



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Jacoby, H.: Staatskirche, Freikirche, Landeskirche. I.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

Staatskirche, Freikirche, Landeskirche.

Von Prof. Dr. H. Jacoby.

I.

Die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien, welche nicht die abstrakten Beziehungen der Ideen, sondern der konkreten Verhältnisse objektiver Erscheinungen zum Gegenstande haben, sind mehr oder minder abhängig von wechselnden praktischen Bedürfnissen und ein Ausdruck von Stimmungen, welche die eigenthümlichen Zustände der jedesmaligen Gegenwart hervorgebracht haben. Auch die Theorien über die Stellung, welche Staat und Kirche im Verhältnisse zu einander eignen, sind Kinder der Zeit und verrathen deutlich ihren Ursprung aus dem Vorwalten gewisser Parteiströmungen. Sie sind Versuche, eine geschichtlich gewordne oder im Werden begriffne Situation durch allgemeinere prinzipielle Erörterungen zu legitimiren und ihnen so eine ideale Basis zu geben.

Als die Gewässer der revolutionären Bewegungen, welche 1848 und 1849 über die Ufer gestiegen waren und die Dämme durchbrochen hatten, wieder zurückflutheten, vergegenwärtigte man sich, welche Faktoren zur Beruhigung der Völker entscheidend gewirkt hatten, erkannte als solche außer der militairischen Macht die christliche Kirche der beiden privilegirten Confessionen und suchte dieselben daher in den engsten Zusammenhang mit dem staatlichen Organismus zu bringen. Die Idee des christlichen Staats, welche bis dahin nur in engeren Kreisen gepflegt war, kam jetzt zu allgemeinerer Geltung. Die Vertreter des Gedankens sahen in der Trennung von Staat und Kirche, im Begriff der Freikirche eine Ausgeburt der Revolution. „Die Forderung der Abschaffung der Staatsreligion, sagt Stahl*), der beredte Anwalt des „christlichen Staates“, ist der liberalen Partei allein eigen. Die Parteien der Legitimität halten, wie sich von selbst versteht, am Christenthum als Staatsreligion und zwar als von Gott gebotner Staatsreligion. — Nur die liberale Partei will Freigebung der Kulte an die Individuen. Es ist das dieselbe Stellung, wie sie auf dem nationalökonomischen Gebiete die Erwerbsthätigkeit völlig den Individuen frei giebt und sie weder durch Institutionen,

*) Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 2. Aufl. Berlin 1868. S. 95—96. Grenzboten IV. 1875.

die der Sache dienen, noch durch die Gesammtheit des Volkes beschränken oder leiten läßt. Trennung von Staat und Kirche und freie Konkurrenz sind die beiden Forderungen, welche specifisch die Parteistellung der Liberalen bezeichnen.“ Und in der Rede „Was ist die Revolution“ erklärt er ausdrücklich: „Die Revolution fordert die Trennung von Staat und Kirche.“*)

Sehen wir hier die streng kirchlich konservative Partei die Trennung von Staat und Kirche energisch zurückweisen und einer engen Verbindung beide das Wort reden, so zeigt uns die französische Schweiz und Schottland in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein ganz anderes Bild. In der Genfer Staatskirche herrschte der Nationalismus, ihr gegenüber trat eine lebendige evangelische Bewegung, freilich etwas methodistisch gefärbt und separatistischen Bestrebungen geneigt. Zwischen beiden Seiten entwickelte sich ein heftiger Kampf. Die Vénérable compagnie des Pasteurs, in deren Hand das Kirchenregiment lag, suchte denselben dadurch zu beschwichtigen, daß sie 1817 die Predigt über Grunddogmen der reformirten, zum Theil der christlichen Kirche überhaupt, über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, über die Erbsünde, über die Wirkung der göttlichen Gnade und über die Prädestination verbot. Es ist begreiflich, daß ein solches Verhalten der Staatskirche dieselbe in ein durchaus ungünstiges Licht für die Augen der gläubigen Partei stellte und dieser eine Trennung von Staat und Kirche als wünschenswerth erscheinen ließ. Ihr begeistertester und unermüdlicher Vertreter war Alexander Vinet. Man kann die kirchenpolitische Theorie der Freikirche nicht rückwärtsloser, konsequenter und abstracter ausbilden, als er es gethan hat. Er sieht in Staat und Kirche, um seine eignen Worte zu gebrauchen „zwei Maschinen, bestimmt, parallel sich auf derselben Fläche neben einander fort zu bewegen, ohne sich zu berühren oder zu stören. Die eine hat sich die Körperwelt vorbehalten, die andre will bloß die Geister beherrschen. Als Gesellschaft maßt sich keine ein Recht über die andre an, ihre Thätigkeiten sind völlig getrennt, sie wollen, so zu sagen, nichts von einander wissen, und sie sind schlechterdings unfähig — der Staat, Unruhe in die Kirche zu bringen, und die Kirche, im Staate die mindeste Störung zu veranlassen.“**) So wurde der Boden bereitet, auf dem 1845 die freie Kirche des Waadtlandes gegründet werden konnte. Die Weigerung einer namhaften Zahl von Geistlichen, eine Proklamation der radikalen Regierung vorzulesen, welche die neue Verfassung empfahl, gab den Anlaß zur Trennung.

