlauf und Folgen des Kampfes und die durch diesen in dem Bistum herbeigeführten Schädigungen der Kirche in allen Einzelheiten, so z. B., die gegen Bischof, Klerus und Laien, kirchliche Korporationen und Anstalten verfügten staatlichen Maßnahmen, wo notwendig und möglich in tabellarischen Übersichten, zur Anschauung bringen. Für eine preußische Diözese liegt eine solche Monographie nun bereits handschriftlich vor. Für mehrere andere sind die Vorarbeiten im Gange.“ Daneben ist in dem Plane ein umfassendes Werk vorgesehen, dessen ersten Band, die Vorgeschichte, der Verfasser vorlegt. Es ist klar, daß ein derartiges Unternehmen auch die aufmerksame Beachtung der Wissenschaft des Kirchenrechts verdient.

Der Verfasser gibt einen „Überblick über die Politik Brandenburg-Preußens gegenüber der katholischen Kirche vom Beginne des 17. Jahrhundert bis zur Eroberung Schlesiens“, verfolgt sodann die preußische Kirchenpolitik „von der Zeit Friedrichs d. Gr. bis zum Ende der Regierung Friedrich Wilhelms IV.“, um in den beiden letzten Büchern dieses Bandes das „Herannahen des Kulturkampfes“ in Preußen, Bayern, Baden und Hessen 1860—1871 zu beschreiben.

Der Verfasser rechtfertigt diesen weitausholenden Plan damit, daß der Kulturkampf eine Rückkehr Preußens „auf die uralten Prinzipien seiner Kirchenpolitik“ sei, daß „die ehemals traditionelle polizeistaatliche Willkür im Gewande moderner Gesetzgebung eine folgenreiche Wiederkunft erlebt habe.“ Daher müsse es unter allen Umständen wertvoll sein, „die wahre Vergangenheit der Kirchenpolitik Preußens zu kennen“. Hiermit wird der Grundzug der Auffassung Kifflings schon angedeutet. Der Gang seiner Darstellung scheint darauf hinzuführen, daß der Kulturkampf im wesentlichen nur eine Bedrückung der katholischen Kirche darstelle, wie sie einer durch die Jahrhunderte sich hinziehenden Neigung und Überlieferung der preußischen Politik entspreche. Man wird das Erscheinen der weiteren Bände abwarten müssen, um zu sehen, ob es dem Verfasser gelingen werde, tatsächlich einen inneren Zusammenhang zwischen der klevischen Kirchenpolitik der Brandenburger und dem Kulturkampfe des neuen Deutschen Reiches in dieser Bedeutung aufzudecken. Zunächst gewinnt man nur den Eindruck, als habe der Verfasser sich zum Ziel gesetzt, alle Beschwerden, die die Katholiken jemals seit der Reformation gegen die Hohenzollernschen Landesherren und später gegen den preußischen Staat vorbringen konnten, zusammenzustellen.

Der Verfasser wendet sich gleich zu Anfang unter lebhaften Angriffen auf das Werk Max Lehmanns „Preußen und die katholische Kirche seit 1640“ und auf die von ihm beeinflussten Schriftsteller gegen die Legende, wonach „Preußen eine sehr frühzeitige und weitgehende Toleranz gegen die katholischen Untertanen geübt habe“. Ohne auf die einzelnen Streitfälle einzugehen, stimme ich dem Verfasser darin bei, daß in der neueren Zeit hier und dort eine irrtümliche Würdigung der Hohenzollern-preußischen Toleranzpolitik zutage getreten ist. Der Irrtum beruht meistens auf einer nicht ganz richtigen Verknüpfung

von Tatsachen und Beweggründen. Tatsache ist, daß die brandenburgisch-preußischen Landesherren als die ersten das ihnen reichsrechtlich zustehende *ius reformandi* nicht dazu gebraucht haben, um die kirchlichen Verhältnisse ihrer verschiedenen Herrschaften im Sinne eines Bekenntnisses zu „reformieren“. Die brandenburgisch-preußische Landesherrschaft hat zuerst protestantische und katholische Untertanen gehabt, zu einer Zeit, wo die katholischen Bourbons und Habsburger ebenso wie die meisten protestantischen Reichsfürsten, aber auch die meisten protestantischen Neuenglandkolonien glaubten, die religiöse Einheit der Gesellschaft auch staatlich durch Rechtszwang sicherstellen zu müssen. Diese Tatsache ist zweifellos auch für den weiteren geschichtlichen Verlauf bedeutungsvoll geworden: die Rechtsordnung Preußens wurde über die einseitige Bekenntnisgrundlage hinausgehoben und so verkörperte Preußen bei der Übernahme der Führung in dem bekenntnismäßig gespaltenen Deutschland im kleinen bereits in sich die Zusammensetzung nach Bekenntnissen, die sich dann im Gesamtstaat wiederholen sollte. Es war für seinen „deutschen Beruf“ von allergrößter Bedeutung, daß es nicht nur eine „protestantische Macht“ war.

Allein, wenn der Geschichtsforscher diese Tatsache feststellt, so wird er die Beweggründe, die zu dieser Politik veranlaßten, prüfen müssen, bei deren Würdigung man sich allerdings nicht immer von einer einseitigen Auffassung freigehalten hat. Vorbehaltlich der Beweggründe mannigfachster Art, die im einzelnen Falle im Zusammenhang mit der jeweiligen politischen Lage mitspielen mochten, beruht die brandenburg-preußische „Toleranzpolitik“ auf einer rein politischen, durchaus nicht etwa sittlichen Erwägung im Sinne des Liberalismus. Zunächst hinderten rechtliche oder tatsächliche Verhältnisse vielfach die Hohenzollernschen Landesherren, das *ius reformandi* zur einseitigen Durchführung eines protestantischen Bekenntnisses zu gebrauchen: das Bestehen einer sie beschränkenden Rechtsordnung, die besondere Stellung, die den Ständen hier und dort zukam, und die tatsächliche Unmöglichkeit, ein Land wie Schlesien etwa einem anderen Bekenntnisse zuzuführen. Bestimmend war neben diesen rechtlichen oder tatsächlichen Notwendigkeiten aber auch der Gedanke einer rein weltlichen, lediglich auf den Erwerb und die Vergrößerung von Macht gerichteten Politik, die sich von der stark jenseitig gerichteten Politik des älteren Luthertums früh abhob. Dazu kamen militärisch-technische Gründe, das Bedürfnis, katholische Söldner durch die Möglichkeit der Religionsübung zu gewinnen, wirtschaftliche Gründe der Merkantilpolitik, das Bestreben, Menschen und Geld durch Gewährung von Religionsfreiheit ins Land zu ziehen, also Gründe, die aus dem obersten Ziele, Vergrößerung der Macht, sich ergeben. Diese Politik kann lediglich auf ihrem eigenen Boden, nach der Eignung der Mittel zu dem angestrebten Zwecke bewertet werden. Sie hat auch nichts oder fast nichts zu tun mit den persönlichen Glaubensanschauungen der einzelnen Herrscher, etwa mit dem aufgeklärten Deismus

Friedrichs d. Gr., der wohl mit seiner Tafelrunde liberal-freidenkerisch im Sinne der Zeit dachte, in seiner Politik aber weit entfernt von irgendwelchen freiheitlichen Zugeständnissen war, vielmehr auch die geistige Bewegung dann unterdrückte, wenn ihm dies die Staatsraison zu gebieten schien; unterdrückte, auch in kirchlichen Angelegenheiten, wobei es ihm gleichviel galt, ob er es mit Katholiken oder Protestanten zu tun hatte.

