

Dritter Abschnitt.

Katholische und protestantische Kirche.

Unsere bisherige Betrachtung hat uns das deutsche Volk in fester sozialer Gliederung gezeigt. Aus der Gemeinsamkeit von Wirtschaft und Recht waren die zahlreichen Genossenschaften entstanden, welche die Nation umschlossen, und der Geist der Selbstverwaltung war es, welcher dieselben belebte. Neben diesem einen sozialen System gab es aber noch ein zweites von ganz anderer Art: es erwuchs aus dem idealen Grunde der Religion und verband das Volk in kleinen und großen Gemeinden, die aber nicht durch den Geist der Selbstverwaltung, sondern durch priesterliche Herrschaft geleitet wurden. Um diese Gemeinschaft geistiger Art und die aus ihr hervorgehenden Gegensätze zu begreifen, sei ein Wort über das Christentum und die mittelalterliche Kirche gestattet.

Nach der Anschauung des Heidentums waren Natur, Menschheit und Götter in einer wesensgleichen Welt geeint. Die Lehre des Christentums, indem sie der geschaffenen endlichen Welt den ungeschaffenen und unendlichen Gott entgegensetzte, löste diese Vereinigung auf, — aber nur, um sie auf andere Weise durch eine Fülle lebendiger Beziehungen desto fester zu knüpfen. Sie verkündete die Erleuchtung menschlicher Einsicht über ihr natürliches Maß hinaus mittelst göttlicher Offenbarung, die Hebung der intellektuellen und sittlichen Kräfte über ihr natürliches Vermögen mittelst göttlicher Gnadenwirkung, die göttliche Führung des Menschen durch die vergängliche Welt zu einem ewigen und übernatürlichen Ziel: überall zeigte sie die sichtbare Welt in geheimnisvoller Berührung mit der unsichtbaren. Indem sie aber jene Einwirkungen der Offenbarung und Gnade sich in jedem Einzelnen nicht für sich, sondern in und durch die Gemeinschaft der Getauften und Gläubigen in gleicher Form vollziehen ließ, schuf sie zugleich mit der neuen Weltanschauung eine neue Lebensordnung: sie stellte als die Vermittlerin zwischen der hilfsebedürftigen Menschheit und der erlösenden Gottheit die christliche Kirche hin, ein universales Gemeinwesen mit eigener Aufgabe und eigener Organisation.

Auf dem Grund der so vom Christentum ins Leben gerufenen Kirche der ersten Jahrhunderte hat sich die römisch-katholische Kirche des Mittelalters entwickelt. Ob diese Entwicklung eine folgerichtige war oder unter Verleugnung wesentlicher Grundsätze der alten Kirche erfolgte, ist hier nicht zu untersuchen; als entscheidend ist aber zu bemerken, daß das Mittelalter innerhalb der Angehörigen der Kirche einen scharfen Unterschied zog zwischen der Masse der Getauften, welche den kirchlichen Berrichtungen gegenüber sich im wesentlichen nur empfangend zu verhalten hatte, und dem hierarchisch geordneten Priestertum, welches durch das Sakrament der Weihe sich nur aus sich selber ergänzte: dem letzteren kam es wesentlich zu, die Lehren der göttlichen Offenbarung zu verkünden und zu erläutern, das Sittengesetz der göttlichen Offenbarung durchzuführen und die Gnadenwirkung des erlösenden Gottes zu vermitteln. Wenn das Mittelalter von der Kirche als einem wirkenden Gemeinwesen sprach, so meinte es die Hierarchie. Wenn es von der christlichen Glaubens- und Sittenlehre sprach, so meinte es ein die Spitzen aller Erkenntnisse und Sittengesetze umfassendes System von Dogmen und Satzungen, welche auf dem Grund der Offenbarung teils von Konzilien und Päpsten festgesetzt waren, teils durch die übereinstimmende Lehre der mit der Hierarchie verbündeten theologischen Schulen als Glaubensartikel behauptet wurden.

Schon hierdurch war es gegeben, daß Ansehen und Macht der Hierarchie, welche gleichsam als Mund und Arm der Gottheit die Menschen zum wahren Wert des Lebens erheben sollte, einen göttlichen Charakter erhielt. Aber noch eine Reihe besonderer Erscheinungen gesellte sich hinzu, um diese Macht vollends ins ungemessene zu erweitern. In den Zeiten der alten Kirche hatte sich neben der von kirchlichen Organen gepflegten Wissenschaft der göttlichen Offenbarung eine von weltlichen Händen überlieferte weltliche Wissenschaft behauptet: im Mittelalter und im Bereich der römisch-katholischen Kirche gelangte auch die weltliche Wissenschaft fast ausschließlich in die Hände der Geistlichkeit; von ihr wurden in strenger Unterordnung unter die Wissenschaft der Offenbarung die Studien gepflegt und der Unterricht organisiert. In der antiken Staatsordnung war die Aufsicht über die öffentliche Sittlichkeit zu den Aufgaben des Staates gerechnet: im Bereich der römisch-mittelalterlichen Kirche entzogen sich die Staaten dieser Aufgabe, und sie fiel gleichfalls der Kirche zu, welche nun eine öffentliche Sittenzucht unter der obersten Norm des geoffenbarten Sittengesetzes ausübte. Da endlich der mittelalterliche Staat sich auch der Sorge für die von Armut und Not Bedrängten entzog, so war es abermals die Kirche, welche allein umfassende und planmäßige Anstalten für die Armen, die Kranken, die Obdachlosen bot. Wenn also die Hierarchie die Pflege der gesamten idealen Interessen und zugleich die Sorge für die notleidenden Klassen übernahm, so mußten wohl ihr gegenüber die Staaten kleiner erscheinen nicht nur nach dem äußeren Umfang, sondern auch nach dem Wirkungskreis.

Und dennoch, das letzte Wort für die Erhebung der Hierarchie über jede menschliche Gewalt war auch damit noch nicht gesprochen; die Entscheidung fiel erst dann, als die Kirche die Ausrüstung des äußeren Zwanges erhielt. Einer der tiefsten Grundsätze des Christentums besagte, daß die Annahme der Offenbarungslehre eine freie That des Einzelnen sein müsse, und daß sie bedingt sei

durch die Ueberzeugung der Vernunft von der Glaubwürdigkeit der diese Lehre verbürgenden Zeugen. Die Hierarchie des Mittelalters hielt diesen Grundsatz fest, aber sie meinte die Behauptung damit verbinden zu können, daß ihr Unterricht genüge, um jene Ueberzeugung hervorzubringen, daß folglich jeder Getaufte sich ihrer Unterweisung und sittlichen Leitung zu unterwerfen habe: wo grundsätzlicher Widerspruch gegen ihre Lehre und ihr Gesetz aus dem Kreise der Getauften hervortrat, nahm sie kezerische Bosheit an; sie griff mit Strafen ein und verlangte die Mittel zur unbedingten Bezwingung des Widerstandes durch Vernichtung des hartnäckigen Kezers. In dem Augenblick aber, da die Hierarchie so den äußeren Zwang für ihre Zwecke in Anspruch nahm, trat ihr das Gesetz entgegen, nach dem in wirksamer und geordneter Weise nur der Staat die Zwangsgewalt zu handhaben vermag. Sie zog daraus die Folgerung, daß der Staat, so oft sie seiner zur Ueberwindung der Kezerei bedürfe, seinen starken Arm in ihren Dienst zu stellen habe. Wie aber, wenn die Regierung eines Staates sich selber der Auflehnung gegen Lehre oder Gesetz der Kirche schuldig machte? In diesem Fall erschien der Widerstand eben noch gottloser, als wenn er von Einzelnen ausging. Zur Niederwerfung desselben mußten die Unterthanen zur Empörung aufgerufen, die Nachbarmächte zur Invasion eingeladen werden.

Mit solchen Grundsätzen kam die mittelalterliche Hierarchie zu der Forderung der Unterordnung der christlichen Staaten unter die univervale Kirche. Im vollen Umfang hat sie diese Forderung nicht verwirklicht; aber daß die Gesetzgebung und Regierung der katholischen Staaten ihr dienstbar wurde, um prinzipielle Auflehnungen ihrer Unterthanen gegen das kirchliche Dogma und Sittengesetz niederzuhalten, hat sie erreicht, und erst damit erhielt ihre Weltherrschaft eine eiserne Festigkeit.

In derselben Zeit, in der sich so die Macht der Hierarchie nach Tiefe und Weite auswuchs, bildete sich auch in ihrem Inneren eine Verfassung, die dem Gedanken absoluter Herrschaft entsprach. Wenn nämlich im allgemeinen das hierarchisch geordnete Priestertum das Vorrecht behauptete, die geoffenbarte Lehre irrtumlos zu bewahren und auszulegen, das göttliche Gesetz zur Herrschaft zu bringen und die Gnadenmittel, welche Sündenvergebung und Heilung bewirken, zu gewähren oder zu versagen, so erhob sich im besonderen die Frage, ob nicht die Fülle dieser Gewalt einem bestimmten Haupte dieses Priestertums anvertraut sei, so daß die jedem anderen Mitgliede zustehende Befugnis zu der Gewalt des Hauptes sich wie der Teil zum Ganzen verhalte, überall der richtenden, ordnenden und eingreifenden Herrschaft des Monarchen unterworfen. Und diese Frage wurde durch die Entwicklung der Kirchenverfassung bejaht zu Gunsten des römischen Papsttums. Das Verhältnis der päpstlichen Gewalt zu allen anderen Organen kirchlicher Regierung gestaltete sich so, daß der Papst die Befugnisse jedes Amtes durch Konkurrenz lähmen, durch Exemtionen und Reservationen durchbrechen, durch Absetzung des Inhabers übertragen konnte, daß er überall in die Rechte der Wähler und Kollatoren durch außerordentliche Vergabung der Aemter eingriff. Auf dem Gebiet von Glauben und Sitte, von Kirchenverfassung und Kirchenrecht herrschte er durch Glaubensentscheidungen und eine großartige Gesetzgebung; für die Durchführung seiner Erlasse sorgte die doppelte Reihe

geistlicher Gerichtshöfe, die ordentlichen der Bischöfe und die vom Papst delegierten der Inquisitoren, und im Dienste beider der weltliche Arm.

Und so, die Kräfte der Hierarchie in seinen Händen zusammenfassend, trat das Papsttum den Staaten gegenüber. Es führte die großen Kämpfe zwischen Kirche und Staat und beendete sie durch Siege oder Verträge. Um jede Möglichkeit einer Beherrschung der Hierarchie durch den Staat auszuschließen, beanspruchte es die Loslösung derselben von staatlicher Gerichtsbarkeit und staatlichen Lasten, d. h. eine Stellung des Klerus, bei welcher dem Staat nichts als die Pflicht des Schutzes blieb. Und wenigstens zum guten Teil ward diese Erhebung der Hierarchie zu einem souveränen Gemeinwesen durchgesetzt. Schließlich verkündete das Papsttum als Glaubensartikel die Lehre, daß dem Papste, dem Gott die Schlüssel des irdischen und des himmlischen Reiches erteilt habe, die Fülle der kirchlichen wie der staatlichen Gewalt übergeben sei: letztere habe er der weltlichen Regierung übertragen, aber so, daß er ihre Wirksamkeit nach dem höheren Zweck der Kirche lenke und über sie richte, wo sie diesem Zweck widerstrebe.¹⁾

Es wirkten also Umfang und Höhe der Aufgaben, Unbeschränktheit der Autorität und Zentralisation der Verfassung zusammen, um der Hierarchie und dem Papsttum an der Spitze derselben eine Weltherrschaft zu verleihen, die einen wahrhaft göttlichen Charakter annahm. Allein es liegt am Tage, daß der Klerus, um ein so übermenschliches Ansehen zu behaupten, einerseits die idealen Bestrebungen, die er leitete, in sich selber am vollkommensten ausprägen mußte, andererseits, bei dem steten Wandel menschlicher Dinge, jene Weisheit besitzen mußte, welche die Formen der Herrschaft den neueren Verhältnissen anzupassen weiß. Eine rein menschliche Gewalt darf, ohne ihr Ansehen zu verlieren, einen gewissen Grad menschlicher Schwächen annehmen, ein Priestertum, welches die Geister und Gewissen mit göttlicher Autorität zu beherrschen unternimmt, verliert den Glauben an seine Vollmacht, wenn es sittlich entartet und die Fortschritte der Zeit verkennt. Das Geschick und die Schuld der mittelalterlichen Hierarchie war aber, daß sie die Veränderung der Zeiten nicht verstand und selber sittlich entartete.

Da war zunächst das Verhältnis der Kirche zum Staat. Soweit es sich dabei um die Einwirkung der Kirche auf das geltende Recht handelte, konnte die Hierarchie bis zum Ende des Mittelalters im allgemeinen zufrieden sein. Der Widerstand gegen Lehre und Gesetz der Kirche wurde als Verbrechen bestraft, die dem Sittengesetz der Kirche widerstrebenden Satzungen in Recht und Gerichtsverfahren wurden allmählich beseitigt, ganze Rechtsgebiete von hervorragender sittlicher Bedeutung wurden den Gerichten und der Gesetzgebung der Kirche zugewiesen. Aber anders stand es mit dem Anspruch, daß die Staatsgewalt in der gesamten Richtung ihrer Wirksamkeit, besonders auch in den Zielen der auswärtigen Politik sich der Leitung der Hierarchie unterordnen sollte. Von Anfang an hatten die großen Staaten dieser Forderung einen Widerstand entgegengesetzt,

¹⁾ Treffende Interpretation der Bulle Unam Sanctam in der Rede Papst Clemens' VI. 1346 (bei Bodmann, Codex epistolaris Rudolphi S. 347): daß die potestas imperialis a papa originatur (S. 365), sei determinatum in illo decret. Unam Sanctam (S. 369).

der es nirgends zu unzweideutiger und dauernder Unterwerfung kommen ließ. Je mehr aber mit dem Fortgang der Zeit der Wirkungskreis der Staatsgewalt sich erweiterte, die inneren Ordnungen der Staaten sich befestigten, und das Bewußtsein ihrer Eigenart sich ausprägte, je mehr andererseits die Entartung der Hierarchie sich dadurch bewährte, daß in den Kämpfen des Papsttums um Beherrschung der christlichen Völker und Fürsten die idealen Zwecke zurücktraten, und die politische Macht als Selbstzweck erstrebt wurde, um so mehr wuchs nicht nur die Kraft jenes Widerstandes, sondern auch das Bewußtsein seiner Berechtigung. Die gelehrten Bundesgenossen Kaiser Ludwigs des Baiern fanden das entscheidende Wort, indem sie ausführten, daß Gott seiner Kirche keine Zwangsgewalt hinterlassen habe: jegliche Anordnung also, deren Durchführung äußeren Zwang erfordere, könne nur als freie That der Staatsgewalt erfolgen; in dem Kreise solcher Anordnungen sei der Staat unnahbar für die Eingriffe der Hierarchie.