Schottlands Vorgang zwei Jahre vorher war nicht ohne Einfluß auf diesen Schritt geblieben. Hier hatten die Verhältnisse etwas anders gelegen,

*) Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge von Stahl. Berl. 1862. S. 235.

**) Ueber die Freiheit des religiösen Cultus (1826) übersetzt v. Volkmann. Leipzig 1843. S. 143.

aber die letzte Entscheidung war doch auch hier durch religiöse Bestimmungsgründe hervorgebracht worden. Es handelte sich bekanntlich um die Aufhebung des Patronats und die Herstellung der freien Pfarrwahl. Das waren die Forderungen der lebendig evangelischen, streng orthodoxen Partei. Dieselben ruhten auf historischem Boden und hatten eine rechtliche Basis. Die freie Pfarrerrwahl war der schottischen Kirche 1690 und 1707 versprochen, aber schon 1712 von Königin Anna durch Einführung des Patronats entzogen worden. Die schottische Kirche protestirte dagegen und zwar ohne Unterschied der Parteien. Indessen allmählich trat eine Wandlung ein. Im 18. Jahrhundert verbreitete sich auch in Schottland eine rationalisirende Richtung, welche sich mit dem Patronat befreundete. Die Patrone zogen Pfarrer, welche ihr angehörten, vor. Es kam noch hinzu, daß Patrone, die der bischöflichen anglikanischen Kirche zugethan waren, auch Pfarrer beriefen, welche für diese, aber nicht für die presbyterianische Kirche, Sympathien hegten. So konnte es dahin kommen, daß der Kampf für das Patronat und gegen dasselbe ziemlich identisch wurde mit dem Gegensatz theils zwischen Nationalismus und Orthodorie, theils zwischen Anglikanismus und Presbyterianismus. Als daher der Staat fortfuhr, das Patronat aufrecht zu erhalten, so erschien das Band zwischen Kirche und Staat als ein Mittel, die Entwicklung eines tieferen christlichen Lebens zu hemmen und den Bestand der unter schweren Kämpfen gebildeten Form der Kirche zu erschüttern. Nur so sind die Aeußerungen zu begreifen, welche wir von Vertretern der schottischen Freikirche vernehmen. „Das Patronat ist ein Gewächs, welches unser himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, das folglich mit der Wurzel herausgerissen werden muß,“ erklärte ein Geistlicher, Cunningham auf der General-Synode von 1841. Und Chalmers begründete die Grundsätze, aus denen die schottische Freikirche erwachsen ist, auf der General-Synode von 1840, mit den energischen Worten: „das unterscheidende Merkmal des Presbyterianismus besteht darin, daß die Kirche ihr eigenes Regiment besitzt und in der Leitung ihrer Angelegenheiten von jeder weltlichen Beaufsichtigung so unabhängig sein muß, als ob sie aus dem Staatsschatz keinen Heller erhielte. Diesen Grundsatz betrachte ich als einen besonderen Ruhm der schottischen Kirche. Für seine Aufrechthaltung haben wir gestritten und länger als ein Jahrhundert hindurch Kämpfe und Verfolgungen ausgehalten. Derselbe kostet uns zu viel, als daß wir ihn jezt wieder aufgeben sollten; er hat vielleicht geschlummert, ist aber keineswegs untergegangen. Es ist möglich, daß eine alte Verfassungsurkunde lange Zeit in den Archiven ruht, ohne daß man ihr große Aufmerksamkeit zollt. Man mache aber gewaltthätige Angriffe auf dieselbe, so wird sich das Volk ihrer augenblicklich erinnern. So die großen Prüfungen, welche zu dieser Stunde über unsere Kirche kommen; es ist ihr erhabner Zweck, das Volk mächtig auf-