Dies letzte entgeht vielfach Kißling. Er sieht das Staatskirchentum immer als eine besondere Verletzung der Katholiken an und verkennt daher leicht die Beweggründe der die Katholiken beengenden Politik. Er wendet sich mit scharfen Worten gegen die Politik der brandenburgischen Kurfürsten in Kleve, die als Rechtsnachfolger der katholischen Herzöge „bischöfliche Jurisdiktionsrechte über die katholischen Einwohner“ beanspruchten. Ich unterlasse es, auf die von ihm ausführlich berührte Rechtsfrage und die Bedeutung des Satzes: „Dux Cliviae papa in suis terris“ hier einzugehen; aber mir scheint, daß der Verfasser bei der Behandlung dieses Gegenstandes, — lediglich die Wirkung eines derartigen Zustandes auf die Katholiken ins Auge fassend — doch eines übersehen hätte. Das Bestreben der brandenburgisch-preußischen Landesherren, die Jurisdiktion des Kölner Erzbischofes in Kleve auszuschließen, hat in jener Zeit eine andere Bedeutung als heute. Heute wäre es ein reiner Eingriff in das geistlich-rechtliche Gebiet, würde als schwere Gewissensbedrückung empfunden werden, könnte auch keinen Erfolg haben. In jener Zeit aber bedeutet die bischöfliche Jurisdiktion eine Einwirkung nicht nur auf das Gewissen, sondern zugleich, entsprechend dem Gesamtaufbau jener Rechtsordnung, eine Einwirkung auf das weltlich-bürgerliche Gebiet. Dadurch aber kommt sie in Widerstreit mit der aufstrebenden Staatsmacht, umso mehr als ja der Kölner Erzbischof, dessen Jurisdiktionsrechte beschränkt werden sollten, infolge des eigentümlichen Charakters der feudalen Rechtsordnung nicht nur Erzbischof, sondern zugleich Kurfürst, ein dem Kurfürsten von Brandenburg gleichgeordneter Reichsfürst war. „Fremde Gerichtsbarkeit im eigenen Staat“ erschien aber nicht nur etwa den protestantischen Hohenzollern als bedenklich; die katholischen Landesherren suchten sie ebenso mit allen Mitteln zu bekämpfen; man braucht nicht an die Kirchenpolitik der französischen und spanischen Herrscher, sondern lediglich an die der bayerischen Herzöge und Kurfürsten zu erinnern, die ja die bischöflichen Rechte ihrer Nachbarn ebenfalls nach Möglichkeit auszuschließen trachteten und schließlich sogar hiegegen den Papst zum Bundesgenossen gewannen.¹⁾

¹⁾ Kißling selbst läßt erkennen, daß ihm jene Tatsache nicht unbekannt sein kann. Er erzählt auf S. 103, Friedrich (das Beiwort „der Große“ bleibt ihm versagt) habe sich darum bemüht, die Katholiken von Kleve und Mors dem Bistum Lüttich einzuverleiben, „nachdem des Kaisers Bruder (Erzherzog Maximilian) in Köln Koadjutor geworden sei“. „Der Papst würdigte diesen letzteren Gesichtspunkt Friedrichs . . .“ Hier ist die politisch-rechtliche Bedeutung des fraglichen Verhältnisses deutlich aner-

Jene Kirchenpolitik der Hohenzollern wird also meiner Meinung nach falsch verstanden, wenn man sie als Beispiel der Bekenntnispolitik der Hohenzollern auffaßt, sondern sie ist ein Teil des die ganze Politik der Zeit beherrschenden Strebens nach dem Ausschluß jeder anderen öffentlich-rechtlichen Gewalt auf dem Herrschaftsgebiet. Sie muß erklärt und verstanden werden, auf dem Boden jener ganzen staatskirchlichen Ordnung und mit Rücksicht auf die eigentümliche Verbindung des kirchlichen Amtes mit einem weltlichen Fürstentum, die die feudale Rechtsordnung Deutschlands geschaffen hat. Wenn ich die Art, in der der Verfasser die Dinge darstellt, richtig verstanden habe, so wird er mir vielleicht entgegenhalten, es komme hierauf gar nicht an, denn das Vorgehen der brandenburgischen Regierung widerspreche dem kanonischen Rechte. Allein auch wenn man jenes Verhalten auf seine Berechtigung hin an dem Maßstabe des kanonischen Rechts bewertet, so bleibt es einer wissenschaftlichen Darstellung — und eine solche will Kißling geben — doch nicht erspart, den weiteren Zusammenhang der Ereignisse zu beachten und die tieferen Gründe ihrer Verflechtung aufzusuchen. Denn so wenig jene Kunstwerke die besten sind, deren Schöpfer sich die sittliche oder vaterländische Erbauung zum ersten Zwecke gesetzt haben, so wenig sind die Geschichtswerke die besten, die einen solchen Zweck verfolgen; sondern denen gebührt die Krone, die den Gang des Lebens, die Geschichte uns verstehen lassen, die, ohne uns laut zum Verurteilen oder Verzeihen zu ermahnen, unsere Einsicht in das Wesen des geschichtlichen Verlaufs erweitern und vertiefen.

Dieselbe Beobachtung, daß der Verfasser durch die ausschließliche Bewertung aller Ereignisse an den Sätzen des kanonischen Rechtes sich das Verständnis für manche Zusammenhänge erschwert, zeigt sich auch in der folgenden Darstellung. So berührt er — vielleicht sogar etwas kurz — den Inhalt des allgemeinen Landrechts an staatskirchenrechtlichen Sätzen, der als die Zusammenfassung des bisherigen Staatskirchentums geschichtlich, aber auch für die weitere Zeit rechtlich allergrößte Bedeutung besitzt. Wohl nirgends ist so planmäßig und theoretisch bewußt der Versuch gemacht worden, trotz Einräumung eines gewissen Maßes persönlicher Glaubensfreiheit, die kirchliche Verfassung und Verwaltung in den Dienst des Staates zu stellen und so sehr den katholischen Teilverband aus dem Gesamtverband der Kirche zu lösen. Nirgends ist diese Gesetzgebung, die ja in anderen

kannt. Auch an anderer Stelle (S. 392) weiß Kißling die entsprechende Politik der bayerischen Herzöge und Kurfürsten im Sinne der obigen Darlegungen richtig zu würdigen. Allein hier fällt der Tadel nicht so sehr auf die katholischen Landesherren als vielmehr voll auf die Bischöfe. „Den benachbarten Bischöfen bereiteten die Übergriffe der bayerischen Bürokraten schwere Sorgen. Wie sehr aber ein Teil dieser Oberhirten die katholische Gesinnung verloren hatte, bewies ihre Anteilnahme an der durch die Errichtung der Münchner Nuntiatur veranlaßten febronianischen Opposition gegen den Heiligen Stuhl.“

Ländern auch vorhanden war, zu einem klar aufgebauten Gebäude derart zusammengefaßt worden. Allein auch hier sieht der Verfasser nur, daß die Gewissensfreiheit der Katholiken „praktisch illusorisch“ gemacht wurde. War es mit den Protestanten oder den Anhängern anderer Bekenntnisse besser bestellt? Herrschte der Staatsbegriff, dessen Urkunde das preußische allgemeine Landrecht ist, nicht in allen Ländern, haben wir hier nicht eine größere geschichtliche Erscheinung vor uns, die nach den verschiedensten Seiten sich ausdehnte, weil sie auf einer eigentümlichen aber breiten Grundlage erwachsen war und die daher mit der teilweisen Zerstörung dieser Grundlage entsprechend auch sich verändern mußte? War der Staatsabsolutismus ein Jahrhundert nach Bossuet so unverständlich, und der Versuch, die oberste Leitung der Kirche auszuschalten, verwunderlich in einer Zeit, wo die bedeutendsten Leiter dieser Kirche in Deutschland selbst es unternahmen, wenn auch auf Grund anderer Gedankengänge, eine mehr oder weniger „romfreie“ Kirche einzurichten?