So erhielt der Streit über die höchsten Beziehungen zwischen Staat und Kirche einen prinzipiellen Charakter. Neben diesen Kämpfen im größten Maßstab erhob sich aber zugleich ein dichtes Gewölk von besonderen Streitigkeiten, die fast noch stärker auf die Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Staaten einwirkten. Da wurde gekämpft über die Grenzen der staatlichen und der kirchlichen Gerichtsbarkeit, vor allem aber wurde über Rechte gestritten, mit denen Interessen von mehr materieller Natur zusammenhingen.

Die Hierarchie hatte einen ungeheuren Besitz zusammengebracht. Theils unmittelbar, als Inhaberin eines großen Theils des Grundes und Bodens — bald etwa eines Viertels, bald bis zur Hälfte desselben —, theils mittelbar, durch die den Laien aufgelegten Zehnten und ähnliche Grundabgaben, übte sie einen unermesslichen Einfluß auf das landwirtschaftliche Erwerbsleben aus. Diese Reichtümer und dieser Einfluß waren aber nicht zersplittert, sondern geeint unter der Herrschaft eines universalen Gemeinwesens, die wirtschaftliche Thätigkeit der Hierarchie war durch die Vorrechte der Steuerbefreiung und des besonderen Gerichtsstandes über den Wettbewerb der Laien erhoben. Wie nun aber der wachsende wirtschaftliche Wettbewerb und nicht minder die wachsenden Steuerforderungen der Staaten zunächst jene Vorrechte gehässig machten, und wie vollends der Gebrauch derselben in der Hand einer gewinn- und genußsüchtigen Geistlichkeit den Haß erhöhte, so erhob sich der Drang der Laien auf Einschränkung erst der Vorrechte, dann überhaupt der Reichtümer der Geistlichkeit. Hatte aber nicht der Staat in einen solchen Streit der wirtschaftlichen Interessen ordnend einzugreifen? Indem er dies unternahm und mit seiner Gesetzgebung und Regierung den Forderungen der Laien wenigstens teilweise entgegenkam, entstand der hartnäckige Streit zwischen geistlichem und weltlichem Recht über die Vorrechte des Klerus und die freie Vermehrung seines Besitzes.

Verwandt mit diesem Streit war ein zweiter. Da jede Stelle innerhalb der Hierarchie, die des schlichten Pfarrers, wie die des Würdenträgers in einem Domkapitel, die eines Stiftsprälaten wie die eines Klosterabtes, und vollends die jener Bischöfe und Äbte, die zugleich weltliche Fürstentümer besaßen, einen Anteil an den Reichtümern und Vorrechten der Geistlichkeit und an dem gewaltigen daraus entspringenden sozialen und politischen Einfluß in sich schloß, so waren

die weltlichen Regierungen keineswegs gesonnen, die Verfügung über solchen Besitz und solche Macht einer zentralisierten Hierarchie unbedingt zu überlassen. Sie suchten eine Mitwirkung zu gewinnen bei Vergabung der geistlichen Würden und bei Verwaltung der geistlichen Güter; und diese Mitwirkung errangen sie bald durch Einräumungen der Hierarchie, bald durch einseitige Gesetze und Verwaltungsmaßregeln. Es entstanden jene unaufhörlichen Verhandlungen und Streitigkeiten, in denen die staatliche Regierung einen tief eingreifenden Einfluß auf die Hierarchie verlangt und gewinnt, nicht insofern dieselbe religiösen Zwecken dient, sondern weil sie über einen unermesslichen Schatz von Macht und Reichtum verfügt, der religiösen Zwecken zum Teil entfremdet ist.

Auch für derartige Anforderungen der Laien an die Geistlichkeit, der Staatsgewalt an die Hierarchie fanden die Anwälte des Staates die allgemeine Begründung. Nicht aus göttlichem Gesetz, so lehrten sie, sondern aus staatlicher Verleihung, die von dem Urheber zurückgenommen werden kann, stammen die Steuerbefreiungen und der eigene Gerichtsstand des Klerus. Und die am weitesten Gehenden fügten hinzu: auch hinsichtlich der Grundstücke und Schätze kommt der Geistlichkeit nur der Gebrauch zu; der Staat hat das Recht, die Verwaltung dieser Güter zu beaufsichtigen, ja sie selber zu verleihen und zurückzunehmen.

So traten die Staaten mehr und mehr in grundsätzlichen Gegensatz zu der Hierarchie. In derselben Zeit erhob sich aber noch eine ganz andere Macht, um von ganz anderer Seite die Herrschaft der Hierarchie zu erschüttern: das war die Gelehrtenrepublik der Humanisten. Begründet auf dem Boden selbständig gefundener Methode und selbständig gewählter Gegenstände des wissenschaftlichen Studiums, zusammengehalten durch das Bewußtsein eines gemeinsamen für die Menschheit wertvollen Strebens, vereint durch persönlichen Verkehr in Korrespondenz, Reisen und gelehrten Gesellschaften, trat dieses internationale Gemeinwesen von vornherein in eine feindliche Stellung zu derjenigen Schule, welche durch die mittelalterliche Hierarchie geschaffen war und deren Lehre und Gesetze verfocht. In der That war die Feindschaft eine wohl begründete: sie beruhte auf dem Unterschied der wissenschaftlichen Methode, der historisch-suchenden des Humanismus, der systematisch-konstruierenden der Scholastik. Die theologische und kanonistische Schule der scholastischen Richtung hatte, indem sie das System der Dogmatik und des kirchlichen Rechtes entwickelte, sich einer folgerichtigen philologisch-historischen Durchforschung der heiligen Schriften und der Quellen der Lehre und Verfassung der alten Kirche entzogen. Darüber war es geschehen, daß der durch solche Forschungen zu ermittelnde Stoff, den das System verarbeiten soll, nach seinen echten Bestandteilen nur bruchstückweise benutzt oder gekannt und anderseits durch eine Fülle von urteilslos angenommenen Fälschungen, welche den Anschauungen und Absichten der Gegenwart die Rechtfertigung aus der Vergangenheit gewähren sollten, ergänzt war. Die Hauptbeweise z. B. für die Gewaltfülle des Papstes entnahm man aus erdichteten Berichten und Gesetzen, welche seit dem sechsten Jahrhundert teils an dem Orte des Papsttums, teils außerhalb desselben, immer aber mit der Absicht der Ausbildung seiner Macht, erfunden waren. Daß man solche Mängel nicht empfand, lag eben an der einseitig systematischen Methode. Ausgehend von den vorherrschenden Lehren und

Einrichtungen der Gegenwart, nahm man die Zeugnisse vom Leben der Vergangenheit mehr als Belegstellen für feststehende Sätze, denn als Ueberlieferungen, aus deren Sinn und Zusammenhang die Sätze des Systems erst zu ermitteln waren. Diesem Verfahren trat der Humanismus gegenüber, mit dem Bestreben, die schriftlichen Zeugnisse des Altertums vollständig zu sammeln und aus der vergleichenden Prüfung derselben das Bild alten Lebens und Denkens zu gewinnen. Allerdings handelte es sich dabei zunächst um das klassische Altertum, und nur insofern griff der neue Geist in die Macht der Hierarchie ein, als er umgestaltend auf den mittleren und höheren Unterricht einwirkte. Aber als im Fortgang der Zeiten deutsche, französische und englische Humanisten unter des schöpferischen Erasmus Führung dieselben Grundsätze auf das kirchliche Altertum anwandten, ging ihnen das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer neuen, der scholastischen Weise entgegengesetzten Methode der theologischen Studien auf. Unbeeinflusst durch fertige Lehrgebäude, sollte der Theologe durch historisch-philologische Erforschung der heiligen Schriften und der altkirchlichen Litteratur die Lehren und Einrichtungen ermitteln, welche der Kirche von ihrem Stifter überliefert oder in ihren ältesten Zeiten ausgeprägt seien. Nach den Ergebnissen solcher Forschungen seien dann die Lehrgebäude der herrschenden Systeme zu prüfen.

Also nicht Beherrschung der Geister durch die Dogmatik der Theologen, sondern Prüfung dieser Dogmatik durch eine Forschung von unermesslicher Weite und unberechenbaren Ergebnissen. Gleich in den Schriften des Erasmus erhoben sich, wenn nicht scharfer Widerspruch, so doch tief greifende Bedenken gegen Lehren, welche die übereinstimmende Ansicht der Theologen seiner Zeit für ewige Glaubenssätze, gegen Einrichtungen, welche die Hierarchie für göttliche Anordnungen erklärte. Die neue Richtung deutete auf eine einschneidende Aussonderung der Glaubenslehren der ursprünglichen Kirche von den Zuthaten der mittelalterlichen Theologie, der Kirchenordnungen der alten Zeit von der absolut monarchischen Verfassung der Gegenwart. Es ging ihr der Gedanke einer Entwicklung auf, deren Phasen durch die verschiedenen Abschnitte der kirchlichen Litteratur zu verfolgen seien.

Verdeckt und langsam waren anfangs die Angriffe, die so aus den Tiefen der gelehrten Studien entstanden; rascher und gewaltfamer war dagegen eine dritte Richtung der Opposition, die sich aus dem ungelehrten Volk erhob. An und für sich hätte man freilich bei den Volksmassen die Kraft zur Erschütterung der geistigen Herrschaft der Hierarchie kaum voraussetzen sollen. Jeder Getaufte hatte sich ja dem religiösen Unterricht der Hierarchie zu unterwerfen, und was diese von Glaubens- und Sittenlehren mittheilte, enthielt für den Angelehrten bald alles, bald den vornehmsten Teil dessen, was ihm von idealen Anschauungen zukam; einem Widerspruch gegen die Wahrheit solcher Lehren aber trat der Schrecken des geistlichen und weltlichen Gerichtes entgegen. Und nicht weniger als die Geister wurden die Gewissen der Führung der Hierarchie übergeben, vor allem durch das seit dem dreizehnten Jahrhundert immer eingehender gepflegte Institut der Beichte. Die Kirche gebot ihren Angehörigen, wenigstens einmal im Jahr dem vorgesezten Seelsorger zu beichten, die Theologen suchten mittelst der Disziplin der Kasuistik alle Vorkommnisse des Lebens zu durchdringen, und

zu entscheiden, welches Verhalten sündhaft oder gerecht sei. Mit dieser Kasuistik ausgerüstet und im Namen des göttlichen Richters entscheidend, forschte der Beichtvater die Gewissen der Gläubigen aus; der leicht erweckten Sündenfurcht gegenüber wurde er zugleich Gewissensrichter und Gewissenslenker, im Auftrag des ewigen Richters unternahm er es, den schmalen Weg zu weisen, der durch die verwirrten Verhältnisse des Lebens zwischen Heil und Verderben hindurchführt. Gewiß, bei solchen Einrichtungen erschien doch die Autorität der Hierarchie noch größer und unerfütterlicher in den unteren Kreisen, in den Beziehungen zwischen Seelsorger und Gläubigen, als auf der Höhe ihrer allgemeinen Gesetzgebung und Regierung. Was ihre Macht über die Gemüter vollends befestigte, das war der furchtbare Ernst und die unbeugsame Konsequenz, mit der sie auf jeden bewußten Widerspruch gegen ihre Lehren und Satzungen die ewigen Höllestrafen setzte.

Aber auch hier war es die Hierarchie selber, welche ihr Ansehen untergrub. Zunächst auf dem Gebiet des kirchlichen Glaubens. Während sie jeden Getauften ihrem Unterricht unterwarf, unterzog sie sich der Pflicht, diesen Unterricht wirklich zu erteilen, soweit es sich um Ungelehrte handelte, nur in sehr ungenügendem Maße. Wie sie es nicht vermochte, die große Masse der Seelsorger zu theologischer Bildung zu erheben, so unterließ sie es, einen planmäßigen Unterricht im Volke einzuführen. Die Unterweisung desselben erfolgte in Predigt und Beichtermahnung und deshalb in der Regel dürftig und ohne sichere Folge. Die vornehmsten Glaubenslehren in leicht faßlichen Schriften zusammenhängend darzulegen und durch solche Lehrbücher eine Grundlage für den Unterricht zu gewinnen, diese Aufgabe wurde mit Nachdruck erst in den Reformbestrebungen des fünfzehnten Jahrhunderts verfolgt ¹⁾ und im Laufe dieses Jahrhunderts in einer Anzahl populärer Schriften, welche die dogmatischen und moralischen Grundlehren enthielten, zum Teil gelöst. Aber diese Schriften nützten nur dem lesenden und Bücher kaufenden Teil des Volkes, die große Masse desselben blieb auf den planlosen Unterricht eines seiner Mehrzahl nach ungebildeten Klerus angewiesen. Nicht besser als auf dem Gebiet des Unterrichts bewährte sich die Geistlichkeit in der Führung des sittlichen Lebens. Sich fremder Gewissensleitung zu unterwerfen, d. h. nicht nur sittliche Vergehen zu bekennen, sondern auch das sittliche Leben den Weisungen einer in alle bedeutenden Verhältnisse eindringenden Geistlichkeit zu unterstellen, — gegen eine solche Forderung dürfte sich jederzeit das Gesetz der sittlichen Selbstbestimmung erheben. Aber in der mittelalterlichen Kirche kam es vollends dahin, daß die Mehrzahl des Klerus mit geistiger Roheit sittliche Entartung verband und dadurch das Mißtrauen und die Verachtung der Laien herausforderte. Je mehr sodann die Beziehungen zwischen Geistlichen und Laien von den oben berührten Streitigkeiten über Einkünfte und Vorrechte des Klerus erfüllt wurden, um so mehr verbreitete sich das Urteil, daß die Einwirkung auf

¹⁾ Ueber Gersons *Opusculum tripartitum* vgl. Schwab, Gerson S. 683 fg. Ein wichtiger Vorläufer derartiger Arbeiten, auch in der Anlage ihnen entsprechend, ist die Abhandlung in den Kanonen der Synode von Lavaur, 1368. (Mansi XXVI S. 484 fg. Vgl. über eine ältere Arbeit: Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung [1886] S. 9.) Mit Beziehung auf Gersons Schrift der Vorschlag in dem *Tractatus agendorum* cap. 1. (Hardt, Concilium Constantiense I S. 560).

die Gewissen besonders auch dem Zweck diene, die Gläubigen den Forderungen der Geistlichkeit gefügig zu machen.