zwecken aus seinem langen und schweren Schläfe. Unsere Arche schwankt mitten auf den sturmbewegten Wogen: doch ohne Furcht! Der Sturm wird unsre glorreiche Flagge nur noch mehr entfalten; er wird sie ihrem ganzen Umfange nach ausbreiten, damit man um so deutlicher den Wahlspruch lese, den ihre majestätischen Falten bergen: der Herr Jesus Christus ist der einzige König, das einzige Oberhaupt unserer Kirche. Wir haben diese Flagge an unserm Mast befestigt; wir werden sie auch aufrecht erhalten mitten in der furchtbaren Nacht des Orkans wie beim Glanz der Sonne.“*)

Dieser Gegensatz kirchenpolitischer Theorien entspricht dem Gegensatz des Staatsbegriffs, wie er sich auf der einen Seite im Katholizismus, auf der andern Seite im Protestantismus gestaltet hat. Der freikirchliche und katholische, der staatskirchliche und protestantische Staatsbegriff sind einander verwandt. Die Freikirche und der Katholizismus gestehen dem Staat ein sehr geringes Maß sittlichen Gehaltes zu. Die katholische Theorie des Mittelalters sieht im Staat eine Institution, die an sich nur den natürlichen und vergänglichen Interessen des irdischen Lebens gewidmet ist und einer weihenden sittlichen Idee entbehrt. Diese empfängt er nur mittelst der Kirche, in welcher er die begeisterte Seele seines ohne sie sittlich todten Körpers zu erkennen hat. „Um wieviel werthvoller die Seele als der Körper, um soviel werthvoller ist das Priestertum als das Königthum, schreibt Innocenz III.“**)

Auch die Freikirche erkennt dem Staate nur einen geringen sittlichen Werth zu. Nach Vinet hat die Gesellschaftsmoral nur drei Güter zu pflegen, die Sicherheit, das Eigenthum und die Schamhaftigkeit, und er erklärt daher: „die Regierung beruht nicht auf moralischen Ideen; sie ist nur Repräsentant, oder, wenn ich wagen darf zu sagen, der Agent des Wechselgeschäfts, das man zur Erhaltung und gegenseitigen Vertheidigung errichtet hat.“***)

Der Protestantismus, welcher die natürlichen Ordnungen des menschlichen Lebens in ihr göttliches Recht eingesetzt und die ihnen von Gott verliehene Herrlichkeit wieder zur Geltung gebracht hat, mußte auch für die Würde des Staats, oder, um mit den Reformatoren zu sprechen, der Obrigkeit eintreten. „Weltliche Herrschaft, sagt Luther, ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers. Und wiewohl sie ein leibliches Werk hat, doch geistlichen Standes ist; darum ihr Werk soll frei ungehindert gehen in allen Gliedmaßen des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Noth fordert, unangesehen Pabst, Bischöfe, Priester, sie dräuen oder bannen, wie sie wollen.“ †)

*) Merle d'Aubigné, Die schottische Kirche, übersetzt v. Fiebig. Leipzig 1851. S. 351. 337—8.

***) Richter=Dove, Kirchenrecht. 7. Auflage 1874. S. 112.

****) a. a. O. S. 35. 138.

†) An den christlichen Adel deutscher Nation. Erl. Ausg. Bd. XXI, S. 285.