In der weiteren Darstellung, die selbstverständlich die Kölner Wirren vor allem behandelt, scheint mir, daß der Verfasser den eigentümlichen Wandlungen des Katholizismus in dieser Zeit vielleicht doch hätte mehr nachgehen sollen, anstatt sich mit einigen wenigen Bemerkungen ohne weiteren Zusammenhang zu begnügen. Die Wiederbelebung des Katholizismus in Deutschland und die etwas später erfolgende entschiedene Wiederaufnahme des mittelalterlichen Rechtsgedankens gehören zu den bemerkenswertesten Tatsachen unserer inneren Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie sind für das Verhältnis von Kirche und Staat, für die Stellung eines großen Teils der katholischen Bevölkerung zum Staate von allergrößter Bedeutung geworden, und ich glaube, daß hier zwei von dem Verfasser anscheinend nicht genug gewürdigte Voraussetzungen des Kulturkampfes gegeben sind.

Einmal erwacht, wie schon angedeutet, mit der Wiederbelebung des religiösen Sinnes das in der rationalistischen Auflösung¹⁾ stark

¹⁾ Kißling selbst erwähnt kurz diese Tatsache S. 207: „Katholische Geistliche hatten 1817 keine Scham empfunden, in den protestantischen Kirchen das Reformationsjubiläum mitzufeiern. Der Bischof Sedlag von Kulm besuchte 1834 die westpreußische Stadt Strasburg und titulierte beim Empfang nicht allein den protestantischen Ortspfarrer mit „Herr Bruder“, sondern stattete auch im vollen bischöflichen Ornat, mit Mitra und Hirtenstab, begleitet von der katholischen Geistlichkeit, der protestantischen Kirche einen Besuch ab; er verabschiedete sich von dem protestantischen Pfarrer mit den Worten: „Gott segne ferner Ihre Wirksamkeit.“ Solcher Beispiele von Indifferentismus gab es nur allzu viele.“ Ob die Würdigung derartiger Vorfälle als Zeugnisse des Indifferentismus geschichtlich richtig ist, ob nicht eine ganz bestimmte, nicht notwendig auf Gleichgültigkeit beruhende Auffassung der Religion hier gegeben ist, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Bekanntlich sind derartige Vorgänge, die eine Anerkennung der den verschiedenen christlichen Bekenntnissen gemeinsamen Grundlagen enthalten, in Amerika bis in die letzte Zeit auch von der katholischen Kirche nicht vermieden worden.

zerronnene römisch-katholische Bewußtsein und damit die Abschließung von den anderen Bekenntnissen, — ein Vorgang, der auch auf der Seite des Protestantismus allmählich zur Abschließung führt. Indem das alle christlichen Bekenntnisse verbindende Gemeinsame zurückgestellt wird gegenüber der Besonderheit des katholischen Bekenntnisses, wird von selbst die am meisten in die Augen springende Besonderheit, nämlich der rechtliche Verband, betont, die Zugehörigkeit zu diesem Verbands, die bei der Gestaltung des katholischen Kirchenrechts besteht in der Unterwerfung unter die Herrschaft der Kirche, ihrer Amtsträger und damit vor allem ihres obersten Leiters, des Papstes. Die untrennbare Verbindung der katholischen Glaubenslehre mit der sichtbaren Rechtskirche führt notwendig zur Betonung des Zusammenhangs mit der monarchischen Spitze dieser Kirche. Die Wiederbelebung des Katholizismus, die ja befördert worden war durch den dem Mittelalter zugeneigten Sinn der Romantik, führte also, je entschiedener sie durchgeführt wurde, zur Wiederaufnahme des mittelalterlichen Papstrechts. Allein dieses Wiedererwachen des katholischen Bewußtseins hatte eine ganz andere Bedeutung als in der alten Staatsordnung. Die unter dem Mainzer, Kölner oder Trierer Regiment lebenden Katholiken waren bis dahin von den kirchenpolitischen Kämpfen kaum ergriffen worden. Diese Kämpfe waren im wesentlichen von den Obrigkeiten des alten Reiches untereinander geführt worden. Nunmehr aber tritt eine ganz neue Größe auf, die Volksbewegung. Die Gläubigen ordnen sich unter ihren Bischöfen freiwillig zur Verteidigung und Eroberung der ihnen wertvollen Güter. Für den Staat kommt als Vertretung der Katholiken nicht nur der Papst in Frage, sondern es stehen ihm auf seinem eigenen Staatsgebiet gesellschaftliche Gruppen gegenüber, die sich anfangs zu losen und später zu immer festere Verbänden zusammenschließen.

Diese katholische Bewegung enthält zwei auf das selbe Ziel, aber mit verschiedenen Mitteln und auf Grund teilweise verschiedener Anschauungen wirkende Hauptkräfte. Die eine ist jene alte, die Jahrhunderte überdauernde Kraft, die überall auftritt, wo die katholische Kirche mit dem Staate in Berührung kommt, die sich auf das göttliche Recht der Kirche beruft, bald stärker bald schwächer die im Mittelalter ausgesprochenen Gedanken lehrt und damit in Gegensatz zu der neuzeitlichen Entwicklung des Staats überhaupt sich stellt. Diese Richtung, wie sie etwa zu Anfang in den Schriften von Clemens A. v. Droste-Vischering, in Frankreich bei de Maistre und dem jungen Lamennais und anderer verwandter Schriftsteller sich äußert, gelangt zeitweise zur Herrschaft unter Pius IX., dessen kirchenpolitische und Lehräußerungen bewußt hiervon erfüllt sind, wogegen sie dann unter Leo XIII. weniger betont wird. Kiffling selbst ist durchaus erfüllt von dieser Anschauungsweise; es kommt dies an einer Reihe von Stellen zum Ausdruck, wo seine kirchenpolitische Stellung schon in der Würdigung der Ereignisse deutlich wird. Ihm sind diese Anschauungen so selbstverständlich, daß ihm anscheinend garnicht zu Bewußtsein

kommt, wie diese Gedankenrichtung doch wiederum geschichtlich bedingt ist.

Neben dieser Richtung geht eine andere Gedankenreihe, die mit der älteren vielfach zum selben Ziele zusammenarbeitet, die sich dem neuzeitlichen Gedanken der Freiheit hingibt — also mehr oder minder in ihrer Zeit steht — und von hier aus die Freiheit der Kirche, ihre Befreiung vom Staatskirchentum fordert, weil der Zwang der Würde der Religion und der Kirche widerspreche. Diese Anschauungsweise geht sowohl in ihrer Lehre wie in ihren einzelnen Vertretern mit dem älteren Liberalismus Hand in Hand, der noch die möglichste Freiheit der geistigen und wirtschaftlichen Bewegung fordert. Man ist einig in der Bekämpfung des Staatskirchentums, in der Forderung der Unterrichtsfreiheit, wirkt zusammen in Belgien, zeitweilig auch in Frankreich, wo allerdings bei dem glänzendsten Vertreter dieser Richtung, bei Lamennais, die Gefahr des Zusammenstoßens mit der Autoritätslehre der Kirche deutlich wird. In Deutschland ist bezeichnend hierfür Josef Görres und der ihm folgende Kreis von Schriftstellern, wenigstens in der mittleren Zeit seines Wirkens, ferner die Stellung der Mehrzahl der Katholiken in den einzelnen deutschen Landtagen, wie dies die Untersuchungen Bergsträfers zum Teil beleuchten und schließlich die Haltung vor allem der rheinländischen Katholiken in den Parlamenten des Jahres 1848.