Aus solchen Verhältnissen erwuchs das Mißtrauen des Volkes sowohl gegen die Lehre wie gegen die Leitung der Hierarchie. Und mit diesem Mißtrauen verband sich dann all jene Erbitterung, die aus dem Zusammenstoß der wirtschaftlichen Interessen der Laien und Geistlichen, aus den Streitigkeiten über Einnahmen und Vorrechte des Klerus entsprang. So oft den Massen eine Lehre vorgetragen wurde, welche gegen die geistige Macht der Hierarchie anging, indem sie ihre Vermittelung zwischen Gott und dem gnadenbedürftigen Christen bekämpfte, gegen ihre weltliche Macht, indem sie ihre Reichtümer und Vorrechte angriff, zeigte es sich an der Größe des Beifalls, wie wenig doch der Klerus die Geister unbedingt beherrschte.

Also die Entwicklung des staatlichen Rechts, die neuen Methoden gelehrter Forschung, die Unzufriedenheit des Volkes, alles erhob sich, um von der Hierarchie eine Umwandlung ihrer Lehre und Gesetze zu fordern. War aber solchem Andrang gegenüber die bedrohte Macht selber einig? Durch das ganze Mittelalter hindurch war der Gedanke, daß das sittliche und intellektuelle Leben der Geistlichkeit der Höhe ihrer Aufgaben nicht entspreche, lebendig gewesen und hatte in der Kirche eine fortlaufende und freie Kritik des kirchlichen Lebens hervorgerufen. Ihren Höhepunkt erreichte diese Kritik zu derselben Zeit, da die Entartung des Klerus auf den äußersten Grad gediehen war, in dem Zeitraum des großen Schisma und der Reformkonzilien des fünfzehnten Jahrhunderts. Damals wurde das, was man Reform an Haupt und Gliedern nannte, d. h. eine Neuordnung von Verfassung und Recht, Disziplin und religiösem Leben in der Kirche, mit großartigen Anstrengungen und einschneidender Prüfung des Bestehenden in Angriff genommen: eine Reihe von Bestrebungen, die unausgesetzt vom fünfzehnten in das sechzehnte Jahrhundert weiter reichte. Aber damals führte auch die Betrachtung des kirchlichen Verderbens vor allem zu dem Gedanken, daß der wahre Grund des Nebels in der zu hoch gesteigerten Macht des Papstes liege: die Bestrebungen, diese Macht einerseits zu vermindern, andererseits zu beschützen, riefen bei den Versuchen praktischer Reform einen Kampf über die dem Papsttum und den unteren Kreisen der Hierarchie zustehenden Rechte hervor; auf dem Gebiete der Theorie bewirkten sie die Ausbildung von zwei verschiedenen Lehren über die Grundlagen der kirchlichen Verfassung. Auf der einen Seite standen die Gegner der päpstlichen Allgewalt. Sie bestritten dem Papste keineswegs tief eingreifende monarchische Rechte, aber sie bestanden darauf, daß der Bischof die Vollmacht zur Regierung seiner Diözese unmittelbar von Gott empfangen, und daß die ganze Fülle der lehrenden und richtenden Gewalt der gesamten Kirche von Christus übertragen sei: die Vertretung der gesamten Kirche sei das allgemeine Konzil; diesem komme es also zu, in Sachen des Glaubens, der Reform der Kirche, der Beseitigung eines Schisma als höchste Autorität zu richten und zu beschließen; seine Befugnisse in diesen Verrichtungen stammen unmittelbar von Gott, und seinen Entscheidungen habe auch der Papst sich zu unterwerfen.

Dem gegenüber sprach die Partei der Kurialisten die letzten Konsequenzen der monarchischen Entwicklung aus: die Fülle aller zur Belehrung und Regierung

der Kirche erforderlichen Gewalt stehe dem Papste zu; der Bischof habe unmittelbar von Gott nur den zu den eigentlich priesterlichen Verrichtungen befähigenden *Ordo*, seine Jurisdiktion dagegen, d. h. die zur Regierung der Diözese erforderliche Gewalt, sei ein Ausfluß aus der päpstlichen Macht, welcher von dem Urheber stets wieder zurückgezogen werden könne. Die Autorität eines allgemeinen Konzils stamme nicht von Gott, sondern vom Papst; letzterer sei der eigentliche Gesetzgeber der Kirche, seine Glaubensentscheidungen für die gesamte Kirche erfolgen unter der göttlichen Gewähr der Irrtumslosigkeit.

Solche Gegensätze der Lehre erzeugten den Kampf zwischen dem Papsttum und den Konzilien des fünfzehnten Jahrhunderts. Das Ende desselben war der Sieg des absoluten Papsttums, aber ein Sieg, der mit schweren Verlusten der Hierarchie erkauft wurde. Denn einmal, als Lehre wurde die konziliare Ansicht von einem bedeutenden Teil der Kirche festgehalten, so in Frankreich von der Mehrzahl der hohen Geistlichkeit, von dem obersten Gerichtshof und von der Universität zu Paris, in Deutschland von der Mehrzahl der Reichsstände und ihren juristischen Ratgebern. Eine scharfe Opposition gegen die päpstliche Art der Kirchenregierung blieb in diesen Kreisen lebendig. Sodann aber, der Sieg des Papsttums war entschieden, indem die katholischen Nationen sich von dem Baseler Konzil zur Obedienz des römischen Papstes hinwandten, und diese Wendung entsprang vornehmlich aus den Entscheidungen der staatlichen Gewalten: staatliche Gesetzgebung und Politik gab wenigstens zum guten Teil den Ausschlag, ob die Unterthanen mit dem römischen Papst das Baseler Konzil oder mit dem Baseler Konzil den römischen Papst zu verwerfen hatten. Hierdurch wurde ein mächtiger Einfluß der Staatsgewalt auf die inneren kirchlichen Angelegenheiten eröffnet; feste Formen erhielt derselbe, indem das Papsttum, um die Unterwerfung oder die ausharrende Bundesgenossenschaft der Fürsten zu erkaufen, ihnen durch besondere Gewährungen einen Teil der Rechte überließ, für deren Erwerb die Hierarchie früher die gewaltsamsten Kämpfe geführt hatte. Die österreichischen Landesfürsten erlangten z. B. das Zugeständnis der Präsentation zu den Bistümern und einer großen Zahl von Prälaturen innerhalb ihrer Landeshoheit, der Visitation der Klöster im Fall des Versäumnisses der geistlichen Oberen, der Besteuerung der ihnen untergebenen Prälaten und Geistlichen.¹⁾ Und wie in Oesterreich, so machte sich überall in großen und kleinen Landen die Staatsgewalt ans Werk, nicht nur im eigenen Wirkungskreis selbständig zu werden, sondern auch in der Regierung der Kirche eine tief greifende Mitwirkung zu gewinnen.

¹⁾ Vgl. den unter Rudolf II. gemachten Auszug päpstlicher Konzeffionen des fünfzehnten Jahrhunderts bei Hammer, *Kleß* I n. 11. Die dort unter c angeführte Bulle betr. Kloster-*visitation* von 1452 auch bei Chmel, *Materialien* II n. 12, desgleichen nochmals bei Hammer I n. 1. Ihr Vorläufer ist die Bulle 1445 (1446) Febr. 5, bei Hammer unter b, bei Chmel I n. 74. Das Exzerpt der Bulle von 1459 (1460) Febr. 21 läßt das Nominationsrecht für sechs (Suff. ist ausgefallen) Bistümer auch auf Friedrichs III. Nachfolger ausgedehnt werden. Die Bulle selbst (Chmel, *Regesten* Friedrichs IV., Anhang n. 100) hat nur die allgemeine Wendung: *volentes ea* (nämlich Eugens IV. Konzeffionen von 1446) *imperator* et *suis haeredibus et successoribus observari*. — Weitere Gewährungen betr. Kollation von Bistümern und Prälaturen: Chmel, *Regesten* n. 4008 (Bistum Laibach), 5592 (Bistum Wien und Neustadt), 6684. *Lünig*, *Reichsarchiv, spicil. eccles.* VI Anh. S. 189.

Als das Mittelalter zu Ende ging, war also der stolze Bau der Hierarchie von innen wie von außen durch zerstörende Mächte bedroht. Das erste Jahrhundert der neueren Zeit brachte die deutsche Reformation. Der Führer dieser kirchlichen Umwälzung faßte die vornehmsten Lehren, welche zum Zweck der Umgestaltung der kirchlichen Verfassung und des Verhältnisses von Kirche und Staat, der kirchlichen Lehre, des religiösen Lebens und der theologischen Studien von den Gegnern der Hierarchie seit Marfilus und Decam aufgestellt waren, in seinen Entwürfen zusammen; wie er sie dann aber alle auf den tiefsten Grund des christlich-religiösen Lebens, nämlich auf den im Innern des Sünders sich vollziehenden Verlauf der Sündenvergebung und sittlichen Erneuerung bezog und hierüber eine aus seinem eigenen Geist entsprungene, der herrschenden Dogmatik scharf entgegengesetzte Lehre aufstellte, gab er der von ihm entfesselten Bewegung einen Mittelpunkt von streng religiösem Charakter und unvergleichlicher Energie: er wirkte mit unabsehbarem Erfolg auf eine Umgestaltung zunächst des religiösen Lebens, sodann des gesamten staatlichen und kirchlichen Rechtes.

Ich wage nicht, in diesen einleitenden Bemerkungen darzulegen, wie denn eigentlich infolge der Grundlehre Luthers von der Rechtfertigung das religiöse Leben in seinen innersten Tiefen sich anders gestalten mußte. Nur darüber versuche ich einige Andeutungen, wie im Zusammenhang mit jener Lehre neue Entwürfe aufgestellt und ausgeführt wurden für die Gestaltung des Verhältnisses des Einzelnen zur Kirche und der gesamten Kirche zum Staat.

In der bestehenden Kirche fand Luther den religiös-sittlichen Wandel des Gläubigen unter der eingreifenden Leitung der Hierarchie, und nirgends trat ihm diese Leitung schärfer entgegen als in dem Institut der Beichte. Von seiner Anschauung nun, nach welcher die Sündenvergebung erfolgt, indem das vom Bewußtsein der Sünde verwirrte Gemüt die Botschaft von der Genugthuung Christi, welche die Kirche ihm entgegenbringt, mit Vertrauen ergreift, gelangte er zum bestimmten Widerspruch gegen die katholische Lehre von der Beichte. Ihm konnte dies Sakrament nur als ein besonders feierlicher Vorgang erscheinen, in dem die Schuld, die das Gewissen quält, bekannt wird, und der Priester die der Kirche anvertraute Botschaft der Versöhnung, nachdem er sich vom Glauben des Beichtigers an dieselbe überzeugt hat, wirksam ausspricht. Der Grund der Sündenvergebung bei diesem Vorgang ist die Genugthuung Christi und der Glaube des Sünders, nicht aber das Bekenntnis, welches bloß eine natürliche Aeußerung des Bewußtseins der Schuld und des Zusammenhangs der Glieder der Kirche ist, nicht eine richterliche Thätigkeit des Beichtvaters, soweit eine solche über die bloße Feststellung des Glaubens hinausgeht. Verworfen wird daher die Forderung einer eigentlichen Vollständigkeit des Bekenntnisses und die unsere Sünden zergliedernde Kasuistik; verworfen wird jene Autorität, vermöge deren der Priester im Namen Gottes über den gesamten sittlichen Zustand des Beichtenden richtet und dem geängsteten Gewissen seine Pflichten deutet; mit anderen Worten, es wird die übermenschliche Autorität, mit welcher der Priester ins einzelne der Lebensverhältnisse eindringt, um die sittlich-religiöse Leitung der Gläubigen zu übernehmen, hinweggeräumt.

Von dieser Grundlage geht dann das Werk der Loslösung des Christen

von der Herrschaft der Hierarchie weiter. Indem gelehrt wird, daß es der Kirche nicht zustehe, über das geoffenbarte Gesetz hinaus Vorschriften zu erlassen, deren Befolgung oder Nichtbefolgung an sich verdienstlich oder sündhaft sei, wird den so tief ins sittliche und gottesdienstliche Leben eindringenden Kirchengeboten ihre höhere Macht entzogen; indem sodann der äußerste Satz mittelalterlicher Opposition erneuert wird, daß die der Kirche anvertrauten Verrichtungen des Lehrens, des Spendens der Sakramente und des Vergebens oder Behaltens der Sünden nicht einem besonderen Priestertum, sondern der Gesamtheit der getauften Gläubigen anvertraut seien, und daß es zur ordentlichen Ausübung solcher Verrichtungen nur ein von Gott selber angeordnetes Amt gebe, nämlich das im Auftrag der Gemeinde zu führende Amt des Pfarrers, wird der geschlossene Charakter des priesterlichen Standes gegenüber dem der Laien verworfen, und das mächtige Gefüge der Hierarchie unter dem Episkopat und dem Papsttum als Menschenwerk bezeichnet. Indem endlich die Klostersgelübde als Gotteslästerung bekämpft werden, wird jenes Heer zentralisierter Orden, das, unter dem unmittelbaren Befehl des Papstes stehend, gleichsam den zweiten Arm der Hierarchie bildet, der Vernichtung geweiht. Es konnte nicht anders sein, als daß solche Sätze, wenn ins Leben geführt, zu einer bis ins Mark eindringenden Beschneidung der Machtfülle der Hierarchie und zu einer Auflösung ihrer fest gefügten Verfassung führen mußten, und daß alsdann die Stellung des einzelnen Gläubigen eine um vieles selbständigere wurde.