So konnten denn die Reformatoren schon ein enges Band zwischen Staat und Kirche knüpfen, und es fehlte nicht an Rechtstiteln für die Aufgaben, Vollmachten und Pflichten, welche sie der Obrigkeit überantworteten. Die Obrigkeit ist die Hüterin der beiden Tafeln des Gesetzes, insofern dasselbe die äußere Zucht fordert, und hat als solche ihre Unterthanen in der Wahrheit des Evangeliums und für sie zu erziehen. Dazu verpflichtet sie auch ihre Stellung als (*praecipuum membrum ecclesiae*) hervorragendes Glied der christlichen Gemeinde. Und denselben Beruf giebt ihnen ihr Amt, die Grundlagen der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Denn diese hat in der Begründung und Pflege der wahren Gotteserkenntniß ihre wichtigste Aufgabe zu erblicken. Das ist die kirchenpolitische Theorie Melanchthon's. *) „Staat und Kirche sind ihm zwei Hälften eines Ganzen, die Kirche soll die innere freie Aneignung, der Staat die äußere nothwendige Darstellung des Evangeliums verwirklichen. Kirche und Staat sind zu gleichen Zielen berufen, wenn sie dieselben auch in verschiedener Weise erreichen. In der Kirche tritt die innere, im Staate die äußere Seite des Evangeliums in die Erscheinung.“ **)

So tritt denn auch in den späteren kirchenpolitischen Theorien immer mit Rücksicht auf die sittlichen Aufgaben des Staats die Obrigkeit als *status politicus* neben den *status ecclesiasticus* und *oeconomicus*.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die protestantische Kirche und die protestantische kirchenpolitische Theorie die sittlichen Kräfte des Staats überschätzt und ihm daher Aufgaben gestellt haben, deren Lösung außerhalb seiner Competenz liegt. So lange der *status ecclesiasticus* der Kirchenpolitik des Staats die innere Richtung gab, hatte die Kirche wenig Anlaß, sich über ungünstige Folgen zu beklagen. Dies änderte sich, als der *status ecclesiasticus* bei Seite geschoben wurde, und der Staat ohne ihn die ihm zuerkannten Rechte auszuüben unternahm. Denn das war allerdings die bald stillschweigende bald ausgesprochene Voraussetzung sowohl der Reformatoren wie der hervorragenden Lehrer der protestantischen Kirche in den folgenden Generationen gewesen, daß die Kirchenpolitik gemäß dem Rathe des *status ecclesiasticus* geschehe. Diese Voraussetzung beseitigte der Territorialismus und identifizierte schließlich Kirche und Staat. Hugo Grotius legte die gesammte Kirchengewalt als einen Theil der Souveränität in die Hände des Staatsoberhauptes, und Hobbes erklärte den Souverän für den obersten Pastor, dessen Diener die übrigen Pastoren ebensowohl seien, wie alle weltlichen Beamten. Und der Collegialismus, der prinzipiell die Selbständigkeit der Kirche gewährleistete, konnte doch die Mission, die ihm zugefallen war, nicht lösen, da er durch die

*) *De jure reformandi* (1537) C. R. III, 240 u. d. f.

**) vgl. den Aufsatz des Verf.: Die Missionen der Reformatoren über die kirchlichen Competenzen des Staates. *Ev. Gemeindeblatt* (f. d. Provinz Preußen.) 1872. No. 23.

Fiktion eines stillschweigend geschlossenen Subjektionsvertrags vielmehr dem Territorialismus in die Hände arbeitete.*) Dem Territorialismus lag eine einseitige Ueberspannung des Staatsbegriffs zu Grunde, welche in der kirchenpolitischen Theorie der Reformatoren einen Anlaß, aber nicht den zureichenden Grund hatte. Er war aber in anderer Hinsicht ein Abfall vom protestantischen Staatsbegriff. Während dieser denselben vertiefte, entleerte ihn jener. Der Territorialismus sah weder in dem Staat noch in der Kirche den Träger eines höheren sittlichen Lebens, sondern suchte dieses vielmehr ausschließlich im Individuum. Das Subjekt war ihm die einzige Stätte, wo er es zu finden glaubte, eine Ausprägung desselben in öffentlichen Institutionen kannte er nicht und schätzte er nicht. Er vermochte nicht die sittliche Gestaltung des Gemeinschaftslebens in Staat und Kirche zu würdigen. Die Vertragstheorie, aus welcher er beide, Staat und Kirche erklärte, legen dafür einen unwiderleglichen Beweis ab. In dieser Beziehung wurzelte er in einer hyperprotestantischen Auffassung des Wesens der Religion, in einer einseitigen Ueberspannung des Werthes der subjektiven Religion. Der Territorialismus ist religiöser Individualismus.