Es ist nun für die Geschichte des Kulturkampfes und seinen Verlauf wie für die daran sich anschließende Entwicklung ungemein wichtig geworden, welche dieser beiden angeführten Richtungen vor allem in den Vordergrund trat oder zu treten schien. Die erstgenannte hat durch die Betonung des mittelalterlichen Rechtsgedankens zum Ausbruche des Kulturkampfes mitgewirkt, der zweiten aber ist es vor allem gelungen, den Kulturkampf im wesentlichen mit einem Mißerfolge der Regierung zu beenden. Denn sie ermöglichte es den Katholiken, eine umfassende und im Laufe der Zeit weit über die besonderen kirchlichen Fragen sich hinaus erstreckende politische Tätigkeit zu entfalten; eine katholische Volkspartei zu bilden, die zwar zur Verteidigung der Kirche und Wahrung ihrer Rechte gegründet, doch deren Staatslehre nicht unbedingt sich angeeignet hat, vielmehr unter stark liberal beeinflussten Führern wie Windthorst, den beiden Reichenspergern und anderen eine in ihrem Erfolg vielfach geradezu demokratische Politik getrieben hat. Die Berufung auf die Volksrechte hat wesentlich in Deutschland die politische Stärke der katholischen Volkspartei mitbegründet, während in anderen Ländern, wo dies nicht geschah, wie z. B. in Frankreich, es den Katholiken nicht gelungen ist, eine starke Partei zu schaffen. Das Nebeneinanderbestehen des hierarchischen Verbandes und des politischen Parteiverbandes, die freilich vielfach aufs engste ineinander verflochten sind, beginnt zum mindesten etwa 1848, setzt sich mit zeitweiligem Nachlassen fort, bis in der Zeit der Reichsgründung gerade diese eigentümliche Verflechtung bestimmend wird für die kirchenpolitische Haltung Bismarcks.

Je mehr der Verfasser der Zeit sich nähert, die unmittelbar dem preußisch-deutschen Kulturkampf vorausgeht, desto weniger scheint es ihm zu gelingen, die Erscheinungen und ihre Ursachen unbefangen zu erfassen. Die beachtenswerte Fülle von Stoff, die er heranzieht, ist ihm nicht ein Netz ineinander wirkender und sich gegenseitig bedingender Umstände und Kräfte, sondern sie zerfällt ihm von selbst in zwei Hälften, der Tatumstände, die zu Gunsten der katholischen Kirche, und derer, die sich ihr entgegen ordnen — auf die handelnden Menschen angewandt, derer die „Recht“ haben und derer die „Unrecht“ haben. Hierbei scheint mir der Verfasser die ihm zur Verfügung stehenden Quellen doch nicht nach allen Seiten hin benützt und ausgeschöpft zu haben. Ich greife ein Beispiel heraus. Der Verfasser spricht von der „polemischen Stimmung der protestantischen Wissenschaft gegen die katholische Kirche“, und sagt (S. 297):

„Die Wege nach Rom für die Anhänger des Protestantismus zu versperren, brachte man alljährlich eine Fülle von polemischen Schriften und Aufsätzen auf den literarischen Markt. Damit verband man zugleich Zwecke der protestantischen Propaganda. Bitter hatte sich darüber z. B. Bischof Konrad Martin von Paderborn zu beklagen. Er schrieb im Jahre 1864: „Man kann die Kirche nicht mehr totschweigen, also will man sie durchaus tot reden. Wer zählt die Massen kirchlicher Traktätchen, die man Tag für Tag selbst in rein katholische Orte und bis in die untersten katholischen Hütten und Werkstätten hineinwirft und öfter auch hineinschmuggelt; wer zählt das Heer der Literatur- und Tagesblätter, die gegen uns im Solde stehen?““

Ich bestreite nicht im geringsten, daß der Verfasser aus der von ihm angeführten Stelle wie aus den sonst von ihm benützten Quellen berechtigt ist, den Schluß zu ziehen, daß um jene Zeit von protestantischer Seite Schriften und Schriftchen apologetischer und zuweilen polemischer Natur verfaßt und verbreitet wurden, wie ja jene früher angedeutete Neubelebung des katholischen Bewußtseins von einer entsprechenden Bewegung im Protestantismus begleitet worden ist, zum Teil diese geradezu veranlaßt hat. Allein ich glaube, der Verfasser hätte aus der von ihm genannten Schrift des Bischofs Martin¹⁾ noch mehr Tatsachen entnehmen können und müssen, die für die Vorgeschichte des Kulturkampfes von Bedeutung sind und von ihm in keiner Weise erwähnt worden sind. Jene Schrift ist apologetisch und will die Protestanten über die wahre katholische Lehre aufklären, „damit sie die Kirche sehen, wie sie wirklich ist, sie anerkennen und sie lieben“ (S. 2). Der Bischof beruft sich bei seinen Ausführungen, die also eine Art Entgegnung auf die von ihm beklagten Traktätchen darstellen, auf sein Hirtenamt. Er sagt (S. 8.):

¹⁾ Konrad Martin, Bischof von Paderborn, Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diözese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte. 2. Aufl. Paderborn 1864.

„Ich habe aber zu solchen religiösen Belehrungen und Aufklärungen nicht nur das Recht, sondern vermöge meines oberhirtlichen Amtes zugleich auch die Pflicht. Denn von Gottes und Rechts wegen bin ich Bischof der Diözese Paderborn, d. h. nicht bloß der Katholiken dieser Diözese, sondern aller Christen, die innerhalb der Grenzen derselben wohnen, welchem Bekenntnisse sie auch angehören mögen. Es gibt nur Eine Kirche Christi, und durch die gültige Taufe tritt man in sie ein, und zwar so, daß, wenn man auch durch frevelhaften Abfall später sich ihr wieder entwinden will, man sich ihr vollständig nie wieder entwinden kann. Der Getaufte verliert seinen unauslöschlichen Taufcharakter nicht, auch wenn er zum Islam oder zum Judentume abfällt und auch die Kirche verliert ihre Rechte über ihn nicht. Sie erkennt alle einmal gültig Getauften für ihre Kinder an, vielleicht für ihre irregeleiteten, verblendeten, ungehorsamen und abtrünnigen Kinder, aber doch immer noch für ihre Kinder, die ihrer Gerichtsbarkeit unterworfen sind. Daher hält sie dieselben auch noch an ihre Gesetze gebunden, an ihre Ehegesetze, an ihre Gesetze über die Heiligung ihrer Feste so gut, wie an ihre Fasten- und Abstinenzgesetze, und wenn ein Katholik an einem Abstinenztage einem protestantischen Freunde Fleischspeisen aufsetzen will, so bedarf er hierzu so gut der kirchlichen Dispense, als wenn er an solchem Tage selbst Fleisch genießen will . . .“