Aber nicht nur den Einzelnen wollte die Reformation selbständiger machen, sie wollte auch die Unterwerfung des Staates unter das Gebot der Hierarchie aufheben. In dieser Beziehung stellten Luther und die Mehrzahl seiner deutschen Mitstreiter den in der Ausführung allerdings vielfach eingeschränkten Satz auf, daß die Kirche, weil sie für ihre Lehre nur freie Annahme verlangen dürfe, kein Recht besitze, die Anwendung des Zwanges gegen Ketzer und Schismatiker zu fordern. Gleich hiermit hoben sie den Grund auf, aus dem am geradesten der Anspruch auf Beherrschung des christlichen Staates durch die Kirche erwuchs. Zugleich aber erneuerten sie auch ausdrücklich die Lehre, daß die Befugnisse des kirchlichen Amtes von der mit Zwang wirkenden Staatsgewalt durchaus verschieden seien, und daß der letzteren in ihrem Wirkungskreise die volle Selbständigkeit gebühre. Die Ansicht von einem göttlichen Recht, welches den Klerus als ein souveränes Gemeinwesen den Lasten und der Gerichtsbarkeit des Staates entziehe, wurde im Zusammenhang damit völlig verworfen.

Bei allen Angriffen, welche Luther nach so verschiedenen Richtungen gegen die Lehre und Macht der Hierarchie richtete, waren es zwei stetig wiederkehrende Behauptungen, welche denselben einen ganz besonderen Nachdruck verliehen: einmal, daß die Erkenntnis der wahren Lehre und Verfassung durch ein Jahrtausend von Entstellungen zu den ursprünglichen Formen zurückdringen müsse, sodann daß die Hauptschuld an jenen Entstellungen einerseits die Einmischung einer fremdartigen Philosophie, andererseits die Habgier und Herrschsucht der Hierarchie trage. Durch letztere Behauptung rief er den Haß gegen den mächtigen Klerus stets von neuem wach; auf beide Sätze gründeten er und seine Mitstreiter, besonders Melanchthon, die Forderung einer neuen Methode der theolo-

gischen Studien. Die einzige Quelle göttlicher Lehren und Gesetze, so wurde erklärt, ist die heilige Schrift. Zum Verständniß derselben muß einerseits das glaubensbedürftige Gemüt, dessen Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott in der Rechtfertigungslehre der Schrift ihre Erfüllung findet, andererseits die wissenschaftliche Arbeit, die sich in sprachlicher und sachlicher Erklärung bethätigt, zusammenwirken. Von der Grundlage der biblischen Lehre dringe dann das Studium in die zeitliche Entwicklung der Kirche ein, um die Behauptung der Gegner, daß ihre Lehre und Kirchenverfassung in unveränderter Gleichheit von der Gegenwart zu den ältesten Jahrhunderten und von da zu der göttlichen Stiftung der Kirche zurückführe, zu widerlegen, um zu erkennen, wie sich mit der Ueberlieferung der Wahrheit der Irrtum und die falschen Gesetze allmählich verbunden haben. Also Losfagung von den herrschenden Systemen und Begründung der Theologie einerseits auf den Erfahrungen des religiösen Lebens, andererseits auf einer historischen Methode, deren Pflege und Verbindung mit den verwandten humanistischen Bestrebungen ein großartiges Wachstum der Erkenntnisse herbeiführen sollte.

Kehren wir aber von dieser Richtung, welche den letzten Grund der geistigen Kraft der lutherischen Neuerung in sich schließt, zu diesen Neuerungen selber zurück. In den Jahren, da Luther seine kühnen Lehren im Zusammenhang ergriff, faßte er den noch kühneren Gedanken, dieselben ungesäumt ins Leben zu rufen und dadurch das Antlitz der christlichen Welt zu verändern. Seine Meinung war zunächst, auf dem Boden der abendländischen Kirchengemeinschaft, den er nicht verlassen wollte, eine Reform der universalen Kirche zu bewirken, und das Mittel dazu sollte ein allgemeines freies Konzil sein. Aber eine Vertretung der Christenheit zu dem Zweck und in der Form, wie der Reformator sie dachte, erwies sich sofort als unerreichbar; und so beschied er sich mit der Durchführung der Reformation an denjenigen Orten, wo man ihr geneigt war, zunächst in Deutschland. Auch hier jedoch war der Weg, den er einschlug, durch die Macht der Verhältnisse bedingt. Nachdem er zuerst, seiner Idee von der Kirche entsprechend, den Versuch eines Zusammenwirkens von Gemeinden, niederer Geistlichkeit und sachverständigen Theologen gemacht hatte, dann aber vor der Verwirrung, die daraus entstand, zurückgeschreckt war, änderte er seinen Sinn und wandte sich an die bestehenden Gewalten. Unter diesen hätte er am liebsten die Bischöfe, deren Amt er als eine zwar menschliche, aber höchst zweckmäßige Schöpfung der alten Kirche betrachtete, angerufen, weil alsdann die Kirche das Werk der Umgestaltung selbständig vollzogen hätte. Aber die deutschen Bischöfe standen der Neuerung teils feindlich, teils unthätig gegenüber; und da trugen denn Luther und seine Mitarbeiter das Werk der kirchlichen Neuordnung den staatlichen Gewalten an, nicht weil sie durch ihr Amt dazu berufen, sondern nur weil sie durch ihre Kraft dazu befähigt seien. Die staatlichen Gewalten aber, die so angerufen wurden, waren nicht die Regenten des gesamten Reiches — denn das hatte sich in eine katholische und protestantische Partei gespalten —, sondern diejenigen Fürsten und städtischen Magistrate, die Luthers Lehre angenommen hatten.

Die reichsständischen Regierungen nun, soweit sie protestantisch gesinnt waren, folgten diesem Ruf; sie unternahmen es, innerhalb ihres Gebietes dem

kirchlichen Leben in Lehre, Gottesdienst und Verfassung neue Formen zu geben; sie unterließen es aber auch nicht, die weitere Folge zu ziehen, daß die Regierung der neugeordneten Kirche fortan in den Händen der fürstlichen oder städtischen Obrigkeit verbleiben müsse. Das Vorgehen, welches bei diesen Neuordnungen eingeschlagen wurde, bestand im einzelnen darin, daß eine von der Regierung ernannte Kommission, versehen mit Bestimmungen über Lehre und Gottesdienst, die nach dem Gutachten von Theologen verfaßt waren, eine Visitation der Geistlichen, Gemeinden und Klöster vornahm und bei derselben nicht nur jene Normen, sondern zugleich eine neue Anordnung der kirchlichen Verfassung den Geistlichen und Gemeinden auflegte. Für den neuen Verfassungsbau waren zwei Maßregeln von entscheidender Bedeutung: einmal, es wurde die bischöfliche Jurisdiktion beseitigt und damit aller Zusammenhang der neuen Landeskirche mit der katholischen Hierarchie durchschnitten, sodann, es wurden die Klöster und Kollegiatstifter aufgehoben, sei es durch sofortige Auflösung, sei es durch das Verbot neuer Aufnahme, sei es durch eine Umwandlung, bei der die Anstalt äußerlich erhalten, der katholisch-klösterliche Charakter aber vernichtet wurde. Als Elemente blieben nach solchen Eingriffen nur die Gemeinden und ihre Pfarrer übrig. Wie nun über Gemeinden und Pfarrern zum Zweck einheitlicher Kirchenregierung ein System von Behörden unter der Hoheit der weltlichen Regierung begründet wurde, und ein wie bescheidenes Maß von kirchlicher Selbstverwaltung nach unten den Gemeinden, nach oben bisweilen den Synoden eingeräumt wurde, kann hier nicht ausgeführt werden. Nur darauf muß ich nochmals zurückkommen, wie sich die Gedanken über das Recht der Landesregierung zur Ordnung und Regierung der Kirche entwickelten.

Der Führer der deutschen Reformation hatte nachdrücklich erklärt, daß, wie die Verkündigung der Religionslehre, also auch die Regierung der Kirche nicht zu den Bestandteilen der staatlichen Gewalt gehöre: nur deshalb übernehme letztere das kirchliche Regiment, weil die zunächst berufenen kirchlichen Gewalten ihre Pflicht versäumen. Aber wie nun die fürstliche Regierung die Leitung der kirchlichen Dinge in ihrer Hand fühlte, da blieb ihr Selbstbewußtsein bei der Ansicht eines bloßen Notrechtes nicht stehen. Dreißig Jahre nachdem die sächsische Kirche unter Führung Luthers umgestaltet war, erklärte bereits der Herzog Christoph von Württemberg in der von ihm erlassenen Kirchenordnung: es sei falsch, wenn man der Staatsgewalt nur eine weltliche Regierung zugestehen wolle; die erste Pflicht ihres Amtes sei vielmehr, sich der Kirche mit Eifer anzunehmen und zu sorgen, daß den Unterthanen das reine Evangelium verkündet werde. Anstellung tauglicher Geistlicher, Bestrafung der Irrlehren, Verhütung der Sünden wird als besonderer Inhalt dieser Pflicht aufgeführt.¹⁾ Zu welcher Herrschaft über die Geister man auf Grund solcher Anschauungen gelangen konnte, wird die spätere Entwicklung der Dinge zeigen. Wie leicht und mächtig sie sich aber herausbildeten, erkennt man daran, daß auch theologische Führer

¹⁾ Richter, Ev. Kirchenordnungen II S. 198. Die Hauptstellen in der Vorrede (S. 198), dem eingerückten Mandat „von Wiedertäufern“ (S. 204), dem Abschnitt „Zensur der Kirchen“ (S. 215 a).

der Reformation sie annahmen. Die Fürsten, so schrieb z. B. Melancthon, werden vom Psalmisten Götter genannt; sie sind nämlich Stellvertreter Gottes, die als Wächter der ersten wie der zweiten Tafel der zehn Gebote den Götzendienst — er meinte den katholischen Kultus — abzustellen und die hartnäckig Ungehorsamen mit körperlichen Strafen zu belegen haben.¹⁾

Im Zusammenhange mit solchen Auffassungen vom Rechte der Fürsten standen die Grundsätze über Freiheit und Unfreiheit des Glaubens. Luther hatte das Recht der Glaubensfreiheit der Zwangsgewalt der katholischen Hierarchie entgegengestellt. Aber bei der Gründung des neuen Kirchenwesens und dem dadurch hervorgerufenen Kampf mit der alten Kirche einerseits und den neuesten Extremen andererseits wurde ein solcher Geist der Gewaltthätigkeit wach, und bei dem Uebergang der Kirchenverfassung in die Hand der staatlichen Obrigkeit lag für letztere die Uebertragung ihrer Zwangsgewalt auf das kirchliche Gebiet so nahe, daß der Grundsatz der Glaubensfreiheit innerhalb der neuen Landeskirchen starke Beschränkungen, oft bis zu seiner Verleugnung, erlitt. Vor allem waren es zwei Proben, die in dieser Beziehung an die protestantische Landeskirche herantraten. Einmal: sollte man die Lehren der Wiedertäufer dulden, die sich doch gegen Anschauungen richteten, in denen Katholiken wie Protestanten die gemeinsamen Grundlagen ihrer kirchlichen und politischen Ordnungen, die Gewähr der noch geretteten geistigen Einheit der abendländischen Christenheit erblickten? Als von seiten des Reiches, erst durch ein kaiserliches Edikt von 1528, dann durch den Reichsabschied von 1529, auf das Bekenntnis der Wiedertäufer die Todesstrafe gesetzt wurde, ganz im Sinne des mittelalterlichen Kegerrechtes, da erklärten die lutherischen Reichsstände in jener selben Protestation, in der sie die freie Ausbreitung ihres Kirchenwesens dem Verbot des Reichsabschieds zum Trotz behaupteten, sich doch mit jenem Kegergesetze einverstanden.²⁾ Und wie es zur Ausführung desselben kam, bemerkte man nur insofern eine Nachwirkung der freieren Auffassung, als doch die eine oder die andere Herrschaft, z. B. Landgraf Philipp von Hessen, das Neueste der Todesstrafe verwarf, und als im allgemeinen protestantische Regierungen sich schlaffer zeigten als katholische.³⁾

Eine zweite Probe lag in der Frage, ob bei Aufrichtung des neuen Kirchenwesens zugleich der Fortbestand des alten geduldet werden sollte. Auch hier entschieden sich die protestantischen Theologen und Obrigkeiten für die Alleinherrschaft ihrer Kirche, aber hier, wo es sich um die Beziehungen zwischen zwei Religionen handelte, die fortan die Hauptmasse des deutschen Volkes unter sich teilen sollten, nahm die Mehrzahl der Reformatoren und reformatorisch gesinnten Staatsmänner den ursprünglichen Grundsatz ernster. Nicht aus einem Richteramt über die

¹⁾ Corpus reformatorum IX 77. Noch schärfer in der *Commonefactio de Thammero* a. a. D. S. 131. Wenn er übrigens die Todesstrafe gegen die Keger billigt, so fügt er hinzu: *mitior sit magistratus, si delicta minus sunt atrociora; sed tamen contagio errorum prohibeatur.* (S. 1002 fg.)

²⁾ Luthers Werke von Walch XVI S. 385, 404.

³⁾ Cornelius, Münsterscher Aufruhr II S. 57. Eisenlohr in Reyschers Sammlung der württemberg. Gesetze IX S. 91.

Gewissen wollten sie die Maßregeln gegen die katholische Religion ableiten, sondern aus der Pflicht der Obrigkeit, den Rechtgläubigen offenes Aergernis fern zu halten und die öffentliche Zucht nicht durch den Hader feindlicher Bekenntnisse stören zu lassen; nicht als Strafe wollten sie das Vorgehen gegen die Katholiken angesehen wissen, sondern als polizeiliche Vorkehrung im Interesse der öffentlichen Ordnung. Das mildeste Verfahren, welches man demgemäß einschlug, bestand in dem Verbot der alten Lehre und ihres Gottesdienstes, mit Ausweisung der Geistlichen und Lehrer, welche sich dem Verbot nicht fügten, aber ohne Kränkung der auf offene Bethätigung ihrer Religion Verzichtenden; härter war es schon, wenn man, wie in Sachsen, über Geistliche sowohl wie Laien, welche sich dem neuen Kirchenwesen nicht anschlossen, die Ausweisung verhängte, und ganz nahe kam man dem System des Glaubenszwanges, wenn man, wie in Württemberg,¹⁾ den Besuch des protestantischen Gottesdienstes durch Geldstrafen erzwingen wollte.