Der neueren spekulativen Philosophie und der an sie sich anschließenden Theorie ist es gelungen, dem Staatsbegriff die verlorene sittliche Würde wieder zu gewinnen, und darin zeigt sie ihren protestantischen Charakter, aber sie ist allerdings theilweise auch der Gefahr nicht entgangen, die Grenzen der staatlichen Aufgaben zu weit zu ziehen und der berechtigten Selbständigkeit der Kirche die Anerkennung zu versagen. Hegel folgend, der im Staat die Totalität des Sittlichen sah, hat Rothe die Auflösung der Kirche in den Staat als eine Nothwendigkeit erklärt. Die Kirche ist ihm ihrem Begriff zufolge eine nur transitorische Gemeinschaft, die als abstrakt religiös dem Staat als religiös-sittlicher Gemeinschaft weichen muß.***) Diesem Grundgedanken, daß die Kirche auf dem Aussterbeetat stehe, hat Rothe freilich keine unmittelbar praktische Folge gegeben, vielmehr weist er jedes gewaltsame Einschreiten des Staates gegen die Kirche zurück und verlangt, so lange sie besteht, das Recht freier Entwicklung für sie. Aber es steht ihm fest, daß, sobald der Staat sich seinem Begriffe gemäß vollendet hat, die Kirche das Existenzrecht verloren hat. Und dies Bewußtsein muß die Arbeit am Ausbau der Kirche und die Pflege der kirchlichen Güter lähmen und schädigen.

Während Rothe durch die begriffliche Identität des Staats und der Kirche nicht gehindert wurde, an der Auseinandersetzung beider Institutionen und an der Herstellung einer synodalen Verfassung für die evangelische Kirche sich zu betheiligen, so gelangte ein anderer Hegel'scher Theologe, Marheineke,

*) D. Mejer. Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts. 3. Aufl. S. 204.—5.

**) Theologische Eihil. 2. Aufl. Bd. II. S. 411—12.

von einer ähnlichen Ueberschätzung des Staatsbegriffs ausgehend, dahin, in der Konsistorialverfassung den Ausdruck einer vollkommenen, der Idee entsprechenden Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu finden. In der hierarchischen Verfassung stellte sich ihm die abstrakte Identität beider im Territorialismus und Collegialismus, der sich in der Presbyterial- und Synodalverfassung zur Geltung bringe, ihr Versuch sich von einander zu unterscheiden, in der Konsistorialverfassung endlich ihre konkrete vermittelte Einheit dar. So hatte für ihn die Synodalverfassung nur eine vorübergehende Bedeutung, sie war ihm nur ein Durchgangspunkt für die Konsistorialverfassung.*)

Es ist eine ähnliche Begriffsbestimmung des Staats, welche Trendelenburg aufgestellt hat. Er bezeichnet ihn als die Verwirklichung des universalen Menschen in der individuellen Form des Volks.**) Diese Definition fällt ja allerdings formell wesentlich mit der Hegelschen zusammen, ist aber materiell wesentlich von ihr unterschieden. Für Hegel ist der Staat der Complex der Organe der Regierung, Gesetzgebung und Verwaltung, durch welche sich die öffentliche Ordnung bildet und bewahrt. Trendelenburg dagegen sieht im Staat das organisirte Volk, er nimmt das sittliche und geistige Leben desselben in den Begriff des Staates auf, und was Hegel Staat nennt, ist ihm nur ein Moment desselben. Daher hat es bei Trendelenburg einen ganz andern Sinn, wenn er die Kirche als eine besondere Seite des Staats ansieht, und seine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche wird uns keine Bedenken einflößen. „Wenn der Staat, sagt er, im weitern Sinne des Wortes ein Mensch im Großen ist und alle menschlichen Richtungen sich in ihm in der Einheit der Idee ausleben: so ist die Kirche das Organ für die Belebung der Gesinnung aus dem Göttlichen, und die sich in der Gemeinschaft gleichsam objektivirende Gesinnung so gewiß sein nothwendiges Moment, als der einzelne Mensch erst durch seine Gesinnung sittlich wird.“***) „Der Staat prägt seinen sittlichen Geist in seinen Gesetzen, seinen Einrichtungen und in denen aus, welche sie handhaben, und es ist unmöglich, daß das Menschliche, das sie befeelt, ohne die sittliche Gesinnung, welche die stille Empfindung eines Göttlichen in sich hat, geblieben sei. Unwillkürlich geht die letzte Auffassung alles Sittlichen von dem, der die Institutionen einsetzt, und von dem Volke, das sie annimmt, in sie selbst über; und insofern hat der Staat die Richtung zur Kirche nicht außer sich, sondern in seinem Wesen; und wenn die Kirche die Einzelnen nach dem Zuge ihrer eigenthümlichen Idee

*) Entwurf der praktischen Theologie. Berlin 1837. S. 110 u. d. f.

**) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868. S. 328.

***) a. a. D. S. 394.

bewegt, so gewinnt sie mit der Macht über das Gemüth auch eine stille Macht über den Geist der Gesetzgebung und Verwaltung. Es liegt darin ihr eigentlicher Beruf.“*) „Die Theorie von Trennung der Kirche und des Staates entsteht nur als Nothbehelf in den Zeiten unweiser Konflikte, in den Zeiten der hartnäckigen Anmaßungen, sei es von Seiten der Kirche oder des Staates. Beide bedürfen einander. Die Kirche bedarf des Staates, damit ihr die äußern Gesetze — der sittliche Nachdruck des Staates, der Arm der weltlichen Gerechtigkeit, die bürgerlichen Einrichtungen — den Boden bereiten und das Gebiet einer Wirksamkeit sichern. Der Staat bedarf umgekehrt der Kirche, um sich selbst und seine Genossen aus dem innersten Grunde des menschlichen Wesens zu beleben und sich vor dem Verderben zu bewahren, in das ihn sonst die ungehemmte Moral der Selbstliebe und des Wohlseins hineinzieht. Es ist dem Staate zum Heil, wenn die Kirche fortwährend daran arbeitet, die Menschen, die seine Glieder sind, aus dem Gefängniß augenblicklicher und selbstischer Stimmungen und Gedanken zu befreien und das harte selbstsüchtige Herz in Empfindungen des Ewigen zu schmelzen.“**)

Je höher der sittliche Werth des Staats gestellt wird, das ist das Resultat, welches sich uns ergibt, desto mehr Neigung ist auch vorhanden, ein enges und inniges Band zwischen ihm und der Kirche zu knüpfen; je geringer dagegen der sittliche Werth des Staats geschätzt wird, desto mehr zeigt sich auch das Bedürfniß, das Band zwischen Staat und Kirche zu lösen. Und diese verschiedene Würdigung des Staats ist meistens durch die konkrete Gestaltungen der jedesmaligen Richtung desselben bedingt. Daß die katholische Kirche des Mittelalters dem Staat ein höheres sittliches Leben absprach, war wohl begründet. Der mittelalterliche Staat, der überhaupt nur werdender Staat war, besaß in der That nur ein geringes Maß sittlicher Kräfte, und die Kirche, welcher er die Kultur zu danken hatte, konnte sich mit gutem Recht als den Kanal ansehen, durch welchen er allein einen sittlichen Inhalt empfangen. Gegenwärtig freilich kann die katholische Kirche diese Behauptung nicht ohne verschuldete Selbsttäuschung aussprechen. Wenn sie es thut, so geschieht es, weil sie vermöge des sie beherrschenden Stabilitätsprinzips sich immer noch im Mittelalter wähnt. Und ebenfalls haben sich Freikirchen nur da gebildet, wo Staaten, momentan wenigstens, sei es wirklich, sei es in der Voraussetzung der die Staatskirche verlassenden, den ihnen eignenden sittlichen Gehalt gemindert oder verleugnet hatten. Daß die Reformatoren aber dem Staate eine so hohe sittliche Bedeutung zuerkannten und deshalb eine so nahe Beziehung der Kirche zu ihm herstellten, war die Folge davon, daß die Fürsten

*) a. a. D. S. 393 — 4.