Ich meine, daß ein unbefangener Geschichtsforscher — auch wenn er von der kanonisch-rechtlichen Berechtigung eines solchen Vorgehens überzeugt ist — sich doch vergegenwärtigen wird, welche Wirkung es auf die nichtkatholische Bevölkerung haben muß, wenn hier ein Amtsträger eines anderen Bekenntnisses Amtsrechte ihr gegenüber beansprucht. Kiffling selbst vermag es durchaus, sich in eine derartige Lage zu versetzen, verurteilt er doch selbst entrüstet den Versuch der protestantischen brandenburgischen Kurfürsten, Jurisdiktionsrechte über ihre katholischen Untertanen in Kleve auszuüben. Muß derjenige, der jene Quelle benützt, auch wenn er vom Standpunkt der katholischen Kirche aus zur Rechtsfrage Stellung genommen hat, sich nicht die Frage vorlegen, wie eine derartige, auf die mittelalterliche Rechtsanschauung der Kirche sich gründende Anschauungsweise in den sechziger Jahren des deutschen 19. Jahrhunderts verstanden werden würde und ob nicht gerade hieraus die Stimmung, die für den Kulturkampf dann später wesentlich geworden ist, sich erklärt? Ich glaube, daß es heute noch leichter ist, diese Frage sich zu stellen, wo doch weite katholische Kreise, die auf demselben Boden wie der Verfasser stehen, die von Bischof Martin vertretene Anschauung nicht mehr in den Vordergrund stellen.¹⁾ Es kann Kiffling der Vorwurf nicht erspart

¹⁾ Im Laufe der letzten Jahrzehnte ist von den deutschen Bischöfen und den ihnen folgenden Katholiken jene Anschauungsweise seltener hervorgekehrt worden. Wenn der Toleranzantrag der Zentrumspartei auch jede „Staatshoheit“ das *ius circa sacra* über die Kirchen verwirft, so er-

bleiben, daß er, zum mindesten bei der Behandlung dieser Quelle, — und dies gilt leider für eine Fülle von weiteren — das Grundgesetz der geschichtlichen Forschung außer Acht gelassen hat, nämlich eine Quelle nach allen ihren Richtungen hin auszuschöpfen.

Hieraus erklärt sich auch, daß es dem Verfasser nicht glückt, die Bedeutung des Syllabus Pius IX. und der in ihm bekundeten geistigen Anschauungen für die Vorgeschichte des Kulturkampfes zu erfassen. Er begnügt sich auf S. 322 ff. mit einigen Bemerkungen, die die Bedeutung der einzelnen verurteilten Thesen abschwächen sollen, ohne daß er es verstände, die unbestreitbare geschichtliche Bedeutung klar zu machen, die dieses Zeugnis der Regierungspolitik Pius IX. für die Geschichte der inneren Entwicklung des Katholizismus und die Beziehungen der katholischen Kirche zu der übrigen Kulturwelt besitzt.¹⁾ Ich versage mir nach dem bereits ausgeführten hierauf weiter einzugehen, wie ich auch an dieser Stelle darauf verzichten muß, der Erzählung des Verlaufs des politischen, diplomatischen und Parteikampfes zu folgen, mit der der Verfasser unmittelbar an den Kulturkampf heranführt. Lediglich zu dem Kapitel, das „die Kämpfe deutscher Gelehrten gegen die Autonomie der Kirche in Preußen und gegen die Beschlüsse des vatikanischen Konzils“ behandelt, seien noch einige Bemerkungen gestattet.

Es ist Kießling durchaus beizustimmen, daß deutsche Gelehrte durch ihre Werke und ihr Wirken auf die Entstehung des Kulturkampfes und auf die Art, wie er auf der einen Seite geführt wurde, Einfluß geübt haben, wie dies seinerzeit schon Majunke kurz berührt

kennt er doch tatsächlich den „paritätischen“ Staat an. In Bayern hat das Bischoftum den seit dem Religionsedikte dauernden Kampf um die Rechtsansprüche des kanonischen Rechts einschlafen lassen. Als die bayrische Regierung einen Gesetzentwurf über das kirchliche Vermögens- und Steuerrecht vorlegte, verwarf ein Gutachten des Dr. Fr. Jos. Ludwigs (Regensburg 1905) ihn eben von dem Boden des kirchlichen Rechts aus völlig. Allein jener Kämpfer aus einer älteren Zeit blieb allein. Die bayrischen Bischöfe haben jenem Gesetzentwurfe bereitwillig, wenn auch unter formellem Vorbehalte, zugestimmt. Wenn auf der Seite der Kirche jene oben berührte Lehre auch nicht aufgegeben war, so ist doch sehr wichtig, ob sie in der Weise in den Vordergrund gestellt wird, wie dies zur Zeit des österreichischen Konkordats, und in dem darauffolgenden Jahrzehnt mit dem Anspruch der unmittelbaren Geltung geschehen ist.

¹⁾ Kießling folgt anscheinend dem Weg, den schon Ketteler und vor allem anfangs Hergenröther eingeschlagen haben, nämlich die Verurteilung der einzelnen Sätze nur historisch zu erklären, und eine allgemeine Gültigkeit der Verurteilung zu bezweifeln. Dieser Versuch ist von Hergenröther selbst aufgegeben worden und heute von der herrschenden Lehre allgemein abgelehnt; vgl. statt allem andern den Artikel „Syllabus“ von Schanz-Sägmüller im Staatslexikon der Görresgesellsch. 3. Aufl. Bd. V. Man kann heute anführen, daß manche Sätze des Syllabus, vor allem diejenigen, die Religionsfreiheit betreffen, durch spätere päpstliche Erlasse, z. B. die Enzyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ gemildert worden seien, allein der Geschichtschreiber wird zu berücksichtigen haben, wie im Zeitpunkt der Veröffentlichung der Enzyklika „Quanta Cura“ vom 8. Dez. 1864 und des Syllabus ihr Inhalt wirken mußte.

hat; und es wäre eine die Geschichte der Wissenschaft fördernde Aufgabe, wenn im besonderen die Bedeutung der Wissenschaft, der diese Zeitschrift dient, auf die Kämpfe einer nunmehr wohl in sich abgeschlossenen Zeit dargestellt würde — selbst auf die Gefahr hin, es möchte sich zeigen, daß große Gelehrte nicht immer weitblickende Staatsmänner gewesen sind. Allein leider kann ich den Versuch, den Kießling hier macht, nicht für geglückt erachten.

Es handelt sich darum, die in den Werken der Wissenschaft hervortretende geistige Grundanschauung in ihrem Inhalt und ihrer geschichtlichen Wirkung zu erfassen. Da ist es nun der unbefangenen Würdigung von vornherein nicht förderlich, daß der Verfasser glaubt, die Haltung der Einzelnen bald hier, bald dort durch, wenn auch nur leichthin angedeutete Minderwertigkeit ihrer Verstandes- oder Charaktereigenschaften sich erklären zu müssen. In der Art, wie er dies versucht, zeigt sich, daß ihn gerade die Gabe, die den Geschichtschreiber auszeichnet, die Menschen in ihrem Fühlen und Denken zu erfassen und dementsprechend ihre Handlungen richtig zu erklären, zum mindesten in diesen Ausführungen im Stich gelassen hat. Ich wähle als Beispiel die Art, wie sich der Verfasser den Widerstand Döllingers gegen die Verkündigung der Unfehlbarkeitslehre zu erklären versucht (S. 278). „Das Verhängnis des großen Gelehrten war, daß er ein zu geringes Maß innerer Unabhängigkeit besaß und so überaus leicht den liberalen Strömungen, die in München durch die Geistesrichtung des Königs Max II. und die von ihm berufenen protestantischen Gelehrten mächtig und einflußreich geworden waren, sich überließ.“ Ich glaube, daß hier die „Einfühlung“ des Geschichtschreibers völlig versagt. Ein Mann, der, wie Kießling selbst sagt, „so lange Zeit sowohl als Vorkämpfer der Kirchenfreiheit wie als der gelehrteste Theologe Deutschlands einen weitverbreiteten Ruhm genossen hat“, der durch ein langes Leben mit dem Katholizismus aufs engste verwachsen ist, der es dann auf sich nimmt, als Einzelner der ja auch von ihm anerkannten Lehrgewalt der Kirchenversammlung zu widersprechen und trotz der Vereinsamung von seinen bisherigen Freunden, trotz der dringendsten Versuche ihn zurückzugewinnen, bis zu seinem Tode als Katholik sich fühlend, sich nicht unterwirft, sondern bei dem nun einmal für richtig erkannten verharrt — soll der Mann wirklich an Mangel an innerer Unabhängigkeit gelitten haben? Würde, wenn die Ablehnung der vatikanischen Beschlüsse aus Überzeugungstreue nicht erklärt werden darf, Trotz oder Eigensinn nicht besser ein derartiges Verhalten erklären? — Derartige, auch zuweilen die Wahrhaftigkeit der betroffenen Personen bezweifelnde Erklärungen versucht der Verfasser sehr gern. Ich gehe hierauf nicht weiter ein.