So erhielt das neue Kirchenwesen durch die mächtige Einwirkung der staatlichen Gewalt einen ganz besonderen Charakter. Aber nicht minder mächtig war doch auch die Rückwirkung, welche diese kirchliche Umgestaltung auf die staatlichen Verhältnisse im deutschen Reich ausübte. Da war es zunächst das ohnehin so kräftig emporstrebende Fürstentum, dessen gesamte Machtstellung durch den Zuwachs eines kirchlichen Wirkungskreises abermals unermesslich erweitert wurde. Um diesen Zuwachs vollständig zu übersehen, dürfen wir nicht vergessen, daß zugleich mit der Kirchenregierung noch zwei derselben anhängende Verwaltungsgebiete unter staatliche Hoheit gelangten, das Unterrichtswesen und die Fürsorge für die Armen und Kranken. Allerdings gerade dieser Uebergang war keineswegs unvorbereitet. Schon während der drei vorausgehenden Jahrhunderte hatte die Hierarchie die Herrschaft über das Schul- und Armenwesen mit der vordringenden Staatsgewalt teilen müssen, — auch dies wieder ein Zeichen von der inneren Kräftigung des Staates und der zunehmenden Unfähigkeit der Kirche, ihren weitgezogenen Wirkungskreis auszufüllen. Als das Mittelalter zu Ende ging, gab es — wenigstens im westlichen und südlichen Deutschland — kaum eine irgendwie angesehene Stadt, welche nicht neben den kirchlichen Armenanstalten ein vom Magistrat begründetes und verwaltetes Hospital besaß; sehr viele hatten daneben ein von der städtischen Obrigkeit eingerichtetes und geleitetes Almosenwesen; und schon hatte sich die zentralisierende Gesetzgebung des Fürstentums auch dieses Gebietes bemächtigt. In Jülich-Berg z. B. verordnet die fürstliche Regierung die Niederlegung einer Armenkommission in jeder Stadt und jedem Kirchspiel; sich selber und ihren Beamten wahrt sie die Aufsicht über die Verwaltung der Spitäler.²⁾ Ebenso schreibt Ferdinand I. dem Landesfürsten die Aufsicht über die Verwaltung aller von Laien gestifteten Hospitäler in Niederösterreich zu;³⁾ er läßt sich von seinen Beamten berichten, daß viele dieser Stiftungen der geistlichen Behörde keinerlei Visitation noch Korrektion gestatten.⁴⁾ Ja die Reichspolizeiordnung von 1530

¹⁾ Landesordnung von 1536. (Reyscher XII S. 85.) Wiederholt 1552. (S. 196.)

²⁾ Polizeiordnung von 1558 S. 41 fg.

³⁾ Codex Austr. II S. 306.

⁴⁾ Gutachten von 1562 bei Bucholz IX S. 705 n. 27.

setzt die Aufsicht über die finanzielle Verwaltung der Hospitäler als allgemeines Recht reichsständischer Obrigkeit voraus.¹⁾

Nicht anders ging es mit dem Unterricht. Da die katholischen Kloster- und Domschulen nicht genügten, so begründeten die großen und kleinen Städte ihre Schulen für mittleren und niederen Unterricht, die Fürsten stifteten Universitäten für die höheren Studien. Wohl wahrte sich die Hierarchie ein tief greifendes Recht der Aufsicht über derartige Anstalten, aber in erster Linie pflegten Verwaltung, Einrichtungen und Lehrer derselben von demjenigen abzuhängen, der sie ins Leben gerufen hatte, also von der weltlichen Obrigkeit.

Vollends brachte es nun aber die protestantische Kirchenordnung mit sich, daß auf diesen Gebieten die bisher zwischen Kirche und Staat getheilten Befugnisse ungeteilt in die Hände der staatlichen Regierung übergingen und zugleich wesentlich verstärkt wurden. Die protestantische Obrigkeit sah auf der einen Seite zugleich mit den Klöstern so viele Schulen und Wohlthätigkeitsanstalten untergehen, auf der andern Seite wurde sie durch den Schwung des neuen Geistes zu erhöhter Sorge für den Unterricht, sowie für die Unterstützung der Nothleidenden angeregt. Die Folge war, daß sie sich der Begründung neuer, der schärferen Beaufsichtigung der bestehenden Schul- und Wohlthätigkeitsanstalten unterzog, auch hier wieder im Geist jener Zentralisation, der in der Pflege des wirtschaftlichen Lebens die Oberhand gewonnen hatte. Soweit es sich dabei um Ziel und Einrichtung des Unterrichtes handelte, schloß man sich an die Grundsätze des deutschen Humanismus an, soweit die Anordnung und Verwaltung des Unterstützungswesens in Betracht kam, nahm man die Ueberlieferungen städtischer Verwaltung und fürstlicher Polizeiordnungen auf: überall aber boten die neuen Behörden des Kirchenwesens die Mittel zu regelmäßiger Verwaltung und Beaufsichtigung.

Also der Wirkungskreis der fürstlichen Regierung wurde nicht bloß über eigentlich kirchliche, sondern auch über verwandte Gebiete ausgedehnt. Um aber das volle Maß des Machtzuwachses, der hieraus entsprang, zu erkennen, müssen wir noch die selbständige Energie in Betracht ziehen, mit der das Fürstentum diese Neuerung vollzog. Fast ausnahmslos wurde in den größeren Fürstentümern die Umwandlung des Kirchenwesens ohne Befragung der Landstände vorgenommen.²⁾ Erst dann wurde — nicht allgemein, aber in der Regel — ihre Zustimmung eingeholt, als es sich um die Verwendung des kirchlichen Vermögens handelte. Wenn irgendwo, so bewährte sich also hier der Anspruch der fürstlichen Regierung auf das Recht eigenmächtiger Gesetzgebung.

Zu allem anderen endlich gesellte sich noch die materielle Kräftigung, die dem Fürstentum durch die Uebernahme des Kirchenguts unter seine Verwaltung zuwuchs. Offenbar wurde eine solche Kräftigung schon dann erzielt, wenn, wie in Kursachsen, die Regierung das übernommene Vermögen ausschließlich für Kirchen-, Schul- und Wohlthätigkeitszwecke verwandte; viel direkter wurde sie

¹⁾ n. 34.

²⁾ Eine solche kommt vor in den brandenburgisch-fränkischen Landen. (Lang, Gesch. von Bayreuth II S. 7 fg., 15 fg.) Lehrreich ist der Konflikt zwischen dem H. von Sachsen und seinen Ständen. (Haffe, Meißenisch-albertinische K. Geschichte II S. 17 fg.)

bewirkt, wenn, wie in Hessen, ein Teil der eingezogenen Klostergüter auch für staatliche Verwendungen bestimmt wurde, und wie sie in großartigster Weise erfolgte, kann das Beispiel von Kurbrandenburg, dem größten Fürstentum im Nordosten, veranschaulichen. Hier war das Kammergut, die materielle Grundlage fürstlicher Macht, unter den Wirren früherer Jahrhunderte bis auf einen ungenügenden Rest verschleudert; durch die Einziehung der Klostergüter, der bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts diejenige der drei Landesbistümer folgte, wurde es wieder emporgebracht. In der Altmark z. B. konnten den drei Ämtern, in welche das Kammergut eingeteilt war, vier neue, aus Kloster- und Bistumsgut gebildete hinzugefügt werden; in der Uckermark, wo es gar keine Ämter gab, konnte man deren drei begründen, und in ähnlichem, wenn auch nicht so großartigem Maßstab wurde das Kammergut der übrigen Marken abgerundet.¹⁾

Bei diesem Emporsteigen fürstlicher Macht ist allerdings zu beachten, daß es unmittelbar nur den Anhängern des protestantischen Bekenntnisses zu gute kam.

Allein daß mittelbar auch die katholischen Fürsten ihren Anteil an dem Gewinn nahmen, wird sich bei der Geschichte der katholischen Gegenreformation ergeben. Vorläufig jedoch möge sich die Betrachtung von dieser Entwicklung des Fürstentums dem allgemeinen Reichsverbande zuwenden und hier der Frage näher treten, wie die Reformation auf den Organismus des gesamten Reiches einwirkte. Wir knüpfen dabei an die Ausführungen des ersten Kapitels an, in dem von den rein politischen Folgen schon die Rede gewesen ist. An dieser Stelle sind diejenigen Verhältnisse des Rechts und der Machtstellung des Reiches zu betrachten, welche unmittelbar mit den kirchlichen Ordnungen zusammenhängen.

Wenn der Führer der Reformation bei seinem ersten Auftreten von der Hoffnung gehoben war, daß die gesamte Nation ihm folgen werde, so sah er sich hierin bald enttäuscht: der Kaiser und eine sich allmählich sammelnde Majorität des Reichstags traten ihm feindlich entgegen, sie suchten sein Werk nach den Vorschriften des mittelalterlichen Kezerrechtes zu vernichten. Wie nun hieraus und aus der Gegenwehr der stetig zunehmenden protestantischen Partei der Reichstände die schwersten Verwickelungen entstanden, habe ich nicht zu erzählen; im Zusammenhang dieser Einleitung muß ich nur zwei Ergebnisse dieser Kämpfe herausheben, des Interim von 1548 und den Religionsfrieden von 1555.

Das Interim war die Frucht eines Gedankens, den seit Jahren sowohl der Kaiser, als auch hervorragende Mitglieder beider Bekenntnisse verfolgt hatten, des Gedankens nämlich, daß bis zum endlichen Ausgleich des Religionsstreites eine vorläufige kirchliche Vereinigung zu treffen sei. Solange man diesen Plan auf gütlichem Weg verfolgte, war er regelmäßig mißlungen; als aber der Kaiser die Waffen ergriffen und den Schmalkaldener Bund niedergeworfen hatte, machte er den Versuch, ihn mit stärkerer Hand durchzuführen, und zwar in einer Form, die fast überall zum Nachteil der protestantischen Sache ausfiel. Hinsichtlich der Unterscheidungslehren und der Ordnung des Gottesdienstes wurden Normen auf-

¹⁾ Bornhak, Gesch. des preuß. Verwaltungsrechtes I S. 130. Ueber die Mittelmark nähere Angaben bei Föbichin, Die Territorien der Mark Brandenburg.

gestellt, die im katholischen Geiste gedacht waren, die Kirchenverfassung, deren Anerkennung gefordert wurde, war eine gemäßigte Herrschaft der katholischen Hierarchie, die einzigen wirklichen Konzessionen, die gewährt wurden, das Abendmahl nämlich unter beiden Gestalten und die Priesterehe, verstießen nicht gegen wesentliche Einrichtungen der katholischen Kirche. Nach diesen, in dem sogenannten Interim befaßten Festsetzungen sollten die kirchlichen Dinge bis zu den Entscheidungen des Trienter Konzils in den protestantischen Gebieten geordnet werden; die Durchführung derselben wurde durch den Augsburger Reichsabschied den protestantischen Ständen aufgelegt.

Wie nun dieses Reichsgesetz unter neuen Verwickelungen nur unvollkommen ausgeführt und schließlich durch den Aufstand des Kurfürsten Moriz und den darauf folgenden Passauer Vertrag (1552) beseitigt wurde, ist wiederum hier nicht zu erzählen; was uns angeht, das sind die Nachwirkungen des Interim, soweit sie sich über den Passauer Vertrag hinaus erstreckten.

Vor allem blieb, infolge des Interim und der mit seiner Einführung verbundenen Maßregeln in den Gemeinden von Oberdeutschland, eine nicht unbedeutende Verschiebung der Machtverhältnisse zu Gunsten der Katholiken zurück. Im Elsaß z. B. hatte das Haupt der dortigen Reichsstädte, die Stadt Straßburg, zu den vier noch bestehenden katholischen Klöstern dem Bischof vier Stiftskirchen einräumen müssen zur Einführung erst des interimistischen, dann des rein katholischen Gottesdienstes.¹⁾ Der Vorort der Wetterau, die Stadt Frankfurt, mußte den gesperrten katholischen Gottesdienst in den drei Stiftskirchen wieder frei geben.²⁾ Die große Mehrzahl der 42 schwäbischen Reichsstädte endlich, welche die Reformation angenommen hatte, wurde zugleich in ihren kirchlichen und politischen Einrichtungen getroffen. In kirchlicher Hinsicht hatte z. B. die Stadt Ulm, der Vorort der schwäbischen Städte, während der Herrschaft des Interim die protestantische Religionsübung verloren und mußte nach dem Passauer Vertrag sich vorläufig damit zufrieden geben, daß von den früher reformierten Kirchen das Münster dem protestantischen Gottesdienst zurückgegeben, die Barfüßerkirche dagegen den Katholiken gelassen wurde.³⁾ Die Stadt Augsburg sah sich genötigt, durch einen Vertrag mit ihrem Bischof einen Teil der Kirchen und Klöster den Katholiken zu restituieren. Viele Städte, die nur eine Pfarrkirche besaßen, wie Eßlingen und Heilbronn, hatten dieselbe erst für interimistischen, dann für rein katholischen Gottesdienst einräumen müssen.⁴⁾ In politischer Hinsicht wurde dann in demselben Zeitraum (1548—52) durch kaiserlichen Machtbefehl die Verfassung der schwäbischen Reichsstädte, oder doch der großen Mehrzahl derselben, umgewandelt. Es wurden — das waren die Grundzüge der neuen Ordnung — die Zünfte als politische Korporationen aufgelöst, bei der Besetzung des Stadtrats

¹⁾ Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß II S. 199 fg., III S. 3 fg. Ueber das vierte Stift (Allerheiligen) III S. 49 Anm. Ueber die vier Klöster III S. 61 fg. — v. Druffel, Briefe und Akten III S. 123 fg.

²⁾ Grotefend, Quellen zur Frankfurter Geschichte I S. 114 Anm. 3, 115. Kriegel, Geschichte Frankfurts S. 232. v. Druffel I n. 239.