***) a. a. D. S. 395 — 6.

die Einführung der Reformation ermöglicht und der jungen Pflanzung die hingebendste Sorgfalt zugewandt hatten. Und es ist gewiß charakteristisch, daß Hegel, Marheineke, Rothe, Trendelenburg, welche dem Staate eine so hohe, zum Theil über das rechte Maß hinausgehende sittliche Würde zuerkennen und mehr oder weniger einem innigen Zusammenhange desselben das Wort reden, einen großen Theil ihrer Wirksamkeit in dem Staate verlebt haben, der sich allezeit so ernst seiner sittlichen Aufgaben bewußt gewesen war, und der sich je länger je mehr als politischer Hort des Protestantismus bewährt hatte. Eine singuläre Stellung in dieser Hinsicht nimmt Schleiermacher ein. Er war ein glühender Patriot, ein begeisteter Vertreter der Rechte Preußens und zugleich ein Denker, welcher den Begriff des Staats tief erfaßte. Nichts desto weniger gehören seine Sympathien der Freikirche, und die Trennung von Kirche und Staat erscheint ihm wünschenswerth. Um diese Richtung Schleiermacher's zu begreifen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß für ihn die Religion wesentlich in die Sphäre des subjektiven Gefühls fällt, und er daher der Kirche ihren Platz zugleich mit der Kunst in der Form der individuell symbolisirenden Thätigkeit anweist. Er stellt Religion und Kirche unter ästhetische Gesichtspunkte. Daher breitet sich für ihn zwischen der Kirche und dem Staate, als der Form identisch organisirender Thätigkeit, eine weite Kluft. Nicht ohne Einwirkung auf diese Auffassung war wohl auch Schleiermacher's Erziehung in der Brüdergemeinde gewesen, in welcher der individuelle und subjektive Faktor den Typus des kirchlichen Lebens bestimmt. Es kam noch hinzu, daß Schleiermacher in idealistischem Optimismus glaubte, auch ohne Einwirkung des Staates werde das religiöse und kirchliche Prinzip alle Bürger des Staates fesseln und anziehen. Er hatte nicht immer der Staatskirche feindlich gegenüber gestanden, in Bezug auf die Eventualität einer Trennung von Staat und Kirche hatte er noch 1817 ausgerufen: „Gott bewahre den Staat und die Kirche vor einem solchen Rückschritt.“ Aber die Gewaltakte des staatskirchlichen Regiments, das territorialistische Verfahren bei der Einführung der Agende, welchem er beinahe das Opfer seines kirchlichen Amtes hätte bringen müssen, hatte sein zartes für jede Rechtsverletzung empfängliches Gefühl so tief verletzt, daß er seitdem die Staatskirche mit großem Mißtrauen betrachtete und nur als ein vorläufig notwendiges Uebel ansah.*)

Unabhängig von einer mangelhaften Würdigung des Sittlichen im Staate hat sich in der nordamerikanischen Union die Trennung von Staat und

*) Vgl. des Verf. Aufsatz: Schleiermacher's Kritik der Verfassungssysteme in der evangelischen Kirche. Grenzboten 1872. September.

Grenzboten IV. 1875.

Kirche vollzogen. Und die Freunde einer solchen berufen sich mit Vorliebe auf die dort bestehenden Verhältnisse. Wie uns scheint, durchaus mit Unrecht. Was wir Trennung von Staat und Kirche nennen, besteht in Nordamerika keineswegs. Der Staat privilegirt dort freilich keine einzelne christliche Denomination, aber er erklärt nicht formell, wohl aber thatsächlich die christliche Kirche ohne Rücksicht auf ihre konfessionellen Sonderungen als Staatskirche. Der Kongreß hält sich seinen eignen Kaplan, eröffnet jede Sitzung mit Gebet und feiert im Senatsaal auf dem Capitol zu Washington einen sonntäglichen Gottesdienst. Kapläne werden ferner ernannt für Armee und Flotte. Und in gewissem Sinne werden auch einzelne Confessionen bevorzugt. Die Geistlichen, die hier funktionieren, gehören meistens der bischöflichen oder presbyterianischen, mitunter auch der methodistischen Kirche an.*)