Bei der Erörterung der Frage, wie sich Otto Mejer, Richard Dove, Emil Friedberg, J. F. v. Schulte, P. Hinschius, H. A. Zachariä zu der Kirchenpolitik der Zeit gestellt haben und welchen Einfluß Döllinger und die ihm folgenden Theologen gehabt haben, kommt Kießling etwa zu folgendem Ergebnis: teils aus Unkenntnis

der katholischen Kirche, teils aus protestantischem Bekenntnishaße, teils aus unmittelbarer Feindschaft gegen Religion und Kirchentum, teils aus dem persönlichen Beweggrund des Strebens nach „Einfluß und Geltung“ hätten die deutschen Kanonisten einen Feldzugsplan gegen die katholische Kirche ausgearbeitet, den der Feldherr Bismarck nur zu übernehmen brauchte.

Ich glaube, daß eine derartige Erklärung und Würdigung nicht genügt. Sucht man den besonderen Zug der Wissenschaft und im einzelnen der Kirchenrechtswissenschaft dieser Zeit zu erfassen, um ihre Stellung zu den kirchenpolitischen Fragen zu erkennen, so springt vor allem in die Augen, daß sie auf die Geschichtsbetrachtung gegründet ist und sich dadurch scharf von der Anschauungsweise der Aufklärung scheidet. Im Vordergrund steht nicht eine abweichende Auslegung von Bibelworten, nicht eine bestimmte Lehre des Natur- oder Vernunftrechts, sondern die Vertreter der Wissenschaft sind dadurch in ihrem Denken bestimmt, daß sie aus der Schule der Geschichtswissenschaft und der Rechtsgeschichte kommen. Sie betrachten die Kirche nicht als einen naturrechtlichen Verein, sondern als eine hervorragende geschichtliche Größe. Jene Gelehrten haben die verschiedensten Zeiten der Kirche und ihres Rechts durchforscht, hier sich unbestreitbare Verdienste erworben und dies wird in ihrer Stellung zur Gegenwart folgenreich. Wenn nämlich zur Begründung der neuen Lehren in der Kirche angeführt wird, sie hätten von Anfang an in der Kirche gegolten, so erheben jene Forscher aus der Geschichte den Einwand, das treffe nicht zu, vielmehr liege ein Neues vor. Vornehmlich aus diesem Gedanken heraus wehrt sich Döllinger gegen die Feststellung der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Geschichte des Papsttums wird gegen die Lehre vom Primat hervorgekehrt¹⁾ und dies wird um so bedeutungsvoller als die herrschende Lehre in der Kirche, die Annahme einer Entwicklung der Glaubenslehre verschmähend, gerade ihrerseits auf den geschichtlichen Beweis Wert legt.

Aber auch unmittelbar für die Auffassung des Verhältnisses des Staats zur katholischen Kirche wurde diese geschichtliche Betrachtung wichtig. Den Männern um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert war die Kirche eigentlich nur als niedergehende Größe erschienen, als ein in der „erleuchteten“ Zeit der Aufklärung absterbendes Überbleibsel älterer „dunkler“ Jahrhunderte, als eine Einrichtung, die man bestenfalls vielleicht im Dienste der Volkserziehung und Volksbeherrschung verwenden konnte. Nunmehr aber hatten die Gelehrten erkannt, daß man nicht naturrechtlich katholische und protestantische Kirche ohne

¹⁾ Kißling selbst berührt kurz diese Tatsache, wenn er S. 278 schreibt: „Nicht minder gefährlich war es für Döllinger und die auf ihn schwörenden Theologen, daß sie in ihrem Eifer für die „historisch positive“, „deutsche Wissenschaft“ in eine heftige Gegnerschaft wider die „römische“, „jesuitische“ Scholastik geraten waren.“ Die geschichtlichen Forschungen Döllingers beurteilt er, wenn er die Janusartikel als „durch den Schein historischer Erudition blendend“ bezeichnet.

Unterschied behandeln könne, daß in der katholischen Kirche eine eigentümliche, die Jahrhunderte überdauernde geschichtliche Größe von Macht und Einfluß auf die Gemüter bestehe, daß hier ein Weltverband gegeben sei, für den gerade der rechtliche Aufbau von größter Bedeutung sei. Sie erkannten, daß die Frage nach dem Verhältnis zum Staat die Kirche durch die Jahrhunderte begleite, daß sie in vielen Punkten, zum mindesten in ihrer Herrschaftsverfassung seit langem dieselbe sei. Sie glaubten vor allem zu erkennen, daß die Regierung der Kirche eine durchaus folgerichtige, nie aufgegebene Politik gegenüber den weltlichen Herrschern und Staaten treibe, in der wohl hier und da eine Unterbrechung oder Umbiegung eintrete, die vielleicht auch entsprechend den Zeiten mit den Mitteln wechsele, die aber doch stets dem Staat gegenüber ein Ziel und im ganzen siegreich verfolge. So erweckte dieses Bild der Jahrhunderte alten Kirche und ihres Rechts wenn nicht Ehrfurcht, so doch eine tiefe Achtung vor den in diesem Verbands gesammelten Kräften.

Daher kam es, daß jene Gelehrten ganz anders als etwa die vorausgehende Epoche der Wissenschaft das Verhältnis des Staats zur Kirche betrachteten. Sie mögen vielleicht, wenn sie in der Geschichte den Kampf von heute sahen, hier und dort geirrt oder wenigstens zu irrümlichen Vorstellungen Anlaß gegeben haben; denn wenn auch das Papsttum von heute als Einrichtung sich nur wenig von dem Gregors VII. oder Innozenz' III. zu scheiden scheint, so trennt doch ein weiter Unterschied Herrscher wie Heinrich IV. oder Friedrich II. von dem neuzeitlichen Staat. Dies letzte ist in der vollen geschichtlichen Bedeutung vielleicht nicht immer klar genug geworden und vielfach hat erst das jüngere, den Spuren jener Gelehrten folgende Geschlecht auch diese Seite genügend aufgehell.