³⁾ Stälin, Württemberg. Geschichte IV S. 756.

⁴⁾ Ritter, Union II S. 191.

und der Aemter wurde den patrizischen Geschlechtern das vollste Uebergewicht verliehen, und die Stadtregierung selber wurde so geregelt, daß der große Rat durch den kleinen beherrscht wurde, und aus dem kleinen Rat wieder der engere Ausschuß der sogenannten Geheimen heraustrat: den Schluß der gesamten Neuordnung bildete die Bestimmung, daß zu Ratsstellen und Aemtern vornehmlich Katholiken oder solche, die der katholischen Religion am nächsten ständen, d. h. Interimisten, gewählt werden sollten.¹⁾

Diese politische Umgestaltung überdauerte den Sturm von 1552, und nicht minder behauptete sich ein guter Teil der kirchlichen Neuordnungen, besonders die oben angeführten. Es gab sogar in Oberdeutschland neben den Städten auch ein größeres Fürstentum, welches mit ähnlichen Veränderungen aus der Zeit des Interim in diejenige des Religionsfriedens eintrat, das war das Herzogtum Württemberg. Neben zahlreichen kleineren Klöstern bestanden hier 14 vornehme Abteien, welche die Regierung seit 1535 in protestantische Anstalten umzuwandeln begonnen hatte.²⁾ Als der Schmalkaldener Bund niedergeworfen und das Interim angeordnet war, mußte der Herzog zugeben, daß diese Abteien wieder von katholischen Geistlichen in Besitz genommen wurden, daß an dem württembergischen Landtag wieder eine Kurie katholischer Prälaten erschien.

So hatte die durch das Interim bezeichnete Reaktion den Katholiken doch bedeutende Bruchstücke der verlorenen Macht zurückerstattet. Allein es war dies eine Rückgabe, welche regelmäßig zu Gunsten einer Minderheit erfolgte, und zwar einer Minderheit, die nicht die innere Kraft besaß, den Gewinn sich dauernd zu sichern. Grollend stand ihr gegenüber die protestantische Mehrheit, als eine Partei, der wohl zeitweilig der Mut, aber keineswegs die Kraft abhanden gekommen war. Bis zu den Siegen Karls V. war diese Partei von dem Bewußtsein großartiger Erfolge und einer noch unerschöpften Kraft der Propaganda durchdrungen. Da nun die Siege des Kaisers, wie die Entwicklung der Dinge sehr rasch lehrte, von kurzer Dauer waren, so konnte es nicht anders sein, als daß die Zeit einer Abrechnung herankam. Als sie nach dem gelungenen Aufstand des Kurfürsten Moritz herankam, da lebte denn auch nicht allein jenes Bewußtsein der Kraft und der Propaganda wieder auf, sondern es nahm zugleich eine wesentlich verschärfte Form an. Und eben diese Verschärfung war eine zweite Folge des Interim.

Im Grunde war, wie schon bemerkt, das Interim einem Gedanken der Versöhnung entsprungen, der auch von angesehenen Vorkämpfern der protestantischen Sache gehegt wurde, so vor allem von Melanchthon, dem zweiten Führer der reformatorischen Bewegung in Deutschland. Sehnsüchtig war dessen Blick von jeher an den zwei großen Erscheinungen der verlassenen Kirche haften geblieben,

¹⁾ Augsburger Wahlordnung von 1549. (Mosler, Deutsches Staatsrecht 42 S. 216.) Ueber die weiteren Anordnungen von 1555 vgl. Häberlin III S. 40. Zur Erläuterung der Ordnung vgl. die Verhandlungen der kaiserl. Kommission von 1628. (Lehmannus continuatus S. 474.) Ueber die einzelnen schwäbischen Städte vgl. Stälin, Württemb. Geschichte IV S. 473. v. Druffel, Beiträge I n. 794 Anm. Unter der „alten wahren christlichen Religion“ konnte der Gesetzgeber nur die katholische Religion verstehen.

²⁾ Stälin IV S. 393 fg. Eisenlohr bei Reyscher IX S. 29 fg. zählt 16 Abteien.

an ihrem universalen Verband und ihrer Selbstregierung; die Aufnahme des protestantischen Bekenntnisses in den gewaltigen Bau der alten Kirche war er bereit mit tief greifenden Zugeständnissen zu erkaufen. Allerdings die Zugeständnisse, welche das Augsburger Interim verlangte, gingen auch diesem Mann der Vermittelung weit über alles, was erträglich schien, hinaus. Aber als der Kurfürst Moriz das Interim für seine Lande in dem Sinne umarbeiten ließ, daß man einerseits dem Gottesdienst, den Geboten und der Verfassung der alten Kirche sich guten Theils anpaßte, anderseits die Lehren des protestantischen Bekenntnisses, wenn auch in dehnbarer Fassung, zu wahren glaubte, und nun unter drohendem Hinweis auf landesfürstlichen oder kaiserlichen Zwang die Annahme einer solchen Kirchenform verlangte, da ließ Melanchthon diesem Werke des Leipziger Interim seine Billigung und seine Mitwirkung.

Verhängnisvoll für die Männer der Vermittelung war es nun aber, daß das Augsburger Interim für die Protestanten eine schwere Verfolgung ihrer Religion bedeutete, und daß der Ingrim, welcher hieraus hervorging, sich auch gegen die Nachbildungen der ursprünglichen Formel richtete. Als kühner Anwalt dieser Stimmung trat Melanchthons jüngerer Kollege, Flacius Illyricus, hervor. Er war eine Theologe, der wie kein anderer die für die Protestanten gegebene Richtung auf biblische Exegese und Kirchengeschichte mit massivem Sammlerfleiß fortführte, allerdings schon nicht mehr in dem induktiven Sinn des Humanismus, sondern in dem festen Glauben, daß überall die Wahrheit der Sätze Luthers und die Falschheit der katholischen Lehren sich bestätigen müsse. Befangen in der düsteren Anschauung, daß die römische Kirche das Reich des Antichristes sei, welches, schon unter den Aposteln innerhalb der wahren Kirche aufgegangen, dieselbe allmählich und unentlarvt überwuchert habe, bis endlich am Vorabend des jüngsten Gerichtes, in dem letzten Zeitraum, den die alternde Welt noch zu durchleben habe, der wahre Sinn des Evangeliums durch die Reformatoren wieder aller Welt verkündet sei,¹⁾ — beherrschte von solchen Ideen, kämpfte er mit der doppelten Leidenschaft des Fanatikers und des einseitigen Dialektikers für die Reinheit und scharfe Ausprägung der lutherischen Lehre. Wer ihm die dogmatischen Definitionen, in denen er dieselbe eingeschlossen sah, ansocht, den betrachtete er als Mitarbeiter im Reich des Antichristes, als Werkzeug des Satans. Im schärfsten Gegensatz gegen Melanchthon, gegen dessen tiefe Ehrfurcht vor allen Mächtigen und ängstliche Sorge um seine Person, war Flacius eine unabhängig trotzig Natur: im Kampf für seine Dogmen hinderte ihn keine Pietät gegen alte Freunde und Lehrer, keine Unterwürfigkeit unter die fürstliche Kirchenregierung, auch nicht die Rücksicht auf eine gesicherte Stellung, noch die Furcht vor persönlicher Gefahr.

Man begreift es leicht, wie dieser Mann in dem Leipziger Interim einen Angriff auf die Reinheit der lutherischen Lehre erblickte. Er wich aus dem sächsischen Gebiet nach dem geächteten Magdeburg und kämpfte hier mit grimmigen Streitschriften gegen die Vermittelung und die Vermittler. Wenn Melanchthon zum Zweck der Verständigung mit den Katholiken den protestantischen Lehren eine

¹⁾ Vgl. besonders *Ecclesiastica historia* (Basel 1560 fg.) Cent. I 2 S. 435—40.

allgemeinere Fassung gegeben hatte, so forderte er eine scharfe Formulierung in sehr speziellen Sätzen. Wenn Melanchthon die eigentlichen Konzeffionen mit der Erklärung rechtfertigte, daß sie sich auf Mitteldinge bezögen, d. h. auf Gebräuche und Satzungen, welche durch das göttliche Wort weder geboten noch verboten seien, so erwiderte Flacius, auch in Mitteldingen sei keine Konzeffion statthaft, sobald sie von einem Gegner, der der wahren Lehre widerstrebe, gefordert werde. Mit andern Worten: den Katholiken gegenüber sollten Zugeständnisse auch in erlaubten Dingen unerlaubt sein.

Es lag nun in der Natur der Sache, daß dieser Standpunkt der Unversöhnlichkeit jener Erbitterung entgegenkam, welche der Religionsdruck des Kaisers hervorrief. Wer gegen das Interim kämpfte oder unter demselben litt, eignete sich die Anschauungen des Flacius an; und als endlich mit dem Fall des Interim die Tage einer protestantischen Reaktion kamen, war der Sieg der Unversöhnlichen entschieden. Die zweite Folge des Interim bestand also in der Schärfung der kirchlichen Gegensätze. Das Streben nach Ausgleich mit der alten Kirche verlor in den Kreisen der deutschen Protestanten seine Kraft; ihre Beziehungen zu den Katholiken wurden fortan fast lediglich durch das Bewußtsein des Gegensatzes bestimmt.

Das also waren die Wirkungen des Interim, welches als das erste Ergebnis des offenen Religionskrieges Karls V. gegen die deutschen Protestanten hervorgetreten war. Wenden wir uns nun zu dem zweiten Ergebnis, welches aus dem zweiten Abschnitt dieser Kämpfe, als sie sich zum Vorteil der protestantischen Sache gewandt hatten, hervorging, zu dem Augsburger Religionsfrieden.

Der Gedanke, der das Interim ins Leben gerufen hatte, war der des kirchlichen Ausgleichs; der Gedanke, der im Religionsfrieden zum Ausdruck kam, war der des kirchlichen Gegensatzes. Schon lange vor dem Schmalkaldener Krieg hatten die Protestanten, von dem Bewußtsein ihrer Kraft und jenes Gegensatzes erfüllt, gelegentlich die Forderung gestellt, man solle, ohne auf den kirchlichen Ausgleich zu warten, durch Reichsgesetz ihrem Bekenntnis volles Recht gewähren. Als nun die große Wendung erfolgte, und der Kaiser mitsamt der katholischen Restaurationspolitik besiegt war, da trat diese Forderung mit unwiderstehlicher Kraft hervor. Ihre Frucht ist der Augsburger Religionsfriede von 1555, der erste feste Rechtsgrund, auf dem sich das Verhältnis der katholischen und protestantischen Kirchengemeinschaft entwickeln konnte und entwickelte. Wir müssen die Bestimmungen dieses Gesetzes gleich hier ins Auge fassen, und das um so schärfer, da die Beziehungen der beiden großen Parteien in den nächsten fünfzig Jahren sich zwar im ganzen ohne offenen Krieg, aber im einzelnen unter fortgehenden Streitigkeiten über die Tragweite der verschiedenen Bestimmungen des Religionsfriedens entwickelten.

Von vornherein darf man nicht übersehen, daß bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden der Gedanke des kirchlichen Ausgleichs zwar zurücktrat, aber darum doch nicht mit einemmal von der Tagesordnung verschwand. Der Bevollmächtigte Karls V., sein Bruder König Ferdinand I., würde dies schon aus Gewissensgründen nicht gestattet haben. Man unterschied also zwischen den Verhandlungen über Ausgleichung der Religion, welche man vorläufig absetzte,

aber dem nächsten Reichstag zur Erledigung zuwies, und den Beratungen über den Religionsfrieden, welche nicht mehr verschoben werden konnten. Die Bestimmungen über den Religionsfrieden begannen mit dem grundlegenden Satz, daß die Reichsstände sowie die Mitglieder der Reichsritterschaft Freiheit und freie Wahl des katholischen und protestantischen Bekenntnisses besitzen, und als Anhänger des einen oder anderen Bekenntnisses unter dem gleichen Schutz des Landfriedens stehen sollten. Zwei Beschränkungen, welche früheren ähnlichen Anordnungen einen unsicheren Grund gegeben hatten, fielen jetzt weg: es wurde die Freiheit des protestantischen Bekenntnisses nicht auf die gerade damals ihm angehörigen Reichsstände beschränkt, und es wurden die gewährten Rechte nicht als einstweilige, bis zu den Entscheidungen eines Konzils, einer Nationalsynode oder eines neuen Reichstags geltende gewährt; sie sollten dauern, bis sie durch völlig freiwillige Vereinigung aller Stände unter einem Bekenntnis überflüssig würden.

Dagegen wurden zwei andere Beschränkungen festgehalten: einmal der Begriff des protestantischen Bekenntnisses, und damit der Genuß der seinen Anhängern eingeräumten Rechte wurde an eine feste Norm gebunden, nämlich die Augsburger Konfession, wobei freilich — wir kommen später darauf zurück — ein ausdrücklicher Unterschied zwischen der ursprünglichen Fassung, in der sie am Augsburger Reichstag von 1530 überreicht war, und den späteren Redaktionen, in welchen Melanchthon sich verschiedene Aenderungen erlaubt hatte, nicht getroffen wurde. Sodann: die Religionsfreiheit wurde auf Reichsstände und Reichsritter beschränkt, nicht auf die Unterthanen derselben ausgedehnt; den Unterthanen gegenüber erhielt vielmehr die reichsständische oder ritterschaftliche Obrigkeit das Recht, das ihrem Bekenntnis entsprechende Kirchenwesen zur Alleinherrschaft zu erheben. Diese letztere Satzung, entscheidend wie sie für die Gestaltung der kirchlichen Dinge werden mußte, ward im allgemeinen und im einzelnen so gefaßt, wie es der Gang, den die Dinge genommen hatten, gebot. Die katholischen Stände hatten ja an dem alten Kegerrecht festgehalten, welches der weltlichen Obrigkeit vorschrieb, die Widersacher der Kirche auszurotten, und die protestantischen Stände, indem sie die Begründung und Regierung der Kirche ihres Gebietes selber übernahmen, hatten den Grundsatz der Alleinberechtigung ihrer Kirche aufgestellt. Diesen Verhältnissen trug der Religionsfriede Rechnung: als Folge der den Reichsständen gewährten Freiheit des protestantischen Bekenntnisses nahm er das Recht zur Begründung und Regierung der protestantischen Landeskirche unter Beseitigung der bischöflichen Jurisdiktion als selbstverständlich an; sodann, in Bezug auf die katholischen Unterthanen protestantischer Stände und die Unterthanen katholischer Stände — keineswegs in Bezug auf sonstige Andersgläubige oder Keger überhaupt — traf er zwischen den katholischen und reformatorischen Ansichten eine Vermittelung, indem er, dem Grundsatz der sächsischen Kirchenordnung folgend, anordnete, daß der Landesherr die andersgläubigen Unterthanen nur ausweisen dürfe ohne direkte Schädigung ihrer Ehre und ihres Vermögens: ein halber, aber unsäglich wichtiger Schritt aus der Härte des mittelalterlichen Kegerrechtes.