Auch die Staatsschulen sind keineswegs absolut religionslos. „Lange Zeit wurde die Bibel als tägliche Uebung gelesen, oder die Schulen wurden mit dem Gesange eines Kirchenliedes oder dem Aussagen eines Vaterunsers eröffnet.“ Und diese Sitte ist nur theilweise jetzt verlassen oder modifizirt. Der Code of public Instruction im Staate New-York bestimmt: „Das Gesetz gestattet nicht, einen Theil der regelmäßigen Schulstunden zu religiösen Uebungen, deren Besuch obligatorisch wäre, zu benutzen. Auf der andern Seite hindert nichts das Lesen der Schrift oder die Vornahme andrer religiöser Uebungen Seitens des Lehrers mit denjenigen Schülern, die freiwillig daran Theil nehmen wollen oder die von ihren Eltern oder Vormündern dazu angehalten werden, vorausgesetzt, daß dies vor Anfang oder nach Schluß der vorgeschriebenen Schulstunden geschieht.“ Und ein mit den amerikanischen Verhältnissen sehr vertrauter Schriftsteller fügt hinzu: „Der Lehrer ist sehr wohl im Stande die historischen Theile der Bibel, die Geschichte des Christenthums und der anderen Religionen zu lehren, und ebenso, die Principien der Ethik und die Regeln der Moral vorzutragen, wie diese sich unter dem Einfluß der christlichen Civilisation entwickelt haben.“ **)

Ferner, während die Gesamtverfassung der Union von der Forderung religiöser Qualifikationen absieht, giebt es noch manche Einzelstaaten, welche den Glauben an das Dasein eines Gottes und einen künftigen Zustand der Belohnung und Bestrafung als Qualifikation zur Erlangung öffentlicher Aemter und zur gerichtlichen Zeugnißfähigkeit fordern.***)

Erwägt man endlich die strengen Gesetze nicht bloß gegen Blasphemie, sondern auch gegen Atheismus und Sonntagsentheiligung in den einzelnen

*) Schaff, Amerika. Berlin 1854. S. 60.

**) Thompson, Kirche und Staat in den vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Berlin 1873. S. 125 — 7.

***) Thompson a. a. D. S. 1 — 4.

Staaten*), so wird man erkennen, daß in der Union das christliche Leben nicht bloß auf die einzelnen Individuen und die einzelnen kirchlichen Vereine beschränkt ist, sondern sich auch in den öffentlichen Institutionen einen objektiven Ausdruck gegeben hat.

Cäsarenwahnsinn.

Während früher die römischen Imperatoren von Tiberius bis auf Nero der Welt einfach als bewußte Bösewichter galten, ist in der letzten Zeit vielfach eine andere Auffassung ihres Wesens und Lebens geltend zu machen versucht worden. Nach den Einen sollte das Bild, welches die alten Geschichtsschreiber und namentlich Tacitus von ihnen gezeichnet, an parteiischer Auffassung oder an Uebertreibung leiden und theilweise geradezu auf Verläumdung hinaus laufen; nach den Andern waren die Greuel und Frevel, welche jene von ihnen berichten, zwar vollständig begründet, aber Handlungen von Geisteskranken, also weniger ein Gegenstand des Abscheus als des Mitleids. Von jener Auffassung hat uns Herr Adolf Stahr vor einigen Jahren in seiner Biographie des Tiberius eine ungemein erheiternde Probe geliefert. Dieser huldigten u. A. in Betreff Caligula's Niebuhr und in Bezug auf jenen und seine nächsten Nachfolger Gregorovius. Man sprach von „Cäsarenwahnsinn“, den man sich damit erklärte, daß der Zufall jenen Männern die Herrschaft über die Welt mit allen ihren Genüssen zu Füßen gelegt und sie dadurch, sowie durch die hündische Untermwürftigkeit und die Schmeichelei dieser Welt um ihren Verstand gebracht habe, woraus ein bis zur Selbstvergötterung gesteigerter ungeheuerlicher Egoismus, ein überall Verrath und Nachstellung witterndes Mißtrauen und daneben die Neigung zu widernatürlicher Völlerei und Wollust hervorgegangen seien.

In dieselbe Klasse von Interpreten dieser grauenhaften Erscheinungen der römischen Kaiserzeit gehört eine soeben erschienene Schrift des Osnabrücker Irrenarztes Dr. Wiedemeister, die den Titel führt: „Der Cäsarenwahnsinn der Julisch-Claudischen Imperatorenfamilie, geschildert an den Kaisern Tiberius, Caligula, Claudius und Nero“**). Indes sucht der Verfasser derselben den Grund der geistigen Erkrankung jener Autokraten in andern Verhältnissen als in ihrem plötzlichen Gelangen zur Weltherrschaft.

*) Schaff a. a. D. S. 60.

**) Hannover, Verlag von Carl Rümpler. 1875.