Aus der Geschichte nun könnte und sollte man für das weltgeschichtliche Verhältnis von Staat und Kirche realpolitisch lernen. Dies war der Gedanke, der die Kanonisten der Zeit mehr oder minder, vor allem aber Friedberg beherrschte. Während man früher aus einem außerrechtlichen obersten Satze „vernünftig“ Folgerungen für die Stellung von Staat und Religion gezogen hatte — vielfach ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit —, leitete man nunmehr aus den Erfahrungen der früheren Zeiten Sätze ab, wie auch künftig die Dinge gestaltet sein sollten. Mit gewisser Beschränkung kann man sagen, daß an die Stelle des Naturrechts das historische Recht trat, wenn man sich z. B. zur Behauptung der Staatshoheit darauf berief, daß römische und deutsche Kaiser Päpste eingesetzt und abgesetzt hätten. Indem man aber nun so von dem Geschichtlichen, von dem Tatsächlichen ausging, kam man naturgemäß sehr stark auf die Ziele und Mittel des Staatskirchentums zurück, wenn dies theoretisch auch abgelehnt wurde. Man eignete sich das Staatskirchentum durchaus nicht in seinem ganzen Umfange an, aber dachte doch sehr stark in den alten Formen weiter, wobei bei dem Einen oder Andern mitspielen mochte, daß er durch persönliche Beziehungen zum Beamtentum

beeinflusst war, das ja fast ausschließlich nach möglicher Aufrechterhaltung des Regiments des Staates über die Kirche trachtete. Dazu kam aber weiter, daß jene Gelehrten durchweg ein sehr starkes Gefühl dafür hatten, wie sehr der Katholizismus mit der Kultur des Volkes verwachsen sei. Es ist bezeichnend, daß fast jeder von ihnen ausdrücklich die Trennung von Staat und Kirche abgelehnt hat, nicht nur weil sie der Kirche nicht völlige Freiheit gewähren wollten, sondern weil sie glaubten, eine Trennung von Staat und Kirche der rechtlichen Ordnung nach bedinge gleichzeitig eine kulturelle Trennung, die sie verwarfen. So wirkten mehrere Gründe zusammen, um es als wünschenswert erscheinen zu lassen, daß der Staat einen Teil des staatlichen Rechts, vor allem weitgehende Aufsichts- und Schutzmaßregeln gegenüber der Kirche aufrecht erhalte. Und hier ist die Stelle, wo ich zweifeln möchte, ob jene ausgezeichneten Gelehrten nicht noch eine weitere Erfahrung aus der Geschichte hätten entnehmen können. Denn der geschichtliche Verlauf des Kulturkampfes hat gezeigt, daß die Waffen aus jener älteren staatskirchlichen Ordnung doch nicht alle ganz tauglich waren, daß die religiöse Kraft des Katholizismus an vielen Stellen den Maßnahmen des Staates überlegen war und daß die großen Massen des katholischen Volks in ganz anderem Umfange den kirchlichen Oberen folgten, als man vielfach erwartet hatte. Hierin haben sich jene Gelehrten getäuscht, wohl weil sie diesen Kreisen des Volks zu ferne standen und verkannten, daß die innerkirchlichen Fragen, etwa des Vatikanums und des Altkatholizismus, doch nur einen Teil, vor allem der gebildeten Schichten innerlich erfaßten.

Zu dieser gegen früher veränderten Einstellung auf den Gegenstand kam aber weiterhin eine eigentümliche Staatsauffassung, die jene Gelehrten von der Staatsanschauung der katholischen Kirche, in manchen Teilen aber auch von der älteren Staatslehre schied. Wenn sie etwa von den „Gefahren“ sprachen, die die Durchführung der kanonischen Rechtsansprüche für den „Staat“ habe, so wurde hierbei der Staat als die „Rechtsordnung“ gedacht, die aufgebaut ist auf der Zulassung mehrerer Bekenntnisse, einer mehr oder minder weit bemessenen Gewissensfreiheit, wo der Einzelne vom kirchlichen Zwange frei ist und wo als Gewähr dieser Freiheit die Staatsgewalt erscheint. Während der ältere Liberalismus, der die Grenzen des Staats möglichst eng zu ziehen suchte — hierin mit der Staatslehre der katholischen Kirche sich treffend —, den Staat möglichst zu beschränken, viele Teile des Polizeistaats geradezu aufzulösen trachtete, hatte sich um die Mitte des Jahrhunderts das Staatsbewußtsein ungemein gestärkt. Man hatte sich der ersten Abneigung gegen den beengenden und hemmenden Staat entledigt, hatte erkannt, daß der staatliche Verband eine ungeheure Macht zur Förderung der Kultur sein könne und hatte dem „Rechtsstaat“ in jenem, den Staat auf den Rechtsschutz beschränkenden Sinne den Kulturstaat gegenübergestellt. So betrachtete man nunmehr den Staat als machtvollen Förderer der wirtschaftlichen und geistigen Kultur und konnte hiermit in Gegensatz zu

der Staatsanschauung der katholischen Kirche geraten; denn diese betrachtet sich, vor allem in ihrer mittelalterlichen Gestalt, als eine dem Staat überlegene Gesellschaft und beansprucht für sich, die geistige Kultur in einem von ihr bestimmten Sinne selbst zu leiten.

Dieser Staatsbegriff wurde nun weiterhin dadurch bestimmt, daß weite Kreise sich mehr oder minder von der Kirche entfernten; je mehr aber dies eintrat, auf desto höherem Schemel erschien ihnen nun der Staat, der ihnen nun der Verband schlechthin wurde, der ihr Bild von Kultur verwirklichen und durch seinen, über die Geschlechter hinausreichenden Bestand in seinen Anstalten, vor allem in der Schule erhalten soll. Bewußt oder unbewußt liegt hier die Tatsache zugrunde: den kirchlich Gläubigen ist, — dies ist ja auch die Lehre der Kirche, — die Kirche ihr höchster Verband mit der in der Geistlichkeit gegebenen Führerschaft. Diejenigen, die sich dem kirchlichen Gedankenkreise entfremdet haben oder deren Katholizismus zwar religiös vorhanden, aber doch nicht bis zur vorschriftsmäßigen Unterordnung unter die kirchliche Herrschaftsverfassung geht, sehen im Staate ihren Verband. Vor allem haben jene ersten keine Kirche; in ihrer Vereinzelung, die sich wiederum aus ihrem Individualismus ergibt, bei ihrem Mangel einer lehrsatzmäßig gebundenen Grundanschauung ist ihnen die verbandbildende Kraft meist versagt. Um so höher steht ihnen der Staat, den sie nunmehr ganz anders bewerten, als es die Kirche tut, der ihnen nicht mehr im Sinne Augustins und der Kirche als mindern Werts erscheint. Dieser Staat ist durchaus nicht „glaubenslos“ oder gar „religionsfeindlich“, wie dies nach der Darstellung Kießlings oft erscheinen möchte. Es steht dem entgegen, daß sowohl fromme Protestanten wie Katholiken, die bis 1870 treu zur Kirche gestanden haben, ihn verteidigt haben; wie ja überhaupt der Liberalismus — seinem geistigen Ursprung nach aus der Verteidigung der Glaubensfreiheit hervorgegangen — nicht notwendig religionsfeindlich ist. Allerdings hat die geschichtliche Entwicklung einen jüngeren Zweig dieser Bewegung hervorgebracht, die im Kampfe gegen die geschichtliche Religion überhaupt und damit gegen das christliche Kirchentum steht. Allein nicht diesem Zweige gehörte die geistige Bewegung an, in der jene Gelehrten standen.