Infolge dieser grundlegenden Bestimmungen erhielt das deutsche Reich im Gegensatz zu allen anderen großen Mächten der Christenheit den Charakter eines paritätischen Staates. Die Zerreißung der kirchlichen Einheit, unter der das euro-

päische Abendland seit Jahrhunderten gelebt hatte, wurde gesetzlich anerkannt. Wie aber die Kraft jedes neuen Rechtes zuletzt von der Gesinnung derjenigen abhängt, die unter ihm leben sollen, so war vollends bei diesem in eine so mächtig herrschende Ueberlieferung eingreifenden Gesetze die Frage entscheidungsschwer, wie die beiden kirchlichen Parteien über dasselbe dachten.

Vor allem kommt da der alte Kaiser in Betracht. Es ist im ersten Kapitel bemerkt, wie die Zertrümmerung des Interim und der Passauer Vertrag für Karl V. eine Niederlage seiner Politik gerade in ihrem Mittelpunkt bedeuteten. Von da ab zog er sich von den deutschen Dingen zurück und war nun in den Niederlanden damit beschäftigt, den Uebergang seiner spanischen, italienischen und niederländischen Staaten unter die Herrschaft seines Sohnes einzuleiten und durch dessen Vermählung mit der englischen Maria die spanische Herrschaft und die katholische Restauration über England auszudehnen. Als die durch den Sieg der Protestanten unvermeidlich gewordenen Verhandlungen über den Religionsfrieden herannahen, fühlte er sich gleichmäßig außer stande, einem Gesetz, welches den Protestanten ein unwiderrufliches Recht des Daseins gewährte, zuzustimmen, und andererseits, das Zustandekommen des Gesetzes zu hindern. Er half sich aus der Verlegenheit, indem er seinem Bruder Ferdinand als römischem König unbeschränkte Vollmacht zum Verhandeln und Beschließen gab, wobei ihm jedoch das eine vorbehalten werden mußte, daß die Todesstrafe für protestantische Unterthanen katholischer Fürsten, welche der Religionsfriede aufhob, für den Bereich der Niederlande nicht beseitigt wurde.

Im Grunde genommen wurde dieser prinzipielle Gegensatz des Kaisers gegen den Religionsfrieden von seinem Bruder und von den katholischen Ständen geteilt. Sie glaubten den Lehren der Hierarchie, daß kraft göttlichen Gebotes den Regern kein Recht des Bestehens gewährt werden dürfe; unfaßbar schien ihnen der Gedanke, daß die kirchliche Einheit des europäischen Abendlandes dauernd durchbrochen sein sollte. Wenn sie trotzdem den Religionsfrieden annahmen und sich feierlich zu demselben verpflichteten, so entschuldigeten sie dies vor ihrem Gewissen mit dem Zwang der Verhältnisse. Denn wohl hatten sie noch am Reichstag die Majorität, aber sie waren von dem Bewußtsein durchdrungen, daß im Fall eines neuen Kampfes die Kräfte der Protestanten das Uebergewicht haben würden. Sie räumten also gutwillig ein, was sie sonst gezwungen, unter noch viel größeren Verlusten ihrer Kirche, hätten zugeben müssen.

Nicht gerade zusammenfallend, aber doch sehr verwandt mit dem katholischen Standpunkt war derjenige der protestantischen Stände. Wie ihnen der Zweifel daran, daß der absolut wahre und allein selig machende Sinn des Evangeliums nach tausendjähriger Verirrung wieder klar gestellt sei, durchaus unberechtigt schien, so schwebte ihnen eine Ordnung vor, nach welcher die evangelische Religionsübung hoch und niedrig im gesamten Reich freistehen, das Recht katholischer Religionsübung dagegen auf die Unterthanen katholischer Reichsstände, solange die letzteren noch dem Strom protestantischer Propaganda widerständen, eingeschränkt werden sollte. Von der Bestimmung des Religionsfriedens, welche den protestantischen Reichsständen das Verbot des katholischen, den katholischen Reichsständen das Verbot des protestantischen Gottesdienstes anheimgab, war nur das erste,

keineswegs das letzte Glied nach ihrem Sinn. Allerdings, soweit die bekannt gewordenen Zeugnisse schließen lassen, gab es nur einen Fürsten, der die Forderung unbeschränkter Religionsfreiheit für die Protestanten und harter Beschränkung für die Katholiken mit schneidender Offenheit aussprach: es war der Herzog Ott' Heinrich von Neuburg.¹⁾ Allein als sich bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden die Gelegenheit bot, diese Forderung in verdeckter Form in den Entwurf des Gesetzes einzubringen, beteiligten sich die kurfürstlichen wie die fürstlichen protestantischen Gesandten an dem freilich mißlingenden Versuch.

Nach der Denkungsart beider Teile war es also klar, daß der Religionsfriede nicht auf der Gesinnung der Parteien, sondern auf dem Gleichgewicht ihrer Macht beruhte. Alle Verhandlungen über denselben waren deshalb von dem Argwohn, der Hinterhältigkeit und der Feindseligkeit erfüllt, welche zwischen Parteien, die sich ein inneres Recht des Daseins nicht zugestehen, Platz greifen müssen. Die Folgen dieses Geistes zeigten sich, als es galt, zu den allgemeinen Bestimmungen des Gesetzes noch einige besondere hinzuzufügen. Da begann ein heißer Kampf, in welchem jede Partei bestrebt war, dem Gegner das, was sie ihm im Prinzip zugestanden hatte, im einzelnen soweit wie möglich wieder zu entwinden. Den Hauptvorteil bei diesem Ringen trugen die Katholiken davon, denen ihre Majorität, das Eintreten König Ferdinands und der Vorteil des Besitzstandes zu gute kam. Aber als schlimmes Vermächtnis der Zukunft wußten die Unterliegenden es zu bewirken, daß jede dieser Entscheidungen in einer Form erfolgte, die späteren Umdeutungen freien Spielraum ließ.

Zunächst warfen die Katholiken die Frage auf, ob die mit der Gründung protestantischer Landeskirchen bisher verbundene Umwandlung oder Einziehung katholischer, unter des Landesherrn Obrigkeit gelegener Klöster und Stifter fernerhin gestattet sein sollte. Sie nahmen die Bestimmung an, daß solche Eingriffe, soweit sie bis zum Passauer Vertrag geschehen seien, nicht angefochten werden dürften, zogen aber hieraus den Schluß, daß weitere Eingriffe in die Rechte und den Bestand katholischer Stifter und Klöster nun selbstverständlich verboten seien, und dies um so mehr, da ihnen noch die Einrückung einer anderen Satzung gelang, nach welcher nicht bloß die geistlichen Reichsstände, sondern auch die „anderen vom geistlichen Stand“ gegen jede gewaltsame Maßregel wider ihre Religion und Religionsübung, ihr Vermögen und ihre Rechte geschützt wurden. Die protestantischen Stände hingegen widerstrebten gleich bei den Verhandlungen dieser dem Sinn der Worte sich allerdings eng anschließenden Deutung. Sie dachten unter sich: über das Verfahren, welches gegen Klöster und Stifter nach dem Passauer Vertrag anzuwenden sei, bestimme der Religionsfriede nichts; unter jenen „anderen vom geistlichen Stand“ seien nur solche verstanden, die unter der Landes-

¹⁾ Das in meiner Abhandlung über den Religionsfrieden (Hitor. Taschenbuch 1882 S. 230) citierte Gutachten ist nicht vom Kurf. von der Pfalz, sondern vom Herzog von Neuburg, der freilich ein Jahr später Kurfürst von der Pfalz wurde. Die Berichtigung dieser Verwechslung macht den dort geführten Beweis über die Absichten der protestantischen Kurfürsten und Fürsten weniger pointiert, hebt ihn aber keineswegs auf.

hoheit von geistlichen Reichsständen sich befinden; wie überhaupt ein protestantischer Landesherr gegen die ihm untergebenen Klöster und Stifter verfahren wolle, habe er zu entscheiden nach seinem Recht der Einführung protestantischen Kirchenwesens und dem Prinzip der Alleinberechtigung desselben.

Eine zweite Sonderbestimmung traf die Reichsstädte. An und für sich kamen alle den Reichsständen eingeräumte Rechte, darunter die Befugnis, eines der beiden Bekenntnisse zur Alleinherrschaft zu erheben, den Städten des Reiches zu gute. Die Ausübung der Rechte fiel hier den verfassungsmäßigen Organen der Gesetzgebung und Verwaltung zu. Aber nun dachten die Katholiken an die Städte, in denen neben der protestantischen Bürgerschaft noch ein katholischer Teil um sein Dasein kämpfte, vor allem an jene oberdeutschen Städte, in denen seit den Zeiten des Interim die katholische Minderheit einen ebenso unverhältnismäßigen als schwer bedrohten Anteil an Klöstern, Kirchen und sonstigen Rechten besaß. Sie setzten die Anordnung durch, daß in denjenigen Reichsstädten, wo zur Zeit beide Bekenntnisse ausgeübt würden, die denselben angehörigen Laien und Geistlichen als zwei Parteien betrachtet werden sollten, deren jede in Bezug auf die Anordnung des Gottesdienstes und alle Güter und Rechte in demjenigen Besitzverhältnis bleiben sollte, in dem sie sich zur Zeit befände. Gegen diese Satzung, welche allerdings die Sicherung der bevorzugten katholischen Minoritäten bezweckte, erhoben die Protestanten gleichfalls Widerspruch; und als sie schließlich nachgaben, hatte wenigstens die eine Stadt Straßburg den Mut, einen offenen Protest einzulegen.

Noch viel tiefer greifend als diese beiden ersten Beschränkungen war eine dritte, welche in dem sogenannten geistlichen Vorbehalt lag. Hier handelte es sich, wenn man sich nur an den nächsten Zweck der vieldeutigen Bestimmung hält, für die Katholiken darum, die Gesamtheit der Bistümer, der reichsunmittelbaren Abteien und Stifter nebst den damit verbundenen Fürstentümern und Herrschaften durch den Zwang des Gesetzes gegen die protestantische Propaganda abzuschließen. Es sollte also festgesetzt werden: wenn in solchen Anstalten der Bischof oder Prälat von der katholischen Religion abtritt, so hat er seine Würde niederzulegen und den Wählern oder dem Kollator steht es zu, die Stelle katholisch zu besetzen. Um keine Anordnung wurde heftiger gestritten, als gerade um diese; das Ende war ein merkwürdiger Ausgleich, kraft dessen in dem Text des Religionsfriedens allerdings der vom König Ferdinand und den katholischen Ständen verlangte geistliche Vorbehalt Platz fand, aber nur als eine vom König kraft kaiserlicher Vollmacht erlassene Bestimmung, unter ausdrücklicher Bezeugung des von den protestantischen Ständen erhobenen Widerspruchs. Die Meinung der letzteren war fortan diese: der Kaiser und die katholischen Stände mögen sich durch den geistlichen Vorbehalt gebunden fühlen; die Protestanten geht derselbe nichts an. Wenn also der Kaiser einen zur Augsburger Konfession übertretenden Prälaten kraft dieser Satzung vertreiben will, oder wenn er dem zu einem Bistum oder einer Abtei erwählten Protestanten kraft der älteren Konfession des deutschen Reiches mit dem Papst wegen nicht erlangter päpstlicher Bestätigung die Belehnung versagt, so bestehen die protestantischen Stände einfach auf dem Wortlaut des Religionsfriedens, welcher jedem Reichsstand das Recht

des protestantischen Bekenntnisses sichert; sie verweigern dem Kaiser jeden Beistand zur Beseitigung ihres neu gewonnenen Glaubensgenossen.

Daß die protestantischen Stände bei all diesem Widerstand gegen den geistlichen Vorbehalt doch nachgiebig genug waren, um die Aufnahme desselben in den Text des Religionsfriedens nicht zu hindern, brachte schließlich auch ihnen eine Konzession ein, die einzige, welche ihrem Bekenntnis gegenüber den drei Errungenschaften der Katholiken als Sonderrecht gewährt wurde. Wie nämlich der Siegeslauf der Augsburger Konfession überall in die Lande der katholischen, besonders der geistlichen Fürsten eingedrungen war, so stellten die Protestanten den Antrag, es möge den Adelichen, Städten und Gemeinden, welche in den Gebieten geistlicher Stände seit langer Zeit die Ausübung protestantischer Religion durchgesetzt hatten, der fernere Genuß dieser Freiheit gesichert werden. Die katholischen Stände widersprachen; der König aber, der für die Durchbringung des geistlichen Vorbehaltes eine Entschädigung für unumgänglich hielt, griff zum zweitenmal zu der Auskunft, die Forderung mittelst einseitiger, kraft kaiserlicher Vollmacht getroffener Anordnungen zu befriedigen, nur daß er diese zweite Anordnung in einem vom Religionsfrieden gänzlich abgetrennten Patent erließ. Von vornherein mußte man dabei bezweifeln, ob die geistlichen Stände sich einer kaiserlichen Verordnung, welche die obrigkeitliche Gewalt, die der Reichsabschied allen Ständen zuerkannte, einseitig zu ihren Ungunsten einschränkte, auf die Dauer fügen würden, und der Zweifel war um so berechtigter, da diese sogenannte Ferdinandeische Deklaration nicht, wie es mit dem Religionsfrieden und anderen Reichsgesetzen geschah, dem Reichskammergericht amtlich mitgeteilt wurde.