Diese Vorstellung vom Staat war weiterhin dadurch — in Gegensatz zur älteren Lehre etwa Rottecks — gekennzeichnet, daß der Staat als ein starker Staat gedacht war. Ein machtvoller Staat war aber der Zeit nicht nur ein fernes, erdachtes Bild, sondern eine Wirklichkeit; man sah ihn in dem kühn erobernden preußischen Staate, und dieser Staat war national. Auch hier wurde die alte Vorstellung mit starkem inneren Leben ausgefüllt: der Staat nicht ein einzelner Herrscher, nicht nur ein abstraktes Gebilde, die Vereinigung vereinzelter Menschen, sondern die Verkörperung der Nation und ihrer Kultur.

Von diesem Hintergrunde hoben sich die kirchenpolitischen Anschauungen der Kanonisten ab, und er steht unsichtbar auch hinter

den rechtswissenschaftlichen Begriffen, mit denen sie das Verhältnis von Staat und Kirche zu erfassen suchten. Die Kirchenrechtslehre ging teils ausdrücklich teils stillschweigend aus von der Einheit der Rechtsordnung. Es gibt nur ein Recht, nur eine oberste Rechtsquelle, diese aber kann nur der Staat sein. Daher gibt es nur ein staatliches oder staatlich zugelassenes Recht, über dem die Souveränität oder, wie Hinschius einmal sagt, die Omnipotenz des Staates steht. Die Souveränität wird nach zwei Richtungen betont: Unabhängigkeit von jeder anderen Gewalt und unbeschränkte Herrschaft über das eigene Machtgebiet. Diese Lehre knüpft also an die ältere Souveränitätslehre an, wie sie in dem absolutistischen Staate unter der Einheit von Staat und Kirche erwachsen ist. Sie muß von hier aus jede Überordnung der geistlichen Gewalt über den Staat ablehnen, ebenso aber auch die im 19. Jahrhundert in den Vordergrund gestellte Lehre von der Gleichordnung der beiden Gewalten, denn diese scheidet an der Notwendigkeit, daß doch wiederum durch eine oberste Gewalt die Zuständigkeit festgestellt werden müsse. In dem Allen ist der Widerspruch mit der kirchlichen Rechtsanschauung deutlich, der sich auch darin zeigt, daß es nach dieser Anschauung ein Kirchenrecht nicht gibt, das nicht seine Verbindlichkeit von der Anerkennung oder Zulassung des Staates ableiten würde.

Dieser in sich geschlossene Gedankengang führt nun allerdings an Punkte, wo sich Schwierigkeiten ergeben. Die erste Schwierigkeit zeigt sich in der Forderung der Gewissensfreiheit. An ihr war ja dem individualistischen Liberalismus, der sich mit Hilfe des Staats vom Zwang der Kirche befreien wollte, wesentlich gelegen. Ist nun aber rechtlich die Gewissensfreiheit eine Schranke gegenüber jener Allgewalt des Staats? Die Lehre nimmt nicht klar dazu Stellung. Im allgemeinen überwiegt die Meinung, daß die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit eine ethische Forderung gegen den Staat sei. Allein scharf ist diese Folge nirgends gezogen. Bald spricht man von unveräußerlichen Menschenrechten, bald von einem tatsächlichen Grundsatz des neuzeitlichen Staates, der die notwendige Voraussetzung für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche bilde. Auch darin zeigen sich Schwierigkeiten, abzugrenzen, wie weit Religions- und Gewissensfreiheit reichen und worauf sie sich erstrecken.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich bei der Bemessung der Stellung der Kirche. Kann der Staat kraft seiner Souveränität in alle kirchlichen Angelegenheiten eingreifen, also unter anderem auch die Verkündung neuer Lehren beanstanden? Diese Frage wird eben von jenem oben gewonnenen Souveränitätsbegriff aus fast durchweg bejaht. Hier ist vielleicht der Gedankengang nicht immer ganz folgerichtig. Die Gewissensfreiheit des Einzelnen wird anerkannt, dagegen ist die Freiheit der kirchlichen Lehre nicht unbedingt. Der innere Grund hierfür liegt darin, daß die Kirche als Verband dem Staate gegenübertritt. Zugleich wird der individualistische Ausgangspunkt darin deutlich, daß dem Staate das Recht zugeschrieben wird, in die inneren

Angelegenheiten der Kirche einzugreifen, gerade um die Gewissensfreiheit des Einzelnen zu gewährleisten.

Die Lehre knüpft bei der Behandlung des Rechts des Staates gegenüber der Kirche außerdem noch an die ältere Scheidung der *iura circa* und der *iura in sacra* an, die auf dem naturrechtlich protestantischen Boden erwachsen ist, die das Recht des Staates auf Ausübung der Kirchengewalt bestreitet, aber auf Ausübung der Hoheit, Aufsicht über alle körperschaftlichen Bildungen auf seinem Gebiete bejaht, wobei freilich das Maß der hierin enthaltenen Befugnisse nicht klar und scharf festgesetzt ist, so daß auch hier Meinungsverschiedenheiten entstehen können. Selbstverständlich besteht auch in diesem Punkte der Gegensatz zwischen dem Staats- und Rechtsbegriff jener Kirchenrechtslehre und dem der katholischen Kirche. Er wird besonders deutlich, wenn die staatlichen Juristen, wie dies mittelbar aus der naturrechtlichen Lehre sich ergibt, den kirchlichen Teilverband in einem Lande als „öffentlich-rechtliche Korporation“ bezeichnen, denn hier tritt vor allem der Widerspruch der katholischen Kirche hervor, die sich als Weltverband mit einem Weltrecht auf der Grundlage der Gleichberechtigung mit den Staaten verhandelnd betrachtet.

Es ist hier nicht der Platz, die begrifflichen Grundlagen des Staatskirchenrechts in jener Zeit weiter zu erörtern oder auf ihre etwaigen Lücken hinzuweisen. Es kam nur darauf an, die wissenschaftliche Grundanschauung und Stellung zu berühren. Denn sie wurden bedeutungsvoll für die Anschauung, in der dann die weiteren nicht der Wissenschaft angehörenden Kreise die Ereignisse des Tages betrachteten und beurteilten. Das göttliche Recht der Kirche nicht minder als die Hoheit oder Souveränität des Staats waren Begriffe, vielleicht vielfach nur Schlagworte, mit denen der politische Kampf gekämpft wurde. Andererseits aber suchte die Lehre des Kirchenrechts, wie schon angedeutet, die Rechtsentwicklung im Sinne ihrer Lehren unmittelbar zu beeinflussen. Auch dies ist nichts Neues. Stets haben die Juristen geglaubt, besonders zur Fortbildung des Rechts berufen zu sein, wobei freilich vielfach übersehen wurde, daß aus dem Recht selbst irgendwelche Richtung seiner Fortbildung nicht entnommen werden kann, daß vielmehr hierfür stets gewisse Werte oder Zwecke, die außerhalb der Rechtsordnung liegen, maßgebend sind. Daß jene Kanonisten eine Art von Feldzugsplan gegen die katholische Kirche entworfen hätten, den dann Bismarck auszuführen gehabt hätte, ist freilich ein Irrtum. Die geschichtliche Bedeutung jener Männer der Wissenschaft bestand nicht darin, daß sie den Gründer des Reichs etwa zu dem Kulturkampf veranlaßten, sondern sie waren lediglich die theoretischen Verteidiger und Vorkämpfer der von ihm und den ihm folgenden Parteien in jenem Streite nun einmal eingenommenen Stellung. Doch dies führt bereits über die Zeit hinaus, innerhalb deren Kifflings „Vorgeschichte“ sich bewegt.

München, Juli 1912.

K. Rothenbücher.