Seltam genug nahm sich unter solchen Vorgängen der Religionsfriede aus. Er stellte zwei Parteien unter den Schutz des Reichsrechtes, deren jede im Grund ihrer Gesinnung der anderen das Recht des Bestehens absprach; er enthielt eine Reihe von Sonderbestimmungen, über deren Geltung und Sinn die beiden Parteien entgegengesetzte Anschauungen und Absichten hegten. Daß mit ihm die Epoche der gewaltthätigen kirchlichen Kämpfe nicht abgeschlossen war, verstand sich von selbst. Gleichwohl möge eine Lehre der folgenden Zeiten gleich hier beachtet werden. Die Bürgschaft für den Bestand der zwei Bekenntnisse, welche durch das Gleichgewicht ihrer Macht gegeben war, erwies sich fortan so stark, daß, bei allem Argwohn und Haß der Parteien, trotz aller das Prinzip des Religionsfriedens selber angreifenden Theorien, in Wirklichkeit doch nur darüber gekämpft wurde, wie weit sich das Machtgebiet der einen und anderen Partei erstrecken solle, nicht aber darum, daß die eine von der anderen vertilgt werde. Der Charakter des Reiches als paritätischer Staat erwies sich als unüberwindlich.

Aber eben durch diese Begründung der Parität wurde schließlich der gesamte Charakter des deutschen Reiches verändert. Wenn sich in Deutschland noch immer der Glaube erhielt an die Verbindung des einheimischen Staatswesens mit dem römischen Kaiserreich, an den Beruf des einheimischen Monarchen zur Beherrschung der christlichen Welt, so lag der wahre Grund davon in der Idee von der notwendigen Verbindung der universalen Kirche mit einem universalen Reich. Das mittelalterliche Kaisertum war nicht im strengen Sinne des Wortes vom Papsttum geschaffen, aber es war entstanden aus Ideen und Bedürfnissen,

die vornehmlich von der Hierarchie getragen und empfunden wurden: Schutzherr der Kirche zu sein, war diejenige Pflicht, welche den Beruf des Kaisers vornehmlich kennzeichnete. Gerade das enge Bündnis mit Papsttum und Hierarchie wurde nun aber durch den Religionsfrieden gelöst. Der eine Teil der Stände, welche das deutsche Staatswesen bildeten, sah in dem Papst den Erbfeind des wahren Evangeliums, ja die schärfere protestantische Auffassung, welche seit dem Interim die Oberhand hatte, erkannte in seiner Kirche geradezu das Reich des Antichristes im biblischen Sinn; kein protestantischer Stand hätte eine enge Verbindung von Kaiser und Reich mit den Interessen des Papsttums oder der Hierarchie zugegeben. Umgekehrt an der päpstlichen Kurie war man keinen Augenblick darüber in Zweifel, daß ein Gesetz, welches den Regern dauernde Rechte gewähre, außerhalb der Befugnisse jedes christlichen Gesetzgebers liege. Solange der Religionsfriede noch nicht abgeschlossen war, hatte daher der Papst nach Kräften gegen den Abschluß desselben gearbeitet; als er fertig vorlag, wurde am päpstlichen Hof nur darüber gestritten, ob der Abschluß des Gesetzes unter allen Umständen ein Frevel sei, der durch schleunige Aufhebung desselben gesühnt werden müsse, oder ob mit Rücksicht auf die Zwangslage des Königs Ferdinand und der Katholiken der Religionsfriede als Waffenstillstand zu ertragen sei, bis das Verhältnis der Kräfte sich günstiger gestaltet habe.¹⁾ Daß ein dauerndes Recht den Protestanten nicht gewährt werden dürfe noch könne, stand an der römischen Kurie fest.

Bei diesem Verhältnis zwischen Deutschland und der römischen Kurie mußte wohl die Verbindung zwischen Kaisertum und Papsttum gelöst und folglich dem ersteren der Boden unter den Füßen weggezogen werden. Wenn aber so die Monarchie im deutschen Reich eine neue Schwächung erlitt, wer hatte den Vorteil von dieser Aenderung? Offenbar das deutsche Fürstentum. In welchem Maße die Macht dieser Aristokratie unter den Einwirkungen der Reformation zunahm, ist oben gezeigt. Indem nun der Religionsfriede die Kirchenhoheit der protestantischen Fürsten anerkannte und katholischen wie protestantischen Ständen das Recht erteilte, nach ihrem eigenen Bekenntnis dasjenige der Unterthanen zu bestimmen, gab er jener Entwicklung, durch welche neben den wirtschaftlichen auch die geistigen Interessen der Unterthanen unter die ordnende und leitende Gewalt der Fürsten gekommen waren, die gesetzliche Bestätigung. Immer klarer wurde es, daß die Führung der deutschen Angelegenheiten der fürstlichen Aristokratie anheimfalle.

Wie aber, so mögen wir zum Abschluß dieser einleitenden Betrachtungen fragen, hatte sich denn der Charakter jener Aristokratie, die zu so hohen Aufgaben berufen wurde, gestaltet? Wenn man die deutschen Fürsten nach ihrer geistigen Ausbildung betrachtete, so war das Bild, das sich um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts bot, ein viel günstigeres als dasjenige des fünfzehnten Jahrhunderts. Der deutsche Humanismus, der den Unterricht zur Kunst gemacht, hatte sich auch der Theorie der Fürstenerziehung bemächtigt. Erasmus hatte darüber eine Reihe

¹⁾ Vgl. die Ausführungen Delfinos von 1559 bei Döllinger, Beiträge I S. 232 fg., und bei Siefel, Akten 3. Gesch. des Konzils von Trient S. 30 fg.

wohlklingender Sätze ausgehen lassen; sein Jünger Konrad von Heresbach hatte bereits ein Lehrbuch über Unterricht und Erziehung der Fürstenjöhne¹⁾ verfaßt. Indem sich nun das Fürstentum diesen Bestrebungen eröffnete, wurden Erscheinungen, wie die des Herzogs Moritz von Sachsen, der nicht über die Künste des Lesens und Schreibens hinausgekommen war, sehr bald zur seltenen Ausnahme. Nicht freilich, als ob die Fürstenjöhne besonders tief in die Studien eingedrungen wären. Man suchte vor allem ein leidliches Verständnis des Lateinischen, eine mäßige Fertigkeit im Französischen oder auch in mehreren neuen Sprachen zu erzielen. Was man dann als geschichtlichen und juristischen Unterricht bezeichnete, beschränkte sich in der Regel auf eine Anzahl von Thatfachen aus der Geschichte der vier Weltmonarchien und auf die Lektüre ausgewählter Abschnitte aus den Institutionen, sowie aus einem die jüngste Vergangenheit behandelnden Geschichtsschreiber, in dem zugleich politische Lehren für die Gegenwart zu schöpfen waren.

Zu dieser Durchschnittsbildung gefellten sich dann aber die Anregungen, welche von dem großen Zug der öffentlichen Angelegenheiten ausgingen. In ihren Landen sahen sich die Fürsten von den Anforderungen umdrängt, die steigenden Ausgaben mittelst besserer Bewirtschaftung ihrer Kammergüter zu bestreiten, die Umgestaltung in der öffentlichen Wirtschaft, in Recht und Gericht durch fortlaufende Anordnungen oder auch durch zusammenfassende Gesetze zu regeln. Da nun wenigstens die weltlichen Fürsten ihrer großen Mehrzahl nach den Trieb hatten, selber zu regieren und ihre Räte als sachkundige Diener, nicht aber als Günstlinge, die ihnen die Sorge der Geschäfte abnahmen, zu gebrauchen, so war ihre Tagesordnung mit Sitzungen des geheimen Rates, mit der Bearbeitung von Suppliken, Gutachten und Konzepten überreich ausgefüllt; sie drangen dabei bis in das einzelne ihrer Regierungsgeschäfte ein. Mitten in diesem Kreis von Anschauungen und Thätigkeiten traf sie dann die mächtige Bewegung der Reformation und stellte sie vor die Forderung, sich für das alte oder neue Bekenntnis zu entscheiden, entweder die alte Kirche zu schützen oder eine neue zu gründen und zu regieren. Mit vollem Eifer warfen sie sich da auf die Erkenntnis der kirchlichen Lehre. Die protestantischen Fürsten lasen täglich ihren Abschnitt in der Bibel und fingen das heilige Buch von neuem an, wenn sie zu Ende gekommen waren; umgeben von Theologen, Predigern und Kirchenräten, suchten sie die schweren Fragen, welche ihre Landeskirche bewegten, besonders die dogmatischen, mit eigenem Urtheil zu erfassen und nach eigenem Ermessen zu entscheiden; festgebannt in den Kreis ihrer Bibellektüre und dem Gedanken einer geschichtlich notwendigen Entwicklung der ursprünglichen Kirche unzugänglich, vermochten sie die abweichenden katholischen Lehren und Einrichtungen, etwa das Papsttum oder das Mönchswesen, nur als Erzeugnisse gottloser Willkür, den Glauben an die göttliche Begründung derselben nur als unbegreifliche Verblendung anzusehen. Die katholischen weltlichen Fürsten, unter denen freilich einstweilen nur Kaiser Ferdinand durch Eifer hervorragte, eigneten sich dagegen von ihren geistlichen Ratgebern die Argumente für die Lehrautorität der Hierarchie oder für die Neuheit des Protestantismus und das Alter der katholischen Kirche an; die sittliche Besserung

¹⁾ De educandis principum liberis.

des geistlichen Standes, die Heranziehung tüchtiger Kräfte zu den theologischen Lehranstalten, die Fernhaltung des Protestantismus von ihren Landen zählten sie zu ihren ersten Regentenpflichten. Alle, katholische wie protestantische Fürsten, durchdrangen sich mit dem Bewußtsein, daß sie für das Seelenheil ihrer Unterthanen vor Gott verantwortlich seien.

Viel geringeren Eindruck als diese theologischen Bestrebungen machte in derselben Zeit eine andere Anregung, die vornehmlich von den italienischen Höfen kam, die Richtung nämlich auf Beförderung der bildenden Künste und gelehrten Studien. Nur ganz vereinzelt Fürsten, wie Herzog Albrecht von Baiern und Kurfürst Ott' Heinrich von der Pfalz, ließen Prachtbauten aufführen und gründeten oder vermehrten mit wirklichem Verständnis die fürstlichen Bibliotheken und Kunstsammlungen. Den meisten fehlte zu einer solchen Wirksamkeit der Sinn, wie der Reichtum. Noch waren die Freuden des Lebens, die man suchte, einfacher, selbst roher Natur. Die liebste Erholung der Fürsten waren die durch Wochen sich hinziehenden Jagden, ihre liebste Ergözung das Zechgelage mit bäuerischen Späßen und ungeheuren Kraftproben im Zu- und Wetttrinken. Wie manche Gesundheit wurde an den Fürstenhöfen durch den Trunk vorzeitig zerrüttet!

Folgte man der Thätigkeit der Fürsten, wie sie von den inneren Angelegenheiten ihrer Lande sich nach außen richtete, so fiel besonders das Gefühl der Abspannung auf, welches seit dem Religionsfrieden fast alle durchdrang. Erschöpft von den Stürmen und Kriegen des Zeitalters der Reformation, erstrebte man in der auswärtigen Politik den Frieden als das höchste der staatlichen Güter. Aber der Genuß des Friedens wurde jeden Tag verbittert durch den Anblick der kirchlichen Spaltung, welche Deutschland durchzog und die feindlichen Parteien mit den gleichgesinnten Mächten des Auslandes verband. Mußte nicht das in beiden Teilen lebendige Streben nach Ausbreitung und Alleinherrschaft ihres Bekenntnisses neue Bündnisse erzeugen, die weit über Deutschland hinausreichten, und neue Kriege, in denen es galt, den Gegner ungewarnt zu überfallen? Die Furcht vor derartigen geheimen Anschlägen war nicht minder groß wie die Sehnsucht nach Ruhe, sie erzeugte eine nie abbrechende Reihe von abenteuerlichen Gerüchten und angeblichen Enthüllungen. Was die deutschen Fürsten derartigen Gerüchten schutzlos preisgab und ihre Sorge zur Angst steigerte, das war die Uermlichkeit ihrer Mittel. Schon die innere Regierung der Fürsten, z. B. ihre Verkehrs politik, konnte vielfach nur zu kümmerlichen Ergebnissen gelangen, weil die Grenzen des Landes zu eng, die Geld- und Machtmittel zu gering waren; am deutlichsten aber zeigte sich die Unzulänglichkeit der Kräfte auf dem Gebiet der auswärtigen Politik. Weil kein Fürst imstande war, bei auswärtigen Mächten oder auch nur am kaiserlichen Hof Gesandte zu unterhalten, so waren ihre aus fliegenden Zeitungen, den Berichten untergeordneter Agenten und vorsichtigen Mitteilungen wirklicher Staatsmänner entnommenen Ansichten über Bestrebungen und Verbindungen der großen Mächte phantastisch und naiv; weil keiner von ihnen aus eigenen Mitteln ein Söldnerheer von zwei oder drei Regimentern aufzubringen und ein halbes Jahr lang zu unterhalten vermocht hätte, so fühlten sie sich jedem größeren Kriegsandrang schutzlos preisgegeben.

Und doch, je mehr das alte Reich verfiel, um so mehr mußten die Fürsten jene

Schwäche überwinden, um so mehr auf die Mittel zur starken Vertretung ihrer politischen Schöpfungen und Bestrebungen bedacht sein. Zwei Wege sahen sie in dieser Hinsicht vor sich: entweder sie suchten den Verfall des Reiches aufzuhalten und in dem ehrwürdigen Gebäude doch wieder zu gemeinsamem Schutz zusammenzustehen, soweit es noch ging, — oder sie suchten ihre Kräfte zu stärken durch Verbindungen im Reich und mit fremden Mächten. Zwischen beiden Gegensätzen bewegt sich die deutsche Geschichte im nächsten Jahrhundert. Unter dem Geräusch derselben sehen wir die Fürsten mit stiller Hartnäckigkeit — zaghaft vor energischem Widerstand, ohne Skrupel zugreifend bei günstiger Gelegenheit — an der Erweiterung ihrer Macht arbeiten, an der Erhebung ihres Gebietes zu staatlicher Selbständigkeit.
